

## Mestre Eckhart: misticismo ou “aristotelismo ético”?

Rodrigo Guerizoli\*

### RESUMO:

O PRESENTE ARTIGO PARTE DOS SENTIDOS DE “INTELLECTUAL MEDIEVAL” CUNHADOS POR JACQUES LE GOFF EM *OS INTELLECTUAIS NA IDADE MÉDIA* (1957) E POR ALAIN DE LIBERA EM *PENSAR NA IDADE MÉDIA* (1991). EM UM SEGUNDO MOMENTO BUSCAMOS, ATRAVÉS DE UMA ANÁLISE CRÍTICA DOS LUGARES RESERVADOS POR LE GOFF E POR DE LIBERA À OBRA DO DOMINICANO ALEMÃO MESTRE ECKHART (†1328), CONTRIBUIR PARA A COMPREENSÃO DOS LIMITES TEÓRICOS DE SUAS INVESTIGAÇÕES, BEM COMO PARA O ESCLARECIMENTO DAS RELAÇÕES ENTRE O PENSAMENTO DE ECKHART E AS NOÇÕES DE “MÍSTICA” E DE “ARISTOTELISMO ÉTICO”.

**PALAVRAS-CHAVE:** MESTRE ECKHART, INTELLECTUALISMO MEDIEVAL, MÍSTICA, ÉTICA ARISTOTÉLICA.

### ABSTRACT:

THIS ARTICLE FIRSTLY PRESENTS THE MEANINGS OF “MEDIEVAL INTELLECTUAL” COINED BY JACQUES LE GOFF IN *INTELLECTUALS IN THE MIDDLE AGES* (1957) AND BY ALAIN DE LIBERA IN *THINKING IN THE MIDDLE AGES* (1991). IN A SECOND STEP WE TRY, BY MEANS OF A CRITICAL ANALYSIS OF THE PLACES RESERVED BY LE GOFF AND BY DE LIBERA FOR THE WORK OF THE GERMAN DOMINICAN MEISTER ECKHART (†1328), TO CONTRIBUTE TO THE UNDERSTANDING OF THE THEORETICAL LIMITS OF THEIR INVESTIGATIONS AS WELL AS TO THE EXPLANATION OF THE RELATIONSHIP BETWEEN ECKHART'S THOUGHT AND THE NOTIONS OF “MYSTICISM” AND “ETHICAL ARISTOTELISM”.

**KEY-WORDS:** MEISTER ECKHART, MEDIEVAL INTELLECTUALISM, MYSTICISM, ARISTOTELIAN ETHICS.

Em 1957 publicava-se na França um pequeno livro sobre *Os Intelectuais na Idade Média* escrito por Jacques Le Goff, então um jovem historiador, que se tornaria no decorrer das décadas seguintes um dos grandes nomes do medievismo europeu.<sup>1</sup> Pretendendo-se uma introdução à sociologia histórica do intelectual ocidental, a obra de Le Goff concentrava-se na investigação do quadro histórico-sociológico que teria conduzido ao surgimento, durante a Idade Média, de um novo tipo social letrado e pertencente a um grupo social bem determinado: os mestres universitários, profissionais não-monásticos, essencialmente ligados ao meio urbano e que fizeram, no decorrer do século XIII, “do pensar e ensinar seu pensamento uma profissão”.<sup>2</sup>

\* Professor do Departamento de Filosofia da UFRJ.

<sup>1</sup> Le Goff, J. *Les Intellectuels au Moyen Age*. 2ª ed. Paris: Éd. du Seuil, 1985. Em nossas citações seguimos a tradução brasileira: *Os Intelectuais na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

<sup>2</sup> Idem, p. 17.

Passados mais de trinta anos da publicação da obra de Le Goff, um dos mais destacados representantes do novo medievismo francês, Alain de Libera, lança *Pensar na Idade Média*,<sup>3</sup> um estudo cujo objetivo é analisar “um fenômeno particular, mas que impregnou toda a história ocidental: o aparecimento dos ‘intelectuais’ na transição dos séculos XIII e XIV”.<sup>4</sup> Todavia, ao contrário da perspectiva adotada por Le Goff, De Libera não empreende uma reconstrução do quadro histórico que teria levado à aparição daquela personagem mas, assumindo o ponto de vista de uma história intelectual *strictu sensu*, busca descrever e analisar um outro problema: “o nascimento do ideal intelectual enquanto tal, suas formulações e suas exigências, suas condições de emergência e seus pontos de aplicação”.<sup>5</sup>

