

SICUT ALBERTUS SAEPE DICEBAT: ALBERTO MAGNO E MEISTER ECKHART À LUZ DAS NOVAS PESQUISAS¹

Alessandra Beccarisi²

Tradução de Matteo Raschiatti

Bernhard Geyer, primeiro diretor do Instituto Albertus-Magnus de 1931 a 1974, publicou o artigo *Albertus Magnus und Meister Eckhart* em 1964 na publicação comemorativa pelo 65º aniversário de Josef Quint.³ Foi a primeira avaliação de uma ampla narrativa que assumiu uma influência direta de Alberto Magno no misticismo especulativo alemão e, especialmente, em Meister Eckhart.⁴ Que houvesse essa influência sempre foi suspeitado, porém, na maioria das vezes, era insuficientemente comprovada, como Geyer declarou naquela época.

Sem dúvida se trata de um tema importante, com muitas implicações não só históricas, mas também políticas e culturais. A referência de Geyer (não necessariamente explícita) à mística especulativa alemã não é acidental: aliás, dirige-se a uma ampla produção científica que, a partir do século XIX, convalida uma peculiaridade alemã na história da filosofia, a saber, o misticismo especulativo.⁵

¹ Texto original: BECCARISI, Alessandra. **Sicut Albertus saepe dicebat.** Albertus Magnus und Meister Eckhart im Lichte neuerer Forschungen. Münster: Achendorf Verlag, 2019.

² Doutora em pesquisa nas disciplinas Histórico-Filosóficas da Universidade de Lecce, Itália. Professora de História de Filosofia Medieval na Universidade de Salento, Itália. *E-mail:* alessandra.beccarisi@unisalento.it

³ B. Geyer, *Albertus Magnus und Meister Eckhart*, in: H. Moser u. a. (Hg.), Festschrift Josef Quint anlässlich seines 65. Geburtstages überreicht, Bonn 1964, 121–126.

⁴ Cfr. J. Koch, *Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts*, in: Ders., *Kleine Schriften*, Bd. 1, Rom 1973, 247–347 aqui 254; K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik, III: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, München 1996, 126–129; L. Sturlese, *Albert der Große und die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*, in: Ders., *Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Stuttgart 2007, 1–13; A. de Libera, *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris 1994.

⁵ Cfr. W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, 1. Teil: Geschichte der deutschen Mystik bis zum Tode Meister Eckharts, Leipzig 1874.

A contribuição curta e densa de Geyer todavia não é de jeito nenhum ideológica: com precisão e, gostaria de dizer, com a sobriedade do historiador da filosofia, o ex-diretor do Instituto Albertus–Magnus resume em poucos dados o estado da pesquisa. À primeira vista, porém, a citação de Alberto Magno nos escritos de Eckhart parece decepcionantemente escassa, como Kurt Ruh mais tarde lamentou⁶. Se forem consideradas apenas as citações explícitas, a situação é a seguinte:

Citações nas obras alemãs

Meister Eckhart	Alberto Magno
<i>Pr.</i> 52 (DW 2), 488,3f.	<i>Super Matth.</i> c. 5 v. 3 (Ed. Colon. 21/1), 104,75–80; 105,24f.; 106,5–8
<i>Pr.</i> 80 (DW 3), 384,4–6	não comprovado
<i>Pr.</i> 80 (DW 3), 385,1–4	não comprovado
<i>Pr.</i> 80 (DW 3), 387,5–388,1	<i>Super Matth.</i> c. 7 v. 2 (Ed. Colon. 21/1), 244,44–49
<i>Pr.</i> 90 (DW 4/1), 56,16–57,24 [Versão A]	<i>Super Matth.</i> c. 5 v. 1 (Ed. Colon. 21/1), 102,26–52

Citações nas obras latinas

Meister Eckhart	Alberto Magno
<i>In Gen.</i> I n. 55 (LW 1/1), 224,7f. [Rec. CT]	
<i>In Gen.</i> I n. 50 (LW 1/2), 107,13f. [Rec. L]	<i>Meteora</i> l. 2 tr. 3 c. 2 (Ed. Colon. 6/1), 84,9–45
<i>In Gen.</i> I n. 57 (LW 1/1), 225,8–226,9 [Rec. CT]; [Rec. L] (LW 1/2), 109,1–12	<i>Meteora</i> l. 2 tr. 3 c. 2 (Ed. Colon. 6/1), 84,9–45
<i>In Gen.</i> I n. 58 (LW 1/1), 226,10f. [Rec. CT]; [Rec. L] (LW 1/2), 109,13f.	<i>Meteora</i> l. 2 tr. 3 c. 2 (Ed. Colon. 6/1), 84,67–79
<i>In Sap.</i> n. 275 (LW 2), 605,4–7	<i>Meteora</i> l. 2 tr. 1 c. 14 (Ed. Colon. 6/1), 53,60–54,25
<i>Sermo Paschalis</i> n. 13 (LW 5), 145,5f.	Não comprovado, mas cf. II Sent. d. 3 a. 3 (Ed. Paris. 27), 65a
<i>Acta Echardiana</i> n. 48 (Responsio) (LW 5), 291,13–292,7 (<i>Proc. Col.</i> I n. 123)	<i>De causis et proc. univ.</i> l. 1 tr. 1 c. 8 (Ed. Colon. 17/2), 16,66–17,12

⁶ Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik* (wie Anm. 2), 126.

As citações nos sermões alemães são obviamente as mais difíceis de identificar. Geyer é bem-sucedido⁷ em apenas três dos seis casos indicados pelas fontes, a saber, no *Sermão 52*, no *Sermão 90* e em uma passagem do *sermão 80*. Em todos os casos, se trata de citações do *Comentário ao Evangelho de Mateus*. As duas citações restantes do *sermão 80* que se referem expressamente ao *bispo Alberto*, ao invés, não foram claramente comprovadas por Geyer. No entanto, ele tece considerações sobre isso e as classifica no âmbito conceitual do *Liber de causis*.

Segundo Geyer,⁸ as citações nas obras latinas são mais claras porque, nelas, o autor e o escrito são indicados com mais exatidão. Duas obras, o *Meteora* e o *De causis et processu universitatis a prima causa*, até são citadas quatro vezes por Eckhart com títulos de livros. O primeiro trabalho é citado três vezes no *Comentário ao Genesis*; o outro, ao invés, é encontrado, juntamente com Avicena, no Escrito de defesa de Eckhart de 1326: “*Ad undecimum cum dicitur: ‘In omni creato aliud est esse et ab alio, aliud essentia e non ab alio’*. *Dicendum quod hoc verum est, et est verbum Avicennae et Alberti in De causis*”. Na minha opinião, é notável que Geyer⁹ tenha tirado conclusões definitivas de uma quantidade tão pequena de dados, a saber: primeiro, Eckhart adquire seus conhecimentos científicos principalmente de Alberto; segundo, Eckhart prefere o escrito mais extenso de Alberto na recepção das ideias neoplatônicas, em particular a obra já mencionada *De causis et processu universitatis a prima causa*. No entanto, onde não fosse transmitida uma citação nominal, mas apenas uma concordância objetiva ou mais ou menos literal, a dependência de Alberto não podia ser determinada com certeza. Talvez seja por esse motivo que Geyer não considere apropriado aprofundar a presença significativa, embora implícita, do *Comentário ao Evangelho de Mateus*. Assim ele chega à conclusão de que as citações sozinhas não são suficientes para uma avaliação completa da relação de Meister Eckhart com Alberto Magno. Pelo contrário, seja o ensino de Eckhart em seu conjunto, seja as proposições características em detalhe deveriam ser comparados com aqueles de Alberto.

⁷ Geyer, *Albertus Magnus und Meister Eckhart* (wie Anm. 1), 122–123.

⁸ Geyer, *Albertus Magnus und Meister Eckhart* (wie Anm. 1), 124–125.

⁹ Geyer, *Albertus Magnus und Meister Eckhart* (wie Anm. 1), 124.

Por mais surpreendente que possa parecer, pouco mudou desde o trabalho de Geyer em 1964. Nesses 55 anos de pesquisa sobre a história da filosofia não faltam trabalhos precisos que têm analisado aspectos determinados ou pontos de vista específicos nas obras de ambos os pensadores. O que falta, entretanto, é uma pesquisa ampla sobre a influência de Alberto Magno no pensamento de Meister Eckhart, pelo menos no sentido esperado por Geyer.

As observações a seguir não pretendem atender plenamente ao pedido mencionado por Geyer. Todavia, elas deveriam ser uma contribuição para corresponder ao seu desejo. Para essa finalidade, minhas considerações estão divididas em duas partes: na primeira parte, vou falar sobre o estado atual da pesquisa; na segunda, vou apresentar algumas novas descobertas.

1 PRIMEIRA PARTE: O ESTADO DA PESQUISA

A influência de Alberto Magno na mística alemã em geral, e em Eckhart em particular, nunca foi questionada. Com exceção de um trabalho de Andrés Quero-Sánchez, cujo título é *Über das Dasein. Albertus Magnus und die Metaphysik des Idealismus*¹⁰, todos aqueles que lidaram com a assim chamada “mística especulativa alemã” pressupuseram uma dependência direta de Eckhart de Alberto Magno como natural.¹¹ Aliás, o próprio Eckhart, enquanto jovem bacharel, em uma de suas primeiras aparições públicas no famoso *Sermo Paschalis* de 1294, aponta a autoridade de Alberto com palavras que testemunham proximidade e familiaridade.¹² Assim Geyer escreveu:

O fato de Eckhart ter uma relação estreita com Alberto Magno fica claro hoje depois que suas obras em latim se tornaram conhecidas. Em um sermão de Eckhart na Universidade de Paris de 1294 recém-publicado, uma palavra relatada por Alberto indica uma relação de alguma forma pessoal com ele: *Et*

¹⁰ A. Quero-Sánchez, *Über das Dasein. Albertus Magnus und die Metaphysik des Idealismus* (Meister-Eckhart-Jahrbuch. Beihefte 3), Stuttgart 2016, 520–526. []

¹¹ Ver aqui nota 3.

¹² Eckhart, *Sermo paschalis* A. 1294 *Parisius habitus* n. 13 (LW 5), 145.

Albertus saepe dicebat. O saepe dicebat aponta um ditado oral que ele ouviu diretamente da boca do velho mestre ou que lhe foi trazido por outros.¹³

Só poucos estudiosos se subtraíram ao fascínio de uma relação pessoal entre os dois. Koch, por exemplo, achava provável que Eckhart fosse aluno de Alberto.¹⁴ 40 anos depois, Kurt Flasch afirma até que a declaração é “a única evidência de que Eckhart provavelmente conheceu Alberto pessoalmente”.¹⁵ Sturlese escreve muito mais prudentemente sobre isso:

Embora essa indicação possa simplesmente ser interpretada como o cumprimento da obrigação de prestar homenagem à personalidade mais importante da sua Província, também deveria ser entendida como uma lembrança pessoal de seu período de estudos em Colônia e, em todo caso, como o sinal de um claro reconhecimento da escola de Alberto.¹⁶

Das palavras de Sturlese se entende do que realmente se trata, ou seja, a prova da existência de uma escola de Alberto que, no andar do tempo, se tornou uma “Escola de Colônia” ou uma “Escola Dominicana alemã”. O artigo de Geyer de 1964 já contém a alusão a uma peculiaridade alemã da filosofia medieval, que foi sustentada pela ligação direta ou indireta de alguns teólogos com o mestre que fundou o *Studium generale* dos dominicanos em Colônia. A eficácia e o significado desse termo historiográfico são conhecidos até demais, de modo que um resumo de seus traços característicos aqui é supérfluo.¹⁷

¹³ Geyer, *Albertus Magnus und Meister Eckhart* (como na nota 1), 121.

¹⁴ Koch, *Kritische Studien* (wie Anm. 2), 254: “Como Alberto Magno morreu em 1280, segue-se do que foi afirmado que Eckhart começou o estudo da teologia em Colônia antes de 1280”.

¹⁵ K. Flasch, *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, München 2009, 71.

¹⁶ L. Sturlese, *Einleitung*, in: Eckhart, *Sermo Paschalis* (LW 5), 134.

¹⁷ Limite-me aqui a indicar a referência aos *Prolegomena* dos volumes do *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* (Hamburg). Cf. também L. Sturlese, *Die*

Um fato é certamente interessante: embora, com o tempo, tenham surgido críticas ao conceito historiográfico de “Escola de Alberto” ou de “Escola de Colônia”,¹⁸ provenientes muitas vezes daqueles que contribuíram à sua origem – refiro-me aqui a Alain de Libera e Kurt Flasch¹⁹ –, a ideia de uma dependência de Eckhart de Alberto nunca foi questionada. Mais ainda: mesmo a conclusão de Geyer de que Eckhart era dependente de Alberto pelo que se refere ao seu conhecimento da filosofia natural e ao seu neoplatonismo, nunca foi questionada.

Trata-se, além disso, de um elemento central que Kurt Ruh também destaca. No terceiro volume da sua *História da mística ocidental*, Ruh resume o estado da pesquisa sobre este tema:

A grande maioria das passagens reveladas são informações científico-naturais, e Geyer será justificado se disso se concluir que Eckhart deve seu ‘conhecimento científico em grande parte a Alberto’. Nesse modo, permanece um número pequeno de passagens que fornecem informações sobre a relação de Eckhart com o filósofo Alberto. A citação mais conhecida de Alberto pode ser encontrada no famoso Sermão 52, onde Eckhart retoma uma definição de pobreza de Alberto, que é *certamente falada*, mas ultrapassada por ele [...]. [O Sermão] 80 (‘Homo quidam erat dives’) oferece três referências a Alberto, as duas primeiras em um contexto significativo. Estão na segunda parte do sermão sobre “A riqueza de Deus”, que é mostrada em cinco *coisas*. A primeira é transcrita com duas frases (citadas muito livremente) do ‘Liber de causis’ [...]. A causa primeira, Deus, é definida pela sua ‘simplicidade’. “[...] Uma coisa é simples quando

deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen, München 1993.

¹⁸ Cf. N. Largier, *Die »Deutsche Dominikanerschule«*. Zur Problematik eines historiographischen Konzepts, in: J. A. Aertsen/A. Speer (Hg.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert* (Miscellanea Mediaevalia 27), Berlin/New York 2000, 202–213.

