



MARTIN HEIDEGGER E MEISTER ECKHART: O “CONCEITO DO IRRACIONAL ESPECÍFICO” DA MÍSTICA

Prof. Dr. Bento Silva Santos¹

Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, Brasil

Resumo: O artigo se concentra na relação entre o jovem Heidegger e a mística de Eckhart nas notas da *Vorlesung* (1918-1919) cancelada no tocante à superação da contraposição racional-irracional. Com efeito, o par de conceitos racional-irracional, utilizados no contexto de uma *theoretische Auffassung* do pensamento, está longe de captar o fenômeno que caracteriza a experiência mística. O fenômeno místico, tal como o concebe Heidegger nas notas sobre Eckhart e segundo sua hermenêutica fenomenológica do período friburgense (1919-1923), precede toda forma de dualismo racional-irracional: de um lado, o fenômeno que se mostra na experiência mística não pode ser reduzido a componentes lógicos e racionais; de outro lado, a vitalidade religiosa, absolutamente originária, e a entrega (*Hingabe*) ao Sagrado e ao divino, situam-se numa esfera que *precede e supera* qualquer racionalização. Assim, primeiramente, trato da fecundidade e da apropriação do pensamento de Eckhart na literatura recente, destacando sobretudo a recepção do mesmo no itinerário intelectual de Heidegger; em segundo lugar, abordo a oposição racional-irracional nas notas da *Vorlesung* cancelada; em terceiro lugar, discorro sobre a proposta eckhartiana da identidade ontológica entre Deus e o homem para contextualizar a tese da “unidade radical” nas notas heideggerianas, bem como a própria tentativa de Eckhart de superar a carga teórica da tradição escolástica em relação à *união mística* que se apresenta, antes de tudo, como um *caminho* cotidiano a ser trilhado dinamicamente e que, segundo as notas heideggerianas, não pode ser *determinado* previamente por uma epistemologia teológica que pudesse conhecer todos os sentidos possíveis do ser da vida.

INTRODUÇÃO

Este artigo parte das *notas* de Martin Heidegger sobre o “conceito do especificamente irracional” da mística eckhartiana² consignadas nas anotações de uma *Vorlesung* projetada para o WS 1919-1920 e intitulada “Os fundamentos filosóficos da mística medieval” (1918-1919).³ Viso aqui uma apropriação das

¹ E-mail: benedictus1983@gmail.com

² Cf. Heidegger (1995c), pp. 315-318. Para comentários às notas heideggerianas sobre “a experiência religiosa como um paradigma fenomenológico (1917-1919)”, cf. Kisiel (1995) pp. 80-115; Greisch (2000), pp. 135-153; Camilleri (2008), pp. 303-319; Zeami (2010), pp. 166-179; Fischer (2013), pp. 103-108.

³ Cf. Kisiel (1995), pp. 108-111.

intuições heideggerianas no contexto de uma interdependência e reciprocidade entre fenomenologia da religião e hermenêutica da facticidade, interdependência justificada na literatura mais recente sobre a questão, especialmente por Jean Greisch,⁴ Sylvain Camilleri,⁵ José-Claude Mbimbi Mbamba⁶ e Sophie-Jan Arrien.⁷ Metodologicamente, este procedimento, mesmo que não seja unânime entre os comentadores,⁸ salvaguarda minha reflexão hermenêutica sobre o “jovem” Heidegger:⁹ longe de transformá-lo em um teólogo, como uma leitura equivocada poderia sugerir dessas preleções, minha estratégia de abordagem pode ser esboçada assim: apontar para as potencialidades hermenêuticas das considerações fenomenológicas sobre a distinção racional-irracional nas *notas* de um curso não proferido (“Os fundamentos filosóficos da mística medieval”), sem que tais considerações dependam de esquemas ulteriores do *Denkweg* de Heidegger segundo a perspectiva de uma genealogia “descendente” onde todos os caminhos conduziram ao seu *opus magnum* de 1927: *Sein und Zeit*. Portanto, ousar desenvolver eventuais paralelos entre fenomenologia e mística medieval com base nas notas fragmentárias de Heidegger não impõe um confronto com sua ontologia fundamental para tornar minha tentativa mais “filosófica” para leitores que desconhecem os inícios do caminho de pensamento de Heidegger *ab origine*, ainda marcado por suas origens católicas e protestantes¹⁰ e, portanto, pelos problemas metodológicos e epistemológicos da teologia cristã ocidental.¹¹ Com isso justifico minha apropriação dessas notas ora *dentro* do contexto heideggeriano com base na hermenêutica das vivências religiosas do período friburgense (1919-1923), ora *fora* de uma discussão filosófica sem as referências (explícitas) das temáticas cristãs.

⁴ Cf. Greisch (2000), p. 188.

⁵ Cf. Camilleri (2008), pp. 16-20.

⁶ Cf. Mbimbi Mbamba (2012), pp. 178-181 *et passim*.

⁷ Cf. Arrien (2014), *passim*.

⁸ Nesse sentido, cf. Van Buren (1994).

⁹ Cf. Kisiel, & Van Buren (1994); Arrien & Camilleri (2011).

¹⁰ Cf. Wolfe (2014).

¹¹ Desde a década de 1990 impôs-se a abordagem de tipo “topológica” em relação à importância da teologia para o pensamento de Heidegger, cujos pressupostos partem sem dúvida de sua origem católica e, logo depois, de sua “conversão” ao protestantismo a partir de 1917. É assim que, segundo P. Brkic, encontramos em Heidegger três linhas de reflexão, dotadas de relativa independência e cronologicamente sobrepostas do longo de seu *Denkweg*: uma teologia da fé cristã, uma teologia metafísica e uma teologia da história do ser: Brkic (1994).



FECUNDIDADE E APROPRIAÇÃO DO PENSAMENTO DE MEISTER ECKHART

A julgar pelas recentes publicações intituladas, respectivamente, *Maître Eckhart* (sob a coordenação de Julie Casteigt)¹² e *A Companion to Meister Eckhart* (organizada por Jeremiah M. Hackett),¹³ a obra de Meister Eckhart é estudada ora a partir de questões metafísicas e teológicas mais amplas (Deus, o Uno, a Trindade, os transcendentais, a teoria do intelecto), ora reagrupando questões espirituais, morais e antropológicas suscitadas pela reflexão eckhartiana, ora, por fim, explicitando tanto as fontes (Plotino, Maimônides, Tomás de Aquino, etc.) como a fecundidade de seu pensamento (na Alemanha do século XIV, no Idealismo alemão do século XIX, em Martin Heidegger e Jacques Derrida no século XX, etc.). Do ponto de vista da apropriação do pensamento de Eckhart na filosofia contemporânea, tem-se destacado sempre a relação complexa entre Heidegger e Eckhart.¹⁴ O interesse de Heidegger residia nos dois aspectos da cultura medieval em ato (evidentemente a serem “destruídos” do ponto de vista fenomenológico) na obra eckhartiana: de um lado, uma abordagem especulativa Deus-mundo, infinito-finito, eterno-temporal arraigada profundamente na tradição escolástica; de outro lado, um pensamento centrado na experiência humana do divino, que encontra, na vitalidade e no fervor da fé, aqueles instrumentos capazes de suportar com maior força o pensamento em relação à argumentação conceitual.¹⁵ Nessa conformação da atitude dialética e teórica da tradição escolástica (o experiencial-gnosiológico) com a motilidade e a dinamicidade do pensamento místico (o experiencial prático-soteriológico), obnubilada por esta mesma tradição filosófico-teológica, Heidegger descortinava a grande contribuição de Eckhart para o pensamento: a novidade introduzida pela mística eckhartiana consistia fundamentalmente na “tentativa de ligar as questões fundamentais do pensamento à motilidade mesma da experiência fática; nesta ligação, conceitos de origem, fundamento e ipseidade são, de fato, reconfigurados e dinamizados”.¹⁶

Ora, durante seu longo e decisivo itinerário intelectual, Heidegger revisitou Eckhart em diversos momentos como mestre do pensar. Em primeiro lugar, em sua Tese de Habilitação sobre o *Tratado das categorias e da significação em “Duns*

¹² Cf. Casteigt (2012).

¹³ Cf. Hackett (2013).

¹⁴ Cf. Moran (2012), pp. 687-694.

¹⁵ Zeami (2010), pp. 160-161.