Parto nesse artigo dos conceitos de “intelectual medieval” cunhados por Le Goff e por De Libera e busco de início expô-los enfatizando como o último alarga a perspectiva histórico-sociológica do primeiro, o que tem por consequência uma expansão no modo de compreender a atuação social do tipo intelectual medieval. A essa exposição se segue uma análise crítica das categorias utilizadas por Le Goff e De Libera na atribuição de um lugar ao pensamento do dominicano alemão Eckhart de Hochheim (†1328), mais conhecido como Mestre Eckhart, no quadro histórico-intelectual que compreende o último quarto do século XIII e o primeiro do século XIV. Pretendo desse modo contribuir para o esclarecimento da relação entre o pensamento de Eckhart e o intelectualismo medieval, bem como para a identificação de alguns limites dos esquemas teóricos propostos por Le Goff e por De Libera.

## 1. Jacques Le Goff e o intelectualismo profissional

O século de ouro das universidades medievais é, para Le Goff, também o apogeu do intelectual, tipo social essencialmente ligado a essa

<sup>3</sup> De Libera, A. *Penser au Moyen Age*. Paris: Éd. du Seuil, 1991. Em nossas citações seguimos a tradução brasileira: *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Ed. 34, 1999.

<sup>4</sup> Idem, p. 9.

<sup>5</sup> Idem, p. 10.

instituição. Organicamente atrelados à estrutura universitária, os mestres medievais são verdadeiros trabalhadores da palavra, ou seja, profissionais que exercem sua capacidade intelectual em um estabelecimento especialmente erigido com esse propósito. A história do surgimento dessa instituição, dedicada à difusão da cultura letrada a determinados estratos do novo tecido social urbano que se vinha consolidando desde pelo menos o século XII, confunde-se, porém, acentua Le Goff, com a própria história da Igreja na Idade Média.<sup>6</sup> A universidade medieval é, acima de tudo, um dos braços de atuação social da Igreja e a “corporação universitária (...) é antes de tudo uma corporação eclesiástica”.<sup>7</sup>

Profissional universitário, o intelectual medieval não poderia se subtrair ao tom eclesiástico que marca seu espaço de atuação. O clericalismo seria, assim, uma de suas características essenciais. Ligado à universidade, a qual, por sua vez, colocava-se sob a égide da Igreja, o sentido da atuação do intelectual medieval se deixaria exprimir, portanto, pelo conhecido conceito de “intelectual orgânico”:

Os intelectuais medievais não escapam ao esquema gramsciano, na verdade muito genérico, mas operacional. Em uma sociedade ideologicamente controlada muito de perto pela Igreja (...) os intelectuais da Idade Média são, antes de tudo, intelectuais ‘orgânicos’, fiéis servidores da Igreja e do Estado.<sup>8</sup>

Embora a instituição universitária não estivesse livre de crises que freqüentemente confrontavam as várias facções que a constituíam, essas disputas se resumiam ou a querelas entre grupos eclesiásticos opostos – como o confronto, ao longo do século XIII, entre clero secular e clero regular – ou se faziam no afã de conter um anticlericalismo nascente que provinha fundamentalmente da faculdade de artes e, no caso mais específico e significativo da universidade de Paris, do movimento conhecido como “averroísmo latino” ou “aristotelismo radical”. Libelo maior

<sup>6</sup> Sobre a gênese e o funcionamento da universidade medieval, cf., em língua portuguesa, Ullmann, R. A. *A universidade medieval*. 2ª ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

<sup>7</sup> Le Goff, J. *Os Intelectuais na Idade Média*, p. 64.

<sup>8</sup> Idem, p. 9.

do combate a essa tendência de laicização que cresce no ambiente universitário parisiense a partir da segunda metade do século XIII seriam as mais de duzentas teses condenadas pelo bispo de Paris em 7 de março de 1277.<sup>9</sup> Através da condenação do "averroísmo latino", a Igreja fecha as portas da universidade ao mais expressivo movimento anticlerical da alta escolástica. A consequência desse ato é o aumento, ao longo do século XIV, do fosso que separa a cultura universitária, da qual o intelectual é o representante por excelência, e a cultura laica que experimentava um grande enriquecimento com o desenvolvimento das línguas vulgares as quais, posteriormente, tornar-se-iam línguas nacionais.<sup>10</sup> O século XIV assiste, portanto, ao crescente enclausuramento da figura do intelectual, que, segundo Le Goff, acaba formando com seus poucos pares uma "tecnocracia" cada vez mais isolada da realidade urbana, possibilitando, assim, o surgimento, a partir do século XV, de um novo tipo social letrado, solitário e atrelado preferencialmente ao poder temporal: o humanista.