¹⁹ Cf. A. de Libera, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand* (Problèmes & Controverses), Paris 2005, 41–46; K. Flasch, *Von Dietrich zu Albert*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 32 (1985), 7–26.

em si mesma é uniforme (*uma*) sem alteridade (*outra*). Isto é Deus, e todas as coisas unificadas são mantidas naquilo que Ele é. Ali as criaturas são uma no um e são Deus em Deus, mas em si mesmas não são nada' [...]. Como a fonte não é indicada, tampouco quanto a segunda citação de Alberto neste sermão, não é possível determinar se Eckhart modificou sua fonte” – ou seja, como Ruh diz antes, “ultrapassou. De qualquer forma, ele a transformou completamente na sua própria linguagem. Isso vale também para a seguinte citação: ‘Em três modos ele (Deus) flui de todas as coisas comumente: com ser, com vida e com luz e especialmente na alma racional na sua potência (cognitiva) e no retorno (*widerruck*) das criaturas na sua primeira origem’ [...].²⁰

Da longa citação de Kurt Ruh tomamos só alguns elementos novos, muito valiosos: Ruh distingue entre o filósofo natural e o filósofo *tout court*. O primeiro é Alberto enquanto autor do comentário ao tratado *Meteora*, o segundo o neoplatônico – e, com isso, especifica um pensamento que Geyer já havia formulado. Enquanto o primeiro, segundo Ruh, é citado nas obras latinas, as obras alemãs se referem ao último. O filósofo natural é citado com precisão, o neoplatônico, ao invés, é transformado na linguagem própria de Eckhart, que parece ser a razão pela qual a origem da citação ainda não foi identificada. Dagmar Gottschall lamenta isso em um artigo de 2012 sobre Alberto Magno e igualmente André Quero-Sánchez em 2013.²¹

Loris Sturlese também remete à hipótese de Geyer relativa a uma dupla influência em Meister Eckhart, uma vez como filósofo natural e outra como filósofo neoplatônico.²² Alberto é consultado como autoridade em ciência natural no *Comentário de Gênesis* de Eckhart para explicar por que a terra não é completamente cercada

²⁰ Ruh, *Geschichte der abendländische Mystik* III (wie Anm. 2), 126–127.

²¹ Cf. D. Gottschall, *Albert's Contributions to or Influence on Vernacular Literatures*, in: I. M. Resnick (Hg.), *A Companion to the Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences* (Brill's Companions to the Christian Tradition 38), Leiden 2012, 725–757 hier 752 Anm. 135; Quero-Sánchez, *Über das Dasein* (wie Anm. 8), 520–521.

²² Cf. Sturlese, *Albert der Große und die deutsche philosophische Kultur* (wie Anm. 2), 7.

por água (como é pelo ar) – uma questão relacionada à teoria aristotélica do lugar.²³ Mas no Sermão 80 *Homo quidam dives* é delineada uma “notável interpretação de Alberto”.

Essa “notável interpretação de Alberto”, no entanto, remete às citações já mencionadas, que têm um claro viés neoplatônico. Uma se refere à tripla saída da causa primeira e a outra à definição do simples. Segundo Sturlese, com base nessa passagem se pode entender o que Tauler quis dizer quando reivindicou a paternidade do conceito de fundo da alma a Eckhart e Dietrich para o *bispo Alberto*,²⁴ – com isso o contexto de uma escola (específica?) seria novamente considerado. Disso deriva a importância do *Sermão 80* para a reconstrução da relação entre Alberto e Eckhart.

Com efeito, não faltaram tentativas de identificar o trabalho que Eckhart tinha em mente quando redigiu o *Sermão 80*. Fiorella Retucci ofereceu uma contribuição para a descoberta dessas importantes fontes albertianas na obra de Eckhart.²⁵ Em seu artigo de 2008, no âmbito de uma ampla pesquisa sobre as fontes de Eckhart, ela acreditava ter identificado as duas referências ao *bispo Alberto*.

Depois de Kurt Ruh e Bernhard Geyer, Retucci entendeu que o *Liber de causis* desempenha um papel central no *Sermão 80 Homo quidam dives*. Segundo Eckhart, o homem rico em *Lucas* é a primeira causa, *dives per se*. Uma das propriedades da primeira causa é que ela flui para todas as coisas. Eckhart remete ao começo do segundo livro do comentário de Alberto ao *Liber de causis*, no qual Alberto analisa os vários títulos deste livro:

²³ Ver as páginas 18–21 abaixo.

²⁴ Cf. Sturlese, *Albert der Große und die deutsche philosophische Kultur* (wie Anm. 2), 8

²⁵ Cf. F. Retucci, »Her ûf spricht ein heidenischer meister in dem buoche, daz dâ heizet daz lieht der liehte«: Eckhart, *il Liber de causis e Proclo*, in: L. Sturlese (Hg.), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*. I. Aristoteles, Augustinus, Avicenna, Dionysius, Liber de causis, Proclus, Seneca (Dokimion 34), Fribourg 2008, 135–166 aqui 139–140.

Meister Eckhart, Pr. 80 (DW 3), 385,1–386,1	Albertus Magnus, <i>De caus. et proc. univ.</i> l. 1 tr. 1 c. 1 (Ed. Colon. 5/2), 61,16–22
<i>Hie von spricht bischof Albreht: drierhande wüis vliuzet er úz in alliu dinc gemeinliche: mit wesene und mit lebene und mit liehte und sunderliche in die vernünftigen sêle an mûgentheit aller dinge und an einem widerrucke der créatûren in irn êrsten ursprunc: diz ist lieht der liehte, wan valle gâbe und volkomenheit vliezent von dem vater der liehte, als sant Jâcobus spricht.</i>	<i>[...] lumen primae causae tripliciter influat rebus, scilicet influentia constitutionis ad esse et influentia irradiationis ad perfectionem virtutis et operis et influentia reductionis ad primum fontem ut ad boni principium, et huius influentia luminis omnis illuminationis principium sit et lumen, erit ipsum lumen luminum.</i>

Alberto escreve que a escola de Avicena o chamava: “*De lumine luminum*”. Na explicação deste título, Alberto esclarece que a primeira causa flui para as coisas de três maneiras: primeiramente, há uma influência que torna o ser constitutivo, depois há uma influência que cria a virtude e, finalmente, uma terceira: a “*influentia reductionis ad primum fontem*”. Segundo Retucci, também a segunda indicação se refere à obra de Alberto *De causis et processu universitatis a prima causa* (l. 2 tr. 4 c. 5). Nesta ocasião há a explicação do conceito de “simples”, uma das cinco maneiras que caracterizam a riqueza divina (as outras são: “*primitas*”, “*fontalitas*”, “*immutabilitas*”, “*perfectissimitas*”). Deus, assim escreve Eckhart, pode ser definido rico por cinco razões; uma delas consiste nisso, que Deus é absolutamente simples: “Sobre isso diz o Bispo Alberto: Uma coisa é simples quando em si mesma é um, sem alteridade, isto é Deus, e todas as coisas unitárias se mantêm naquilo que ele é”.

Meister Eckhart, Pr. 80 (DW 3), 384,3–5	Albertus Magnus, <i>De caus. et proc. univ.</i> l. 2 tr. 4 c. 5 (Ed. Colon. 5/2), 160,6–8
<i>Waz ist einvaltic? Daz spricht bischof Albreht: daz dinc ist einvaltic, daz an im selber ein ist a ne ander, daz ist got, und alliu vereintiu dinc haltent sich in daz, daz er ist.</i>	<i>Dives autem ad omnia et simpliciter dives simplicissimum est, quod in uno et unite omnia continet et habet, quae sunt idem rei quod ipsum est.</i>

De acordo com Geyer e Ruh, Retucci deduz:²⁶

A presença da paráfrase albertiana, no entanto, não deveria surpreender. O próprio Eckhart, na sua

²⁶ Retucci, *Eckhart, il Liber de causis e Proclo* (wie Anm. 23), 140 [Dt. Übers. v. Verf.].

Responsio (o memorial processual anteriormente conhecido como *Rechtfertigungs-schrift*) enfatiza claramente sua centralidade dentro de seu projeto metafísico: “*Ad undecimum cum dicitur: In omni creato aliud est esse ab alio, aliud essentia et non ab alio. Dicendum quod hoc verum est, et est verbum Avicennae et Alberti in De causis*».²⁷

Em 2009, Wouter Goris, em seu artigo *The Unpleasantness with the Agent Intellect in Meister Eckhart*, cita a passagem sobre a “luz das luzes” no *Sermão 80* e, como Retucci, atribui a passagem a Alberto.²⁸

No que diz respeito a Alberto “enquanto filósofo natural”, esse aspecto tem encontrado pouco interesse na pesquisa, seja porque a maior parte, senão a única prova da filosofia natural de Alberto, como eu disse, foi encontrada nas obras latinas, seja porque na maioria dos casos, são referências simples. Na minha opinião, porém, é interessante que todas as citações explícitas de Alberto nas obras latinas de Meister Eckhart provenham do comentário de Alberto sobre o *Meteora* de Aristóteles. Esse interesse para o tratado *Meteora*, com efeito, representa um elo genuíno, embora pouco notado, entre os membros da assim chamada “Escola de Colônia” e a “Escola Albertiana”. Comentários perdidos sobre o *Meteora* foram escritos também por Bertoldo de Moosburg e Ulrico de Estrasburgo.²⁹ O interesse de Teodorico de Freiberg para com fenômenos meteorológicos é bem conhecido.³⁰

²⁷ *Processus contra magistrum Echaridum* n. 48 (LW 5), 291,13–292,1.

²⁸ Cf. W. Goris, *The Unpleasantness with the Agent Intellect in Meister Eckhart*, in: S. F. Brown u. a. (Hg.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Leiden/Boston 2009, 151–159 aqui 157.

²⁹ Em relação a Bertoldo de Moosburg cf. L. Sturlese, *Prolegomena*, in: Bertoldus de Mosburch, *Expositio super Elementationem theologiam Procli*, Propositiones 184–211, ed. L. Sturlese adiuv. A. Punzi (CPTMA 6/8), XIII–XX hier XVI. Quanto a Ulrico de Estrasburgo, o repertório mais antigo da Ordem Dominicana (por volta de 1326) da biblioteca dos cistercienses em Stams é: “fr. Ulricus, bachalaureus in theologia, scripsit super librum meth[e]lororum; item super sententias; item summam theologiae”, cf. L. Pignon, *Catalogi et Chronica, accedunt Catalogi Stamsensis et Upsalensis Scriptorum O. P.*, ed. G. G. Meersseman (MOFPF 18), Roma 1936, 61 n. 24.

³⁰ Vgl. A. Palazzo, “*Ez sprichet gar ein ho`her meister*”: *Eckhart e Avicenna*, in: Sturlese (Hg.), *Studi sulle fonti* (como na nota 23), 71–112 aqui 87–93.

No caso de Eckhart, o interesse para o comentário de Alberto ao *Meteora* parece se concentrar principalmente na ideia de um lugar natural, um tema que leva muito em consideração e sobre o qual ele retorna várias vezes na pregação popular. Sobre isso vou voltar na segunda parte.

Gostaria de concluir a primeira parte com uma consideração sobre Alberto enquanto filósofo natural como fonte de Meister Eckhart. Alessandro Palazzo produziu uma valiosa contribuição sobre este tema. No âmbito da pesquisa já mencionada sobre as fontes de Meister Eckhart, Palazzo deixa claro que uma determinada passagem no tratado *Von abegescheidenheit* – cuja autoria de Eckhart não é isenta de controvérsia – provém do grande comentário de Alberto sobre o *De somno et vigilia*, no qual Alberto resume as posições de Avicena e Algazali relativas à profecia.

<p>Meister Eckhart, <i>Von abegescheidenheit</i> tr. 3 (DW 5), 410,7–411,5</p>	<p>Albertus Magnus, <i>De somno et vig.</i> l. 3 tr. 1 c. 6 (Ed. Paris. 9), 184b–185b</p>
<p><i>Ein meister heizet Avicenna, der sprichet: des geistes, der abegescheiden stât, des adel ist alsô grôz, swaz er schouwet, daz ist wâr, und swes er begert, des ist er gewert, und swaz er gebiutet, des muoz man im gehôrsam sîn. Und solt daz wizzen vûr wâr: swenne der vrîe geist stât in rehter abegescheidenheit, sô twinget er got ze sînem wesene; und möhte er gestân formelôsich und âne alle zuovelle, sô næme er gotes eigenschaft an sich. Daz enmac aber got niemanne geben dan im selber; dâ von enmac got niht mâr getuon dem abegescheidenen geiste, wan daz er sich selben im gibet.</i></p>	<p><i>Avicenna et Algazel [...] dicunt enim quod intellectus in homine de natura intellectus est agentis, et est proprius ejus effectus: et ideo est separatus et non mixtus corpori [...] Addunt etiam gradus esse in hujusmodi anima intellectuali: quia quidam sortiuntur animas altiores, et quidam inferiores. Altiores quidem quanto universaliter ... Hi autem qui superiores animas sortiuntur, aliquando ita separati sunt intellectus eorum, quod per conformitatem superioribus intelligentiis congruunt: illuminantur ad sciendum ea quae disposita sunt fieri in universo, et sine medio corpore fit, et in tantum exaltant nobilitatem hujus intellectus, quod invenitur anima quae omnia scit per seipsam, ut dicunt: et est quoad intellectum quasi Deus incarnatus, qui perfectionem habet ad omnia scienda ex seipso [...]</i></p>

O poder do espírito profético de transformar corpos é interpretado por Eckhart em relação às características da pessoa separada (*separatus*). Contudo, há algumas dúvidas sobre a aceitabilidade dessa hipótese: 1) não se trata de uma citação literal; 2) Alberto

critica a posição de Avicena – e de Algazel –, que Eckhart, ao invés, aceitou. Alberto os rejeitou caracterizando-os como *fabula*, como Quero-Sánchez corretamente destacou.³¹ Em um artigo recente sobre a filosofia natural em Meister Eckhart, Palazzo identificou outra “afinidade” entre os dois Dominicanos, novamente em relação ao fenômeno da profecia natural e à assim chamada “*fascinatio*”.³² Seja em Alberto Magno que em Meister Eckhart, os dois fenômenos (*fascinatio* e profecia) pressupõem o contexto da processão no *Liber de causis*. Contudo, isso não é de forma alguma um traço característico de Alberto e com certeza tampouco de Meister Eckhart. No começo do seu *Liber Introductorius*, Miguel Escoto também faz referência à processão que provém da primeira causa, estabelecendo assim a estrutura hierárquica do real. Além disso, ele cita literalmente, embora de forma implícita, algumas frases do *Liber de causis*. É um dos pressupostos filosóficos necessários que todo bom astrólogo (*bonus astrologus*) deve conhecer.³³

1.1 RESULTADO PROVISÓRIO

A partir da nossa breve visão de conjunto, aqui estão algumas conclusões provisórias:

1. As últimas descobertas de novas fontes ou de novas e melhores atribuições seguras parecem confirmar as conclusões de Geyer. Alberto exerceu uma influência no pensamento de Meister Eckhart de duas maneiras: como filósofo natural, especialmente através do comentário ao tratado *Meteora*, e como filósofo, através do comentário ao *Liber de causis*.