¹⁶ Zeami (2010), p. 161. Ver também a interpretação de Alberto Anelli com base na abordagem teórico-sistemática desenvolvida contra topologia tradicional da relação de Heidegger com a teologia: o itinerário filosófico de Heidegger giraria em torno da reelaboração dos dois grandes problemas de seu pensamento, *sujeito e fundamento* em sua concomitante operação de repensamento de sua relação recíproca: Anelli (2011), pp. 57-107; Anelli (2013), pp. 577; 579-582.

Scotus” (1915): a descoberta de um *modus essendi activus*, de um sujeito ou de um caráter ativo ao nível da imediatez permite a Heidegger descortinar um estudo mais profundo da “correlação fundamental de objeto e sujeito” em conexão com o misticismo de Eckhart.¹⁷ Em segundo lugar, na epígrafe de sua aula de habilitação proferida no dia 27 de julho de 1915 em Freiburg, intitulada *Lição sobre o conceito de tempo na ciência histórica* (1915):¹⁸ “Tempo é o que se altera e se diversifica, a eternidade se mantém simples”: aí nessa conferência inaugural Heidegger opõe à concepção quantitativa (típica do método puramente historicista) uma visão *qualitativa* do tempo, a única que permite apreender corretamente o *histórico*. Uma vez livre de sua concepção linear e espacial, a perspectiva fundamentalmente qualitativa do tempo será aplicada posteriormente à vivência mística medieval e à interpretação paulina da temporalidade, onde o tempo é um *motivo*, uma essência *independente* que determina originariamente o sujeito religioso. No cristianismo das origens os cristãos submetem-se permanentemente à tribulação vigilante em sua vida na fronteira entre o mundo e a escatologia; por isso, o próprio tempo é vivido como instante decisivo, como “atuação/realização” (*Vollzug*) da vida. Em terceiro lugar, nas notas da *Vorlesung* não proferida “Os Fundamentos filosóficos da Mística Medieval”, onde Heidegger lê a literatura mística na escolástica como elemento de uma análise fenomenológica da experiência religiosa e campo de exploração da noção de intencionalidade. Em quarto lugar, na *Carta sobre o humanismo* de modo implícito sob o vocábulo de Deidade (*Gottheit*) (1946).¹⁹ Além disso, ao nível teórico, ecos da noção eckhartiana da *Deidade* são perceptíveis em Heidegger sob três aspectos descritos por Guisi Strummiello: “a) a possibilidade de compreender o divino independentemente da criação e, assim, independentemente de uma lógica da produção e da causalidade. (...); b) a anterioridade da Deidade enquanto tal com respeito à questão da unicidade de Deus ou pluralidade de deuses. (...); c) a diferenciação (mesmo que extremamente difícil de ser avaliada em Eckhart) entre Deus e ser que lhe permite aproximar o próprio Deus de uma pura possibilidade e do puro nada. (...); d) a noção de uma fundação em certo sentido recíproca entre Deus e o homem (*Dasein*) segundo uma estrutura (...) que alude a todo um conjunto de relações e referências na medida em que o ser (no sentido do *Ereignis*) é o intermédio entre Deus e os mortais, e o

¹⁷ Cf. Heidegger (1978), pp. 405-407; 401-402; 410-411.

¹⁸ Heidegger (1978), pp. 415-433.

¹⁹ Cf. Heidegger (2008), p. 364. Diferentemente de Eckhart que indica com o termo “Deidade” a essência divina sem fundo, origem sem lugar da difusão das três pessoas da Trindade, mantendo assim a diferença teológica, para Heidegger a deidade remete ao conceito de quadratura (*das Geviert*) “Céu-Terra-Homem-Deus”: Cf. Heidegger (2008), pp. 351-352. A propósito, ver Strummiello (2002), pp. 34-36.



Dasein é o intermédio entre o ser e Deus”.²⁰ Em quinto lugar, no célebre discurso pronunciado em honra do aniversário de nascimento de Contradin Kreutzer (1780-1849) sob o título francês “*Sérénité*” – *Gelassenheit* (1955).²¹

A maioria das contribuições privilegia exclusivamente a noção de *Gelassenheit*²² que Heidegger utiliza para elucidar a natureza do “pensar meditativo” (*Nachdenken, Besinnung*), seu caráter peculiar de *deixar-ser* ou “serenidade” em relação ao domínio esmagador do pensamento tecnológico.²³ Mas esta apropriação está desvinculada do caráter religioso original em Eckhart. Pouca atenção deu-se ao tema da mística fundamental de Eckhart com base na sua recepção em Heidegger desde os inícios de sua docência acadêmica, especialmente nas notas da *Vorlesung* não proferida de 1918-1919 já mencionadas.²⁴ Entre os pensadores medievais que interessou Heidegger sob um aspecto que não fosse o da figura típica do pensamento ontoteológico foi, portanto, o Mestre renano. Do ponto de vista da história de sua recepção, Eckhart foi visto ao mesmo tempo, “teólogo” e “místico”, *Lebemeister* (*Mestre de vida*) e *Lesemeister* (*Mestre de leitura*).²⁵ Na tentativa de acessar a experiência religiosa imediata, Heidegger elaborou densas notas sobre a noção de *Abgeschiedenheit* e sobre o “conceito do irracional específico” da mística eckhartiana em *Os Fundamentos filosóficos da mística medieval*. Essas notas deixam transparecer inequivocamente a sua leitura assídua da obra de Mestre renano. O contato com Eckhart pode retroceder ainda mais se consideramos que, no semestre de verão de 1910/1911, Heidegger, então estudante de teologia na Universidade de Freiburg, frequentou o curso do teólogo católico, arqueólogo e historiador da arte medieval, Joseph Sauer (1872-1949), curso intitulado “*Geschichte der mittelalterlichen Mystik*”.²⁶ Mesmo após os anos 20, a figura de

²⁰ Strummiello (2002), pp. 360-361.

²¹ Cf. Capelle-Dumont (1996), pp. 113-124; Capelle-Dumont (2013), pp. 530-544.

²² Cf. Dalle Pezze (2008); Catricala (2009).

²³ Cf. Moran (2012), pp. 687-694.

²⁴ Cf. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, in Heidegger (1995c), pp. 301-337. Segundo as descobertas de T. Kisiel, o conjunto das notas heideggerianas (1916-1919) - incluindo aquelas que não foram retomadas na publicação do volume 60 da *Gesamtausgabe* -, constituía o trabalho preparatório não somente de um curso, mas também de uma real e importante monografia que se intitularia *Fenomenologia da consciência/vida religiosa*: cf. Kisiel (2010), pp. 309-328. Com base em seis notas não retomadas pelo editor Claudius Strube no volume 60 da *GA* de 1995, Kisiel traz correções e complementos às notas publicadas em 1995.

²⁵ Para a história da recepção de Eckhart nos séculos XIV, XIX e XX, ver, respectivamente, Bray (2013), O’ Regan (2013), Moran (2013), pp. 481-505; 629-667; 669-698.

²⁶ Cf. Denker (2004), p. 14: “Martin Heidegger als Student”.

Eckhart forjou, em sua inspiração, as determinações mais profundas do caminho de seu pensamento, mesmo admitindo os deslocamentos da leitura religiosa para uma apropriação meditativa sem mais a diferença teológica.

A SUPERACÃO DA OPOSIÇÃO RACIONAL-IRRACIONAL NO FENÔMENO DA EXPERIÊNCIA MÍSTICA

As notas sobre o “conceito do irracional específico da mística” ocupam um lugar de destaque nos esboços da *Vorlesung* (1918-1919) não proferida de Heidegger. É precisamente no contexto de uma intensa atividade docente na Universidade de Freiburg (1919-1923)²⁷ que Heidegger manifestou grande interesse pelo Cristianismo das origens em virtude do processo de descoberta do mundo do si-mesmo (*Selbstwelt*) ou “na medida em que o fenômeno do aguçamento, de acentuação efetiva do mundo do si-mesmo (ai) ‘saltou à vista’ por assim dizer”.²⁸ Ele se interessou particularmente pelos místicos medievais como, por exemplo, por Bernardo de Claraval, Boaventura e Mestre Eckhart, bem como pelo jovem Lutero e por Tauler: “os seus *modos de vida* práticos testemunham o fato de que a experiência do cristianismo implica uma nova *posição* do si em seu mundo”.²⁹ Além disso, apropriou-se fenomenologicamente das epístolas paulinas e da experiência fática do ser da vida em Agostinho.³⁰

Nas notas da *Vorlesung* não proferida há três notas diretamente associadas ao problema da “irracionalidade” presente na experiência religiosa mística: “Irracionalismo”, “Irracionalidade em Mestre Eckhart” e o exame do livro “O Sagrado” (*Das Heilige*) de Rudolf Otto de 1917 no contexto preparatório de uma revisão desse texto. Quem se debruçou sobre a mística considerando-a desde o início como “irracional” coloca-se *ipso facto* em uma situação de incompreensibilidade. É preciso, antes de tudo, esclarecer o sentido de irracionalidade fora das categorias tradicionais. Nesse sentido a prioridade é dada ao teórico como critério de avaliação sobre um fenômeno que escapa a toda determinação teórica: a mística representaria um fenômeno irracional só se é pensada do ponto de vista teórico, em cuja esfera o irracional é pensado como antitético ao racional. Portanto, o *caminho errante*

²⁷ Cf. Vicari (1996); Ardovino (1998); Kim (1998); Ruoppo (2008); Lara (2008); Fischer (2013), pp. 327-440; Arrien (2014), pp. 9-18.