O quadro reconstruído por Le Goff vê, portanto, o século XII como momento de criação das condições para o surgimento dos intelectuais através da consolidação das instituições universitárias. O século XIII, por sua vez, seria o apogeu desse profissional e, ao mesmo tempo, a época em que começam a surgir instâncias contestadoras de sua "organicidade". No século XIV, por fim, as diferenças se acirram, os intelectuais se isolam cada vez mais da cultura "popular" que começa, através de mís-

<sup>9</sup> O édito de 1277 encontra-se em Denifle, H.; Chatelain, É. (eds.) *Chartularium universitatis parisiensis* I. Paris: Culture et civilisation, 1964 (reimpressão da edição de 1889), pp. 543-58. Tradução em língua portuguesa em De Boni, L. A. *Filosofia Medieval. Textos*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, pp. 271-94. Sobre o tema, cf. princ. Hissete, R. *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. Louvain, Paris: Publications Universitaires/Vander-Oyez, 1977; e Piché, D. *La condamnation parisienne de 1277: texte latin, traduction, introduction et commentaire*. Paris: Vrin, 1999. Institucionalmente, uma outra estratégia utilizada pela Igreja com o objetivo de barrar a tendência de laicização da intelectualidade medieval foi proclamar o princípio de gratuidade do ensino e, assim, obrigar os docentes a se ligarem a ela para terem como sobreviver materialmente (Cf. Le Goff, J. *Os Intelectuais na Idade Média*, p. 81; Ullmann, R. A. *A universidade medieval*, pp. 210 e ss.).

<sup>10</sup> Segundo Le Goff, a língua latina, ao longo do século XIV, "ainda que permaneça viva, (...) se priva do enriquecimento das línguas vulgares em pleno desenvolvimento, e afasta os intelectuais da massa laica, de seus problemas e de sua psicologia" (Le Goff, J. *Os Intelectuais na Idade Média*, p. 93).

ticos, poetas e cronistas, a ganhar força em diversos pontos do mundo ocidental. É exatamente nesse contexto que, segundo Le Goff, Mestre Eckhart desempenha um importante papel como uma fonte da qual se nutre o antiintelectualismo que “matiza toda a escolástica do declínio da Idade Média”.<sup>11</sup> Perdendo espaço para o antiintelectualismo nascente, o intelectual medieval se encerra definitivamente em sua “torre de marfim” e, mantendo sua tendência à “organicidade”, sucumbe junto com o decadente poder eclesiástico, cedendo lugar ao representante letrado do poder real. É a “esclerose da Idade Média”, em que a profissão de intelectual, a essa altura absolutamente anacrônica, agoniza em meio a um mundo que, literalmente, não fala mais a sua língua.

## 2. Alain de Libera e o intelectualismo desprofissionalizado

A perspectiva que anima a investigação de Alain de Libera é a de que “não se pode tratar o problema dos ‘intelectuais na Idade Média’ sem estudar a emergência do ‘problema intelectual’ na virada dos séculos XIII e XIV”.<sup>12</sup> Nesse sentido, embora se alinhe com Le Goff quando esse afirma que o surgimento do tipo social intelectual depende essencialmente da “revolução urbana” que transformou o mundo ocidental durante o século XII, o autor de *Pensar na Idade Média* questiona o acento universitário e institucional que Le Goff afirma ser característico dessa personagem desde seu nascimento. Para De Libera, a origem do fenômeno intelectual remete, antes, à *translatio studiorum* que teve lugar no Ocidente latino a partir do século XII, pela qual se tornou conhecida uma posição filosófica de origem greco-árabe que defendia, em contraposição à doutrina oficial da Igreja, a possibilidade de uma perfeita felicidade terrestre.

A problemática sobre o sentido do intelectualismo medieval é desse modo reconduzida à sua origem enquanto experiência do pensamento e, a partir daí, se pode justamente questionar a organicidade da personagem intelectual:

<sup>11</sup> Le Goff, J. *Os Intelectuais na Idade Média*, p. 102.

<sup>12</sup> De Libera, A. *Pensar na Idade Média*, p. 17.

