

MESTRE ECKHART E A IMAGEM SEM IMAGEM

Matteo Raschiatti

Introdução

Uma análise profunda da obra de Mestre Eckhart revela que a elaboração da sua teoria da imagem tem como ponto de partida a doutrina do Uno. O dominicano formulou em vários modos, tanto nas obras em latim como nas obras em alemão, a afirmação segundo a qual, por um lado, Deus é Uno e, do outro, o homem está à altura de uma autêntica *imitatio Dei* quando se torna um em si mesmo e um com Deus. Esta reflexão sobre o Uno e a unificação com Ele é caracterizada, em Eckhart, por uma analogia estrutural com o pensamento neoplatônico, em particular com a filosofia de Plotino. O Uno plotiniano é o Uno em si, ilimitado, que está além de tudo e antes de todo ente, não sujeitado a nenhuma alteridade e do qual nenhuma diferença pode ser pensada. Por causa disso, não há nele nenhum tipo de relação possível, a não ser consigo mesmo: esta é uma diferença essencial e rica de implicações entre o Uno eckhartiano e o Uno plotiniano (o Uno de Mestre Eckhart, de fato, é determinado essencialmente pela relação que se realiza no ser trinitário de Deus). Três elementos filosóficos fundamentais que caracterizam esse conceito podem ser evidenciados lançando mão dos próprios textos do turíngio:

- a) “*Deus é Uno em si mesmo e está separado de tudo*” (Pr. 21)¹
 b) “*Deus é Uno, é negação da negação*” (Pr. 21)²
 c) “*Deus enim unus est intellectus, et intellectus est deus unus*” (Sermo XXIX)³

Se o Uno não pode ser definido e nem representado na linguagem como um fenômeno que implique a diferença, isso se torna possível através de uma dialética negativa radical ou através de imagens que, na sua semelhança com o Uno, deixam transparecer também sua dessemelhança e, com isso, sua absoluta transcendência.

A tradução do termo latim *imago* nos textos em alemão do mestre dominicano é *bilde* (em medio-alto alemão - mhd; em alemão moderno o termo é *Bild*). No conceito expresso com essa palavra e na teoria onde se insere esta noção, é possível reconhecer a presença de duas tradições unidas intrinsecamente: a tradição filosófica da representação (na teoria do conhecimento) e a tradição teológica do Filho como imagem.

1. A tradição filosófica da representação

Assim como *imago*, a palavra *Bild* revela um elo com a doutrina neoplatônica, estando, contudo, inserida em uma teoria cristã da criação, como atesta a Pr. 24: “Deus criou todas as coisas, em geral, segundo a imagem que Ele tem em si de todas as coisas criadas, mas não segundo Ele (mesmo)”⁴. As imagens, portanto, são ideias

1. MEISTER ECKHART. *Werke I. Predigten*. Frankfurt am Main: 2008, p. 245. A tradução em português, bem como dos sermões em latim, é do autor do trabalho. Em caso contrário, será especificada a referência.

2. *Ibidem*, p. 249.

3. MEISTER ECKHART. *Die Lateinische Werke*. E. Benz, B. Decker. J. Koch, L. Sturlese, Stuttgart-Berlin, 2003. LW IV, 304, 15.

4. MEISTER ECKHART. *Werke I. Op. cit.*, p. 277.

originárias (i.e. modelos) de todas as coisas, que não prejudicam a simplicidade divina, porque são uma única imagem, o Filho no qual Deus expressa todas as coisas, perfeitamente igual embora se refira a coisas desiguais: “Em Deus, os modelos de todas as coisas são iguais; embora sejam modelos de coisas desiguais. O anjo mais elevado, a alma e a mosca têm um modelo igual em Deus” (Pr. 9)⁵.

Além de *imago*, a palavra latina correspondente a *Bild* pode ser também *species* (forma), enquanto forma posterior à existência dessas mesmas coisas, originada por um processo de abstração:

A mais ínfima imagem de criatura, que se forma em ti, é tão grande, como Deus é grande. Por quê? Porque ela é um obstáculo a um Deus na íntegra. Justamente lá, onde esta imagem adentra (em ti), Deus e toda sua deidade tem que se retirar. Mas lá onde esta imagem se vai, Deus penetra (Pr. 5b)⁶.

O verbo utilizado nesta pregação, traduzido como *formar* (*ein-bilden* em alemão moderno, *inbilden* em mhd) remete, segundo Vannier, “a uma constituição interior do ser”⁷. Para esta autora, Mestre Eckhart utiliza esse verbo para explicitar quatro expressões de *bilden* (ou *formatio*, em latim, que ela prefere utilizar por ser mais “restrito” e pelo fato de ter um significado claramente identificável): “a *conformatio* ao Verbo, a recreação à imagem sem imagem da Trindade, a união e a iluminação”⁸. Examinando a relação entre os termos *creatio* e *formatio* (que, aparentemente, são utilizados como sinônimos nas obras latinas de Eckhart), Vannier escreve:

O ser criado recebe do seu criador sua forma, sua consistência ontológica, participa do ser dele. Em função do seu grau de participação, torna-se semelhante ou dessemelhante, acede ao *magis esse*,

5. *Ibidem*, p. 109.

6. *Ibidem*, p. 73.

7. VANNIER, M.-A. «*Creatio*» et «*formatio*» chez Eckhart. *Reveu Thomiste*, CII^e Année, T. XCIV, n^o. 1, Janvier-Mars 1994, p. 106.

8. *Idem*.

à luz ou, ao contrário, é rejeitado ao lado do *minus esse*, das trevas. Nas obras latinas, Eckhart põe as bases desta teoria da participação, nas obras alemãs ele estuda seu processo e lhe acrescenta uma reflexão de ordem ética, procurando “como e onde o homem deve ser ele mesmo para se tornar novamente a Imagem e assim se perder na deidade” (De Libera). [...] Se, para dar mais inteligibilidade ao seu propósito, ele identifica a origem e o término, a *creatio* e a *formatio*, efetivamente ele mantém uma distância [*écart*] entre essas duas realidades. Ele passa indiferentemente da ontologia à mística, mas nem por isso sua ontologia é menos sólida⁹.

2. A tradição teológica do Filho como imagem

Do ponto de vista teológico, Eckhart se insere na antiga tradição que reflete sobre o homem criado “a imagem e semelhança de Deus” (Gn 1,26) e sobre o Filho “imagem perfeita do Pai” (Cl 1,15), que ele comenta na Pr. 23: “São Paulo diz: contemplando com a face despida o esplendor e a claridade de Deus, transformamo-nos e a nossa imagem renovada se formará, entrando para dentro da imagem que é de todo uma imagem de Deus e da deidade”¹⁰, e também no Sermo XLIX:

“Somos transformados” em duplo sentido: primeiramente porque a forma primitiva não resiste; em segundo lugar, porque transcende e é a mais elevada de toda forma. “Da claridade para a claridade”, isto é, da luz natural à luz supranatural, e da luz da graça à luz da glória. Ou assim: às vezes a alma recebe uma iluminação divina, mas inserida sob figuras do mundo corpóreo. Portanto, “A partir desta claridade” deseja passar “para a claridade” que demora em si mesma, até que nela ascenda para aquele que “habita uma luz inacessível”. Tim. 6. De onde se segue a esse respeito: “assim como a partir do Espírito do Senhor”¹¹.

9. *Ibidem*, pp. 103-104.