²⁸ Heidegger (1993b), pp. 61, 60, 206 (tr. esp., pp. 72, 71, 216): “O mais profundo paradigma histórico do processo peculiar de deslocamento do centro de gravidade da vida fática para o mundo do si-mesmo e o mundo da experiências internas dá-se a nós no surgimento do cristianismo” (p.61; p.72).

²⁹ Arrien (2014), p. 171.

³⁰ Cf. Brito Martins (1998), pp. 17-477; Adrian Escudero (2010), pp. 137-223; Mbimbi Mbamba (2012), pp. 81-181; Arrien (2014), pp. 270-316.



na abordagem do fenômeno é percorrido ora por aqueles conferem um valor predominante e positivo ao elemento irracional presente em toda experiência mística –como admite, por exemplo, Rudolf Otto à semelhança de um “sentimento oceânico” (definição dada por Romain Rolland ao “misticismo” em uma carta endereçada Sigmund Freud)³¹ ora por aqueles que procuram de modo absoluto reduzir este elemento a nada na tentativa de fundar uma *filosofia da religião*, como foi o caso específico de Ernest Troeltsch: enquanto a *filosofia da religião* deste último estiver subordinada ao ideal científico, não será possível apreender a modalidade peculiar do fenômeno religioso. Rudolf Otto, por sua vez, só poderá evitar a aporia do racional e do irracional na experiência do sagrado ou do “numinoso” depois que tiver reconhecido claramente este “fenômeno *principal* da autoconsciência das doações originárias de certeza”, afirma Heidegger em sua crítica inicial.³² Não seria o caso, então, de repensar fenomenologicamente o conceito de “irracional”? Na forma absolutamente originária das experiências místicas, o irracional precederia o racional, indicaria o múltiplo caótico e seria apreensível do ponto de vista teórico?³³

A julgar pela anotação imediatamente precedente –“O *a priori* religioso”³⁴ onde já mencionara a mesma questão acerca da “irracionalidade específica dessa mística <de Eckhart>”, Heidegger deseja apreender corretamente a coerência da conexão mística eckhartiana do ponto de vista fenomenológico, o que pode ser enunciado alternativamente da seguinte maneira: é possível encontrar na experiência religiosa um elemento racional irreduzível³⁵ ou a pré-compreensão mística já sempre se baseia em um irreduzível irracional? As categorias racional/irracional seriam as mais apropriadas para captar a experiência mística de Eckhart? Como afirmará Heidegger no curso *Introdução à fenomenologia da religião*, “deve-se prescindir totalmente desse par de conceitos”.³⁶ Mas, se a religiosidade mística de Eckhart –e por extensão a própria ideia de “experiência viva”– se manifesta como um fluxo imediato e irracional de doações, como é possível transformá-la em experiências significativas e comunicáveis? A experiência mística, enquanto mobilidade intensificada e vital de possibilidades de uma determinada “experiência viva”, pode ser *conhecida* com base na simples predominância do teórico? Ora,

³¹ Citado por Greisch (2000), p. 138.

³² Heidegger (1995), p. 333.

³³ Cf. Heidegger (1995c), p. 311.

³⁴ Cf. Heidegger (1995c), pp. 312-316.

³⁵ Assim pensava o principal filósofo da religião na época em que Heidegger escreve: E. Troeltsch. A propósito da obra “O Sagrado” de R. Otto, Heidegger afirmara: “A filosofia da religião atual está orgulhosa de sua categoria do racional e crê ter assegurado com ela o acesso à religiosidade”: Heidegger (1995a), p. 79.

³⁶ Heidegger (1995a), p. 79.

uma interpretação que coloque um frente ao outro –racional e irracional– transita inevitavelmente dentro de uma *theoretische Auffassung* do pensamento e, como tal, deve ser superada em vista do originário.

No caso da irracionalidade em Eckhart, Heidegger se pautará pela compreensão fenomenológica que se coloca fora da distinção racional/irracional, distinção esta que se encontra no coração de uma abordagem teórica dos fenômenos. Assim, a irracionalidade em Eckhart tem como correlato principal “a vitalidade sem reserva e exposta da entrega <Hingabe> ao sagrado e ao divino”.³⁷ O que caracteriza a vivência mística como tal é justamente “a imediaticidade da vivência religiosa”. Nesse processo de abandono de si e de retorno –a irrupção para o fundo incriado da alma, na linguagem eckhartiana– o sujeito religioso é ativo, e tal atividade não pode ser apreendida no quadro de uma teoria do conhecimento de tipo kantiano isto é, através da mediação necessária do intelecto na forma das categorias, cuja formação estaria sujeita às “regras” da consciência pura, não-empírica, etc. Nesse sentido, a “imediaticidade” da própria experiência religiosa vivida do tipo místico coloca precisamente o problema da *mediação*, pois tomá-la como algo que necessariamente possui um elemento irracional e simultaneamente procurar um conhecimento teórico e racional para torná-la comunicável através da linguagem conceitual implica uma verdadeira aporia: “A pura, sensível, receptiva ‘experiência vivida’ é imediata e irracional”. Heidegger já identificara este problema no curso de Freiburg de 1920 intitulado *Fenomenologia da intuição e da expressão*, onde ele tratou do problema do irracional e da vida como experienciável, que seria o problema da experiência “viva” ou concreta:

“Um conhecimento entendido como formulação desta experiência vivida enquanto experiência vivida comporta uma articulação teórica, uma mediação lógica, guiada pela imediata privação de mediação, isto é, por uma racionalização do irracional, uma destruição ou uma imobilização da vida no esquema de conceitos”.³⁸

Sem enveredar para esta problemática desenvolvida no semestre de verão de 1920 sobre o neokantismo e as filosofias da vida,³⁹ voltemos para o texto *Os Fundamentos filosóficos da mística medieval* e perguntemos: como devemos interpretar o irracional em Eckhart? O irracional que habita a mística eckhartiana é considerado seja do ponto de negativo, seja do ponto de vista positivo:

³⁷ Heidegger (1995c), p. 315.

³⁸ Heidegger (1993), p. 26 (trad. ital., pp. 28-29).

³⁹ Sobre a importância do neokantismo na evolução do caminho de pensamento de Heidegger com sua “destruição” do conceito de vida, cf. Cazzanelli (2010), pp. 21-43; Arrien (2014), pp. 218-225 *et passim*. A discussão inicial de Heidegger com o neokantismo se encontra sobretudo no curso de 1919 intitulado *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919), in Heidegger (1999).



“O irracional não é aquilo que, como profusão da multiplicidade, precede toda racionalidade. O momento decisivo não é a impossibilidade do abranger do olhar, a impossibilidade de dominação teórica, o mergulhar na profusão, mas –visto que o objetual está posto na essência, na forma como geral, universal, o valor da objetualidade (*Gegenständlichkeit*) aumenta à medida que se eleva o universal– o momento decisivo é aquele da exclusão sempre crescente das particularizações (*Besonderungen*) em relação à forma, do vazio sempre mais potencializado desta forma”.⁴⁰

Com base nessa citação, compreende-se que, de ponto de vista negativo, o irracional não é “a profusão da multiplicidade”. Não se trata de um conceito que forneceria um denominador comum aos elementos diversos e diferentes, nem tampouco de uma categoria sintética que unificaria o heterogêneo. A irracionalidade específica da mística não pode ser compreendida a partir da oposição ao racional, como fizeram as filosofias da religião de inspiração neokantiana. Ater-se exclusivamente ao racional para extrair a especificidade do irracional significa distanciamento da autêntica apreensão do fenômeno em questão. Do ponto de vista positivo, o irracional é: “exclusão sempre crescente das particularizações em relação à forma, do vazio sempre mais potencializado desta forma”.