(...) contrariamente ao que afirma Le Goff, a oposição do intelectual orgânico e do intelectual crítico é demasiado geral para ser operacional; não se deve confundir o intelectual crítico e o crítico intelectual, o 'alto funcionário' e o universitário, o homem do poder e o servidor sem mestre. Em suma, o intelectual não se renega pelo simples fato de ser universitário, e não basta 'tomar suas distâncias' em relação à universidade para ser um intelectual.<sup>13</sup>

Inserido no meio universitário sem, no entanto, ser necessariamente um porta-voz do ponto de vista eclesiástico, o intelectual medieval estaria preocupado em criar as condições para a realização prática de uma teoria filosófica de origem aristotélica: o ideal do homem intelectual, indivíduo cuja existência se baseia no cultivo daquilo que o diferencia de todas as outras criaturas: o *intellectus*, a faculdade do pensamento. Condenado em Paris sob a forma de "averroísmo latino", esse ideal filosófico teria alcançado grupos sociais não profissionais que se fortaleciam sobretudo na Itália e na Alemanha e que teriam desenvolvido uma verdadeira *philosophia extra muros*, um movimento de "desprofissionalização" da filosofia aristotélica cujos representantes mais proeminentes e, conseqüentemente, os verdadeiros "intelectuais" medievais, seriam, de acordo com De Libera, Dante Alighieri e Mestre Eckhart.

Perfazendo o caminho entre a cultura universitária e a cultura popular através da transposição em vernáculo do ideal intelectual greco-árabe que se vinha discutindo em meios especializados desde a redescoberta de Aristóteles, o intelectual medieval, ao contrário do que sugerira Le Goff, não se ligaria, assim, a um grupo social reacionário, cada vez mais enclausurado em seu mundo à parte e ao qual se opunha uma tendência de secularização e antiintelectualismo. Ele atuaria, antes, como agente mediador entre grupos sociais distintos, contribuindo, desse modo, para uma crescente secularização da sociedade; uma secularização que não se faria em oposição ao intelectualismo, mas antes difundiria um ideal de vida baseado na noção de nobreza intelectual, a qual, desprovida de qualquer conotação social e repre-

<sup>13</sup> Idem, p. 142. Cf. tb. idem, p. 24.

sentante da “tendência crescente à assimilação filosófica do discurso cristão”,<sup>14</sup> punha em xeque o privilégio da Igreja enquanto detentora do único ambiente propício à perfeita realização da existência humana.

Assim, embora aceite o quadro histórico proposto por Le Goff no que diz respeito às condições de surgimento e consolidação do tipo social intelectual, De Libera dele se afasta ao negar a oposição entre secularização e intelectualismo. Se, de acordo com Le Goff, o sentido da censura de 1277 foi combater simultaneamente o anticlericalismo dos “averroístas latinos” e o antiintelectualismo do movimento “goliardo”, De Libera, por sua vez, sublinha que o anticlericalismo em questão era profundamente intelectual, sendo, em verdade, a própria expressão do intelectualismo greco-árabe no Ocidente. O intelectual medieval, pois, segundo a tese de Alain de Libera, não é aquele que, “organicamente”, combate o antiintelectualismo crescente das camadas laicizadas da sociedade, mas, ao contrário, é justamente o difusor de um intelectualismo laicizado, de uma secularização do pensamento combatida, inicialmente, em 1277, e, posteriormente, pela condenação de Mestre Eckhart em 1329.

### 3. “Místico irracionalista”? Eckhart sob o olhar de Jacques Le Goff

Le Goff faz alusão à figura de Mestre Eckhart em apenas dois momentos de seu texto, associando-o sempre à corrente antiintelectualista que supostamente vinha angariando partidários desde fins do século XIII e que encontraria no século seguinte as condições para sua plena difusão.<sup>15</sup> Como pano de fundo orientador desse momento colocar-se-ia o divórcio entre razão e fé, processo cuja origem estaria primeiramente na tentativa de Duns Scotus de “separar a razão de assuntos de fé”,<sup>16</sup> a qual, por sua vez, encontrara prosseguimento na obra de Guilherme de Ockham. Acentuando cada vez mais a impossibilidade de o intelecto compreender o fundamento da realidade divina, o movimento crítico fun-

<sup>14</sup> Idem, p. 221.

<sup>15</sup> Le Goff, J. *Os Intelectuais na Idade Média*, pp. 102 e 105.