³¹ Cf. Quero-Sánchez, *Über das Dasein* (como nota 8), 649 Anm. 2352.

³² Cf. A. Palazzo, *Eckhart and the Power of Imagination*, in: R. Hofmeister Pich/A. Speer (Hg.), *Contemplation and Philosophy: Scholastic and Mystical Modes of Medieval Philosophical Thought. A Tribute to Kent Emery, Jr.* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 125), Leiden/Boston 2018, 560–583.

³³ Cf. P. Morpurgo, *Il concetto di natura in Michele Scoto*, in: *Clio* 22 (1986), 5–21 aqui 6–7. O prólogo do *Liber introductorius* será publicado por Eleonora Andriani no âmbito de um projeto na CETEFIL (Unisalento).

2. Disso segue-se que o Alberto-filósofo-natural é mencionado principalmente nas obras latinas – embora não expressamente – enquanto o utilizo do Alberto-neoplatônico é mais utilizado nas obras alemãs. A teoria parece confirmar uma interpretação generalizada das obras de Eckhart, a saber, que as obras em latim de Eckhart são mais “escolásticas”, enquanto as obras em vernáculo são consideradas “místicas”.³⁴
3. A pesquisa nas obras alemãs parece prometer as maiores novidades. Nesse caso, a interpretação de Kurt Ruh encontra confirmação, segundo a qual Eckhart mudou sua fonte, transformando-a inteiramente na sua “linguagem própria”. Basta examinar as atribuições propostas por Retucci, Goris e Palazzo e compará-las com o texto de Alberto.
4. Embora o comentário de Alberto ao *Evangelho de Mateus* seja citado com mais frequência na obra de Eckhart, até agora isso não despertou nenhum interesse nas pesquisas sobre Eckhart e Alberto.

2 SEGUNDA PARTE: O QUE HÁ DE NOVO?

2.1 ALBERTO COMO FILÓSOFO NATURAL

Se passarmos das fontes explícita para as fontes implícitas, o quadro muda seja no sentido quantitativo, seja no sentido qualitativo: no aspecto quantitativo, porque as edições de Alberto e de Eckhart, como esperado por Geyer, podem ser usadas para encontrar novas fontes. Graças ao índice preliminar da obra de Eckhart, que Loris Sturlese generosamente me colocou à disposição, contei 100 alusões diferentes de proveniência albertiana. Na maioria das vezes, são usadas por Eckhart tacitamente ou são citadas como “ensino dos mestres” (*quidam dicunt, sapientes*). No que diz respeito às obras latinas, a

³⁴ Cf. K. Ruh, *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, München 1989, 188–196; Retucci, *Eckhart, il Liber de causis et Proclo* (como na nota 23), 143.

maioria das citações de Alberto explícitas ou, mais frequentemente, implícitas são encontradas no primeiro e no segundo *Comentário ao Gênesis*. Elas muitas vezes complementam as referências principais de Aristóteles, Averróis e Avicena e, portanto, não representam um elemento específico albertiano. Poder-se-ia talvez dizer, então, que Alberto é o mais jovem e mais cristão desses autores. Como já foi mencionado, o comentário de Alberto ao tratado *Meteora* é o trabalho mais explicitamente citado.

Alberto é mencionado quatro vezes nominalmente e duas vezes com indicações exatas da obra e das passagens. As citações dizem respeito ao maná e à questão da disposição natural dos elementos, especialmente da água e da terra. Esse último tema merece ser analisado ulteriormente.

A ideia de que a crescente imaterialidade dos elementos corresponde à sua posição mais elevada é certamente tirada do complexo problemático albertiano, “*superiora [elementa] sunt formalia et spiritualia respectu inferiorum*”.³⁵ Eckhart usa a *ratio Alberti* para fundamentar sua teoria de “lugar natural”, como mostra a seguinte passagem:

[...] *ratio Alberti quae talis est: elementum quanto est formalius, tanto est spatiosius et maiorem locum et sphaeram occupat; e converso quanto materialius, tanto est minus in quantitate et minus spatium occupat. Ignis igitur, inter elementa formalior, tantus est in quantitate et spatio, ut totum concavum orbis lunae impleat. Aer vero, utpote materialior et grossior igne, minus spatium occupat, ut iam non sufficeret implere totum concavum orbis lunae, sed nihilominus sufficit implere totum concavum ignis et complete circumdare ubique sphaerice totam sphaeram inferiorum elementorum, scilicet aquae et terrae. Aqua vero, utpote adhuc amplius materialis et minus formalis, contractior est quantitate et spatio, ita ut nec uniformiter nec complete possit operire sphaerice*

³⁵ Cf. Albertus Magnus, *Meteora* l. 2 tr. 3 c. 2 (Ed. Colon. 7/1), 84,14–47.

*totam terram, sed potius ad modum circuli et sphaerae imperfectae partem terrae operit et includit, alia parte terrae nuda remanente.*³⁶

Como já mencionado, esta é uma passagem já conhecida por Geyer. Desconhecido, no entanto, é o fato de Eckhart também usar a mesma teoria de albertiana em seus trabalhos em vernáculo. O que é espaço? Aquilo que é cercado por limites, com a ajuda dos quais é possível determinar o que está dentro e o que está fora. Nesse sentido é um “*locus*” (lugar) que contém algo e também pode ser parte de um conteúdo. Encontramos essa explicação no *Sermão 36b*, no qual Eckhart afirma que Deus é um “*stat*” (lugar), ou melhor: ele é o “*natiurlich stat*” (“lugar natural”) de todas as criaturas:

‘Jáco, o patriarca, chegou a um lugar no entardecer e queria repousar à tarde, quando o sol já havia declinado’ (Gn 28,10). Ele diz: ‘A um *lugar*’, mas não o *nomeia*. Esse lugar é Deus. Deus não tem nenhum nome próprio. É lugar e localização de todas as coisas, é lugar natural de todas as criaturas. O céu, no que nele há de mais alto e mais puro, não tem nenhum lugar. Em sua cadência, para a sua atuação, ele é o lugar e a localização de todas as coisas corpóreas que estão debaixo dele. O fogo é o lugar do ar, o ar o lugar da água e da terra. O lugar é o que me envolve, é onde eu estou. O ar envolve assim a terra e a água. Quanto mais sutil uma coisa, tanto mais forte. Por isso pode atuar dentro das coisas mais grosseiras e que estão abaixo dela. A terra não pode ser lugar no sentido próprio, porque é demasiadamente grosseira e é, dos elementos, o mais ínfimo. A água é *parcialmente* lugar, pois é mais sutil e por isso mais forte. Quanto mais forte e sutil um elemento, tanto mais é localização e lugar de um outro. Assim o céu é o lugar de todas as coisas corpóreas, mas ele mesmo não tem um lugar corpóreo.³⁷

³⁶ Eckhart, *In Gen.* I n.57 (LW 1/1), 225,11–226,9.

³⁷ Eckhart, *Pr.* 36b (DW 2), 200,3–201,40; Tradução (*ibid.*), 673: “*Jakob, der Patriarch, kam an eine Statt und wollte ruhen am Abend, als die Sonne*

Deus é como o céu: um lugar natural sem estar em lugar físico nenhum. Logo depois, Eckhart explica o que é um lugar natural. Trata-se da teoria tradicional de Aristóteles,³⁸ de acordo com a qual cada elemento (fogo, ar, água, terra) se apresenta no cosmos ordenado hierarquicamente em relação ao lugar que ele deve ocupar natural e necessariamente. Segundo Alberto, essa hierarquia se baseia nas propriedades químicas dos elementos: quanto mais grosso o elemento é, mais baixo ele está localizado, mais fino é, mais alto ele está localizado: “*Causa huius naturalis est, quia inferiora elementa sunt sicut materia respectu superiorum et superiora sunt formalia et spiritualia respectu inferiorum; et ideo multo plus habent de loco quam inferiora*” (*Meteora* l. 2 tr. 3 c. 2 [84,14–17]). O elemento mais fino é também o lugar do elemento mais grosseiro. Visto que o céu é o elemento mais puro, ele contém tudo, mas ele mesmo não está contido em nada.

Eckhart retoma aqui uma teoria já discutida, que ele apresenta seja no Comentário ao *Evangelho de João* (versículo 1,38 *Ubi habitas?*),³⁹ seja no Comentário ao *Gênesis* (versículo 1,2 *Spiritus dei ferebatur super aquas*), e que ele interpreta baseando-se em Maimônides, Aristóteles e Alberto Magno. De Maimônides ele apreende a identificação dos diferentes conceitos dos primeiros versículos do *Gênesis* com os

niedergegangen war (vgl. 1 Mos. 28,10 f.). Er sagt: *an eine Statt, er nennt sie (aber) nicht. Diese Statt ist Gott. Gott hat keinen eigenen Namen und ist eine Statt und ist eine Placierung aller Dinge und ist natürliche Statt aller Geschöpfe. Der Himmel hat in seinem Höchsten und in seinem Lautersten keine Statt; in seinem Abfall, seiner Wirkung aber ist er Statt und Placierung aller körperlichen Dinge, die unter ihm sind. Und das Feuer ist Statt der Luft, und die Luft ist Statt des Wassers und der Erde. Das ist Statt, was mich umfängen hat, worin ich stehe. So hält die Luft die Erde und das Wasser umfängen. Je subtiler ein Ding ist, um so kräftiger ist es; daher vermag es in die Dinge (hinein) zu wirken, die gröber sind und die unter ihm sind. Die Erde (= das Element) kann nicht im eigentlichen Sinne Statt sein, weil sie zu grob ist und das unterste der Elemente ist. Das Wasser ist teilweise Statt; weil es subtiler ist, deshalb ist es kräftiger. Je kräftiger und subtiler ein Element ist, um so mehr ist es Placierung und Statt eines anderen. So ist der Himmel Statt aller körperlichen Dinge, er selbst aber hat keine Statt, die körperlich wäre*”. [Tradução portuguesa: Mestre Eckhart, *Sermões Alemães – vol I. Sermões 1 a 60*. Petrópolis/Bragança P.ta: Vozes/São Francisco, 2006, pp. 216-217. NdT].

³⁸ Cf. Aristoteles, *Physica* IV 4 (210b34–211a6).

³⁹ Cf. Eckhart, *In Ioh.* I n. 199–222 (LW 3), 168–186.

elementos, bem como sua disposição ontológica.⁴⁰ De Alberto Magno ele apreende a discussão do conceito de espaço:⁴¹

<p>Albertus Magnus, <i>Meteora</i> l. 2 tr. 3 c. 2 (Ed. Colon. 6/1), 84,14 – 16. 17–20</p>	<p>Meister Eckhart, <i>In Gen.</i> I n. 57 (LW 1/1), 225,8–226,1</p>	<p>Meister Eckhart, <i>Pr.</i> 36b (DW 2), 200,8–201,4</p>
<p><i>Causa autem huius naturalis est, quia inferiora elementa sunt sicut materia respectu superiorum et superiora sunt formalia et spiritualia respectu inferiorum [...]. Et ideo ignis subtilissimus et spirituosissimus et subtilissimus corporum totum implet caeli concavum et aër minus spiritualis implet concavum minus, scilicet ignis. [...]</i></p>	<p><i>[..]ratio Alberti quae talis est: elementum quanto est formalius, tanto est spatiosius et maiorem locum et sphaeram occupat; e converso quanto materialius, tanto est minus in quantitate et minus spatium occupat. Ignis igitur, inter elementa formalior, tantus est in quantitate et spatio, ut totum concavum orbis lunae implet. [...]</i></p>	<p>O fogo é o lugar do ar, o ar o lugar da água e da terra. O lugar é o que me envolve, é onde eu estou. O ar envolve assim a terra e a água. Quanto mais sutil uma coisa, tanto mais forte. Por isso pode atuar dentro das coisas mais grosseiras e que estão abaixo dela. A terra não pode ser lugar no sentido próprio, porque é demasiadamente grosseira e é, dos elementos, o mais ínfimo. A água é parcialmente lugar, pois é mais sutil e por isso mais forte. Quanto mais forte e sutil um elemento, tanto mais é localização e lugar de um outro. Assim o céu é o lugar de todas as coisas corpóreas, mas ele mesmo não tem um lugar corpóreo. [...]</p>

⁴⁰ Cf. Y. Schwartz, *Divine Space and the Space of the Divine: On the Scholastic Rejection of Arab Cosmology*, in: T. Suarez-Nani/M. Rohde (Hg.), *Représentations et conceptions de l'espace dans la culture medievale* (Scrinium Friburgense 30), Berlin/Boston 2011, 89–119.

⁴¹ Eckhart, *In Gen.* I n.57 (LW 1/1), 225,11–226,9.

Como se pode ver, tanto no *Comentário ao Gênesis*, como no *Sermão 36b* trata-se da mesma discussão, que devia muito a Alberto Magno.

No sermão, entretanto, encontramos algo a mais: depois da exposição sintética da teoria do lugar natural, Eckhart fala na primeira pessoa (*ich*) e oferece sua definição do termo “lugar”: o lugar é aquilo que me envolve e em cujo interior eu estou.⁴² O paralelismo é notável e, por isso, não é indicado por nenhuma palavra como, por exemplo, “parábola”. Eckhart fala do lugar natural, que é tanto Deus como também o céu.

Assim como os elementos têm um lugar natural, eu também tenho meu próprio lugar onde estou localizado. Qual é o meu lugar natural, o lugar natural da minha alma? A resposta a isso diz: a deidade que, como o lugar onde o patriarca Jacó repousa, está sem nome. Na deidade, meu lugar natural que me cerca e onde estou, minha alma encontra paz e sossego. Mesmo que não explicitamente, assim Eckhart se refere novamente à teoria dos lugares naturais. Todo elemento deseja voltar ao lugar natural: a pedra lançada ao ar quer voltar à terra, o fogo tende para cima, o ar capturado na água empurra para cima. Portanto, a alma quer chegar ao seu lugar natural, e precisamente a Deus. É esta uma comparação simples, uma analogia usada didaticamente ou há mais alguma coisa atrás?