10. MEISTER ECKHART. *Werke I. Op. cit.*, p. 269.

11. MEISTER ECKHART. *Die Lateinische Werke. Op. cit.*, LW IV, 508,5-11.

Essas duas referências, no entanto, estão presentes nas obras de Eckhart em forma peculiar e particularmente audaciosa: se o Filho e a geração do *logos* no fundo da alma são dois eventos únicos, não é mais possível distinguir duas modalidades diferentes de ser imagem, uma plenamente realizada (própria do Filho de Deus) e a outra que indica o devir do ser humano em vista da realização escatológica. Nesse aspecto o mestre dominicano evidencia, conscientemente, seu distanciamento da tradição:

Os mestres dizem: só o Filho é uma imagem de Deus, mas a alma é formada de acordo com esta imagem. Eu, porém, digo: o Filho é uma imagem de Deus acima de toda imagem; ele é uma imagem de sua deidade oculta. Ora, como o Filho é uma imagem de Deus e nela o Filho é formado, assim também a alma é formada. Daquele de onde recebe o Filho, dele também recebe a alma (Pr. 72)¹².

O lugar próprio da imagem de Deus no ser humano é o intelecto, como Eckhart escreve na Pr. 69:

Há uma potência na alma, o intelecto, que desde o começo, logo que se dá conta de Deus ou o saboreia, tem em si cinco propriedades. A primeira, que o separa do aqui e do agora. A segunda, que ele não se assemelha com nada. A terceira, que é puro e não se mistura com nada. A quarta, que opera ou busca em si mesmo. A quinta, que é uma imagem¹³.

Na teoria trinitária eckhartiana, imagem é aquilo que conjuga a origem do Pai (o Filho) e a igualdade (o *logos* como revelação perfeita). O Verbo de Deus, porém, não é apenas *imago*, mas também *filius*. Portanto, é possível afirmar que, enquanto imagem, o Filho é também Verbo, torna conhecível o Pai, é sua revelação e não está subordinado a Ele e, enquanto imagem, o Verbo é também Filho, manifestando a sua origem. Lembrando a afinidade do mestre dominicano com a filosofia neoplatônica, Lossky comenta:

12. MEISTER ECKHART. *Werke II – Predigten und Traktate*. Frankfurt am Main: 2008, p. 83.

13. *Ibidem*, p. 47-49.

O processo trinitário em Eckhart lembraria muito os ciclos triádicos de Proclo, com seus *moné, pródoos, epístrophé*, se a teologia da Imagem não intervisse pontualmente para tornar o esquema neoplatônico uma expressão dinâmica do mistério de um Deus pessoal que engendra eternamente seu Filho, “um outro si-mesmo” - *alterum se, non aliud a se*. A Imagem que é uma “expressão formal” antes que um efeito daquele que a produz, pertence unicamente à “natureza intelectual”, onde “o mesmo retorna sobre si-mesmo em um retorno completo” de forma que o Engendrante e o Engendrado são, respectivamente, *unum idem in se altero*. O processo trinitário é, portanto, uma formação eterna da Imagem, simultaneamente concebida e engendrada pelo Intelecto do Pai, no mesmo presente onde o Pai e o Filho se reconhecem um no outro e manifestam sua identidade essencial produzindo o Espírito Santo¹⁴.

3. As propriedades da *imago* no Comentário ao Evangelho de João

Mestre Eckhart trata explicitamente da questão da imagem em quatro partes de sua extensa obra:

- 1) no Comentário do Evangelho de João (*In Ioh*);
- 2) no Comentário do Livro da Sabedoria (*In Sap*);
- 3) no *Sermo XLIX* “*Cuius est imago haec*”;
- 4) na Pr. 16b em alemão e em outras pregações de maneira fragmentada.

Do ponto de vista filosófico, as referências explícitas podem ser encontradas no Comentário do Evangelho de João (o *De anima* de Averrois) e no *Sermo XLIX* (Agostinho, Aristóteles e Platão). Quanto ao número de propriedades da imagem, varia de obra para obra:

14. LOSSKY, V. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998, pp. 365-366.

no Comentário do Evangelho de João são nove, no Comentário do Livro da Sabedoria são três, no *Sermo XLIX* oito, fato que evidencia como o mestre dominicano não era propriamente um “prosélito” da numerologia (na Pr. 16b falta, inclusive, uma numeração determinada). Priorizando a sistematização das propriedades da imago feita no Comentário do Evangelho de João, é possível esboçar um esquema que evidencia os traços comuns em relação aos outros textos escritos em latim e também em alemão.

Do que foi dito podem ser explicados muitos trechos da Escritura, em particular aqueles relativos ao Unigênito Filho de Deus, principalmente onde se diz que é “imagem de Deus” (2 Cor 4,4; Col 1,15). Com efeito, uma imagem, enquanto imagem, não recebe nada de si a partir do sujeito em que está, mas recebe todo seu ser do objeto do qual é imagem. Em segundo lugar, recebe o seu ser somente daquele. Ainda, em terceiro lugar, recebe todo o ser daquele segundo tudo o que é seu, pelo que é seu modelo. Pois, se a imagem recebesse algo de algum outro ou não recebesse algo de seu modelo, não seria mais imagem dele, mas imagem de um outro. Disso fica claro que, em quarto lugar, a imagem de alguém é única em si mesma e é imagem só de um. Por isso é que na deidade é único o Filho, e somente de um, ou seja, do Pai. Ademais, em quinto lugar, do que foi dito é evidente que a imagem está no seu modelo. Com efeito, ela recebe nele todo seu ser. E vice-versa o modelo, enquanto é modelo, está na sua imagem, de modo que a imagem tem em si todo seu ser, de acordo com Jo 14,11: “Eu estou no Pai e o Pai está em mim”. Mas, além disso, segue, em sexto lugar, que a imagem e aquilo do que é imagem, enquanto tais, são um só [como diz o Evangelho de] João 10: “eu e o Pai somos um só”. Diz “somos”, enquanto o modelo exprime ou gera, enquanto a imagem é expressa ou gerada; “um”, enquanto todo o ser de um está no outro, e ali não há nada de alheio. Ainda, em sétimo lugar: esta expressão ou geração da imagem é uma certa emanção formal. [...] Em oitavo lugar: a imagem e o modelo são contemporâneos – e isto é o que aqui se diz, que o Verbo, a imagem, estava em princípio junto de Deus –, assim que nem o modelo pode ser entendido sem a imagem, nem a imagem sem o modelo, como está escrito em Jo 14: quem vê a mim, vê o meu Pai. [...] Além disso, em nono lugar: ninguém conhece a ima-

gem senão o modelo, nem o modelo senão a imagem, como está escrito em Mateus 11: “ninguém conhece o Filho senão o Pai, e ninguém conhece o Pai senão o Filho”. A razão disso é que o ser deles é um só, e não há nada de alheio entre os dois. Mas os princípios do ser e do conhecer são os mesmos, nem alguma coisa é conhecida pelo que é alheio¹⁵.

As propriedades da imagem, portanto, resultam ser as seguintes: procedência da origem, relação exclusiva imagem-modelo, unicidade, reciprocidade e localização, identidade e unidade na distinção, resultado de uma emanção formal, contemporaneidade, princípio de conhecimento.