<sup>16</sup> Idem, p. 102.

dado por Scotus teria aberto o caminho para o surgimento de uma teologia cada vez mais desprovida de elementos racionais, essencialmente irracionalista e mística, cujo primeiro grande representante seria justamente Mestre Eckhart. Sobre as bases desse misticismo, cujo conteúdo não é propriamente discutido por Le Goff, erguer-se-ia mais tarde a obra de Nicolau de Cusa, que, questionando o princípio aristotélico da não-contradição e fazendo uma apologia da douta ignorância, representaria o ápice do antiintelectualismo medieval-tardio. Para Le Goff, portanto, Eckhart é fundamentalmente um místico que, como tal, na crescente dissociação entre razão e fé que teria marcado o panorama intelectual dos séculos XIII e XIV, faz uma clara opção por esta em detrimento daquela.

A caracterização do pensamento de Mestre Eckhart como misticismo *tout court* não se deixa, todavia, facilmente harmonizar com a biografia do mestre turingio e tampouco com o estilo de sua obra. Seguindo o caminho reservado aos grandes teólogos de sua época, Eckhart foi inicialmente bacharel sentenciário em Paris, ocupando aí posteriormente, por duas vezes, a cátedra de teologia reservada aos dominicanos não-franceses (1302-1303 e 1311-1313), um fato que até então só havia ocorrido com Tomás de Aquino. Seu *milieu* de trabalho foi, pois, durante muito tempo, a universidade. Como fruto dessa época nos foi legada uma extensa obra em latim, de incontestável caráter acadêmico e que abarca comentários às escrituras, questões disputadas, sermões e fragmentos de seu grande projeto filosófico-teológico, destinado a desempenhar em sua obra o papel de uma *Suma teológica*: a *Opus tripartitum*.<sup>17</sup> Além disso, segundo suas próprias palavras, sua intenção foi sempre a de "expor o que afirma a sagrada fé cristã e o texto dos dois testamentos através dos argumentos naturais dos filósofos".<sup>18</sup> Assim, se de fato, como

<sup>17</sup> Sobre a *Opus tripartitum*, cf. inicialmente Ruh, K. *Meister Eckhart: Theologe, Prediger, Mystiker*. 2ª ed. München: C. H. Beck, 1989, pp. 72-94; Albert, K. *Meister Eckharts These vom Sein: Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum*. Kastellaun, Saarbrücken: Henn/Universitäts- und Schulbuchverlag, 1976; Goris, W. *Einheit als Prinzip und Ziel: Versuch über die Einheitsmetaphysik des Opus tripartitum Meister Eckharts*. Leiden, New York, Köln: Brill, 1997; Aertsen, J. A. "Der 'Systematiker' Eckhart". In: Seer, A.; Wegener, L. (eds.). *Meister Eckhart in Erfurt*. Berlin, New York: Brill, 2005, pp. 189-230.

<sup>18</sup> In. Ioh. n. 2 [*Lateinische Werke* (doravante LW) III, p. 4]. Todas as alusões à obra de Eckhart seguem a edição crítica: MEISTER ECKHART. *Die deutschen und lateinischen Werke*. Hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Stuttgart: Kohlhammer, 1936.



apresenta Le Goff, o século XIV se caracteriza como um período de crescente irracionalismo baseado no cada vez mais irrevogável divórcio entre fé e razão, é muito difícil ver na figura de Mestre Eckhart um autor que não coloca a realização do homem na vontade, mas no conhecimento,<sup>19</sup> um simples partidário do irracionalismo religioso.

Um argumento historiográfico, porém, pode ser utilizado em defesa de Le Goff: praticamente toda a recepção da obra de Eckhart interpretou-a como um representante paradigmático do pensamento místico medieval-tardio. O mestre turingio estaria, antes de mais nada, na base da chamada “Mística Renana”, uma corrente mística cujos ecos se sentiriam ainda no decorrer da Idade Moderna. De fato, a obra de Eckhart não é exclusivamente composta de textos acadêmicos e nem seu público foi sempre universitário. Em paralelo a essa atividade, Eckhart nos deixou uma extensa obra em médio-alto-alemão onde os principais temas daquilo que, em certa medida, pode-se chamar uma doutrina da união entre criatura e criador são desenvolvidos e assumidos como parte fundamental de seu pensamento. Não obstante, ainda que possa parecer legítimo aplicar-se à obra eckhartiana o adjetivo “místico” e a Eckhart o epíteto de um autor interessado no problema da *unio mystica*, isso ainda não é motivo para que, de imediato, tachemos sua doutrina como antiintelectual. A discussão se desenvolve aqui em dois níveis distintos: primeiramente, é preciso determinar em que sentido se pode caracterizar a obra de Eckhart, ou ao menos parte dela, em se fazendo recurso à idéia de “mística”; em segundo lugar, deve-se investigar se esse misticismo de fato se caracteriza por um matiz antiintelectual.