Segundo Alain de Libera e Sylvain Camilleri, existe em Eckhart “uma identidade real entre o processo de doação do irracional e a irrupção da alma cujo termo comum é a *absorção identitária* de tudo o que é”.⁴¹ A observação heideggeriana para reter somente a “forma”, excluindo de modo crescente todas as particularizações, poderia ser um paralelo em Eckhart à questão de como “a alma deve perder sua própria essência”, no sentido de que a alma deve despojar-se de seu ente, aniquilar seu eu para alcançar por sua nadificação pessoal o nada incriado da Deidade? Perder sua própria essência não significa então o desprendimento ontológico pelo qual o homem se desapropria de sua ek-istência criada para poder fazer uma só coisa com o Uno incriado?⁴² Na verdade é possível entrever uma relação entre consideração fenomenológica que visa captar a especificidade do irracional e o movimento eckhartiano da *Abgeschiedenheit*. Heidegger se refere pela primeira vez à noção eckhartiana de “desprendimento” quando distingue, previamente, entre “homem religioso em si” (I) e “o que advém [somente] com a religiosidade” (II). Este último é um “tipo derivado” e, portanto, diferente do “homem religioso em si”.⁴³ O conceito eckhartiano de *desprendimento* é interpretado como um “aspecto

⁴⁰ Heidegger (1995c), pp. 315-316.

⁴¹ Libera (1984), p. 244; Camilleri (2008), p. 306.

⁴² Cf. Pasqua (2006), p. 273. Cf. também Eckhart, *Sermão 52 sobre a pobreza (armout)*, in Eckhart (2009-2008).

⁴³ Cf. Heidegger (1995c), p. 308.

afetivo” da vida mística, cuja compreensão aponta, não para uma simples renúncia a toda representação teórica, mas para um fenômeno emocional específico, como deixa entrever a anotação de Heidegger: “O desprendimento: não um não-ver teorético, mais alguma coisa de emocional, precisamente religioso em sua forma originária, e de modo correspondente também as etapas e os degraus que conduz a ele como ‘repulsa’”.⁴⁴ Com base nos dizeres de Heidegger (“‘Desprendimento’: sua motivação originária no religioso, também na forma de voltar-se ao mundo, mesmo em Lutero”), podemos colocar uma primeira questão: qual é a “motivação originária” <Urmotivation> do desprendimento no “religioso”? Responder esta questão significa apropriar-se da tarefa fenomenológica para retrazar o movimento do desprendimento que ilustra o *retorno* do sujeito místico aos motivos originários de sua contemplação, isto é, ao próprio fundo da alma <Seelengrund> donde haure a vitalidade e a unidade de sua vida interior.

As etapas do paralelo a que me referi podem ser descritas ora em sua vertente mística, ora em sua vertente fenomenológica.⁴⁵ Em primeiro lugar, quando Eckhart descreve em seus Sermões a “morte da alma”, na qual “a alma renuncia a ela mesma e ao mundo inteiro”, este processo equivaleria, do ponto de vista místico, ao desígnio de Deus, que consiste em “aniquilar-se ele mesmo na alma, a fim de que a própria alma se perca”. Aniquilando-se, a alma ultrapassa todo o criado, e sua libertação pela nadificação permita a fusão com o Uno: a alma, vazia dela mesma, percutindo “para dentro do seu nada, no nada, tão distante do seu algo criado”, pode então acolher então a Deus, com sua incriabilidade, enquanto “nada da alma”, afirma Eckhart no Sermão 1.⁴⁶ Segundo esta ideia da “alma perdendo-se ela mesma” no sentido de “tornar-se nada” da mística eckhartiana, do ponto de vista fenomenológico, podemos compreender a irracionalidade deste procedimento como uma primeira delimitação com a diversidade do mundo: a criatura deve inexistir na “coisa estranha” que é o vazio interior para “deixar o ente ‘longe’ dela mesma”, a fim de “deixar Deus ser Deus no fundo simples, no deserto silencioso”,⁴⁷ ‘lá onde nenhuma diferenciação jamais penetrou’.⁴⁸

Em segundo lugar, Eckhart associa este movimento à sua cristologia com a seguinte provocação: é preciso igualmente “perder o Filho”. Em outras palavras, a alma deve “perder-se no arquétipo do Filho, perder esta igualdade de Deus que ela

⁴⁴ Cf. Heidegger (1995c), p. 308.

⁴⁵ Cf. Libera (1984), pp. 244-250. Camilleri (2008), pp. 307-308.

⁴⁶ Eckhart, *Sermão 1*, in Eckhart (2009-2008), p. 43.

⁴⁷ Pasqua (2006), p. 281: “Ao nascimento de Deus na alma o desprendimento opõe a morte, o aniquilamento da criatura que Heidegger identificará com o ‘ser-para-morte’”.

⁴⁸ Eckhart, *Sermão 48*, in Eckhart (2009-2008), p. 270.



possui no arquétipo eterno”. A alma, que almeja “perder-se” na Deidade, na essência divina sem fundo, deve eliminar a vontade de identificar-se com Deus segundo o princípio da criação do homem à imagem de Deus. Eckhart distancia-se assim da tradição teológica sobre o homem criado “à imagem e semelhança de Deus” (Gn 1,26) e daquela que tematiza o Filho “como imagem perfeita do Pai” (Cl 1,15). Uma vez que se trata do nascimento de Cristo no fundo da alma, é a graça que realiza esta união sem diferença, entre a Imagem divina e a imagem humana: “Eia! prestai atenção a isso com diligência e guardai-o bem”, afirma Eckhart no *Sermão* 69, “é que aqui se concentra de uma vez todo o sermão, a saber: imagem (imagem-modelo = *Urbild*?) e imagem (imagem-cópia = *Abbild*?) são tão plenamente um e são tão mútuas uma com a outra que ali não se pode conhecer diferença alguma”.⁴⁹ Em outras palavras: na medida em que o intelecto do homem é imagem (*Bild*) da divindade, não há como descortinar nenhuma diferença em relação ao seu arquétipo (*Urbild*). A união realizada pela graça, porém, unifica o Cristo e o fundo da alma, e não o Cristo e a alma, uma vez que no pensamento de Eckhart sobre o intelecto como lugar do nascimento de Deus, segundo Kurt Flasch, “Deus e alma só podem ser pensados em sua reciprocidade, como correlativos. Podemos isolar em pensamento a luz do sol, mas não podemos conceber a Deus sem a alma (...). Quando Deus é qualificado de ‘Deus escondido’, significa que ele está escondido no fundo da alma”.⁵⁰ Ao utilizar esta expressão, Eckhart tem em vista expressar o seguinte: a alma não é considerada aqui como a realidade que anima o composto humano, mas essencialmente como fundo (*Grund*) no qual só o fundo de Deus, ou seja, a Deidade, pode penetrar e habitar em sentido próprio. Portanto, à luz dessas fórmulas radicais de Eckhart sobre sua concepção de Deus, “perder-se no arquétipo (*Ur-bild*) do Filho” significaria então o seguinte, do ponto da mística eckhartiana: a alma deve deixar atrás dela tudo o que ex-siste (sua condição de criaturidade: sua vida, suas potências, sua natureza), interiorizando-se, para encontrar em seu fundo (*grund*) o Ser do Cristo nascendo nela:

“Sendo segundo minha humanidade da mesma maneira (que o Cristo), então eu sou unido ao seu Ser pessoal de tal sorte que por graça no ser pessoal (do Cristo) sou um, sendo também o ser pessoal. E uma vez que Deus (o Filho) é in-habitante eternamente no fundo do Pai, e eu nele (o Filho), um fundo e o mesmo Cristo, uma subsistência de minha humanidade, assim ela é tanto minha quanto sua em *uma* subsistência do ser eterno, de modo que ambos os seres, o do corpo e o da alma, são realizados em *um* Cristo, *um* Deus, *um* Filho”.⁵¹

⁴⁹ Eckhart, *Sermão* 69, in Eckhart (2009-2008), p. 58.

⁵⁰ Flasch (2011), p. 235. Cf. também Eckhart, *Sermões* 59 e 15.

⁵¹ Eckhart, *Sermão* 67; in Eckhart (2009-2008), p. 48.