De acordo com o pensamento neoplatônico, a imagem revela a procedência de uma origem: sua essência é ser ela mesma enquanto remissão a outro de si. Se a atenção fosse fixada apenas na imagem não haveria o conhecimento da origem, e ela perderia sua razão de ser. Além disso, entre a imagem e sua origem não há nenhum tipo de mediação. Na terceira propriedade, pois, Mestre Eckhart acentua o elo ontológico da imagem: esta recebe a totalidade do ser do seu modelo, razão pela qual não é apenas uma cópia, nem reproduz apenas certos aspectos exteriores ou parciais do seu exemplar. Para que a imagem receba o ser do modelo e somente dele, nada de alheio (*alio*) pode haver entre eles e nada do que está no modelo pode faltar na imagem, senão ela simplesmente não seria. A imagem, contudo, não é apenas semelhante ao seu modelo, pois, se assim fosse, haveria inúmeras possibilidades de ela ser. Introduzindo a exemplaridade trinitária, na qual há um único Filho de um único Pai e uma única relação entre os dois, o túrningio exclui a possibilidade de existir uma relação analógica entre a imagem e seu modelo. Esta propriedade é ulteriormente esclarecida pela seguinte, na qual Eckhart dá prosseguimento à reflexão sobre o modelo: de fato, não só a primeira recebe todo ser do segundo (dependendo dele total e exclusivamen-

15. MEISTER ECKHART. *Die Lateinische Werke. Op. cit., In Ioh*, 23-26. LW III, 19,5 – 21,5.

te), mas o mesmo modelo não pode subsistir sem a imagem e está totalmente presente nela, e nela somente. A imagem é o único modo de o modelo se apresentar, de tal forma que os dois elementos não se distinguem no ato de acontecer como imagem. Há uma dependência recíproca do que gera e o que é gerado, na unicidade do evento que se assiste na imagem. A quinta propriedade é uma síntese do princípio da semelhança-dessemelhança plotiniano e do princípio de causalidade procliano.

O modelo e a imagem são dois aspectos de uma única realidade: o primeiro ativo que exprime, gera, mas, sobretudo “se exprime”, “se gera”, “se reflete”, e o segundo receptivo, que é expresso, gerado, formado como imagem. Em virtude desse evento, as duas realidades são uma coisa só (*unum*), se realizam unitariamente, sem nada exterior, sem mediação, sem diferença. Se assim não fosse, a plenitude do evento permaneceria inacabada. A unidade da imagem e do modelo exclui qualquer separação (inclusive intelectual), como o turíngio afirma no *Sermo XLIX*: “Segundo, nota que nem o intelecto pode separar a imagem, enquanto tal, daquilo de que é imagem”¹⁶.

O mestre dominicano traz à tona o caráter dinâmico da relação imagem-modelo através da metáfora da emanação (*emanatio*), sem prejudicar a unidade dos dois. Isto aparece também na quarta característica da imagem no *Sermo XLIX*: “Em quarto lugar, que [a imagem] é expressa e efluída a partir daquilo de que é [imagem]”¹⁷. O fato de a imagem ser uma emanação formal é explicado com mais clareza logo em seguida:

Imagem em sentido próprio é uma emanação simples, formal, que transmite toda a essência, pura e nua, como o metafísico a considera, após excluir a causa eficiente e final, que fazem parte do estudo da natureza que compete ao físico. Portanto, a imagem é uma emanação desde o íntimo, no silêncio e na exclusão de toda

16. MEISTER ECKHART. *Die Lateinische Werke. Op. cit.*, LW IV, 505, 11.

17. *Ibidem*, 509,8.

exterioridade, uma certa vida, e que se poderia representar como alguma coisa que a partir de si mesma e em si mesma intumesce e ferve, mesmo sem ainda pensar na ebulição (*Sermo XLIX*)¹⁸.

O modo de a imagem se produzir, enquanto emanção formal, não envolve as causas eficientes e finais que operam no nível da criação; além disso, aqui é a própria imagem que se produz a partir dela mesma. O processo da *emanatio* se distingue da *factio* e da *creatio*, porque na emanção “algo produz a partir de si mesmo e em si mesmo, uma natureza nua que se difunde formalmente, sem a intervenção da vontade que, antes, é concomitante” (*Sermo XLIX*)¹⁹.

A vontade não faz parte desse processo porque é uma mediação; consequentemente, a produção da imagem só poderá ser um processo intelectual: somente o intelecto é verdadeiramente livre, expressão de si, sem nada exterior, enquanto a vontade é subordinada e inferior porque se dirige a algo exterior.

O mestre dominicano, em virtude da relação exclusiva que há entre modelo e imagem, alça essa última a princípio de conhecimento, retomando o argumento aristotélico segundo o qual o semelhante se conhece pelo semelhante. O conhecimento, que implica uma semelhança entre sujeito que conhece e objeto conhecido (Filho-Pai), procura uma identidade entre os dois termos. Na esfera inteligível, à qual pertence o ser original das coisas antes de sua criação, o conhecido e aquele que conhece formam um único ser:

Esta é a força do conhecimento que, separando para unir, estabelece entre o espírito e seu objeto uma identidade no ser. Eckhart retorna constantemente a esse tema que permite compreender “o fundo de toda sua intenção”: nos conduzir para conhecer a Deus, despindo-nos de tudo neste conhecimento e tornando-nos um com ele²⁰.

18. *Ibidem*, 510,15-20.

19. *Ibidem*, 511,7.

20. ZUM BRUNN, E. e DE LIBERA, A. *Maître Eckhart: Métaphysique du verbe et théologie négative*. Paris: Beauchesne, 1994, p. 15.

A teoria do conhecimento eckhartiana estabelece a identidade dos princípios do ser e do conhecer, na qual o *intelligere* funda a realidade e a imagem pertence à esfera intelectual: o ápice dessa identidade, para o túrningio, é o nascimento do *logos* no fundo da alma, grau supremo do conhecimento, cujo âmbito de realização é supra-racional.

4. O conceito de *Bild* nas obras em alemão

Nos escritos de Eckhart em vernáculo, o campo semântico-conceitual da palavra neutra *Bild* é caracterizado por uma variação de significados bastante ampla. O caráter especular da imagem, em particular, é uma metáfora utilizada pelo mestre dominicano para revelar (na dupla acepção de “re-cobrir com véu” e, contemporaneamente, “desvelar”) o mistério da *unio* na qual Deus e a alma coincidem no mesmo fundo (*Grund*), mantendo, porém, suas individualidades. Este dinamismo de semelhança–dessemelhança articula o campo semântico da palavra *Bild*, como afirma Masini:

Bilde está vinculada estritamente a *glîcheit*, pois para Eckhart não há imagem se, ao mesmo tempo, não há semelhança (“*Bilde enmac niht gesîn âne glîcheit*”). A imagem como “reprodução” (*Abbild*) não tem em si nenhum ser, “*non habet rationem entis*”: ela recebe sua substância daquilo do qual é imagem e com o qual se identifica plenamente. [...] A imagem, portanto, é reconduzida a uma relação de derivação fundamentada numa identidade de natureza, na geração. Quanto mais clara vier à tona a imagem de Deus na alma, tão mais claro será o nascimento de Deus na alma – vai dizer Eckhart. A *Gottesgeburt* se alicerça na “*glîcheit des bildes*”²¹.

Na *regio dissimilitudinis infinitae* do horizonte mundano, as imagens estão dissipadas no tempo e no espaço e são caracterizadas pela dessemelhança, porque a semelhança (assim como a unidade

21. MASINI, F. *Meister Eckhart e la mistica dell'immagine*. In: VV.AA. *Problemi religiosi e filosofia*. Padova: La Garangola, 1975, p. 13.

e a identidade) pertence única e exclusivamente a Deus e, segundo Eckhart, não pode ser encontrada fora do intelecto.