A rejeição da aplicabilidade do termo “mística” quando se trata da caracterização do pensamento de Eckhart encontra repercussão sobretudo nos trabalhos de K. Flasch e de B. Mojsisch.<sup>20</sup> As objeções de Flasch

<sup>19</sup> In. Ioh. n. 487 [LW III, p. 420].

<sup>20</sup> Cf. Flasch, K. “Meister Eckhart: Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten”. In: Koslowski, P. (ed.). *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*. Zürich/München: Artemis, 1988, pp. 94-110; \_\_\_\_\_. “Die Intention Meister Eckharts” In: Röttges, H. (ed.). *Sprache und Begriff: Festschrift B. Liebrucks*. Miesenheim am Glan: Hain, 1974, pp. 292-318; \_\_\_\_\_. *Introduction à la philosophie médiévale*. Paris: Flammarion, 1992, pp. 190-207; \_\_\_\_\_. “Meister Eckhart und die ‘Deutsche Mystik’: zur Kritik eines historiographischen Schemas”. In: Pluta, O. (ed.). *Die Philosophie in 14. Und 15. Jahrhundert*. Amsterdam: B. R. Gruner, 1988, pp. 439-63. Cf. tb. Mojsisch, B. *Meister Eckhart: Analogie, Univozität und Einheit*. Hamburg: Felix Meiner, 1983, pp. 6-18.

podem ser resumidas em três argumentos:<sup>21</sup> 1) o termo "mística" é aplicado a conteúdos os mais distintos entre si e de uma tal maneira que, se insistirmos em utilizá-lo, devemos definir *a priori* seu sentido, o que, por sua vez, só confirma que, em si, ele possui uma identidade conceitual facilmente desprezível; 2) ao caracterizarmos o pensamento de Eckhart como "místico" acabamos por transformá-lo em uma figura "estilizada e sublimada" e, assim, artificialmente isolada de seus predecessores e contemporâneos, esquecendo com isso, por exemplo, "os laços que ligam Eckhart à tradição filosófica, e mais especialmente à filosofia de sua ordem e do *Studium generale* de Colônia";<sup>22</sup> 3) em regra, o termo "mística" é aplicado a eventos ou autores medievais tendo como pano de fundo sua contraposição ao termo "escolástica". A consequência disso, diz Flasch, é que assim se representa a "escolástica" de maneira artificialmente unificada, exagerando-se, por outro lado, a separação entre a "mística" e a vida universitária medieval. Além disso, argumenta Flasch desde um ponto de vista sistemático, os principais conceitos sobre os quais se fundaria a pretensa "mística" eckhartiana – idéias como a de que o ser do intelecto se distingue do ser das criaturas e a defesa da possibilidade de uma perfeita realização intelectual do homem já em sua existência mundana – provêm, em verdade, de uma tradição claramente filosófica e que finca raízes no pensamento de Anaxágoras e de Aristóteles, chegando a Eckhart principalmente por intermédio das doutrinas de Averróis, Alberto Magno e Teodorico de Freiberg.<sup>23</sup>

Se Flasch insiste em reforçar os contornos peripatéticos do pensamento de Eckhart, outros autores demonstram, todavia, o importante papel do neoplatonismo cristão na elaboração de seu pensamento. Em tal tradição, que passa, entre outros, por Orígenes, Gregório de Nissa e pelo Pseudo-Dionísio Areopagita, estariam fincadas as raízes do tema eckhartiano por excelência, qual seja, a "teogênese", a "deificação" do homem e sua "união" – ou "unificação" – com Deus, que se daria somente através do reconhecimento de sua filiação divina. Nesse contexto fa-

<sup>21</sup> Cf. Flasch, K. *Introduction à la philosophie médiévale*, p. 190 e ss.

<sup>22</sup> *Idem*.

<sup>23</sup> Cf. princ. Flasch, K. "Die Intention Meister Eckharts".

ria sentido falar em uma “mística” eckhartiana. Baseando sua interpretação na tese de que a *unio mystica* representa o ganho, por parte do homem, da “eternidade”, filosoficamente interpretada como “o transcendental do tempo”, ou seja, como aquilo que, como o “bem” em relação ao “que é bom”, fundamenta a existência do “tempo”, A. Haas, por exemplo, critica a posição de Flasch e busca encontrar na noção de “eternidade” o elemento teológico, escatológico e cristão que fundamentaria a mensagem de Eckhart.<sup>24</sup> Assim, conclui Haas, “na medida em que ‘mística’ não significa apenas um domínio de experiências religiosas, mas, sobretudo, também sua teoria, a obra de Eckhart se deixa tratar inteira e convenientemente dentro do âmbito das questões e problemas da ‘mística’”.<sup>25</sup> No ponto, portanto, onde a reflexão sobre a *unio mystica* e sobre o sentido da “eternidade” se encontram, aí convergiriam também mística e intelectualismo.