No sentido fenomenológico, a exortação de Eckhart tem em vista cada vez mais “eliminar particularizações para deixar subsistir somente a *Urform* (a *Urbild* em Eckhart) em sua irracionalidade primeira. A irracionalidade da forma originária é o modo de doação autêntico do arquétipo, do Filho, que o sujeito religioso procura, senão reproduzir, ao menos compreender”.⁵² Na medida em que esta <segunda> “morte” mencionada inicialmente se identifica com a morte da alma “enquanto lugar do visível” e, portanto, de tudo o que é determinado, a irracionalidade na mística de Eckhart abre uma fenomenologia do invisível.⁵³ Como bem observou Rud Welten no contexto da “virada” (*tournant*) teológica da fenomenologia francesa (em Emmanuel Levinas, Michel Henry e Jean-Luc Marion), falar de “Deus” seja talvez um modo de falar “da experiência da qual nós não somos os iniciadores, um modo de falar da própria vida, isto é, de alguma coisa que não podemos apreender nem no quadro de nosso conhecimento, nem naquele de nossas memórias”.⁵⁴ Na mística de Eckhart, o irracional é, portanto, a recusa de “todas as criaturas” e de todas as determinações, de toda distinção no caminho de ascensão a Deus em sua nudez: Deus é *essencialmente* indeterminado. Nesse sentido, o sujeito místico, em busca da *união* com a Deidade (*Gottheit*), tende sempre a esta indeterminação essencial, ou seja, a uma existência acompanhada constantemente de realização da vida em suas diversas possibilidades de ser afetado por uma realidade irreduzível à sua consciência e sem, portanto, qualquer determinação proveniente de uma conceptualidade dogmática que enclausura a Deus nas malhas da linguagem religiosa. É o que parece confirmar o próprio Heidegger ao dizer: “O objeto originário, o Absoluto, não é o ainda-não-determinável e/ou o não-ainda-determinado, mas o que é essencialmente destituído de determinação”.⁵⁵

As notas da *Vorlesung* cancelada de Heidegger sobre a problemática do irracional retomam em seguida o tema da “teoria do sujeito, da alma” na mística eckhartiana com base no princípio fundamental “de que só se pode conhecer o igual pelo igual, que o igual só se torna objetual *para* o igual”. Esta retomada evoca as fontes do pensamento de Eckhart: ora platônico-pitagórica, ora neoplatônica ora patrística. Como compreender o recurso a este princípio? Em linhas gerais a inspiração deve-se ao seguinte fato: se o semelhante só é conhecido pelo semelhante, a alma que visa o absolutamente simples, o Uno, deve-se desvencilhar-se de tudo o que é múltiplo para tornar-se, por sua vez, una e absolutamente simples. A perda da unidade deriva do caminho em direção à multiplicidade. Inversamente, o caminho que leva à unidade

⁵² Camilleri (2008), p.307.

⁵³ Cf. Libera (1984), p. 245.

⁵⁴ Welten (2011), p. 6.

⁵⁵ Heidegger (1995), p. 316.



divina implica afastar-se sempre mais da multiplicidade. Assim, afirma Heidegger, “o processo da abolição da diversidade” é “o descarte das forças individuais em sua singularidade e em sua direcionalidade determinada, o retorno para seu fundo (*Grunde*), origem (*Ursprung*) e raiz (*Wurzel*)”. Segundo o vocabulário eckhartiano, trata-se portanto de uma re-condução da alma para seu Fundo, e este caminho a ser percorrido nada mais é do que obra do *desprendimento*: esse movimento da alma para uma origem, para o *Grund* é indissociável da “redução” à unidade. O movimento de irrupção da alma para seu Fundo, onde a unidade é já realizada, e a ideia do nascimento de Deus aí nesse Fundo remetem justamente para a noção aristotélica de *kínēsis* e a *homoiosis* platônico-plotiniana.⁵⁶

Nas notas heideggerianas sobre a mística eckhartiana há ainda outro aspecto que é passível de abordagem fenomenológica, a saber: “A absolutidade do objeto e do sujeito no sentido de uma unidade radical que, como tal, é unidade *de ambos*: *Eu sou isso e isso sou eu*. Daí a ausência de nomes para Deus e para o fundo da alma (*Seelengrund*)”.⁵⁷ Na medida em que se trata da eliminação de todas as particularidades da forma –no caso preciso aqui subtende-se a teologia negativa em Eckhart–, o Absoluto da experiência mística é o objeto originário por excelência, isto é, uma forma vazia, a própria vacuidade, ou o “the God-ignited emptiness of the form”, segundo a fórmula de Theodore Kisiel em sua obra *The Genesis of Heidegger’s “Being and Time”*.⁵⁸ Na passagem heideggeriana citada é assaz significativa a correlação entre sujeito místico e objeto absoluto, afirmada com base em uma “unidade radical (*radikaler Einheit*)”. Como compreender esta “unidade” que deve colocar entre parêntesis (*Ausschaltung*) toda “mudança, pluralidade e tempo”?

IDENTIDADE ONTOLÓGICA ENTRE DEUS E O HOMEM

Do ponto de vista das leituras mística e religiosa, não desenvolvidas nas notas da *Vorlesung* cancelada de Heidegger, é possível explicar a tal “unidade” com base na identidade ontológica entre Deus e o homem. Nesse sentido, a fórmula

⁵⁶ Cf. Camilleri (2008), p. 310. De um lado, a presença latente de Aristóteles na hermenêutica heideggeriana associa-se à possibilidade de interpretar fenomenologicamente o “viver fático”, que tem o paradigma histórico mais profundo o cristianismo das origens: Heidegger coloca em jogo precisamente “toda a mobilidade do ser-aí religioso, que se reúne para tender e avançar para o *Grund* onde a unidade é já realizada e o espera”. O nexos entre os dois aspectos é indicado inequivocamente por Heidegger no curso “Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles” de 1921/1922: “o problema da facticidade (é) o problema da *kínēsis*”: Heidegger (2011), p. 131. De outro lado, a *homoiosis* está na origem do tema do conhecimento pelo semelhante: “Nenhum olho poderia o ver o sol se não fosse tal como o sol” (Plotino, *Enéadas* I,6,9, 31).

⁵⁷ Heidegger (1995c), p. 316.



⁵⁸ Kisiel (1995), p. 83; cf. Camilleri (2008), p. 311.

“*Eu sou isso e isso sou eu*” remete para a célebre afirmação de Eckhart “Esse est Deus” (“o ser é Deus”) e para a doutrina eckhartiana da unidade (análogica e não unívoca) entre o homem e a bondade divina: o justo, *enquanto* justo, pensado na reduplicação, nada mais é do que a justiça. O mesmo se diz do ente e do ser, do uno singular e da unidade, do sábio singular e da sabedoria. Essas determinações primeiras constituem as coisas singulares; estas recebem tudo desses princípios intelectuais. Assim Deus é o ser, porque ele é Intelecto. O homem –*enquanto (in quantum)*– isto é, *na medida em que* é “intelecto”, é significação que ultrapassa o indivíduo isolado, de carne e osso, frágil e imortal. Nesse sentido ele é o *homo divinus*, o que exclui da consideração eckhartiana, mas sem negá-los, seu corpo e qualquer outra condição. O homem, *enquanto (in quantum)* conhece o verdadeiro, *enquanto* faz o bem, *enquanto* é justo, então é filho de Deus. À medida que este *in quantum* decisivo se realiza no homem, este último é *divinus* e entra em todas as propriedades da Deidade, pois Deus não é divisível. Uma vez que a verdade, a bondade e a justiça não são pensadas enquanto criadas, mas como estando referidas substancialmente à essência divina, Eckhart constrói todo seu pensamento como uma operação abstrativa: o que é produzido e o que produz é concebido como unidade que compreende elementos opostos: “todo eficiente *enquanto* eficiente, ou todo genitor *enquanto* genitor é engendrado; enquanto tal, ele não é nem produzido nem criado. Ele não procede de outro <como no contexto tomista>. Ele não é *ab alio*”. Portanto, todo eficiente ou genitor produz uma unidade com seu contrário imanente e relativo: *enquanto* ele comunica sua estrutura ou sua forma essencial, ele é um com o que é produzido, em matéria de unidade dos contrários. Em todo movimento (*motus*) produzindo-se em ato, a mudança e o ser mudado são um.⁵⁹

Com base no comentário ao Evangelho de João (*Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*),⁶⁰ é possível descortinar duas operações que caracterizam a concepção de Deus em Eckhart. Primeiramente, este ser, ao qual Eckhart identifica


⁵⁹ Flasch (2011), pp. 294-297. Apresentação dos pressupostos que condicionam todo o pensamento de Eckhart: “1º) A questão da reduplicação no ‘in quantum’ decisivo: o branco, enquanto é branco –*in quantum album*–, recebe tudo da brancura. Eckhart estenderá esta análise a todas as determinações primeiras: enquanto é sábio, um homem o é pela sabedoria; 2º) O procedimento da seleção intelectual da realidade. Sob esta condição, o bom particular forma assim uma unidade com a bondade: “*bonus et bonitas sunt unum*”. Para Eckhart a unidade entre o bom e a bondade é unívoca em Deus mesmo, ao passo entre o homem e a bondade divina é *análoga*; 3º) A tese dupla concernente à afirmação metafísica a respeito de tudo o que é agente (*omne agens*) enquanto é agente. Esta premissa comporta dois aspectos. Primeiramente, ela afirma que, segundo sua natureza, nenhum princípio de ação atinge seu repouso antes de ter introduzido sua forma própria naquilo que suportou sua ação ou naquilo que é produzido por ele. Eckhart pensa assim a propósito de toda causa eficiente. Em segundo lugar, trata-se da operação abstrativa eckhartiana: o que é produzido e o que produz é considerado como uma unidade que compreende elementos opostos. Eckhart interpreta o vir-a-ser como o ser unificado dos contrários no interior da unidade do processo. Emerge assim uma regra metafísica da mais alta universalidade”.