As propriedades da imagem individuadas a partir do Comentário ao Evangelho de João, encontram seus correspondentes nas obras alemãs, particularmente na Pr. 16b:

Toda imagem tem duas propriedades. A primeira é que recebe seu ser imediatamente daquilo do qual é imagem, para além da vontade, pois tem uma procedência natural e irrompe da natureza como o galho brota da árvore. Quando o rosto é colocado diante do espelho, é mister que o rosto se reflita ali, quer queira quer não. Mas a natureza não se forma na imagem do espelho; antes disso, a boca, o nariz, os olhos e toda a conformação do rosto – isso se reproduz no espelho. Mas Deus reservou isto somente para si mesmo: onde quer que Ele forme a sua imagem, sua natureza e tudo aquilo que Ele é e pode oferecer, sem intervenção da vontade; pois a imagem estabelece uma finalidade à vontade, e a vontade segue a imagem, e a imagem tem a primeira irrupção da natureza, puxando para dentro de si o que a natureza e o ser podem apresentar, e a natureza se extravasa totalmente na imagem e permanece inteiramente em si mesma. Assim os mestres não colocam a imagem no Espírito Santo, mas antes a colocam na pessoa intermediária, porque o Filho tem a primeira irrupção da natureza; por isso Ele se chama, em sentido próprio, uma imagem do Pai, mas não assim o Espírito Santo: ele é (antes disso) só uma floração do Pai e do Filho, e assim possui uma natureza com ambos. Mas a vontade não é um mediador entre a imagem e a natureza; sim, nem o conhecer, nem o saber, nem a sabedoria podem ser aqui um mediador, porque a imagem divina irrompe sem mediação da fecundidade da natureza. Se há, porém, aqui um mediador da sabedoria, ele é a própria imagem. Por isso, na deidade, o Filho se chama sabedoria do Pai²².

Como foi evidenciado anteriormente, Eckhart se insere na tradição teológica do Filho como imagem interpretando em modo peculiar o dogma, quando aplicado ao homem criado “à imagem

22. MEISTER ECKHART. *Werke I. Op. cit.*, p. 189.

e semelhança”. O Filho como imagem do Pai manifesta a relação ontológica imediata entre a imagem e sua origem: esta recebe sua essência sem mediação, de tal forma que, conhecendo o Filho, se conhece também o Pai. Lossky escreve:

O Filho é a Imagem natural do Pai, porque sua geração é uma “emanação simples”, “formal”, uma “transusão da essência total”; o homem é “a imagem de Deus”, “a imagem de toda a Trindade”, porque ele deve alcançar a “conformidade da natureza” com Deus pela “regeneração”. A geração natural do Filho único e a regeneração dos filhos adotivos pela graça têm o mesmo princípio formal: o ser total de Deus ou a Essência divina que se tornou operante, geradora, na pessoa do Pai²³.

A partir desse princípio, o *locus proprius* do conhecimento está entre o modelo e sua imagem que, pelo fato de ser um vetor do conhecimento, não pode contê-lo em si: “Há muitos desses mestres cuja opinião é de que esta imagem nasceu da vontade e do conhecimento, mas não é assim; ao contrário, eu afirmo que essa imagem é uma expressão de si mesma sem vontade e sem conhecimento” (Pr. 16a)²⁴.

Na imagem não há conhecimento, afirma o turíngio, assim como não há vontade, porque “a imagem estabelece à vontade uma finalidade e a vontade segue a imagem, e a imagem tem a primeira irrupção a partir da natureza e atrai para dentro de si tudo aquilo que a natureza e o ser possam apresentar” (Pr. 16b)²⁵. Assim como no Sermo XLIX, Eckhart afirma aqui que a produção da imagem só pode ser um processo intelectual: somente o intelecto é verdadeiramente livre porque nada possui de exterior, enquanto a vontade é subordinada e inferior porque se dirige para algo fora de si.

Outra característica de *Bild* é enunciada na Pr. 69, aqui, particularmente, em termos de “ausência”, pois, além de não haver nem conhecimento e nem vontade, a imagem subsiste “sem imagem”:

23. LOSSKY, *Op. cit.*, p. 360.

24. MEISTER ECKHART. *Werke I. Op. cit.*, p. 183.

25. *Ibidem*, p. 189.

Mas nesse [espelho] eu não vejo a mão ou a pedra (em si), ao contrário, eu vejo uma imagem da pedra; porém, não vejo esta mesma imagem em outra imagem ou em um elemento intermediário, mas sim imediatamente e sem imagem, porque a imagem (mesma) é o elemento intermediário e não há outro, pois a imagem é sem imagem e a corrida sem corrida – ela causa a corrida –, e a grandeza é sem grandeza, mas a torna grande; e assim a imagem é sem imagem, pois ela não é vista em uma outra imagem²⁶.

Esse modo de escrever paradoxal, típico do estilo eckhartiano, é o traço distintivo da sua teoria do conhecimento: a imagem enquanto imagem não possui nenhuma imagem concreta, e a ideia da corrida não tem nenhuma corrida concreta. Assim, o conceito de grandeza está sem grandeza mensurável, mas é aquilo que permite a mensuração. Portanto, a imagem enquanto tal está sem imagem visível e não pode ser vista em outra imagem. Do ponto de vista da relação imagem-modelo, como entre os dois não pode haver nem conhecimento, nem vontade, nem tempo e nem espaço, tampouco pode existir outra imagem que prejudique sua unidade. Estritamente falando, não é somente outra imagem que pode prejudicar a unidade imagem-modelo, mas também a própria imagem: ela, conseqüentemente, deve existir “sem ser-em-si”, pois recebe todo seu ser única e exclusivamente do seu modelo. Essa ambigüidade ontológica da imagem, já evidenciada por Proclo, tinha sido enunciada anteriormente pelo turingio na sua primeira *Quaestio parisiense Utrum in Deo sit idem esse et intelligere*: “Assim, também, a imagem enquanto tal é um não-ente, porque quanto mais tu consideras sua entidade, tanto mais ela te afasta do conhecimento da coisa da qual é imagem”²⁷.

Para a imagem realizar sua função mediadora de conhecimento, deve desaparecer enquanto meio. Semelhantemente, o ser humano, para realizar-se plenamente como *imago Dei* e assumir sua nobreza

26. MEISTER ECKHART. *Werke II. Op. cit.*, p. 47.

27. *Ibidem*, p. 546.

em virtude da identidade com o divino no fundo da alma, “deve apartar-se de todas as imagens e de si mesmo, e distanciar-se e desasemelhar-se de tudo isso, se é que realmente quer e deve acolher o Filho e tornar-se filho no seio e no coração do Pai” (VeM)²⁸.

5. Perspectivas

A análise dos fundamentos filosófico-teológicos da teoria do conhecimento de Mestre Eckhart, através do conceito da *imago-Bild*, torna possível uma sua apresentação e interpretação a partir desse mesmo conceito que é um verdadeiro princípio hermenêutico. A partir desse intuito, três são as perspectivas individuadas:

a) perspectiva hermenêutica: a *imago-Bild* é uma categoria que permite uma leitura sincrônica-diacrônica da produção teórica do *Magister* dominicano, auxiliando na compreensão dos aspectos fundamentais de seu pensamento, às vezes nem sempre meridionalmente claros;

b) perspectiva teológica: a *imago-Bild* é uma realidade conceitual que fornece os instrumentos teóricos que alicerçam as possibilidades de um discurso sobre Deus hoje. Uma pergunta instigante ressoa por toda parte na Babel da globalização: em que (imagem de) Deus acredita-se? Ou deixa-se de acreditar? Não se trata de fazer mais uma teologia da imagem, mas, antes disso, colher os frutos da reflexão eckhartiana e verificar se a tese da *imago-Bild* como princípio hermenêutico tem alguma validade e aplicação para os dias de hoje, evitando o perigo do anacronismo e de leituras simplificadoras;

c) perspectiva ética: a *imago-Bild* não é apenas uma realidade conceitual, um *instrumentum intellectualis*, mas é também um

28. *Vom edlen Menschen* (Do homem nobre). DW V, p. 500. Cf. também MEISTER ECKHART. *O Livro da Divina Consolação e outros textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1999, 4ª ed., p. 94.

instrumentum laboris, um critério prático fundamental para o discernimento ético em vista da realização da justiça e da busca da felicidade.