Em seu combate à minimização do elemento cristão que marca a interpretação do pensamento de Eckhart proposta por Flasch, Haas, mesmo reivindicando a legitimidade do adjetivo “místico”, não duvida, portanto, da “intelectualidade” daquele pensamento. Para ele, Eckhart se teria colocado a tarefa de descrever em categorias ontológico-filosóficas – em termos de superação do “tempo” e ganho da “eternidade” – a união entre o homem e Deus. Exatamente por isso ele teria sempre exigido de seus intérpretes que ao termo “místico” fosse ajuntada uma segunda determinação, a saber, a de “especulativo”, que enfatizaria o viés intelectualista de sua doutrina.

Avaliando a caracterização de “místico” proposta por Le Goff, que sempre associa essa noção à de “antiintelectualismo”, devemos concluir, portanto, que o pensamento de Eckhart não se deixa explicar por essa categoria. Como vimos na crítica de Haas à posição de Flasch, mesmo a defesa da aplicabilidade do termo “mística” ao pensamento de Eckhart não deixa de constantemente frisar o intelectualismo do mestre turingio. Mesmo se tecido sobre um pano de fundo teológico, o pensa-

<sup>24</sup> Haas, A. M. “Aktualität und Normativität Meister Eckharts”. In: Stirnmann, H. (ed.). *Eckhardus theutonicus, homo doctus et sanctus*. Freiburg, CH: Universitätsverlag Freiburg, CH, 1992, pp. 205-68.

<sup>25</sup> Idem, p. 228.

mento de Eckhart não se faria como descrição de uma experiência religiosa pessoal – tendo por base uma pura *cognitio dei experimentalis* – mas trafegaria, antes, por discussões, demonstrações e argumentos. No fundo dessa possibilidade estaria, mais uma vez, a convicção de que a revelação bíblica poderia ser descrita em argumentos racionais, de que teologia e filosofia, fé e razão, longe de se contraporem, integrarse-iam, formando um todo compreensível que no conjunto da obra de Eckhart estaria paradigmaticamente representado pelo projeto da *Opus tripartitum*.<sup>26</sup>

Mas seria então possível, invertendo o raciocínio de Le Goff, caracterizarmos o pensamento do mestre turingio utilizando o conceito de "intelectual" proposto em *Os intelectuais na Idade Média?* Duas são, como vimos, as características que definem essa personagem: sua institucionalidade e sua organicidade. Com relação ao primeiro ponto, parece que em se expandindo um pouco o alcance do termo Eckhart pode, sem maiores problemas, encaixar-se sob ele. Para que isso seja possível devemos apenas compreender que sob a égide da institucionalidade intelectual medieval não se encontram apenas as universidades e casas de formação eclesiástica, mas também toda a produção proveniente da liturgia católica. Sob essa ótica os sermões eckhartianos registrados em língua vernácula seriam tão institucionais quanto suas obras universitárias.

Quando, porém, se busca avaliar a organicidade do pensamento de Eckhart, tudo ganha contornos menos nítidos. Para si, tal pensamento parece nunca se ter desviado de uma estrita ortodoxia. A defesa de Eckhart ao longo do processo contra ele impetrado pelo arcebispo de Colônia é testemunha disso. Em 24 de janeiro de 1327, por exemplo, ao fim de um sermão, o secretário particular de Eckhart lê um documento em latim onde ele declara, de antemão, rejeitar todos os erros de ortodoxia que porventura tenha cometido. Mesmo a bula papal *In agro dominico*,

<sup>26</sup> Sobre a *Opus tripartitum* como paradigma do modelo eckhartiano de integração entre filosofia e teologia cf. Aertsen, J. A. "Meister Eckhart: eine außerordentliche Metaphysik". In: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 66 (1999), pp. 1-20; Mojsisch, B. *Meister Eckhart: Analogie, Univozität und Einheit*, pp. 6-18 e Flasch, K. "Die Intention Meister Eckharts".