Na minha opinião, aqui não se trata de uma analogia. Eckhart enfatiza isso na parte recém comentada do *Sermão 36b*: “*Deus [...] é o lugar natural de todas as criaturas*” (Alberto Magno: “*Causa autem huius naturalis est*”).⁴³ Se Deus é um lugar natural, as leis que regulam as relações entre os seres e os elementos são válidas também para a relação entre homem e Deus: assim como todo elemento possui seu próprio lugar, no qual existe necessária e naturalmente e para o qual deve necessária e naturalmente voltar quando for afastado dele, a

⁴² Eckhart, *Pr. 36b* (DW 2), 200,9–10: “Daz ist stat, daz mich umbevungen hât, dâ ich inne stân”. [O lugar é o que me envolve, é onde eu estou]

⁴³ Eckhart, *Pr. 36b* (DW 2), 200,5–6; Tradução (ibid.), 673: “Gott [...] ist natürliche Statt aller Geschöpfe”; Albertus Magnus, *Meteora* l. 2 tr. 3 c. 2 (Ed. Colon. 6/1), 84,14.

alma também deve ter seu próprio lugar natural para o qual deve retornar necessariamente.

Daqui resulta que a diferença entre as obras latinas e as obras alemãs consiste nisso, que nas obras alemãs o conceito albertiano de espaço é um modelo científico que serve para explicar um conceito metafísico, a saber, o conceito de lugar natural da alma. Em seu *Comentário ao Gênesis* e no *Sermão 36b*, entretanto, Eckhart usa a teoria de Alberto da hierarquização dos elementos. Esta hierarquia, que pega os elementos e os leva ao seu lugar natural, é interpretada por Eckhart tanto moral quanto metafisicamente. Em ambos os casos, Eckhart cita também a passagem da *Meteora* albertiana.

O exemplo citado nos ajuda a pôr em discussão a diferença rígida entre filosofia natural e filosofia, bem como entre um “Alberto filósofo natural” e um “Alberto neoplatônico”. A utilização diferenciada que Eckhart faz da mesma passagem em dois contextos diferentes é um indício importante que merece ser analisado mais de perto.

Outro exemplo: Eckhart se refere muitas vezes ao destino comum dos homens, que, à imagem de Deus, carregam em si mesmos a possibilidade de serem divinos se, além disso, estiverem dispostos a se deixarem transformar para produzir o que é puro e nobre neles. Isso é expresso no Sermão 108 com uma metáfora interessante:

Se uma erva soubesse que seria libertada de sua natureza fraca e transformada em uma natureza tão nobre e em uma vida tão nobre como é o homem, ela desejaria da natureza com toda força que se tornasse alimento do homem, pois todo alimento, que o homem acolhe / recebe e que se torna bom para ele, é transformado em sua carne e seu sangue e se torna uma vida com ele. Mas se o alimento não for filtrado (*conjectura*: não peneirado), não purificado, não cozido ou cru, ele não se une ao homem: ele passa entre a pele e a carne dele e o supura fora do corpo. E é daí que vêm a grande maioria das doenças e todo tipo de moléstias.⁴⁴

⁴⁴ Eckhart, *Pr.* 108 (DW 4/3), 743,9–16; a tradução é de Dagmar Gottschall, a quem gostaria de agradecer de coração neste momento: “*Wüsste ein Kraut, dass es von seiner schwachen Natur befreit und verwandelt würde in eine so edle Natur und ein*

Como transmitido na medicina medieval,⁴⁵ a alimentação deve ser adequada e apropriada para uma boa assimilação e, por isso, deve estar em conformidade com o tamanho do corpo. Para usar a terminologia de Eckhart, ela deve adaptar-se bem ao organismo. Nesse caso, a comida se transforma e se torna vida para o homem. Contudo pode acontecer que a alimentação não seja apropriada para o organismo, isto é, não combine com ele. Nesse caso, o organismo não consegue elaborar, assimilar e respectivamente expulsar a comida correspondente que acaba acumulando-se sob a pele, levando a abscessos e tumores. Além disso, desenvolve-se um fenômeno que é exatamente contrário à assimilação, o *apostema*, que Eckhart descreve baseado no *De animalibus* de Alberto Magno: “[...] *est simile ei quod generatur ex cibo quando sumitur qui non est secundum naturam conveniens: ille enim putrescens convertitur in apostemata si ad exteriora cutis erumpit*”.⁴⁶

so edles Leben wie der Mensch ist, es beehrte von Natur aus mit aller Kraft, dass es dem Menschen zur Speise würde, denn jede Speise, die der Mensch empfängt/ aufnimmt und die ihm gut bekommt, die wird verwandelt in sein Fleisch und in sein Blut und wird ein Leben mit ihm. Ist die Speise aber ungefiltert (Konjektur: ungesiehet) oder ungeriebigt oder ungekocht oder roh, vereinigt sie sich nicht mit dem Menschen: sie geht ihm zwischen Haut und Fleisch und eiert ihm aus dem Leib. Und davon kommen die allermeisten Krankheiten und allerlei Beschwerden”.

⁴⁵ Cf. J. Ziegler, *Medicine and Immortality in Terrestrial Paradise*, in: P. Biller/J. Ziegler (Hg.), *Religion and Medicine in the Middle Ages* (York Studies in Medieval Theologie 3), York 2001, 201–242; I. M. Resnick, *Humoralism and Adam’s Body: Twelfth Century Debates and Petrus Alfonsi’s Dialogus contra judaeos*, in: *Viator. Medieval and Renaissance Studies* 36 (2005), 181–195.

⁴⁶ Albertus Magnus, *De animal.* l. 18 tr. 2 c. 3, ed. H. Stadler (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchung 16), Münster 1920, 1224,21–23; cf. também Albertus Magnus, *De animal.* l. 3 tr. 2 c. 6, ed. H. Stadler (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchung 15), Münster 1916, 341,9–18: “*Adhuc autem cum sanguis bene fuerit decoctus et digestus, fit ex eo sepum quando est calor temperatus, non consumens, sed multum convertens de sanguine: et cum sanguis qui est in venis, alteratur et corrumpitur a dispositione propria, tunc aliquando effunditur de epate in stomachum et exit per vomitum, et aliquando aperiuntur orificia venarum capitis, et fluit de naribus. Cum autem non exit, sed putrescit in aliquo membro in quod effusus est a venis, fit virus et apostema, et exit a corpore putredo, quando virus maturatum fuerit et conversum in saniam*”. Para isso J. Cadden, *Albertus Magnus’ Universal Physiology: the Exemple of Nutrition*, in: J. A. Weisheipl OP (Hg.), *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays* (Studies and Texts 49), Toronto 1980.

Da mesma forma que um alimento inadequado não pode ser digerido e depois ser transformado em uma substância incompatível e prejudicial para o organismo, assim Deus, para um homem não adequadamente nobilitado e purificado, torna-se uma substância transcendente e totalmente desviante de si ou a imagem do juiz rigoroso.⁴⁷

Embora o claro paralelismo entre Deus como juiz e uma úlcera possa parecer bizarro, este exemplo mostra como Eckhart representa a relação entre o homem e Deus como uma relação natural, que necessariamente leva a uma unidade ou unificação, como acontece entre a comida e o corpo ou entre o lugar natural e seu elemento.

A naturalidade que esse modelo traz consigo e que se assemelha àquela mencionada antes (e é aí que está o sua eficácia), possibilita ver uma relação entre Deus e o homem como uma necessidade física: ela está sujeita às leis conhecidas e reconhecidas que Eckhart interpreta em suas obras alemãs como necessidade (*von not*) e obrigação (*zwingen*).⁴⁸

Como o alimento, para ser absorvido pelo organismo, necessita de um longo processo de transformação que o purifica a fim de torná-lo assimilável, assim a alma, para receber e (man)ter Deus em si, deve submeter-se a um processo de purificação e transformação.

Em suas obras, Eckhart atribui essa purificação ao amor, o qual purifica a alma e a predispõe para o divino. Para representar o processo de purificação do amor, Eckhart utiliza novamente o modelo digestivo com uma referência explícita à função do calor físico como instrumento de purificação. Graças ao calor natural, o alimento é purificado e limpo e as partes insalubres se tornam depuradas através de um “cozinhar por fermentação” que, depois, forma um líquido nutritivo que é assimilado pelo corpo.

⁴⁷ Cf. Eckhart, *Pr.* 108 (DW 4/3), 743,19–20.

⁴⁸ Cf. Eckhart, *Rede der unterscheidung* c. 1 (DW 5), 187,1–2; *Pr.* 22 (DW 1), 385,5–6; *Pr.* 104 (DW 4/1), 588,246–589,248; L. Sturlese fala de uma necessidade metafísica, ver o mesmo, Meister Eckhart. *Ein Porträt* (Eichstätter Hochschulreden 90), Regensburg 1994, 9.

Assim como a digestão, através do calor, altera a comida e retira só o que é próprio, puro e doce para o sustento do corpo, igualmente o calor do amor muda a alma do homem e remove as impurezas para que seja apto a converter-se a Deus.

Encontramos uma referência ao calor como um instrumento de purificação e, assim, à assimilação e transformação no divino no *Sermão 20a Homo quidam fecit cenam magnam*, que se ocupa da ceia mística e, portanto, da eucaristia:

A.

Quando Santo Agostinho refletia sobre esse alimento, experimentou um sobressalto de horror e o alimento perdeu o sabor. Ouviu então bem junto de si uma voz, vinda do alto: ‘Eu sou um alimento para gente adulta, cresce e torna-te adulto e toma-me como alimento. Não debes, porém, te iludir, pensando que me transforme em ti; <antes> és tu que em mim serás transformado’. Quando Deus atua na alma, o que nela há de desigual purifica-se e elimina-se pelo fogo abrasador. Pela verdade, a mais pura! A alma penetra em Deus mais do que em qualquer alimento em nós; mais ainda, a alma é transformada em Deus. Existe uma força na alma que separa o que é mais grosseiro e se une com Deus: é a centelha da alma. A minha alma torna-se um com Deus, ainda mais do que o alimento com o meu corpo.⁴⁹

Eckhart aqui compara claramente a obra de Deus no homem com o calor natural do corpo: toda a purificação (*liutern*) e remoção (*ûzwerfen*)

⁴⁹ ECKHART, *Pr. 20a* (DW 1), 331,3–11; Tradução (ibd.), 506: “*Sankt Augustinus dachte über diese Speise nach, da graute ihm, und sie schmeckte ihm nicht. Da hörte er eine Stimme von oben dicht bei sich: »Ich bin eine Speise großer Leute, wachse und werde groß und iß mich. Du darfst aber nicht wähen, daß ich in dich verwandelt werde: du wirst _vielmehr_ in mich verwandelt werden.< Wenn Gott in der Seele wirkt, so wird im Brande der Hitze geläutert und ausgeworfen, was es an Ungleichem gibt in der Seele. Bei der lauterer Wahrheit! Die Seele geht mehr in Gott ein als irgendwelche Speise in uns, mehr noch: es verwandelt die Seele in Gott. Und es gibt eine Kraft in der Seele, die spaltet das Größte ab und wird mit Gott vereint: das ist das Fünklein der Seele. Noch mehr wird meine Seele mit Gott eins als die Speise mit meinem Leibe*”. [Tradução portuguesa: Mestre Eckhart, *Sermões Alemães – Vol. I. Sermões 1 a 60. Op. Cit.*, pp. 138-139. *NdT*].

do que é desigual (*unglïches*), para que a alma possa unir-se a Deus. O divino do homem é uma virtude (*kraft*) da alma, que com força separa (*abspaltet*) o que é grosseiro (*grobe*) e, nesse processo, a alma se une a Deus. A terminologia utilizada corresponde à descrição médica do processo digestivo, como uma outra passagem mostra claramente:

B.

Por isso ele se vestiu com a roupagem da figura do pão, assim como o alimento corporal transforma-se pela minha alma, a ponto de não haver na minha natureza nenhum cantinho que ali dentro não esteja unido. Existe uma força na natureza que separa e expulsa o mais grosseiro. O mais nobre, porém, isto ela arrebatada para o alto, de maneira que em nenhum lugar, nem mesmo a ponta de uma agulha possa ficar sem estar unida. O que comi há quatorze dias atrás está tão unido à minha alma como o que recebi no seio de minha mãe. Assim é com quem recebe de modo puro esse alimento; torna-se tão verdadeiramente uno com ele como carne e sangue são um com minha alma.⁵⁰

Se compararmos as duas passagens entre si, podemos ver que os termos e as imagens usados em ambos os casos são os mesmos. Na parte B, a virtude (*kraft*) está na natureza do corpo, que assimila o alimento após limpá-lo de todas as impurezas que em seguida são expelidas. Na parte A, ao invés, a virtude está na alma humana e corresponde à ação do divino na alma. Em ambos os casos (âmbito espiritual e físico), Eckhart usa a mesma terminologia física para digestão, ou seja, calor, purificação, separação, expulsão e assimilação.

⁵⁰ ECKHART, Pr. 20a (DW 1), 328,5–13; Tradução (ibid.), 505: “*Deshalb hat er sich mit dem Gewande der Brotgestalt bekleidet, ganz so wie die leibliche Speise durch meine Seele gewandelt wird, so daß es kein Winkelchen in meiner Natur gibt, das nicht darein vereinigt wird. Denn es gibt eine Kraft in der Natur, die löst das Größte ab und wirft es aus; aber das Edelste trägt sie empor, so daß nirgends soviel wie eine Nadelspitze verbleibt, das nicht damit vereint werde. Was ich vor vierzehn Tagen aß, das ist so eins mit meiner Seele wie das, was ich in meiner Mutter Leib empfing. So ist es mit dem, der auf lautere Weise diese Speise empfängt: der wird so wahrhaft mit ihr eins, wie Fleisch und Blut mit meiner Seele eins sind*”. [Tradução portuguesa: Mestre Eckhart, *Sermões Alemães – Vol. I. Sermões 1 a 60. Op. Cit.*, p. 138. *NdT*].

A fonte implícita, que Josef Quint não reparou, é o *De homine*, no qual Alberto Magno descreve brevemente o processo digestivo (junto com as palavras compartilhadas com Eckhart, entre parênteses e em itálico): “*Calor (brande der hitze) enim digestivus qui congregat homogenea sibi, hoc est subtile, spirituale, dulce, humidum, et disgregat (abescheidet, abespaltet) heterogenea (unglîches) sibi, hoc est grossum (daz grôbeste), terrestre, aquosum, expellendo (ûzwerfet), ille est de natura ignis*”.⁵¹ Eckhart, portanto, usa um modelo físico com precisão e lançando mão da terminologia correta para descrever um processo divino.