Se, para Mestre Eckhart, a *imago-Bild* é uma “imagem sem imagem”, significa que ela é o reflexo do nada. Contudo, essa ausência de si em si mesma, é uma possibilidade para descobrir novos horizontes que tornem possível o conhecimento do Absoluto.

5.1 *Perspectiva hermenêutica: o conhecimento de Deus segundo Mestre Eckhart*

Em consonância com a tradição (principalmente com Santo Agostinho), o mestre dominicano distingue três tipos de conhecimento na alma:

O primeiro é o conhecimento das criaturas, que se podem compreender com os cinco sentidos, e de todas as coisas que estão presentes ao homem. Com esse não se pode conhecer a Deus plenamente, pois elas [as criaturas] são grosseiras. O segundo conhecimento é espiritual, e se pode ter sem a presença [do objeto do conhecimento], assim como eu posso representar-me um amigo, que tinha visto (só uma vez) anteriormente, distante de mim mais de mil milhas. [...] O terceiro céu consiste em um conhecimento espiritual, no qual a alma é retirada de todas as coisas (materiais) presentes e corporais. Lá se escuta sem voz e se conhece sem matéria. Lá não há nem branco, nem preto e nem vermelho. Nesse conhecimento puro a alma conhece a Deus plenamente, como é um na natureza e trino nas pessoas (Pr. 61)²⁹.

Os graus do conhecimento aqui apresentados por Mestre Eckhart correspondem ao esquema escolástico que começa pela percepção sensível, passa pelas representações da memória e alcança o conhecimento espiritual propriamente dito. O turíngio, entretanto, introduz uma novidade nesse percurso cognitivo: para atingir o ápice

29. MEISTER ECKHART. *Werke I. Op. cit.*, p. 645-647.

do conhecimento, que é “conhecer a Deus plenamente”, é necessário abandonar todas as imagens materiais. Nesse sentido, o movimento não procede das coisas para o criador, do exterior para o interior, por meio de um processo abstrativo, mas tem origem no ser humano e se move para fora dele. O intelecto humano, na medida em que é o reflexo de Deus, tem a capacidade de conhecer verdadeiramente as coisas. Por isso Eckhart, nas *Conversações Espirituais (Reden der Unterweisung, RdU)*, não ensina aos noviços o desprezo da realidade material, mas, ao contrário, convida-os a procurar Deus não apenas intelectualmente, e sim na transparência da criação:

O homem não se deve contentar com um Deus pensado, pois quando o pensamento passa, passa também Deus. Deve-se antes possuir um Deus essencial que incomensuravelmente ultrapassa os pensamentos do homem e toda a criatura. Este Deus não passa, a menos que o homem voluntariamente se aparte dele. Quem possui Deus assim, isto é, na sua essência, apreende Deus divinamente e Deus se lhe torna transparente em todas as coisas, pois todas as coisas começam a ganhar o sabor de Deus e a imagem de Deus se lhe torna visível de dentro de todas as coisas³⁰.

Deixar de lado todas as imagens materiais não significa uma desvalorização do conhecimento sensível, porque sua imperfeição não se deve à dependência das coisas, mas à pretensão humana de tornar absoluto esse conhecimento, outorgando às coisas (e às imagens) uma importância que elas não têm. A atitude interior do ser humano, ao contrário, deve ser o desprendimento (*Abgeschiedenheit*). Por esta razão, Eckhart mantém unidas a teoria do conhecimento aristotélico-tomista, estruturada em graus diferentes a partir da percepção sensível, e uma teoria do *intellectus* que dá prioridade ao conhecimento interior, além de toda representação material. No tratado *Do homem nobre*, o mestre dominicano retoma a distinção paulina entre homem exterior (velho) e homem interior (novo), já utilizada no *Sermo VII*, para simbolizar essas duas orientações do conhecimento:

30. MEISTER ECKHART. *Werke II. Op. cit.*, p. 549.

Importa saber, em primeiro lugar – como, aliás, é claro e manifesto – que o homem tem em si duas espécies de natureza: corpo e espírito. Por isso diz um escrito: Quem se conhece a si mesmo, conhece todas as criaturas, pois todas as criaturas são ou corpo ou espírito. E a Escritura diz do homem que há em nós um homem exterior e um outro, o homem interior³¹.

O homem exterior conhece através do corpo e lança mão das imagens, enquanto o homem interior, “no qual se encontra impressa e implantada a semente de Deus e a imagem de Deus”³², conhece sem imagem. Essas duas formas de conhecimento são denominadas pelo turíngio “conhecimento vespertino” e “conhecimento matutino”:

Convém saber, com efeito, que aqueles que conhecem a Deus sem véu, conhecem ao mesmo tempo as criaturas; pois o conhecimento é uma luz da alma, e todos os homens, por natureza, aspiram ao conhecimento, pois mesmo o conhecimento das coisas más é bom. Ora, dizem os mestres: se se conhece a criatura em sua essência própria, isto se chama “conhecimento vespertino”, no qual se veem as criaturas em imagens múltiplas e diversas; quando, ao invés, se conhecem as criaturas em Deus, isto se chama, e é, um “conhecimento matutino”, e por este modo se contemplam as criaturas sem quaisquer distinções e despidas de todas as imagens e despojadas de toda semelhança no Um que é o próprio Deus³³.

O conhecimento matutino é o conhecimento do homem interior, do homem nobre, que compreende as coisas em Deus, princípio do conhecimento. O conhecimento vespertino, ao contrário, é um conhecimento incompleto, porque não realizou até o fim a transfiguração das coisas (e de si próprio) em Deus. Segundo esse modo de pensar, o conhecimento se realiza por níveis progressivos e em nenhum deles é alcançada a perfeição, cujo paradigma, em última análise, é representado pelo Filho de Deus, imagem perfeita do Pai.

31. *Ibidem*, p. 315.

32. *Ibidem*, p. 321.

33. *Ibidem*, p. 327.

A metáfora que mais sintetiza essa teoria do conhecimento é o espelho. De fato, o conhecimento do Absoluto se torna possível enquanto reflexo da imagem de Deus na alma que, por meio do desprendimento, não somente é despojada de toda e qualquer imagem alheia, mas, pelo fato de ter se tornado tão clara e transparente, está apta a refletir a “imagem sem imagem”. O processo do conhecimento se manifesta na unidade de conhecer e ser conhecido, em virtude do qual

conhecer a Deus e ser conhecido por Deus, ver Deus e ser visto por Deus é uma só coisa. Nisso nós conhecemos e vemos Deus enquanto Ele nos faz ver e conhecer. Assim como o ar que é iluminado não é outra coisa que aquilo que ilumina, porque (precisamente) por essa razão ele ilumina, porque ele é iluminado, assim nós também conhecemos porque somos conhecidos e Ele (Deus) se faz conhecer por nós (Pr. 76)³⁴.