⁶⁰ Eckhart (1989). Sou devedor desta síntese a Flasch (2011), pp. 32-43; 48-61; 164-169; 209-215.



com Deus, é pensado em sua reciprocidade com a unidade, a verdade e a bondade, sendo igualmente concebido como perfeição, como dinâmica intelectual, como verbo engendrando na comunicação formal universal. Compreenderíamos melhor o pensamento de Eckhart se, segundo Kurt Flasch, “no lugar de ‘Deus’, disséssemos: “ser, viver, pensar, a bondade, a verdade, a sabedoria, a justiça”. “Eckhart colocava a Deus e o ser no mesmo nível”.⁶¹ A criatura, considerada em si mesma, é um puro nada”. O ser que se mostra na criatura é o ser de Deus comunicado. Nesse sentido as determinações primeiras são identificadas com o ser divino, e este com a verdade e a sabedoria, ou seja, com o pensamento divino, que tem eternamente o mundo junto de si e que o produz eternamente. Por natureza, Deus deseja engendrar filhos. Enquanto verbo, Deus é essencialmente relativo a seu Filho e a todos aqueles que entram na filiação; por isso, o ser e o conhecer são idênticos no homem divino. Em consequência, Eckhart deduz a universalidade da encarnação: Eckhart mostra que o Verbo se fez carne e habita em tudo, natural e universalmente: tudo o que procede de um princípio na natureza e na ordem da Revelação está, em primeiro lugar, *naturaliter et generaliter*, neste princípio. A fé na encarnação histórica é reforçada justamente quando chegamos a inteligir a encarnação universal do *Logos*.⁶² Concretamente: se a encarnação de Deus não se produz em mim, a narração que lhe diz respeito tem pouco valor e, para Eckhart, não tem nenhum interesse.⁶³

Em segundo lugar, a concepção de Deus em Eckhart é sua indistinção. As coisas são distintas umas das outras, diferenciam-se em função dos gêneros e das espécies. Por oposição, Deus é o indistinto, que se distingue das coisas justamente por esta característica. Seu *proprium* é sua indistinção (*indistinctio*). Deus é isso do qual nada se distingue. Sem enveredar aqui para as polêmicas sobre questões relativas ao panteísmo ou outras do gênero, reitero a importância da filosofia do *logos* universal em Eckhart: Deus é incognoscente, mas o Filho, saindo do castelo da Deidade, no-lo revelou. Sua luz brilha nas trevas e as dispersa – no Filho e nos filhos. A teologia negativa possui ainda seu valor na medida em que dissolve a característica reificante dos predicados positivos e considera nosso saber como nascimento da razão humana: as proposições da teologia negativa não restituem diretamente as coisas, mas suas concepções. Para Eckhart, “o *homo divinus* vive na consciência bem-aventurada de viver na verdade”.⁶⁴

⁶¹ Flasch (2012), p.19. 

⁶² Metafísica universal e física do *verbum*: tais são os núcleos doutrinários, não-metodológicos, do comentário eckhartiniano do Evangelho de São João. Cf. Casteigt (2006), pp. 81-201.

⁶³ Cf. Eckhart, *Sermões* 101-104.

⁶⁴ Flasch (2011), p.213. 

Retornando ao texto de Heidegger sobre a “unidade radical” insinuada na fórmula “*Eu sou isso e isso sou eu*”, podemos então concluir a leitura mística proposta: enquanto explicitação do *esse filius*, a *unio mystica* compreende esta unidade do sujeito e objeto à luz do modelo da palavra de Jesus: “Eu e o Pai, somos um” (Jo 10, 30). Com base na *conformatio* e na *imatatio Christi*, Eckhart exorta os homens “*tornar-se semelhante ao Cristo na realização de sua própria vida*”. Este *tornar-se* não passa pelo saber mediatizado, mas pela experiência que se obtém através da contemplação. O homem é divinizado na ausência de toda instância mediadora: ele torna-se *homo divinus*, *deiformis*. Sem que, evidentemente, tudo isso seja dito por Heidegger em suas notas sobre a mística medieval, a tese da unidade entre sujeito místico e objeto absoluto pode traduzir perfeitamente o que encontramos na concepção eckhartiana do Deus desvelado pelo Filho quando saiu do castelo da Deidade: “A vida do *homo divinus* é presença, e não somente futuro (...) ser não significa tornar-se um ser. Apreender a verdade significa apreendê-la agora. Viver significa viver agora. A realização do tempo não é remetida para algum momento do tempo, mas situado no instante atemporal”.⁶⁵ Captar, apreender, decifrar o que está na esfera do “místico”, do “acontecimental”, do “instante” que irrompe sabe-se *quando e como* e que permanece sempre inatingível para uma postura teórica, só se torna concebível para Heidegger quando “a filosofia se torna interpretação, ou seja, fenomenologia como hermenêutica formalmente indicadora”.⁶⁶

Ora, a tese da unidade radical em “Os fundamentos filosóficos da mítica medieval” pode ser compreendida como “indicativa”, isto é, no sentido de que Eckhart não prioriza o horizonte teórico em seus sermões e, portanto, não determina *a priori* a objetividade da relação do *homem divino* com a Deidade, como se fossem dois entes distintos. A tese da unidade radical designa “a noética pela qual Eckhart apreende o real e concebe os atos de cognição”;⁶⁷ trata-se de uma epistemologia construída a partir da discussão com a tradição filosófica. Esta leitura “indicativa” ora é definida por sua atenção ao dado e à doação (*Gegebenheit*), ora é dependente de uma “epistemologia” particular presente na cultura medieval da qual Eckhart provém como filósofo e teólogo dominicano. É evidente que Eckhart não poderia furtar-se totalmente das categorias teológicas de sua época, embora procure novas maneiras de compreender o divino com base na experiência fundamental da alma com o Absoluto. É como se Eckhart, ao apresentar um “conceito” de seu pensamento (por exemplo: “fundo da alma”, “deidade”, nada, *homo divinus*,

⁶⁵ Flasch (2011), pp. 213-214.

⁶⁶ Pöggeler (2006), p. 161. A apresentação da chamada “indicação formal” (“Die formale Anzeige”) só aparecerá posteriormente no curso “Introdução à Fenomenologia da Religião”, ministrado no semestre de inverso de 1920/1921 em Freiburg: cf. Heidegger (1995a), pp. 62-65.