Se, como me parece, a fonte de Eckhart é o Alberto “filósofo natural”, seguem determinadas considerações sobre isso, a saber:

1. Os modelos “naturais” que acabamos de descrever (inclusive todo o espectro do não-dito ou implícito) se apresentam não só nas obras latinas, mas também na homilética em vernáculo. Isso levanta a questão do público ao qual esses sermões são direcionados: eles devem ser considerados ou como produtos literários, esboçados sobretudo para a leitura, como supõe Sturlese,⁵² ou como estenogramas redigidos de sermões considerados históricos. A complexidade das metáforas usadas estimula, pelo menos, uma reflexão sobre o público leigo ao qual esses sermões deviam ser dirigidos. O público ao qual esses sermões estavam destinados, devia estar na condição de reconhecer as referências produzidas, formadas e ensinadas sob o disfarce da metáfora.
2. Palazzo falou recentemente de Eckhart como um “filósofo natural”.⁵³ Discordo de sua leitura radical da obra de Eckhart,

⁵¹ Albertus Magnus, *De homine* (Ed. Colon. 27/1), 111,68–71.

⁵² Cf. L. Sturlese, *Observations sur la prédication d’Eckhart. Le rôle des prédications dans l’ensemble de l’œuvre d’Eckhart, avec quelques réflexions sur la »locutio emphatica«*, in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 98 (2014), 443–455; o mesmo (Hg.), *Meister Eckhart, Le 64 prediche tedesche sul tempo liturgico*, Milano 2014, XXVII–XXX.

⁵³ Palazzo, *Eckhart and the Power of Imagination* (como a nota 30), 560.

mas não há dúvida de que Eckhart tinha um profundo interesse pela filosofia natural, como temos explicado. Esse interesse se expressa não só nas precisas considerações que estão espalhadas em suas obras exegéticas, mas também no uso extensivo de metáforas naturais.

A obra de Eckhart é rica em metáforas, que não apenas representam uma elegância retórica do Pregador, mas também um modelo que estrutura a maneira de pensar e, com isso, também a maneira pela qual a relação entre o homem e Deus deve ser vista. Além das mais conhecidas, como, por exemplo, a interpretação da forma e da matéria como homem e mulher,⁵⁴ há também algumas que são pouco ou nada conhecidas ou que foram pouco investigadas: por exemplo, a metáfora da visão, à qual Dagmar Gottschall dedicou uma contribuição,⁵⁵ ou – ainda menos investigada – a metáfora da digestão e assimilação do alimento no corpo como modelo para a unificação entre Deus e o espírito humano; a representação de Deus como o lugar natural de todas as criaturas; a ideia de uma visão de mundo segundo a qual o céu, através da mediação do sol e das estrelas, confere seu poder às pedras, aos animais e às ervas como modelo de humildade e do homem humilde para com Deus.⁵⁶ Em todos esses casos se trata de imagens que se encontram tanto nas obras latinas, quanto nas obras alemãs, e em parte remontam literalmente ao modelo de Alberto.

3. O recurso aos textos albertianos sugere que essas imagens não são apenas um meio retórico talentoso, mas sim um modelo explicativo adequado e convincente que esclarece a união com

⁵⁴ Para as indicações das passagens, ver A. Beccarisi, *Nuditas*, in: I. Atucha *et alii* (Ed.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach* (Textes et Etudes du Moyen Âge 57), Porto/Turnhout 2011, 473–484.

⁵⁵ Cf. D. Gottschall, *Dô gedâhte ich ein glichnisse. Gleichnisse des Sehens in den deutschen Predigten Meister Eckharts*, in: *Meister-Eckhart-Jahrbuch* 9 (2015), 47–69.

⁵⁶ Cf. A. Palazzo, *Predigt 54a: ›Unser herre underhuop und huop von unden ûf sîniu ougen‹. Predigt 54b: ›Haec est vita aeterna‹*, in: G. Steer *et alii* (Ed.), *Lectura Eckhardi IV. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*. Stuttgart 2016, 29–61.

o divino como um processo natural. Para Eckhart, a filosofia natural não é, portanto, um fim em si mesmo, mas o modo pelo qual o divino pode se expressar nas Sagradas Escrituras e na natureza.

2.2 INTERLÚDIO: “*UT PLERIQUE ERRANTES PUTANT*”. ECKHART CONTRA ALBERTO MAGNO

Na história que estamos contando aqui, a relação entre mestre e aluno não é tão idílica quanto parece. Pelo contrário, é possível identificar a posição distanciada (embora tácita) de Eckhart em relação a Alberto Magno.

O ponto de partida é uma passagem pouco conhecida na pesquisa sobre Eckhart, do comentário ao primeiro versículo do livro *Genesis* “*In principio*”.

De primo sciendum quod principium, in quo ‘creavit deus caelum et terram’, est ratio idealis. Et hoc est quod Ioh. 1 dicitur: ‘in principio erat verbum’ – Graecus habet logos, id est ratio – et sequitur: ‘omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil’. Uniuscuiusque enim rei universaliter principium et radix est ratio ipsius rei. Hinc est quod Plato ponebat ideas sive rationes rerum principia omnium tam essendi quam sciendi. Hinc est et tertio quod commentator VII Metaphysicae dicit quod quidditas rei sensibilis semper fuit desiderata sciri ab antiquis, eo quod ipsa scita sciretur causa prima omnium. Vocat autem commentator primam causam non ipsum deum, ut plerique errantes putant, sed ipsam rerum quidditatem, quae ratio rerum est, quam diffinitio indicat, causam primam vocat. Haec enim ratio est rerum ‘quod quid est’ et omnium rei proprietatum ‘propter quid est’. Est enim diffinitio et demonstratio sola positione differens, ut ait philosophus...⁵⁷

⁵⁷ Eckhart, *In Gen.* I n. 3 (LW 1/1), 186,13–187,12. Cf. também o seguinte A. Beccarisi, *Ex Germano in rebus divinis.* »Spekulative« und »deutsche« Mystik im Kontext, in: *Quaestio 15* (2015), 169–182.

Para Eckhart, o princípio segundo o qual Deus criou o mundo, é o modelo ideal, é a *ratio essendi* e a *ratio cognoscendi* da própria coisa. É um motivo racional (*ratio rei*), ou seja, a essência da coisa sensível (*quiditas rei sensibilis*) que, segundo Aristóteles, é equivalente à sua definição e à sua demonstração científica (*demonstratio*). Nesta passagem Eckhart cita o comentário de Averróis segundo o qual os filósofos sempre procuraram a essência das coisas sensíveis e, até agora, não a encontraram;⁵⁸ se a tivessem encontrado, teriam encontrado a causa primeira de todos os seres (“*tunc erit scita prima causa omnium entium*”). Segundo Eckhart, contudo, muitos erroneamente acreditam (“*plerique errantes putant*”) que aqui se entenda Deus. Mas quem são os *plerique errantes* dos quais Eckhart fala? Joseph Koch, editor do *Comentário ao Gênesis*, não conseguiu identificá-los. Kurt Flasch formulou a hipótese de se tratava de “algumas pessoas piedosas” que achavam erroneamente que poderiam deduzir o conhecimento de Deus da quiddidade das coisas sensíveis.⁵⁹ Nesse ponto, todavia, Eckhart compartilha abertamente uma posição que Tomás de Aquino defende em muitas de suas obras, a saber, que para o intelecto humano é impossível chegar ao conhecimento da substância separada pelo conhecimento da quiddidade das coisas sensíveis.⁶⁰ Trata-se de uma teoria que Tomás de Aquino atribui a Avempace na sua *Summa contra Gentiles*. De fato, Avempace afirmou que o conhecimento da quiddidade das coisas sensíveis permite o conhecimento de substâncias separadas:

⁵⁸ Cf. Averroes, *Commentum in Metaphysica* VII comm. 5 (Ed. Venetiis 1562), f. 156^aB.

⁵⁹ Cf. Flasch, *Meister Eckhart* (como na nota 13), 144.

⁶⁰ Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de anima* q. 16 ad 6 (Ed. Leon. 24/1), 147,390–393: “Ad sextum dicendum quod quidditates abstracte a rebus materialibus non sufficiunt ut per eas possimus cognoscere de substantiis separatis quid sunt”; id., *Quaestiones disputatae de veritate* q. 18 a. 5 ad 6 (Ed. Leon. 22/2,2), 547,248–548,258: “Ad sextum dicendum quod intellectus potest abstrahendo pervenire ad quidditatem rei materialis non habentem aliam quidditatem, quam quidem intelligere potest quia eam a phantasmatis abstrahit et est facta intelligibilis per lumen intellectus agentis, ex quo habet quod ea possit perfici sicut propria perfectione. Sed ex hac quidditate non potest assurgere ad cognoscendum essentiam substantiae separatae, eo quod ista quidditas est omnino deficiens a repraesentatione illius quidditati [...]”.

Avempace namque posuit quod per studium speculativarum scientiarum possumus ex his intellectis quae per phantasmata cognoscimus, pervenire ad intelligendas substantias separatas. Possumus enim actione intellectus extrahere quidditatem rei cuiuslibet habentis quidditatem quae non est sua quidditas. [...] Potest igitur intellectus noster pervenire via resolutionis ad cognoscendam quidditatem non habentem aliquam quidditatem. Talis autem est quidditas substantiae separatae. Potest igitur intellectus noster, per cognitionem horum sensibilium quae ex phantasmatibus accipitur, pervenire ad intelligendas substantias separatas. [...] Si autem diligenter consideretur, viae istae frivolae invenientur. [...] Non est igitur possibile quod per hoc quod intelligitur quidditas rei sensibilis per phantasmata, intelligatur quidditas substantiae separatae.⁶¹

Meister Eckhart, porém, não estava de olho em Avempace, mas sim em Alberto Magno e Ulrico de Estrasburgo. Com efeito, em seu comentário à *Metafísica*, Alberto interpretou a passagem citada por Eckhart, a partir do comentário de Averróis, como demonstração de que a *quidditas rei sensibilis* levava ao conhecimento da primeira causa e, portanto, sempre era procurada por todos:

Et sic iterum quidditas rei sensibilis conducit ad notitiam causae primae formalis. His igitur de causis ipsa est, ›quod olim et nunc et semper quaesitum est et quaeritur et inquiretur, quia omnes homines natura scire desiderant hoc modo dictam formam primam, quae est fons formarum, et ultimum ›finem, qui sicut in duce exercitus universorum, quae sunt, est in motore primo; ›et› ideo ›semper› ab antiquis ›quaesitum› de ipsa quidditate substantiae individuae designatae, ›quid› ipsa sit ›ens, hoc (est) quae substantia› sit ipsa quidditas horum sensibilium.⁶²

⁶¹ Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles* l. 3 c. 41 nn. 2182.2184, ed. C. Pera et al., Turin/Rom 1961, 48,5–49,3.25–40.

⁶² Albertus Magnus, *Metaph.* l. 7 tr. 1 c. 4 (Ed. Colon. 16/2), 320, 43–54.

Ulrico de Estrasburgo se refere abertamente a essa passagem quando, no *De summo bono*, interpreta ainda mais claramente de Alberto a primeira causa como “*intellectus divinus*”:

*Dicit etiam Averroes, immo ipse Aristoteles in VII Metaphysicae, quod notitia huius substantiae, quae est quiditas primae substantiae, conducit ad notitiam causae primae, secundum quod causa prima est forma prima et ultimus finis. Sic enim quaelibet forma hoc, quod ipsa per se et in sua natura est simplex et immaterialis et invariabilis et per se intelligibilis, habet ex hoc, quod ipsa est radius et lumen primae formae, quae est intellectus divinus.*⁶³

Eckhart, portanto, toma claramente posição contra uma teoria que Tomás já havia julgado “sem conteúdo”. No entanto, isso não se dá com um ataque a Avempace, mas sim a Alberto Magno e a um de seus alunos, Ulrico de Estrasburgo. Ele mostra, com isso, que não compartilha um dos ensinamentos mais salientes da *Metafísica* de Alberto.

Em seu Comentário à *Física*, Alberto Magno explicou os sujeitos das três ciências (Física, Matemática e Metafísica) como uma simplicidade mais ou menos saliente da quididade (*quiditas*). Como uma coisa é definida pela própria *quiditas*, quanto mais estiver separada das determinações concretas, mais será fácil determinar sua quididade. A progressiva simplicidade das *quiditates* se fundamenta na saída de ser da primeira quididade simples:

Si enim accipiatur diffinitio substantiae, secundum quod substantia est, ipsa erit abstrahens ab omni magnitudine et sensibilibus, et ideo dabitur diffinitio illa per quiditates simplices, quae simplicia concepta sunt intellectus. [...] Physicorum vero quiditas in eo quod quiditas est in intellectu, quia omnis rei ratio per intelligibilia est. [...] Adhuc autem, cum prima simplex quiditas primum det esse, a quo fluit esse huius quiditatis in mensurato per quantitatem, a quo ulterius etiam profluit esse huius sensibilis

⁶³ Ulricus de Argentina, *De summo bono* l. 4 tr. 2 c. 3, ed. S. Pieperhoff (CPTMA 1/4), Hamburg 1987, 71,89–95.

*distincti per quantitatem et distincti per formas activas et passivas, erit primum absque dubio causa secundi et tertii, unde tam mathematica quam naturalia causantur a metaphysicis et accipiunt principia ab ipsis [...].*⁶⁴

Portanto, a natureza das coisas sensíveis leva ao conhecimento da primeira causa formal, que Alberto define como *intellectus divinus*:

*[S]i quaeritur origo huius esse quod forma secundum se accepta sic habet, non potest ad aliud referri, nisi quod habet hoc, inquantum est radius quidam et lumen primae formae, quae est intellectus divinus. Adhuc autem forma substantialis per esse materiale non est intelligibilis, sed per seipsam et non per aliud sicut accidens. Cum igitur sit intelligibilis per seipsam, oportet, quod hoc habeat, inquantum immixtum est ei lumen intellectus primi, a quo exit. Et sic iterum quiditas rei sensibilis conducit ad notitiam causae primae formalis.*⁶⁵

Nesta passagem do Livro VII do Comentário à *Metafísica*, Alberto confirma sua posição: a quiddidade da coisa sensível leva ao conhecimento da primeira causa formal subjacente à inteligibilidade da coisa sensível.