Este pode ser definido como o ápice da teoria do conhecimento eckhartiana, pois o mestre dominicano não deseja tanto esclarecer o percurso natural do conhecimento, mas antes explicar que a união com Deus e a geração do logos no fundo da alma é um evento eminentemente intelectual que compreende em si o conhecimento de todas as coisas. Não é, portanto, o mundo exterior que torna possível o conhecimento, mas é o *intelligere* que lhe dá o fundamento, de tal forma que não há duas fontes de conhecimento distintas (uma sensível e outra inteligível), tampouco dois objetos diferentes, mas a mesma realidade distinguível na sua aparência e na sua essência.

5.2 *Perspectiva teológica*

No âmbito das religiões, hoje em dia se assiste à presença de duas características bastante comuns (embora não exclusivas), que são complementares e interligadas entre si, como duas faces da mesma moeda: a “nova apologética” e o “fundamentalismo”. Diante des-

34. MEISTER ECKHART. *Werke II. Op. cit.*, p. 127.

se panorama, percebe-se que, para falar de Deus hoje, é necessário buscar outros paradigmas para os quais a teoria do conhecimento de Mestre Eckhart pode representar um princípio norteador.

5.2.1 *Minima via, maxima irruptio*

A imagem do caminho (*via*, em latim), como ascensão gradual do espírito rumo ao conhecimento de Deus, pertence à antiga tradição da mística e espiritualidade cristã. Na consciência do homem medieval, a *via* é uma expressão clara da sua compreensão do sentido da vida terrena, na qual se sente um viandante, um peregrino guiado pelo desejo interior de alcançar sua verdadeira pátria celestial. Já no “outono da Idade Média” (segundo uma célebre imagem de Hui-zinga), Mestre Eckhart, no poema *Granum Sinapis*, faz um convite sem precedentes: “Deixa lugar, deixa tempo, fuja também a imagem! Vá sem caminho pela vereda estreita, assim encontrarás o rastro do deserto”³⁵.

O turíngio relativiza e reduz ao mínimo a metáfora de um caminho espiritual por etapas porque, para ele, o nascimento do homem no espírito de Deus é um evento radical que transforma tudo, é uma irrupção que não contempla graus diferentes, mas um único fim: a união do ser humano com Deus. Essa irrupção é, em primeiro lugar, uma ascensão do intelecto para Deus, cuja *conditio sine qua non* é transcender as imagens:

Em segundo lugar, principalmente, deve-se notar como, segundo o Damasceno, a oração seja “uma ascensão do intelecto para Deus”. Portanto o intelecto não alcança (Deus) em si, a não ser que ascenda. Mas a ascensão é para algo superior. É necessário, portanto, transcender não apenas as coisas que se podem imaginar, mas também os inteligíveis. Igualmente, enquanto o intelecto se abre para o ser, é necessário transcendê-lo

35. Para o texto integral do poema, com tradução à frente, cf. RASCHIETTI, M. *Quaestiones Eckhartianae: o uno e o ser, a alma, o agora eterno, o nascimento do Logos*. Dissertação de Mestrado. Campinas: Unicamp, 2004, pp. 148-156.

também. De fato, o ser não é causa do ser, como o fogo não é causa do fogo, mas algo bem mais elevado, para o qual é necessário ascender. Além disso, o intelecto apreende Deus sob a veste da verdade, e por esse motivo é necessário que ele ascenda. De onde diz: “para Deus”. De fato, a alma deve ultrapassar o próprio Deus sob este nome, ou melhor, sob todo nome (*Sermo XXIV*)³⁶.

O fato de a ascensão do intelecto para Deus ser uma irrupção, é mais um indício de que a metáfora da *via* não tem muita relevância na produção teórica de Mestre Eckhart. Por conseguinte, a questão de qual caminho utilizar para chegar a Deus, não assume para ele grande importância. O que mais conta é conhecê-Lo efetivamente, com a consciência de que “de modo algum os homens são todos chamados por um único caminho a Deus”³⁷, assim como não há apenas uma *via* a ser seguida na busca do conhecimento do Absoluto:

Cada um, portanto, fique com o seu modo bom e integre nele todos os demais modos e abrace pela sua maneira tudo que é válido em todos os modos. Mudanças de maneiras levam à inconstância tanto nas maneiras como também o próprio espírito. O que um método pode dar, também se pode obter por outro, desde que este seja bom e louvável e nele se procure a Deus. De resto, nem todos os homens podem seguir um único caminho (*RdU*)³⁸.

5.2.2 O próprio Deus dá o modo (*sine modo*) de conhecê-Lo

Se não há um modo exclusivo para se chegar a Deus, nenhuma religião pode arrogar-se o direito de ser a única detentora da verdadeira imagem dele, e tampouco de representar o único lugar onde é possível seu conhecimento.

Um aspecto interessante da posição eckhartiana é que, se por um lado sustenta que cada pessoa há de possuir um modo próprio

36. MEISTER ECKHART. *Die Lateinische Werke. Op. cit.*, LW IV, 247,1-9.

37. MEISTER ECKHART. *Werke II. Op. cit.*, p. 385.

38. *Ibidem*, p. 387.

de conhecer a Deus, como fosse uma peça de roupa cortada sob medida, do outro afirma claramente que é o próprio Deus a determinar o modo desse conhecimento que é, mais propriamente, um modo sem modo. Por isso o imperativo eckhartiano é que o ser humano se esforce para encontrar Deus em todas as coisas, como alguém “que procura a Deus em todo o tempo, em todos os lugares e junto a todos os homens e em todas as condições. Nisso pode crescer e fortalecer-se sem cessar, sem nunca chegar ao fim do aumento”³⁹.

O fato de ser Deus a dar os diversos modos para encontrá-Lo é a razão pela qual o ser humano, que procura conhecê-Lo, deve renunciar a toda pretensão de possuir o caminho certo para realizar esse conhecimento, que só pode ser alcançado *sine modo*. Por isso Eckhart escreve na Pr. 71: “Se deve apreender Deus como modo sem modo e como ser sem ser, pois Ele não tem nenhum modo. Por isso Bernardo diz: quem deve conhecer-te, Deus, há necessariamente de medir-te sem medida”⁴⁰. O mestre dominicano convida, dessa forma, a romper todas as estruturas rígidas da existência humana, todas as amarras dos modos determinados de buscar a Deus. Embora cada pessoa tenha um modo próprio de procurar a Deus, Ele, que é sem modos e sem limites, exige que também quem O procura seja sem modo. Não há outra *via* para se chegar a Deus que ser sem *via* e sem modo: a *via* é uma não-*via* e o modo o não-modo.

5.2.3 *Dizer Deus sem palavras*

A teologia negativa desenvolvida pelo túrningio é uma marca característica do seu pensamento. O discurso sobre Deus por parte da criatura é, muitas vezes, uma tagarelice. Os seres humanos estão propensos a fazer tudo com intenção egoísta, apropriadora, querendo possuir tudo somente para si, inclusive Deus e a sua imagem.

39. MEISTER ECKHART. *Werke II. Op. cit.*, p. 419.

40. *Ibidem*, p. 79.