⁶⁷ Camilleri (2008), pp. 312-313.



desprendimento, etc.) quisesse *indicar* para um horizonte de sentido que precisa ser realizado concretamente, *hic et nunc*, mas que, do ponto de vista teórico, apresenta uma indeterminação constitutiva. A utilização desta noética e a tentativa de sua superação no contexto da mística eckhartiana se encontram em vários Sermões do Mestre Renano. Ora, o *Sermão* 48⁶⁸ é um exemplo mais explícito –na verdade, uma verdadeira auto-interpretação–, de *tudo* quanto Eckhart pensou e disse em seus *Sermões alemães*. Mas esse *tudo* ou mesmo a *origem* do pensamento de Eckhart se realiza através da estratégia específica de uma comparação por trás da qual o autor chama a atenção dos ouvintes em vista do *desprendimento* de toda criaturidade e da união divina. Eis resumidamente a comparação: como o olho que vê e dirige seu olhar para a madeira torna-se *um* com a madeira, do mesmo modo, por sua realização ativa, pela visão e pelo amor, o homem torna-se o que vê intelectualmente e ama.⁶⁹ A condição prévia para compreender os Sermões de Eckhart não reside no fato de como eles articulam verdades teológicas, mas como efetivamente convocam os ouvintes para uma “transformação intelectual, vivida de maneira radical e pensada de maneira consequente”⁷⁰ com base na experiência unitária e realizadora de si da vida cotidiana. A reflexão sobre o simples ato de percepção *madeira-olho* impele os leitores a fazer uma interpretação de si mesmos. A linguagem dos Sermões de Eckhart⁷¹ está longe de veicular formalmente as verdades cristãs, como o faziam os teólogos de sua época, especialmente Tomás de Aquino, com o qual o próprio Eckhart dialoga e discorda em várias partes de sua obra. Com base na experiência de si mesmo em sua pregação, Eckhart deseja, com a reflexão filosófica acerca da percepção sensível de um pedaço de madeira, demarcar uma concepção reificante do mundo: essa maneira de pensar, da qual Eckhart se afasta, é norteada para as coisas consideradas em sua fixidez: a madeira é alguma coisa de diferente do olho. Mas este modo de ver as coisas em sua independência ontológica de olho e de madeira desvitaliza as unidades de nossas experiências vividas. Quotidianamente, dentro da mais elementar percepção, como minha visão da madeira, Eckhart aponta para a fragilidade da concepção reificante do mundo: essa separa o que está unido na vida ordinária. Em seu projeto de reforma da existência e do pensamento, Eckhart rejeita a tendência de pensar as coisas em nosso cotidiano separando-as como se fossem singularidades isoladas. Entrar no fluxo da vida, de maneira intelectual, significa a condição de possibilidade de uma compreensão mais dinâmica do Cristianismo.

⁶⁸ Sobre o *Sermão* 48, Cf. Mojsisch (1998), pp. 151-162; Flasch (2011), pp. 245-251; Milem (2013), pp. 349-357.

⁶⁹ Eckhart, *Sermão* 48, in Eckhart (2009-2008), pp. 268-270.

⁷⁰ Flasch (2011), p.247. Flasch chama esta transformação de “filosofia eckhartiana do cristianismo”.

⁷¹ Acerca das teorias que explicam os objetivos e as estratégias de Eckhart como pregador, Milem (2013), pp. 346-348.

Portanto, como filho de seu tempo, onde a tradição escolástica reinava, Eckhart não rejeitava a atitude dialética no âmbito da experiência gnóstico-religiosa. Mas a epistemologia utilizada pelo místico renano destinava-se a permanecer somente *um* caminho ao término do qual era necessário realizar um verdadeiro *salto* para atingir a meta que dominava a experiência religiosa cristã: “A união entre o si-mesmo (autêntico) e o Uno, ainda que experienciada de certa maneira pelo pensamento, não pertence plenamente a uma distinção conceitual ou racional, mas esta é um *status interior* –escreve Eckhart, uma *Stimmung*–, no qual o homem religioso, na absoluta indistinção com seu Deus, é Deus mesmo”.⁷² Nesse sentido, a tese da unidade radical sublinha a unidade entre aquele que conhece e aquele que é conhecido, tal como determina uma “concepção fundamental” de Eckhart citada por Heidegger segundo Hermann Leser: “tu só podes conhecer o que és”. Imediatamente depois dessa citação, o texto (omitido por Heidegger) continua assim: “Portanto, tu podes somente conhecer a Deus se e na medida em que tu és Deus”.⁷³ A epistemologia presente aqui não procura reproduzir as preocupações de uma teoria clássica do conhecimento em vista de uma classificação teorética, mas possui simplesmente uma função simbólica através da qual descortinamos na obra do místico alemão, ao mesmo tempo, tradição e inovação, intelectualismo teológico e fervor popular da fé. O “conceito específico do conhecimento” que “determina aqui sujeito e objeto” é, portanto, uma “epistemologia simultaneamente mística (*unio mystica*), ontológica (que incide sobre o ser e não sobre o dever-ser) e essencial (eterna)”, no sentido de que “*elucida o que o sujeito religioso sempre já é*”.⁷⁴ A união entre o fundo da alma (*Grund der Seele*), que não é mais o si mesmo ôntico-mundano, e o Uno, é a indistinção absoluta isenta de toda determinação dentro do si-mesmo autêntico, mas era ao mesmo tempo capaz de gerar todas as autênticas determinações.⁷⁵ A indistinção atingida faz do fundo da alma que se deixou *tocar* e de *Deus* um só lugar que precede e supera toda determinação conceitual e linguística. Uma vez admitido o caráter não-objetual e não-coisal da experiência fática da vida, onde *se esconde* e *se mostra* também a vivência religiosa enquanto morada de Deus, podemos dizer que à origem de toda experiência mística não há nenhuma relação entre “sujeito” e “objeto” em sentido teórico.

Compreende-se assim que no caso da *unio mystica* eckhartiana o percurso que a ela conduz seja uma “progressiva *Vernichtung* do ser que nos circunda e que

⁷² Zeami (2010), p. 162.

⁷³ Heidegger (1995c), pp. 316-317.

⁷⁴ Camilleri (2008), p. 313.

⁷⁵ Zeami (2010), p. 161.



nós mesmos sempre somos”⁷⁶ e cujo ápice é atingido quando somos tocados ou experienciamos o que Eckhart define como *Grund der Seele*: um fundo sem fundo e, portanto, igualmente sem fundamento, uma vez que fundado e fundamento são uma só e mesma coisa; portanto, o *experienciar* e o *que se experiencia* na vida mesma não seriam *ab origine* alguma coisa de diverso. A questão do valor, central na análise heideggeriana da mística eckhartiana, pode ser colocada só quando o fundo da alma tiver sido atingido: “A alma é ‘de algum modo’ o lugar de habitação de Deus e do divino, a *morada de Deus, motivação originária*”.⁷⁷ Esta foi sempre a única preocupação de Eckhart, a saber: que o homem se comporte como que ele *já é* ou vá ao encontro do que *já é*.⁷⁸ Por conseguinte, embora “Eckhart precise necessariamente de uma designação e de uma caracterização da experiência mística vivida”, afirma Heidegger, “nessa esfera, nenhuma contraposição, por isso o problema da precedência do *intellectus* (intelecto) ou da *voluntas* (vontade)”⁷⁹ não é mais absolutamente determinante. A vivência mística autêntica permanece *aquém* do problema do intelecto e da vontade, pois é ela concebida como essencialmente sem raízes e sem origens. Em outras palavras: na esfera da interpretação teórica, *intellectus* e *voluntas* não são a mesma coisa, ao passo no âmbito da dimensão religiosa (âmbito pré-teórico) não há mais nenhuma determinação, nem ocorre tampouco uma possível distinção. Na ausência de contextos objetivos reais em relação à operação do intelecto, de um lado, e onde a vontade perde toda ligação com os objetos de escolha previamente constituídos, de outro lado, assistimos a uma verdadeira transformação tanto do poder do intelecto e de sua forma como também da vontade, e esta transformação acontece justamente na experiência mística: a dimensão religiosa é o lugar no qual a teoria e a práxis convergem em vista de uma ulterioridade, que é aqui compreendida como indistinta, isto é, como o mesmo do intelecto e da vontade. Como bem observou Georgia Zeami, o evento do encontro com o Absoluto, e o mesmo percurso ao longo do qual nos esforçamos por procurá-lo, são, portanto, voltados para o si mesmo que só no viver concreto podem realizar-se totalmente.⁸⁰ A união mística, entendida como modalidade da relação com o Absoluto (fazer-se uma só coisa com Deus enquanto *união* indistinta), desvela a natureza autêntica do mandamento evangélico “amar o próximo como a si mesmo”: trata-se de um *caminho* a ser percorrido e não uma *norma* que deve ser obedecida.

⁷⁶ Zeami (2010), p. 162.

⁷⁷ Heidegger (1995c), p. 336.

⁷⁸ Cf. Jarczyk & Labarriere (2004), p. XVI.

⁷⁹ Heidegger (1995c), pp. 316-317.

⁸⁰ Cf. Zeami (2010), pp. 173-174; 177.

BIBLIOGRAFIA

Adrian Escudero, J. 2010. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Barcelona: Herder.

Anelli, A. 2011. *Heidegger e la teologia*. Brescia: Morcelliana.

Anelli, A. 2013. "Heidegger e la teologia. Verso um nuovo paradigma", in *Humanitas* (Heidegger tra filosofia e teologia), LXVIII/4, pp. 545-587.