É conhecido que, para Alberto, essa estrutura organizada de acordo com as *quiditates*, é o pressuposto para a realização da *fiducia philosophantium*, a esperança dos filósofos em reconhecer a forma das formas. Trata-se da famosa teoria do *intellectus adeptus*, que Loris Sturlese reproduziu no âmbito de uma *Lectio Albertina*.⁶⁶

No *De intellectu et intelligibili*, o percurso para o conseguimento do intelecto adquirido é formado por um processo dentro de um sistema

⁶⁴ Albertus Magnus, *Phys.* l. 1 tr. 1 c. 1 (Ed. Colon. 4/1), 2,59–63. 69–71. 76–83.

⁶⁵ Albertus Magnus, *Metaph.* l. 7 tr. 1 c. 4 (Ed. Colon. 16/2), 320,34–45.

⁶⁶ Cf. L. Sturlese, *Vernunft und Glück. Die Lehre vom »intellectus adeptus« und die mentale Glückseligkeit bei Albert dem Großen* (*Lectio Albertina* 7), Münster 2005, 24–28.

de formas de “gradual e progressiva” simplicidade, em cujo ápice está a forma de formas – a forma da ordem do universo –, que é o próprio intelecto agente.

Segundo Alberto, as formas que fluem da luz da causa primeira e das inteligências separadas tendem a voltar ao ser divino, de onde se originaram. Contudo, isso é possível só se forem separados da matéria; por isso, elas devem ser reconduzidas a Deus por uma razão que separa as formas da matéria. Essa, porém, não pode ser uma razão pura e separada (aquilo que Alberto denomina “*intellectus mundi*”), mas deve ser a razão do homem que tem à disposição as capacidades necessárias e os órgãos necessários para receber as formas divinas fora da matéria. Por causa dessa capacidade (a “razão adquirida”, *intellectus adeptus*), o homem pode se tornar semelhante a Deus como a causa da qual fluíram as formas.

Desta perspectiva, ou seja, do fundamento metafísico do *intellectus adeptus*, não surpreende que Eckhart também tome posição contra este ensino de Alberto, a saber, a capacidade da razão humana de reconhecer a primeira causa (*intellectus divinus*). Isso acontece em três lugares, duas vezes nos *Sermões* 103 e 104 e uma vez no Comentário ao *Evangelho de João*.⁶⁷

No Sermão 104, Eckhart distingue uma “razão ativa” (*wirkende vernunft*), uma “razão passiva” (*lïdende vernunft*) e uma “razão potencial” (*mügeliche vernunft*).⁶⁸ Segundo Eckhart, a primeira tarefa da razão ativa no homem é trazer as criaturas de volta à sua origem, isto é, ao ser divino. Por trás dessa ideia um tanto enigmática de Eckhart, está nada mais do que o pensamento de Alberto Magno no *De intellectu et intelligibili* que acabou de ser apresentado,⁶⁹ como Wouter Goris reconheceu.⁷⁰

⁶⁷ Cf. L. Sturlese, *Predigt 103: ›Cum factus esset Iesus annorum duodecim‹*, in: G. Steer et alii (Ed.), *Lectura Eckhardi IV. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*. Stuttgart 2016, 171–200 aqui 192; A. Beccarisi, *Zwischen Averroes, Avicenna und Avicbron. Meister Eckhart und die Noetik im Islam und Judentum*, in: *Meister-Eckhart-Jahrbuch* 10 (2016), 207–222 aqui 232–233.

⁶⁸ Cf. Beccarisi, *Zwischen Averroes, Avicenna und Avicbron* (como na nota 65), 225–226.

⁶⁹ O tratado está sendo editado por Silvia Donati no Albertus Magnus Institute.

⁷⁰ Cf. Goris, *The Unpleasantness with the Agent Intellect* (como na nota 26), 156.

Albertus Magnus, <i>De intell. et int.</i> l. 2 tr. Un. c. 12 (Ed. Paris. 9), 520b	Meister Eckhart, <i>Pr.</i> 104A (DW 4/1), 568,40–570,51
<p><i>Oportet igitur quod ad hoc fluunt, ut esse divinum aliquod et operationes divinas perficiant. Esse autem divinum et operationem non perficiunt nisi a materia separatae: et scimus quod non separantur nisi ab anima humana perfecta separatione: oportet igitur, quod per separantem a materia intellectum ad esse divinum reducuntur. Hujusmodi autem reductio non fit per intellectum mundi: quia illarum intellectus habet eas separatas in esse et operatione divina: fiet ergo necessario per intellectum hominis qui ad hoc habet vires et organa, ut a materia accipiat formas divinas.</i></p>	<p>O homem possui um intelecto ativo, um intelecto passivo e um intelecto potencial. O intelecto ativo está continuamente presente e sempre aberto para operar algo, seja em Deus ou na criatura. Quando o intelecto ativo se exerce intelectivamente nas criaturas, ordenando e reconduzindo a criatura para a sua origem, ou quando eleva a si mesmo para a glória divina e para o louvor divino, tudo isso está ainda em seu poder e em seu domínio e ainda chama-se ativo...</p>

Eckhart concorda com Alberto Magno, ressaltando que esta função da razão ativa é, em primeiro lugar, humana. À diferença de Alberto, porém, Eckhart não pensa que o exercício da razão ativa torne o homem semelhante a Deus. Pelo contrário, a Eckhart interessa o fato de que Deus deve assumir no homem o papel de razão ativa e suas tarefas. O homem deve permanecer passivo, não operar mais, mas sim tornar-se o destinatário da obra de Deus.

É verdade que Eckhart menciona favoravelmente o ensinamento dos filósofos sobre o intelecto adquirido, mas ele o mantém distante enquanto o usa para esclarecer a transformação que é mencionada nas cartas paulinas. No Comentário ao *Evangelho de João*, Eckhart se refere, para fazer um exemplo, ao nascimento de Deus no homem a fim de mostrar que, graças a esse nascimento, somos “uniformados” (*conformamur*) e “conformados” (*configuramur*). Os filósofos explicaram essas “*conformatio*” e “*configuratio*” no sentido de “intelecto adquirido” (*intellectus adeptus*):

Verbum enim deus caro fit et in nobis habitat visibiliter et sensibiliter, quotiens divinis, per consequens

deo, conformamur et configuramur, secundum illud: ‘revelata facie gloriam domini specularantes transformamur in eandem imaginem’, Cor. 3. Unde et philosophi aliqui ponebant intellectum agentem, quem dicebant substantiam separatam, nobis uniri in phantasmatis mediante lumine intellectus illius agentis, illustrantis et penetrantis illustrando nostrum phantasticum, quo multiplicato ex multo intelligere tandem nobis unitur et fit forma, ita ut operemur opera propria illi substantiae, puta quod intelligamus entia separata, sicut et illa, et iste est in nobis secundum ipsos intellectus adeptus. Sic etiam videmus sensibiliter de igne, qui ex continuata calefactione ferro imbibitur et quasi forma factus inhabitat.⁷¹

O homem pensa enquanto sua imaginação é iluminada pelo intelecto agente e, por causa de muitos atos de pensamento, une-se a nós. Aqui é provável que Eckhart tenha em vista as posições de proveniência islâmica, que foram sustentadas pelos assim chamados averroístas latinos e por Alberto Magno. Ele considera esses ensinamentos incorretos. Eckhart não acredita que a deificação do homem consista no exercício mais elevado das capacidades intelectuais. Ele não acredita que o homem, através de um incremento quantitativo de conhecimento, possa alcançar a visão de Deus – um modelo que, no Comentário ao *Evangelho de João*, é atribuído aos “filósofos”.

Parece-me não haver dúvida nenhuma em sustentar isto, que Eckhart cita o filósofo Alberto mas certamente sem compartilhar alguns dos seus ensinamentos característicos, como o da sucessão progressiva da quididade e do intelecto adquirido. As passagens que acabei de comentar parecem-me mostrar uma atitude cheia de respeito, mas distante, em relação ao professor.

2.3 “SICUT ALBERTUS SAEPE DICEBAT...”

Agora chegamos a outro aspecto desta relação. Em um sermão acadêmico de 1294, Eckhart se lembra do velho mestre: “E Alberto dizia muitas vezes: eu sei disso, como nós precisamente o conhecemos,

⁷¹ Eckhart, *In Ioh.* I n. 155 (LW 3), 128,1–12.

porque todos nós sabemos um pouco”.⁷² Entretanto, uma passagem que corresponda exatamente a esse enunciado nas obras de Alberto ainda não foi encontrada. Por isso, foi suposto por muito tempo que Eckhart o tivesse ouvido diretamente do antigo professor em Colônia. A pesquisa mais recente parece contestar essa conclusão. Com efeito, Alberto Magno morreu em 1280, e naquela época Eckhart era jovem demais para conseguir ingressar no *Studium generale* dos Dominicanos. Conseqüentemente, é bem provável que Eckhart retomou simplesmente uma afirmação que se tornara proverbial entre aqueles que se formaram no *Studium*, e lembrou-se com orgulho da escola que ele frequentara.⁷³

A afirmação, entretanto, tem um significado mais amplo que só pode ser acessível a partir do contexto em que se encontra. No Sermão de 1294 aparece pela primeira vez o motivo da humildade que, segundo o próprio testemunho de Eckhart, constituiu um ponto essencial da sua atividade posterior de pregador parisiense e atravessa como um fio condutor de toda sua obra até a Defesa de Colônia.⁷⁴

Neste sermão em latim, Eckhart quer responder a duas perguntas: a quem o sacramento da eucaristia deve ser oferecido e onde deve ser recebido? A resposta à primeira pergunta diz: os pobres. Para Eckhart, os “pobres” não são aqueles que nada possuem, e sim aqueles que não conhecem nada, os humildes. A eles, assim argumenta Eckhart, é concedida prioritariamente a graça da Eucaristia. Nesta perspectiva, fica claro que a humildade não é a interpretação cristã da moderação aristotélica, mas sim uma propriedade condicionadora do espírito. Somente a alma humilde pode receber a Deus. Por conseguinte, quanto mais humilde a alma que pode receber a graça salvadora do

⁷² Eckhart, *Sermo Paschalis* n. 13 (LW 5), 145,5–6.

⁷³ Cf. L. Sturlese, *Eckhart, Tauler, Suso. Filosofi e mistici nella Germania medievale*, Roma 2010, 13.

⁷⁴ Cf. Eckhart, *Pr.* 14 (DW 1), 235,4–5: “jch sprach zo paris in der schoelen, dat alle dynck sollen volbracht werden an deme rechten oitmoedegen mynschene”; A. de Libera, Postface, in: Maître Eckhart, *Sur l’humilité*, traduction et postface par A. de Libera, Paris 1988, aqui 61.

sacramento eucarístico for, mais ela é capaz de receber a Deus (“*unde anima, quae debet capere hoc sacramento, quanto est per humilitatem bassior, tanto est capacior*”).⁷⁵ Uma elevação sempre corresponde a uma humilhação: elevação e humilhação não são condições opostas e contraditórias, mas estão em correlação recíproca. Quanto mais o homem se abaixar em sua humilhação, tanto mais ele pode receber a Deus. Eckhart então se pergunta onde será recebido o sacramento da Eucaristia. A resposta surpreende e diz: “Naquele que sabe”. Mas, para Eckhart, o verdadeiro sábio é mais uma vez o humilde que conhece a si mesmo e seus limites: ele sabe de não saber. Com Agostinho, Eckhart pensa que a verdadeira sabedoria não é orientada ao conhecimento do mundo, mas ao conhecimento de si mesmo. No sermão de Eckhart a humildade, entendida como conhecimento de si mesmo, não é um bom estilo de vida, mas sim a condição essencial do verdadeiro sábio. Além da autoridade de Agostinho, Eckhart cita Alberto Magno e Ptolomeu.

Unde Augustinus De trinitate l. IV in principio: ‘scientiam terrestrium atque caelestium rerum magni aestimare solet genus humanum, in quo profecto meliores sunt qui huic scientiae proponunt nosse semet ipsos. Unde probabilior laudabiliorque est animus cui infirmitas propria nota est quam qui ea non respecta vias siderum scrutatur, etiam cogniturus’. Unde Adam volebat multam sapere scientiam et perdidit eam. Et Albertus saepe dicebat: ‘hoc scio sicut scimus, nam omnes parum scimus’. Unde reprehendendi sunt qui praesumunt de scientia talium et suam conscientiam negligunt.⁷⁶ Quicumque vero est superbus, non est sciens. Unde in proverbii Ptolemaei: ‘qui inter sapientes est humilior, inter eos est sapientior’. Humiliatio tui in medio tui dicitur in Michaea. Si te intus cognoscas, te humiliabis frequenter.⁷⁷

⁷⁵ Eckhart, *Sermo Paschalis* n. 12 (LW 5), 142,2–3.

⁷⁶ Eckhart, *Sermo Paschalis* n. 14 (LW 5), 144,12–145,7.

⁷⁷ Eckhart, *Sermo Paschalis* n. 14 (LW 5), 146,2–5.

Alberto Magno é um renomado professor universitário e um grande comentador de Aristóteles e de Ptolomeu, um famoso cientista e astrônomo pagão. A menção dele em um sermão acadêmico dirigido a um público erudito de intelectuais parisienses é certamente estratégica. Alberto Magno e Ptolomeu, estudiosos mundialmente famosos, são convidados por Eckhart como testemunhas da sua nova interpretação da humildade. Eles são pensadores que “conhecem” a limitação de seus conhecimentos. Aqui, a antropologia das pessoas humildes apresentada de maneira “programática” pela primeira vez, constitui, segundo a própria declaração de Eckhart, um ponto central da sua atividade de pregação em Paris. Em dois sermões tardios em vernáculo, ele se lembra da seguinte forma: “Eu sempre disse, na universidade, que alguém pode entender o universo só se entender a si mesmo”.

Vamos dar uma olhada mais minuciosa à autoridade de Ptolomeu. Trata-se de uma passagem que – com modificações de pouca importância – tem origem no prólogo do *Centiloquium*, mas que Eckhart atribui aos *Proverbia* dele. A mesma citação, com a mesma atribuição, encontra-se também no Comentário ao *Livro da Sabedoria*, e, neste caso, o editor remete não apenas a Ptolomeu, mas também a Alberto Magno, em particular ao Comentário ao livro de *Jó* e ao Comentário ao *Profeta Isaías*.⁷⁸

Com efeito Alberto se refere, em várias passagens dos seus comentários bíblicos, a esta afirmação de Ptolomeu no contexto da humildade do verdadeiro sábio. Porém, no Comentário ao *Evangelho de Mateus*, ela aparece em um contexto muito semelhante àquele que Eckhart desenvolveu no sermão latino de 1294.