A procura de Deus se torna um pretexto para garantir os próprios privilégios:

Saibas que se sempre procuras, de algum modo, o que é teu, jamais encontras a Deus, porque não procuras a Deus exclusivamente. Tu procuras algo com Deus e operas assim, como se fizesses de Deus uma vela, com a qual se procura algo; e quando se encontra a coisa procurada, joga-se fora a vela. Justamente assim operas: aquilo que sempre procuras com Deus é *nada*, seja o que for, vantagem ou recompensa ou interioridade ou outro; tu procuras um *nada* e por isso encontras um *nada*. Que encontres um *nada* é só por este motivo, que procuras um *nada* (Pr. 4)⁴¹.

Deus não é um objeto de consumo e sua imagem não pode ser utilizada para defender quaisquer privilégios, aos quais deve renunciar todo aquele que quer se aproximar dele, sejam eles a convicção de possuir a verdade ou o melhor caminho para o conhecimento do Absoluto (que está acima de toda forma de saber). Por isso, a *via* do silêncio é a que mais condiz com o caráter inominável do *Deus absconditus*, não fazendo dele um objeto de discurso. Paradoxalmente, contudo, o mestre dominicano escreve que “um homem bom não gosta de falar de outra coisa a não ser de Deus”⁴² (Pr. 13). Isso significa que, o falar sobre Deus, é consequência *in primis* de uma atitude ética. O primeiro passo, no entanto, cabe sempre a Deus: é Ele que quer manifestar sua presença, sua *Gottheit*, seu desejo de tornar o ser humano igual a Ele. Dizer Deus sem palavras, por conseguinte, é reconhecer que lá onde se encontra a apófase mais radical, se cria também um espaço para novas formas de expressão, a começar pelo testemunho concreto: nele é o próprio Deus que fala de si mesmo, convidando o ser humano a participar da sua plenitude, chamando-o para uma vida na pura positividade do ser que, enquanto absoluto, racional e divino, conhece no espelho de si mesmo todas as criaturas.

41. MEISTER ECKHART. *Werke I. Op. cit.*, p. 53.

42. *Ibidem*, p. 159.

5.2.4 Uma imagem de Deus despida da veste religiosa

O ser humano, enquanto ideia eterna na mente de Deus, é, do ponto de vista da eternidade, imagem do intelecto divino. Falar de Deus hoje, portanto, é reconhecer que todo ser humano pode participar ativamente da geração do *logos* na medida em que acolhe em si mesmo a atividade de Deus e se espelha na imagem dele, refletindo-a sem cessar:

Mas como eu disse antes: o Pai *do céu* te dá sua palavra eterna e nessa mesma palavra te dá sua própria vida, seu próprio ser e sua deidade; pois o Pai e a palavra são *duas* pessoas e *uma* vida e *um* ser, indiviso. Quando o Pai te acolhe nessa mesma luz, para que tu contemples conhecendo essa luz nessa luz, segundo o mesmo modo próprio como Ele, nessa palavra (na luz), conhece a si mesmo e a todas as coisas em seu poder paterno, (como Ele conhece) a mesma palavra segundo intelecto e verdade (*secundum rationem et veritatem*), como eu disse, Ele te dá o poder de gerar, com Ele mesmo, a ti mesmo e a todas as coisas, e precisamente (te dá) sua própria potência, totalmente, como à mesma palavra. Assim, pois, tu geras sem cessar com o Pai, na potência do Pai, a ti mesmo e a todas as coisas em um instante presente. Nessa luz, como eu disse, o Pai não conhece nenhuma diferença entre ti e Ele, nem maior nem menor vantagem do que há entre Ele e a mesma palavra. Pois o Pai, tu mesmo, todas as coisas e a mesma palavra são *um* na luz (Pr. 49)⁴³.

Essa transformação do ser humano por meio da luz divina exige dele uma pobreza de espírito absoluta, uma renúncia a todo conhecimento pré-constituído de Deus e a toda imagem ligada a esse conhecimento. Essa é a mesma condição que torna possível um discurso sobre Deus hoje, juntamente com a consciência da infinita presença da *Gottheit* no fundo da alma, enquanto realidade mais íntima ao ser humano do que ele a si mesmo.

Falar de Deus hoje, de acordo com o paradigma eckhartiano da imagem, é falar de um Deus que não é mais suficiente “com tudo aquilo que é como Deus”, em virtude da unidade intrínseca que, a

43. *Ibidem*, p. 519.

partir do retorno a Ele, se estabelece com o ser humano. Além disso, não se deve esquecer que a alma, desde sua constituição, possui a faculdade de conhecer a Deus em modo divino, no não-conhecimento de si mesma e de todas as coisas. O poder de conhecimento do intelecto humano é, na realidade, a possibilidade de alcançar a primeira imagem no fundo divino: “Ora, a alma tem o poder de conhecer todas as coisas, por isso não repousa jamais até chegar à primeira imagem, onde todas as coisas são um, e lá encontra repouso, isto é: em Deus. Em Deus nenhuma criatura é mais nobre do que a outra” (Pr. 3)⁴⁴.

5.3 *Perspectiva ética: à procura da justiça e da felicidade*

A *imago-Bild* apresenta uma dimensão ética individuada no tema do homem justo gerado na justiça, fundamental ao interno da especulação eckhartiana. A respeito dela, o mestre dominicano escreve:

Quem ama a justiça, dele se apodera a justiça, ele é tomado pela justiça e ele é a justiça. Certa vez, eu escrevi em meu livro: o homem justo não serve nem a Deus e nem às criaturas, pois ele é livre; e quanto é mais próximo da justiça, tanto mais ele é a própria liberdade, e tanto mais ele é a liberdade (Pr. 28)⁴⁵.

Justiça e liberdade formam uma unidade incindível, igual à que existe entre a imagem e seu modelo; portanto, não pode haver a primeira sem que exista a segunda, e vice-versa. Ora, o conceito de justiça de Mestre Eckhart não tem as mesmas implicações que o conceito moderno pode apresentar, mas mesmo assim seu ensinamento continua vivo e atual em relação à atitude de fundo que, na procura do que é justo, torna o homem feliz, ajuda a examinar mais atentamente as situações de justiça (ou de falta dela) e, conseqüentemente, à formação de um discernimento mais atinado em relação ao que deve ser concedido ou deve ser negado. O ensinamento de Eckhart, contudo, não se limita à indicação de uma atitude de fundo que deve

44. *Ibidem*, p. 43.

45. *Ibidem*, pp. 319-321.

ser aceita e respeitada por quem procura a justiça, mas vai muito além. Se o conceito de *imago-Bild* caracteriza fundamentalmente a dignidade de todo ser humano, então toda injustiça cometida contra ele é uma injustiça contra o próprio Deus.

A perspectiva segundo a qual a *imago-Bild* pode ser interpretada como um critério prático fundamental em vista do discernimento que norteie a busca da justiça e da felicidade se torna meridianamente clara em relação à ética do ser que o turingio descreve no tratado *Conversações Espirituais*:

As pessoas não precisam pensar muito naquilo que devem fazer; elas devem refletir antes naquilo que são. Ora, se as pessoas e suas atitudes forem boas, suas obras poderiam brilhar com toda claridade. Tu és justo, então tuas obras são justas. Não se pense em fundamentar a santidade em um fazer; antes disso, deve-se fundamentar a santidade em um ser, pois as obras não nos santificam, mas somos nós que devemos santificá-las. Por mais santas que forem as obras, jamais nos santificam, enquanto são obras, mas: na medida em que nós somos santos e possuímos o Ser, assim santificamos todas as nossas obras, sejam elas comer, dormir, acordar ou qualquer outra coisa. Aqueles que não são de um ser elevado, sejam quais forem as obras que realizem, não conseguem nada disso. Disso conhece que se deve usar todo zelo para ser bom, - não tanto assim, porém, para aquilo que alguém faz ou para o tipo de obras dele, e sim com o fundamento das obras⁴⁶.