Ardovino, A. 1998. *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1929)*, Milano : Guerini e Associati.

Arrien, Sophie-Jan. 2014. *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, Paris: PUF.

Arrien, S.-J. & Camilleri, S. (ed.). 2011. *Le jeune Heidegger 1909-1926*, Paris: Vrin.

Bray, N. 2013. "The Reception of Meister Eckhart in 14th-Century Germany", in J.M. Hackett, (ed.), *A Companion to Meister Eckhart*, pp. 481-505. Leiden: Brill.

Brito Martins, M.M. 1998. "L'herméneutique originaire d'Augustin en relation avec une réappropriation heideggerienne", *Mediaevalia. Textos e Estudos*, vol. 13/14, pp. 9-479.

Brkic, P. 1994. *Martin Heidegger und die Theologie. Ein Thema in dreifacher Fragestellung*. Mainz: Grünewald.

Camilleri, S. 2008. *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger*, Dordrecht: Springer.

Capelle-Dumont, Ph. 1996. "Heidegger et Maître Eckhart", *Revue des Sciences Religieuses*, 70, 1, pp. 113-124.

Capelle-Dumont. 2013. "Teologia e soteriologia in Martin Heidegger. Studio critico", in *Humanitas* (Heidegger tra filosofia e teologia), LXVIII/4, pp. 530-544.

Caputo, J. D. 1986. *The mystical Element in Heidegger's Thought*, New York: Fordham University Press.

Casteigt, J. 2006. *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart*, Paris: Vrin.

Casteigt, J. (ed.). 2012. *Maître Eckhart*, Paris: Cerf.

Catricalà, A. 2009. *La Gelassenheit in Martin Heidegger*, Roma: Aracne Ed.

Cazzanelli, S. 2010. "El neokantismo en el joven Heidegger", in *Revista de Filosofía* 35, 1, pp. 21-43.

Denker, A.; Gander, H.H. & Zaborowski, H.(eds.). 2004. *Heidegger und die Anfänge seines Denkens (Heidegger-Jahrbuch I)*. Freiburg-München: Verlag Karl Alber.

Eckhart, Meister. 2006. Sermões alemães: sermões 1 a 60. Tradução de Enio Paulo Giachini. Vol.1. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2006.

Eckhart, Meister. 1989. *Exposito sancti Evangelii secundum Iohannem*, ed. A. de Libera; E.-H. Wéber; E. Zum Brunn, *Le Commentaire de l'Évangile selon Jean. Le Prologue, chap. I, 1-18*, Paris: Cerf.

Falque, E. 2008. *Dieu, la chair et l'autre. D'Irénée à Duns Scot*, Paris: PUF.



- Fischer, M. 2013. *Religiöse Erfahrung in der Phänomenologie des frühen Heidegger*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Flasch, K. 2011. *Maître Eckhart. Philosophe du christianisme*, Paris: Vrin.
- Flasch, K. 2012. *Le Dieu de Maître Eckhart*, in J. Casteigt (coordinated by) *Maître Eckhart*, Paris: Cerf.
- Greisch, J. 2000. *L'Arbre de vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, Paris: Cerf.
- Hackett, M. (ed.). 2013. *A Companion to Meister Eckhart*, Leiden: Brill.
- Heidegger, M. 1978. *Die Kategorien -und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, in *Frühe Schriften (1912-1916) (GA= Gesamtausgabe 1)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1993. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks (GA 59)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (trad. ital. a cura de Vincenzo Costa: *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione*. Macerata, 2012: Quodlibet).
- Heidegger, M. 1993b. *Grundprobleme der Phänomenologie. (Wintersemester 1919/20) (GA 58)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993, (2010) (trad. esp. de Francisco de Lara: *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid, 2014: Alianza Editorial).
- Heidegger, M. 1995 (2011). *Einleitung in die Phänomenologie der Religion (1920-1921) = 1995a; Augustin und der Neuplatonismus (1921) = 1995b; Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (1918-1919) = 1995c*, in *Die Phänomenologie des religiösen Lebens (GA 60)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1999. *Zur Bestimmung der Philosophie (GA 56/57)*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 2008. *Carta sobre o humanismo*, in *Marcas do caminho*, Petrópolis (Brasil): Vozes.
- Heidegger, M. 2011. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles. Introdução à pesquisa fenomenológica (GA 61)*, Petrópolis (Brazil): Vozes.
- Jarczyk, G. & Labarrière, P.-J. 2012. “Uma montanha de chumbo roçada pelo vento”, in *Mestre Eckhart, Sobre o desprendimento*, São Paulo (Brazil): Martins Fontes.
- Kim, In-Suk. 1998. *Phänomenologie des faktischen Lebens. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik (1919-1923)*, Frankfurt/M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang
- Kisiel, T. 1993. *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*. Berkeley/Los Angeles/London : University California Press.
- Kisiel, T. 2010. “Note for a Work on the ‘Phenomenology of Religious Life’ (1916-1919)”, in S.J. McGrath, S.J. & A. Wiercinski, (ed.), *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*, pp. 309-328. Amsterdam & New York: Rodopi.
- Kisiel, T. & Van Buren, J. 1994. (eds.), *Reading Heidegger from Start. Essays in his Earlier Thought*. New York: SUNY Press.
- Lara, F. 2008. *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919/1923*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

- Libera, Alain de. 1984. *La mystique rhénane. D'Albert Le Grand à Maître Eckhart*, Paris: Seuil.
- McGrath, S.J. 2006. *Heidegger and Medieval Philosophy. A Phenomenology for the Godforsaken*, Washington D.C.: American Catholic Press.
- Mbimbi Mbamba, J.-C. 2012. *La phénoménologie de la religion du jeune Heidegger et sa signification pour la théologie*, Frankfurt am Main, Peter Lang.
- Milem, B. 2013. "Meister Eckhart's Vernacular Preaching", in HACKETT, Jeremiah M. (ed.). *A Companion to Meister Eckhart*. Leiden, Brill-Boston, pp. 346-348.
- Mojsisch, B. 1998. "Predigt 48 'aliu glīchiu dinc minnent sich'", in G. Steer & L. Sturlese (eds.), *Lectura Eckhardi, I. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, pp. 151-162. Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhamer.
- Moran, D. 2012. "Meister Eckhart in 20th-Century Philosophy", in M. Hackett (ed.), *A Companion to Meister Eckhart*, pp. 687-694. Leiden: Brill.
- Pasqua, H. 2006. *Maître Eckhart. Le procès de l'um*, Paris: Cerf.
- Pezze, B. Dalle. 2008. *Martin Heidegger and Meister Eckhart: a path towards Gelassenheit*, Lewiston [u.a.]: Mellen.
- Pöggeler, O. 2006. "Martin Heidegger – A filosofia e a problemática da interpretação", in M. Fleischer, M. (ed.), *Filósofos do século XX*, São Leopoldo: Unisinos.
- O'Regan, C. 2013. "Eckhart Reception in the 19th Century", in J.M. Hackett (ed.), *A Companion to Meister Eckhart*, pp. 629-667, Leiden: Brill.
- Ruff, G. 1997. *Am Ursprung der Zeit. Studie zu Martin Heideggers phänomenologischem Zugang zur christlichen Religion in den ersten "Freiburger Vorlesugen"*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Ruoppo, A. P. 2008. *Vita e metodo nelle prime lezioni friburghesi di Martin Heidegger (1919-1923)*. Firenze: Le Cárity.
- Savarino, L. 2001. *Heidegger e il cristianesimo (1916-1927)*, Napoli: Liguori Editore.
- Strummiello, G. 2002. "Got(t)heit: a Deidade em Eckhart e Heidegger", in *Veritas. Revista de Filosofia* (Rio Grande do Sul/Brasil), vol. 47/3, pp. 347-364.
- Van Buren, J. 1994. *The Young Heidegger Rumor of the Hidden King*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.
- Vicari, D. 1996. *Ontologia dell'esserci. La riproposizione della 'questione dell'uomo' nello Heidegger del primo periodo friburghese (1916-1923)*, Torino: Silvio Zamorani Editore.
- Welten, R. 2011. *Phénoménologie du Dieu invisible. Essais et études sur Emmanuel Levinas, Michel Henry et Jean-Luc Marion*, Paris: L'Harmattan.
- Wolfe, J. 2014. *Heidegger and Theology*. London/New York, Bloomsbury: T & T Clark.
- Zeami, G. 2010. *La conversione del pensiero. L'etica cristiana originaria nelle frühe Freiburger Vorlesungen di Martin Heidegger*, Genova: Il Melangolo.