⁷⁸ Eckhart, *In Sap.* XIII n. 243 (LW 2), 576,9–577,3: “*Tertio notandum quod ait ‘subest’, in quo notatur humilitas quae requiritur et concomitatur sapientiam, Is. 28: ‘quem docebit scientiam’ nisi humilem? Prov. 11: ‘ubi humilitas, ibi sapientia est’. Unde et Ptolomaeus in Proverbio ait: ‘qui inter sapientes est humilior, inter sapientes est sapientior’. Vel ait ‘subest’, scilicet caritati, quia ‘scientia’ secundum se ‘inflat’, et sic est vacua, ‘caritas autem aedificat’, Cor. 8’*; Nota do editor sobre S. 577 nota 1.

Alberto comenta o versículo 11,25: “Aos *sapientibus et prudentibus* tu escondeste a verdade e a revelaste aos *parvulis*”.⁷⁹ Ele é da ideia de que os pequenos, de quem fala o evangelho, não são os ignorantes e os covardes – figuras que descrevem o oposto dos eruditos e dos “*prudentis*” –, mas sim os sábios humildes. Pois o verdadeiro sábio não é soberbo, ele não padece sob o *tumor mentis*, como Alberto o chama.

Meister Eckhart, <i>Sermo Paschalis</i> n. 14 (LW 5), 146,1-4	Albertus Magnus, <i>S. Matth.</i> c. 11 v. 25 (Ed. Colon. 21/1), 360,27-32.40-48
<i>Praemisit etiam Iohannem, qui interpretatur ‘in quo est gratia’, quia ex cognitione propriae infirmitatis consurgis humilitas et gratia. Quicumque vero est superbus, non est sciens. Unde in Proverbiis Ptolemaei: “qui inter sapientes est humilior, inter eos est sapientior”.</i>	<i>‘Et revelasti ea parvulis’. Per oppositum dicit veritatem fidei humilibus esse revelatam, quia, sicut dicit Gregorius, ‘tumor mentis est obstaculum veritatis’, eo quod dicitur Iac. IV (6) et I Petr. V (5): ‘Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam’. [...] Et ideo tangit oppositum non sapientiae et prudentiae, sed eius quod adiungitur ei frequenter, quod est tumor, et dicit: ‘revelasti ea parvulis’. Est autem parvulus minor parvo et significat eos qui nec parvis se anteponunt. Unde Ptolemaeus philosophus in Proverbiis suis dicit: ‘Qui inter sapientes est humilior, est inter sapientes sapientior, sicut humilior lacuna plures recipit aquas’.</i>

Parece-me significativo que Eckhart, no Sermão de Paris, apresente o conhecimento do mundo e o autoconhecimento não como opostos (tipo: ou um, ou outro), mas sim como interdependentes. O autoconhecimento fundamenta e torna possível o conhecimento do mundo. Ambos são expressão de uma única e mesma verdade. Nesse contexto, Eckhart menciona sua memória pessoal “*sicut Albertus saepe dicebat*”.

Por esse motivo, estou convencida de que a meiga memória através da qual o aluno presta homenagem ao mestre, faz referência ao Comentário ao *Evangelho de Mateus* desse último.

⁷⁹ ALBERTUS MAGNUS, *Super Matth.* c. 11 v. 25 (Ed. Colon. 21/1), 359,77–360,51.

2.4 “IN SEDENDO ET QUIESCENDO FIT ANIMA SCIENS ET PRUDENS”: O INSÓLITO CASO DO COMENTÁRIO AO EVANGELHO DE MATEUS

Apesar das diferentes perspectivas, Eckhart parece ter uma dívida muito grande com o antigo professor, e a abundância de provas textuais a esse respeito dá razão à primeira conclusão de Geyer. Contudo, nenhuma das investigações sucessivas, inclusive a mesma de Geyer, jamais tem apontado em direção de indagar cuidadosamente o Comentário de Alberto ao *Evangelho de Mateus*. Vou me limitar à análise de duas passagens para concluir minha contribuição.

No *Sermão 90* em alemão *Sedebat Iesus docens in templo*, Eckhart comenta a palavra latina *sedebat*. Nesse contexto, ele combina o significado espiritual (“sentar significa repouso [...]. Por isso a alma deve sentar, ou seja, perseverar na humildade”) com uma explicação científica do porquê Jesus estava sentado enquanto ensinava. A explicação provém de Alberto, a quem Eckhart se refere expressamente:

“*Sedebat Iesus docens in templo*”. O Evangelho diz que “Cristo estava sentado no templo e ensinava”. Que ele estava sentado, **isso significa repouso**. Quando alguém está assentado está mais preparado a realizar coisas límpidas de que quem anda ou está de pé. **Estar sentado significa repouso; estar de pé, trabalho; andar, instabilidade**. Por isso, a alma deve assentar-se, isto é, numa humildade submissa a todas as criaturas. Então, alcança uma paz restauradora. A paz, ela a encontra numa luz. A luz é-lhe dada numa quietude, quando se assenta e habita interiormente. **Também Alberto diz: Essa é a razão por que os mestres que devem ensinar as ciências se assentam**. Quando alguém se deita, então sobem-lhe ao cérebro **os espíritos de pesadume, isto é, o sangue grosseiro**, e embaçam o entendimento. Mas quando o homem se assenta, então o sangue do pesadume desce e **os espíritos luminosos se lançam para cima**, para o cérebro. **Assim ilumina-se a memória.**⁸⁰

⁸⁰ Eckhart, *Pr.* 90A (DW 4/1), 54,1–57,19. [Tradução portuguesa: Mestre Eckhart, *Sermões Alemães – Vol. II. Sermões 61 a 105*. Petrópolis/Bragança P.ta: Vozes/São Francisco, 2008, pp. 141-142. *NdT*].

A passagem, contudo, não provém de um dos comentários albertianos de Aristóteles, mas sim, como Geyer reconheceu, do Comentário ao Evangelho de Mateus:

*Primum notatur in hoc quod dicit: ›cum sedisset; **sedere enim quiescentis est; stans enim laborat, et vadens instabilis est.** Et cum laborat corpus, non potest in perfecta quiete esse animus, sed abstrahitur, et tunc non bene concipit et confert et ordinat dicenda et causas dicendorum et differentias et accidentia communia et propria et alia, quae in dicendo considerantur. Iacens autem est inordinatus, quia caput non sursum porrigitur. Et ideo grossi fumi **et grossi spiritus et sanguis** in eo multiplicantur. Quae non adeo multiplicantur in eo, quando sursum porrigitur, quia grossa non facile elevantur, subtilia autem et levia et clara in calore et sanguine et spiritu ad ipsum tunc, quando **elevatur**, deveniunt. **Et haec faciunt bonos intellectus et memorias. Haec est causa, quod cathedra ponitur doctoribus** et thronus vel tribunal iudicibus, quia cathedra dicitur aedes catechizantis, hoc est docentis.⁸¹*

Aquilo que Geyer, porém, não vira, é que a referência à humildade como uma das interpretações do verbo “*sedebat*” provém de Alberto também, e justamente do mesmo comentário:

*Aristoteles etiam in VII Physicorum dicit, quod ›in sedendo et quiescendo fit anima sciens et prudens‹. Ps. (CVI, 32): ›Exaltent eum in ecclesia plebis et in cathedra seniorum laudent eum‹. Eccli. XI (1): **‘Sapientia humiliati exaltabit caput et in medio magnatorum consedere illum facit’.**⁸²*

Alberto junta aqui uma autoridade filosófica (a *Física* aristotélica) com uma série de autoridades da Escritura, entre as quais também a referência ao livro *Jesus Sirácida XI* sobre a exaltação dos humilhados (“*Sapientia humiliati exaltabit caput*”). É um procedimento que normalmente é considerado “típico” para Eckhart e até mesmo

⁸¹ Albertus Magnus, *Super Matth.* c. 5 v. 2 (Ed. Colon. 21/1), 102,26–44.

⁸² Albertus Magnus, *Super Matth.* c. 5 v. 2 (Ed. Colon. 21/1), 102,44–50.

programático, ou seja, a interpretação das Sagradas Escrituras “*per rationes naturales philosophorum*”.⁸³

Ora, os Comentários às Sagradas Escrituras, segundo as categorizações modernas, não são obras filosóficas e, talvez por isso, poderiam ter sido menos analisados nos vultosos estudos albertianos.⁸⁴ Por exemplo, o Comentário ao *Evangelho de Mateus* é uma das obras menos consideradas na pesquisa. Eckhart, obviamente, sobre isso pensava diferente. Para demonstrar isso, temos que voltar ao famoso *Sermão 80* em alemão, para o qual primeiro Ruh, Retucci e mais tarde Goris têm ressaltado a importância central do *Liber de causis et processu universitatis a prima causa* de Alberto.⁸⁵ Em primeiro lugar apresento a sinopse e, depois, comento passo a passo.

Eckhart quer comentar, no *Sermão 80*, o versículo do evangelho de Lucas 16,19 *Homo quidam erat dives*. Como ele sói fazer muitas vezes, concentra-se em uma única palavra, neste caso, *dives*. Em seu

⁸³ Eckhart, *In Ioh.* I n. 185 (LW 3), 154,11–155,2; cf. Flasch, Meister Eckhart (como na nota 13), 207–208.

⁸⁴ Cf. também entre outros M.-A. Aris, *Apothecarius gratiarum. Albertus Magnus und der Evangelist Lukas*, in: C. G. Müller/J. Zmijewski (Hg.), *Licht zur Erleuchtung der Heiden und Herrlichkeit für dein Volk Israel* (Bonner biblische Beiträge 151), Berlin 2005, 277–288; A. Boureau, *Albert le Grand, commentateur de l'Apocalypse*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 60 (2014), 43–58; S. Bullido del Barrio, “*Non est in aliquo opere modus nobilior*” – *De muliere forti ein Werk Alberts des Großen?*, in: L. Honnefelder et aliis (Ed.), *Via Alberti. Texte – Quellen – Interpretationen* (Subsidia Albertina 2), Münster 2009, 385–427; *ibid.*, *Sensus litteralis ad Psalmos et Prophetas. Die Anweisung der Ältesten Konstitutionen der Dominikaner in den Schriften des Hugo von St. Cher, Albertus Magnus und Thomas von Aquin*, in: S. v. Heusinger et aliis (Ed.), *Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. N. F. 21), Berlin 2016, 143–181; G. Guldentops, *Die Naturdinge sind Beispiele der göttlichen Ordnung: Zu einigen Metaphern in der Naturphilosophie und Bibelexegese des Albertus Magnus*, in: M. Breitenstein u. a. (Hg.), *Identität und Gemeinschaft. Vier Zugänge zu Eigengeschichten und Selbstbildern institutioneller Ordnungen*, Berlin 2015, 275–292; S. Perfetti, *Biblical Exegesis and Aristotelian Naturalism: Albert the Great, Thomas Aquinas, and the animals of the Book of Job*, in: *Aisthesis* 11 (2018), 81–96; *ibid.*, *Filosofia naturale e trasformazione morale: Alberto Magno interprete del ‘Cantico della vigna’ (Isaia, 5,1–7)*, in: L. Bianchi et aliis. (Ed.), *Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (secoli XII–XVI)*, Roma, 341–352; Th. Kuhl, *Die persönliche Gottesbeziehung im Vaterunserkommentar des hl. Albertus Magnus zum Matthäusevangelium* (Disseração de Mestrado), Roma 2003. – Pelas referências à literatura sobre o assunto agradeço Maria Burger.

⁸⁵ Ver acima S. 13–14.

comentário, “*dives*” é Deus que é “rico” por causa de cinco “coisas” ou aspectos: Ele é a primeira causa, é simples, originário, imutável e perfeito. Eckhart, então, associa cada aspecto de Deus a uma ação: enquanto primeiro, Ele está em todas as coisas, pois, como diz o mestre pagão, a primeira causa opera mais do que as segundas causas; enquanto simples, Ele é a interioridade de todas as coisas; enquanto “fonte” Ele flui de três maneiras e é chamado luz das luzes, porque todos os dons e perfeições fluem do Pai das Luzes, como diz o apóstolo Tiago.

<p>Albertus Magnus, <i>Super Matth.</i> c. 6 (Ed. Colon. 21/1), 181,81-182,8.21-29</p>	<p>Meister Eckhart, <i>Pr.</i> 80 (DW 3), 382,9-384.56-386,3 ; 388,1-4</p>
<p><i>qui es, quinque notantur, ens videlicet primum, simplex, fontale, immutabile, perfectissimum.</i></p> <p><i>Ex primitate est influentissimum,</i></p> <p><i>ex simplicitate communissimum et intimum,</i></p> <p><i>ex fontalitate causalissimum</i></p> <p><i>ex immutabilitate conservantissimum,</i></p> <p><i>ex perfectissimitate desideratissimum omnium.</i></p> <p><i>Primum enim influit omnibus, et a nullo influitur ei, et est liberalitatis et magnificentiae profusae. Influit enim nullo indigens, et nullum aliorum aliquid alicui influere potest nisi per hoc quod accipit et habet ab ipso. Et hic pater sic influens merito est orandus. Iac. I (17): ‘Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a patre luminum, apud quem non est transmutatio neque vicissitudinis Obumbratio’. [...] Primum enim est, ut dicit Philosophus, quod influit, non supposito quodam alio, quod sibi det influere. Aristoteles: ‘Causa primaria plus est influens quam secundaria’.</i></p> <p><i>Per simplicitatem autem est communissimum et intimum, quia, sicut dicit Philosophus, quanto aliquid simplicius est, tanto in pluribus invenitur et sui ad plura indigetur.</i></p>	<p>A riqueza de Deus consiste em cinco coisas.</p> <p>A primeira: que ele é a causa primeira; por isso se efunde em todas as coisas.</p> <p>A segunda: que é simples em seu ser; por isso é a interioridade de todas as coisas.</p> <p>A terceira: que é originário; por isso se comunica a todas as coisas.</p> <p>A quarta: que é imutável; por isso é o mais constante.</p> <p>A quinta: que é perfeito; por isso é o mais desejável.</p> <p>Ele é a causa primeira: por isso se infunde para dentro de todas as coisas. Sobre isso, um mestre pagão diz que a causa primeira se derrama em todas as outras causas mais do que estas se derramam em suas obras.</p> <p>Ele também é simples em seu ser. O que é simples? Sobre isso diz o Bispo Alberto: Uma coisa é simples quando em si mesma é um, sem alteridade; isto é Deus e todas as coisas unitárias se mantêm naquilo que ele é. [...]</p>

[ex fontalitate causalissimum]

Albertus Magnus, *De causis et proc. univ.* l. 2 tr. 1 c. 1 (Ed. Colon. 17/2), 61,16-22

[...] lumen primae causae tripliciter influat rebus, scilicet influentia constitutionis ad esse et influentia irradiationis ad perfectionem virtutis et operis et influentia reductionis ad primum fontem ut ad boni principium, et huius influentia luminis omnis illuminationis principium sit et lumen, erit ipsum lumen luminum.