Hoje é cada vez mais necessário ressaltar a importância daquelas pessoas que, como Mestre Eckhart, tentaram trazer à tona a vocação essencial do ser humano enquanto imago-Dei e imagem da justiça, em oposição àquelas que sempre conduziram a humanidade no caminho dos haveres e da propriedade, que só lhe proporcionaram a ilusão de uma felicidade efêmera.

Em relação à questão da felicidade, ela pode ser encontrada na extensa produção eckhartiana tanto nas obras em latim, quanto nas obras em alemão. Falando da felicidade perfeita, o mestre dominicano escreve:

46. MEISTER ECKHART. *Werke II. Op. cit.*, p. 343.

Deus, pois, não poderia gerar nenhuma criatura a partir da qual tu pudesses encontrar a felicidade perfeita; do contrário, Deus não seria a felicidade suprema e o fim último, uma vez que é sua natureza e Ele quer ser um princípio e um fim de todas as coisas. [...] Nenhuma imagem tem por fim a si mesma e nem aponta para si mesma; (antes disso) ela tem por fim e aponta continuamente para algo de que ela é imagem. Como se há uma imagem somente daquilo que é exterior de si mesmo, interiorizada por meio dos sentidos, das criaturas, e que sempre indica aquilo de que é imagem, seria impossível que tu pudesses te tornar, alguma vez, feliz através de uma imagem (Pr. 101)⁴⁷.

Nessa última citação, se encontra novamente a questão do conhecimento humano que depende da mediação de imagens abstraídas de realidades materiais, mas que, por si só, são insuficientes para justificar a capacidade do ser humano de alcançar a felicidade. De fato, esclarece o turíngio, “nenhuma criatura pode ser a tua felicidade, pois nenhuma pode, aqui na terra, ser a tua perfeição; a perfeição desta vida (terrena) – que são todas as virtudes juntas – segue a perfeição da vida do além”⁴⁸. A felicidade futura não está atrelada a um conhecimento por imagens que, além disso, nem pode ser assumido como modelo de perfeição da vida terrena. O conhecimento que aponta Mestre Eckhart ultrapassa a necessidade das imagens enquanto mediação, e remete ao fundo da alma como lugar do conhecimento perfeito, onde só se encontra uma “imagem sem imagem”. Nesse lugar sem lugar se constitui, como afirma Guerizoli, “uma outra instância da alma humana, capaz de conhecer a Deus sem a mediação de qualquer imagem do que quer que seja. Essa instância Eckhart compreende como essência ou ‘fundo da alma’, o ‘lugar’ da felicidade”⁴⁹:

47. LEÃO, E. C. *O silêncio da criação. Mestre Eckehart – Sermão 57*. In: Arte e Palavra, UFRJ/FCC, vol. 3, 1987, p. 5.

48. *Idem*.

49. GUERIZOLI, R. *Sobre a possibilidade noética da felicidade. Uma aproximação sistemática entre Duns Scotus e Mestre Eckhart*. In: Veritas, v. 50, n. 3, setembro de 2005, p. 116.

Deus, porém, não necessita (principalmente) de nenhuma imagem e nem possui uma imagem: Deus opera na alma sem qualquer ‘meio’, imagem ou semelhança, verdadeiramente, no fundo dela, no qual nenhuma imagem nunca entrou, mas somente Ele mesmo com seu próprio Ser (Pr. 101)⁵⁰.

Conclusão

Mestre Eckhart, lançando mão da *imago-Bild*, traz à tona, por um lado, os limites do conhecimento humano e, do outro, a necessidade de procurar o fundamento de um não-conhecer que é o único caminho para se chegar ao incognoscível. Após tê-lo individuado no fundo da alma, e considerando que “Deus não é nunca e em nenhum lugar Deus a não ser no intelecto”⁵¹, quanto mais a alma ou o intelecto estiver perto do seu fundamento, mais estará perto de Deus.

A dinâmica da *imago-Bild*, caracterizada pelos polos da identidade e da distinção, torna possível a manifestação da deidade (*Gottheit*) no fundo da alma na medida em que se verifica a desconstrução de toda e qualquer imagem, a fim de criar o vazio imprescindível à revelação da única imagem verdadeira que é, na sua essência, uma “imagem sem imagem”. Quanto mais a alma estiver despojada de imagens, mais aberta estará para conhecer o divino e maior será sua consciência de ser igual a nada.

Ponto de chegada dessa abordagem da teoria do conhecimento de Mestre Eckhart é a descoberta do fim derradeiro do conhecer humano em busca do Absoluto: tornar-se a mesma “imagem sem imagem”. Mestre Eckhart lança mão da metáfora do oceano para simbolizar a união entre a alma e Deus, ápice do conhecimento:

“Por isso um profeta diz que todas as coisas são tão pequenas em relação a Deus como uma gota em relação ao mar (cf. Sb 11,23). Se se derr-

50. LEÃO, E. C. *Op. cit.*, p. 4.

51. MEISTER ECKHART. *Die Lateinische Werke. Op. cit.*, LW IV, 304,2.

masse uma gota no oceano, ela se transformaria no mar e não o mar na gota. Assim (também) acontece com a alma: quando Deus a atrai em si, ela se transforma nele, e assim a alma se torna divina, mas Deus não se torna a alma. Ali a alma esquece seu nome e sua potência, mas não sua vontade e seu ser” (Pr. 80)⁵².

Este é o ponto final da teoria da imagem eckhartiana, o fundo da *dissimilitudo infinita*, no qual o ser e o nada convergem como em um abismo insondável e entre o fundo da alma (*Seelengrund*) e o fundo de Deus (*Gottesgrund*) não há mais distinção: “aqui o fundo de Deus é meu fundo, e meu fundo é o fundo de Deus”⁵³.

Referências

GUERIZOLI, R. Sobre a possibilidade noética da felicidade. Uma aproximação sistemática entre Duns Scotus e Mestre Eckhart, in: **Veritas**, v. 50, n. 3, setembro de 2005.

LEÃO, E. C. O silêncio da criação. Mestre Eckehart – Sermão 57. In: **Arte e palavra**, UFRJ/FCC, vol. 3, 1987.

LOSSKY, V. **Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.

MASINI, F. Meister Eckhart e la mistica dell’immagine. In: VV.AA. **Problemi religiosi e filosofia**. Padova: La Garangola, 1975.

MEISTER ECKHART. **Werke I. Predigten**. Frankfurt am Main: 2008.

MEISTER ECKHART. **Werke II – Predigten und Traktate**. Frankfurt am Main: 2008.

MEISTER ECKHART. **Die lateinische Werke**. E. Benz, B. Decker. J. Koch, L. Sturlese, Stuttgart-Berlin, 2003.

52. *Ibidem*, p. 165.

53. MEISTER ECKHART. *Werke I. Op. cit.*, p. 71.

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

RASCHIETTI, M. **Quaestiones Eckhartianae: o uno e o ser, a alma, o agora eterno, o nascimento do logos**. Dissertação de Mestrado. Campinas: Unicamp, 2004.

VANNIER, M.-A. «Creatio» et «formatio» chez Eckhart. *Reveu Thomiste*, CII^e Année, T. XCIV, n^o 1, Janvier-Mars 1994.

ZUM BRUNN, E.; DE LIBERA, A. **Maître Eckhart: Métaphysique du verbe et théologie négative**. Paris: Beauchesne, 1994.