Albertus Magnus, *Super Matth.* c. 6 (Ed. Colon. 21/1), 182,4–10.75–76; 183,6–10

Et hic pater sic influens merito est orandus. Iac. I (17): ‘Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a patre luminum, apud quem non est transmutatio neque vicissitudinis obumbratio’. Non enim mutatur, ut quandoque fluat et quandoque non, neque vicissitudinem donorum recipit.

[ex immutabilitate conservantissimum]
Immutabilitate fundat et continet et conservat ea quibus se influit

*Perfectissimum autem est hoc esse et ideo desideratissimum. Unde dicit Philosophus, quod ‘omnia appetunt esse divinum et propter illud agunt, quidquid agunt’. Agg. II (8): ‘Veniet desideratus cunctis gentibus’. Omnia enim istius patris desiderant superadventum. [Prov. 3,15]: ‘Omnia desiderabilia huic non valent comparari’. *Esse enim datur ab eo, quo accepto nihil desideratur amplius, eo quod hoc est omnis naturae bonum et optimum. Exod. XXXIII (19.17): ‘Ego ostendam tibi omne bonum; invenisti enim gratiam coram me’. In hoc est gaudium plenum, ut hoc comprehendamus, ut possumus. Ioh. XVI (24):**

‘Petite, ut gaudium vestrum sit plenum’. Matth. V (48): ‘Pater vester caelestis perfectus est’.

Em terceiro lugar: que ele é originário, por isso ele eflui para dentro de todas as coisas.

Sobre isso, diz o Bispo Alberto: **Ele se derrama em todas as coisas de maneira comum, de três modos:** com ser e com vida e com luz e de modo especial na alma intelectiva, na possibilidade de todas as coisas e **numa recondução das criaturas à sua origem primeira:**

essa é a luz das luzes, pois ‘todo dom e perfeição vem do Pai das luzes’, como diz São Tiago.

Em quarto lugar, ele é imutável, por isso ele é o mais constante. Agora reparai como Deus se une com as coisas. Ele se une com as coisas e, no entanto, **se mantém como um em si mesmo e mantém todas as coisas em si como um.** [...]

Em quinto lugar, **que ele é perfeito,** por isso é **o mais desejável.** Deus é a perfeição de si mesmo e de todas as coisas. O que é perfeição em Deus? **É isso, que ele é o bem de si mesmo e de todas as coisas. Por isso, todas as coisas desejam-no, porque é o bem delas.**

Há muitos aspectos a considerar, porém limito-me à análise de uma seleção. A primeira visão, por assim dizer, macroscópica, consiste no fato de que o texto de referência de Eckhart não era absolutamente o livro *De causis et processu universitatis a prima causa*, como muitos têm sustentado, mas sim o Comentário ao *Evangelho de Mateus*, especialmente a passagem onde Alberto comentou o versículo “*qui es in caelis*”. Isso é sublinhado por uma série de elementos: a estrutura em cinco partes, a correspondência literal das cinco características de Deus e a minuciosidade com a qual Eckhart traduz o texto albertiano e vai mais longe, reproduzindo o superlativo das palavras “*conservantissimum*” com “*behaldelîcheste*” e “*desideratissimum*” com “*begerlîcheste*”.

Com um olhar mais preciso se revelam outros aspectos instrutivos. A citação do *Liber de causis* no *Sermão 80*, que Eckhart atribui a um mestre pagão, corresponde ao comentário de Alberto na mesma citação, que é atribuída ao “*Philosophus*” (Aristóteles), e em ambos os casos é utilizada para comentar a propriedade de Deus como “Primeiro”, sua assim chamada “Primazia” (“*primitas*”).

Além disso, a famosa expressão “*luz das luzes*” assume um significado totalmente diferente quando é observada no contexto geral e confrontada com o texto de Alberto. Com efeito, Eckhart diz: “Esta é a luz das luzes, porque (*wan* <alto-alemão médio>) todos os dons e perfeições fluem do Pai das luzes, como diz o apóstolo Tiago”. Portanto, a primeira causa não é chamada (ou não só) “*luz das luzes*” porque Eckhart leu o comentário de Alberto ao *Liber de causis*, mas, antes disso, porque ele tinha em mente o Comentário ao *Evangelho de Mateus*, no qual é citado o versículo de São Tiago no contexto do discurso sobre a originalidade de Deus (“*fontalitas*”).

Uma semelhança entre a passagem do *Sermão 80* e a passagem do *De Causis et processu universitatis a prima causa*, onde Alberto explica a origem da expressão “*lumen luminum*”, é com certeza inegável. Essa correspondência, porém, não é de forma alguma literal. Muito provavelmente Eckhart, como é característico dele, jogou com as duas *auctoritates* e conectou a expressão “*lumen luminum*”, como

a encontrou no *De causis et processo universitatis a prima causa* de Alberto, com o Pai das luzes de quem fala São Tiago.

Em todo caso, parece-me que a descoberta dessa nova fonte importante do Comentário ao *Evangelho de Mateus* confirme a influência que essa obra exerceu sobre Meister Eckhart. Além disso, o fato de se tratar de uma citação literal, limita a afirmação de Kurt Ruh de que Eckhart “modifica” suas fontes e as transforma em sua linguagem própria.

3 ENFIM

A importância comprovada do Comentário albertiano ao *Evangelho de Mateus* na obra de Meister Eckhart não pode ficar sem consequências. Ela confirma e refuta, ao mesmo tempo, as conclusões de Bernard Geyer e outros especialistas da Eckhart depois dele.

O interesse de Eckhart para a filosofia natural de Alberto é certamente confirmado, mas não no sentido atribuído a ele. A filosofia natural de Alberto demonstrou-se um instrumento eficaz para a atividade homilética de Eckhart seja em latim, seja em alemão. Ele construiu um dos modelos teóricos sobre o fundamento dos qual Eckhart interpreta a relação entre Deus e o homem “*naturaliter*”. Temos visto que Eckhart bebeu de diferentes fontes albertianas: não só das obras de “ciência natural”, como o Comentário ao *Meteora* ou ao *De animalibus*, mas também dos escritos teológicos, como a Suma filosófico-teológica *De homine* ou o Comentário de Alberto às Sagradas Escrituras. Em relação a isso, a complexidade e multidimensionalidade das relações entre a interpretação bíblica e as disciplinas filosóficas e teológicas são surpreendentes para o pesquisador acostumado a ver Alberto Magno como uma espécie de Jano de duas cabeças – ou filósofo natural, ou metafísico, ou cientista natural ou teólogo –. Por outro lado, o próprio Alberto ofereceu motivos para esta opinião. Muitas vezes ele sustentou que “*Theologica non conveniunt cum philosophicis in principiis*”.⁸⁶

⁸⁶ Albertus Magnus, *Metaph.* l. 11 tr. 3 c. 7 (Ed. Colon. 16/2), 542,25–29. Cf. L. Sturlese, *Il razionalismo filosofico e scientifico di Alberto il Grande*, in: Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 1 (1990), 373–426.

A filosofia, com seus métodos rigorosos, pode explicar numerosos aspectos das coisas naturais, mas não pode se estender ao âmbito da pesquisa teológica. Apesar disso, alguns estudos já têm mostrado uma presença clara do Alberto “filosófico” ao lado do Alberto “teólogo” e “exegeta”.⁸⁷ Susana Bullido del Barrio afirma com razão:

Os respectivos métodos de obtenção do conhecimento devem ser estritamente distintos um do outro, mas sua unidade no objeto do conhecimento é indiscutível. Para os Irmãos Pregadores, ambas as partes são inseparáveis uma da outra, e precisam ser aprendidas principal e coletivamente de modo que, a atividade de pregação, adequada às respectivas capacidades e ocasiões, seja em última análise útil para os que recebem o cuidado pastoral.⁸⁸

Além disso, o próprio Alberto afirmou programaticamente, no Prólogo ao seu Comentário *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, que existem quatro rios que nascem da mesma fonte: “*naturalium et gratiarum et gloriarum sive gaudiorum*”. As “*naturalia*” fluíram depois em quatro córregos: “*entium, viventium, sensibilibus e intellectualium sive rationalium*”.⁸⁹

Eckhart também está convencido de que “tudo o que é verdadeiro brota de uma única fonte e de uma única raiz da verdade, seja no ser, seja no conhecer a Escritura e na natureza”.⁹⁰

Há uma correspondência entre o mundo natural e o mundo espiritual, garantido por Cristo, o Deus que se fez carne. Cristo é a Palavra através da qual tudo foi criado e cuja encarnação representa

⁸⁷ Cf. Guldentops, *Die Naturdinge sind Beispiele der göttlichen Ordnung* (como na nota 82), aqui esp. 284–289; Perfetti, *Biblical Exegesis and Aristotelian Naturalism* (como na nota 82); *ibid.*, *Filosofia naturale e trasformazione morale*; A. Cerrito, *Botany as Science and Exegetical Tool in Albert the Great*, in: *Aisthesis* 11 (2018), 97–197 aqui 97.

⁸⁸ Bullido del Barrio, *Sensus litteralis* (como na nota 82), 181.

⁸⁹ Albertus Magnus, *Super Dion. De cael. hier.* prologus (Ed. Colon. 36/1), 1,37–41. Agradeço de coração Maria Burger pelas indicações amistosas.

⁹⁰ Eckhart, *In Ioh.* n. 185 (LW 3), 154,16–155,2.

sua natureza humana. Como em Cristo a natureza humana está unida à natureza divina, assim segundo Eckhart, a filosofia natural e a ciência divina estão igual e simultaneamente unidas nas Sagradas Escrituras. Nenhuma autoridade filosófica, mas ele (Cristo) torna possível a interpretação da Sagrada Escritura pelas “*rationes naturales philosophorum*”. Desse ponto de vista, não tem nenhum sentido definir Eckhart um “filósofo natural”. Ele é um teólogo que utiliza habilmente as ferramentas oferecidas pela filosofia natural, que é outra coisa – e ele está bem ciente disso.

A outra tese de Bernard Geyer, que foi sucessivamente adotada com entusiasmo por todos os especialistas da Eckhart, a saber, que Eckhart, na recepção das ideias neoplatônicas, preferia bem mais os escritos de Alberto, especialmente a obra *De causis et processu universitatis a prima causa*, parece-me, ao invés, que deva ser certamente refutada.

A pesquisa apresentada, aliás, tem mostrado um certo distanciamento da metafísica e da teoria do conhecimento de Alberto, e uma evidente marginalidade do *De causis et processu universitatis a prima causa* na obra de Meister Eckhart. Como mostram as fontes explícitas e implícitas, a preferência de Eckhart orientou-se sem dúvida para uma obra de Alberto que até hoje é uma das menos notadas, a saber, o Comentário ao *Evangelho de Mateus*.

Portanto, alguém pode se perguntar: por que justamente o Comentário ao *Evangelho de Mateus*? Eu ainda não tenho respostas, mas apenas hipóteses. Em primeiro lugar, o Comentário ao *Evangelho de Mateus* é uma das poucas obras que Alberto escreveu de próprio punho, fato que todos os biógrafos de Alberto têm enfatizado – como sabemos dos excelentes *Prolegomena* à edição.⁹¹ O Comentário foi escrito durante a segunda estadia de Alberto em Colônia e, possivelmente, deveria ter um grande valor simbólico no âmbito do *Studium Coloniense*. Infelizmente, até este momento não se pode dizer

⁹¹ B. Schmidt, *Prolegomena*, in: Albertus Magnus, *Super Matthaicum*, ed. B. Schmidt (Ed. Colon. 21/1), VII–LXXVII aqui VII–VIII.

muito mais, pois os estudos sobre os Comentários bíblicos de Alberto são, como eu disse, muito exíguos.

A segunda hipótese que me parece possível neste momento é a seguinte: no Comentário ao *Evangelho de Mateus*, Eckhart encontrou explicações científicas, interpretações espirituais, exortações morais e reflexões filosóficas. Todas elas estão a serviço de uma interpretação da Sagrada Escritura, elas esclarecem seu sentido e seus diferentes significados. Esse procedimento parece ser o método programaticamente explicado por Eckhart no Prólogo ao *Evangelho de João*, ou seja, o método deve ser totalmente afim com uma interpretação das Sagradas Escrituras através das “*rationes naturales philosophorum*”. No fundo um sermão é, em última análise, também exegese, ou seja, interpretação da Escritura.

Portanto, vou chegar ao fim e como Geyer ou Ruh vou perguntar: quem é o Alberto do Comentário ao *Evangelho de Mateus*? É o filósofo natural que interpreta o versículo *sedebat Christus* à luz da *Física* aristotélica? Ou o filósofo neoplatônico que no mesmo Comentário descreve a simplicidade da causa primeira à luz do *Liber de causis*? Por qual dos dois Meister Eckhart cultivava um grande interesse? Para o cientista natural ou para o filósofo? A dicotomia contida nesta questão, tão estranha à cultura e à formação desses dois pensadores extraordinários, deve ser superada de uma vez por todas.

Eckhart refere-se a Alberto Magno em dois momentos de grande importância simbólica: em um Sermão acadêmico que ele proferiu enquanto jovem professor universitário, e no Escrito de defesa no final de sua carreira como teólogo.

Gosto da ideia de que ambas as referências possam ser interpretadas como uma homenagem a um mestre com quem você nem sempre concorda, mas a quem você deve muito. Não sei se isso é suficiente para criar uma escola, mas me pergunto se é necessário que a história da filosofia conte a história das escolas no lugar de mostrar a filosofia dos mestres.

(In: *Lectio Albertina* Band 19 – 2019 Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster)

Agradecemos a Alessandra Beccarisi, autora deste artigo importantíssimo para a pesquisa e o conhecimento de Meister Eckhart e de Alberto Magno, pelo seu trabalho e pela sua generosidade em permitir a tradução em português, bem como pela disponibilidade em compartilhar sua produção com muita generosidade. À editora alemã, onde foi publicado pela primeira vez este artigo, nossa gratidão.

Matteo Raschiatti, tradutor.