que teve sua divulgação restrita à cidade de Colônia e à região do Baixo-Reno, reafirma, após condenar dezessete proposições de Eckhart como heréticas e outras onze como suspeitas de heresia, a intenção do mestre túrningio em permanecer ao lado da ortodoxia, rejeitando tudo o que pudesse dela afastá-lo.<sup>27</sup>

Se houve, no entanto, um processo, um julgamento e uma censura, é porque, ao menos em certa medida, para alguns de seus contemporâneos o pensamento de Eckhart continha elementos estranhos e mesmo contrários à ortodoxia católica. Longe de se afigurar como uma doutrina orgânica da Igreja, o modelo eckhartiano representava antes, para alguns círculos da ortodoxia, a condenável tentativa de supor a real possibilidade de superação de todas as diferenças entre divindade e humanidade. Exemplo máximo dessa teoria seria a doutrina sobre a existência de algo de incriado na alma, a qual entreabriria a possibilidade de reconhecer nesse “algo incriado” uma instância que fugiria à condição de “criatura” e de pôr em xeque, desse modo, o próprio sentido de Deus como criador de tudo o que existe. A reprovação do todo dessa doutrina é uma das marcas fundamentais da bula *In agro dominico*, que, em seu vigésimo-sétimo artigo, condena explicitamente que exista algo de incriado e incriável na alma humana e que esse algo seja o intelecto.

Se um simples e legítimo alargamento do conceito de “institucionalidade” permite que vejamos um acordo entre o pensamento de Eckhart e o primeiro critério utilizado por Le Goff na determinação da personalidade intelectual medieval, o mesmo não parece poder ser feito em relação à noção de “organicidade”, pois, desde o ponto de vista de sua recepção histórica, não podemos considerar inquestionável a organicidade do pensamento eckhartiano. Chegamos pois à conclusão de que a figura de Mestre Eckhart, ao coadunar em sua doutrina indubitavelmente intelectualista uma perfeita institucionalidade com uma dubitável or-

<sup>27</sup> A edição da *In agro dominico* encontra-se em Denifle, H. “Acten zum Prozesse Meister Eckeharts” In: *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 2 (1886), pp. 636-40; e Laurent, M. H. “Autour du procès de Maître Eckhart: Les documents des Archives Vaticanes”. In: *Divus Thomas* (Piacenza), 39 (1936), pp. 435-44. Tradução em língua portuguesa em Guerizoli, R. “A condenação de Mestre Eckhart: apresentação e tradução da bula papal *In agro dominico*”. In: *Síntese* 89 (2000), pp. 387-403.

ganicidade, não se encaixa nem no conceito de místico tampouco no de intelectual, de acordo com as definições estabelecidas por Le Goff. À determinação da noção de intelectual medieval esse fato contribui mostrando: 1) a necessidade de renunciar ao conceito de "organicidade" como critério de determinação dessa personagem, afinal não apenas a doutrina de Eckhart, mas mesmo o legado de Tomás de Aquino, um dos maiores intelectuais medievais de acordo com Le Goff, experimentou dias em que sua organicidade foi posta em questão;<sup>28</sup> 2) a inexistência da contraposição entre "místico" e "intelectual", uma vez que, como vimos, também a mística, e sobretudo a assim chamada mística eckhartiana, pode ser uma noção que repousa sobre uma perspectiva eminentemente filosófico-intelectualista.

#### 4. Paradigma do "aristotelismo ético"? Eckhart sob o olhar de Alain de Libera

Como já pudemos ressaltar, a característica fundamental do tipo intelectual medieval segundo a perspectiva apresentada por Alain de Libera em *Pensar na Idade Média* é sua participação naquilo que seria o "projeto intelectual" medieval, o desenvolvimento de um "ideal de vida" em cuja base estariam doutrinas filosóficas eminentemente intelectualistas ou, mais particularmente, o resultado da chegada ao Ocidente do produto da fusão do peripatetismo grego com o pensamento árabe. À difusão desse produto, denominado por De Libera de "aristotelismo ético", estariam ligados alguns grandes nomes do pensamento medieval, dentre eles Mestre Eckhart.

O núcleo da novidade filosófica que assalta o Ocidente, na medida em que, através de traduções e interpretações dos mais importantes textos gregos e de seus comentadores árabes, avança a *translatio studiorum*, remete ao décimo livro da *Ethica Nicomachea*. Nesse livro, Aristóteles determina em que consiste a felicidade humana, em vista da qual todas as ações do homem se orientam.<sup>29</sup> Essa condição, nos diz

<sup>28</sup> Cf. Torrell, J.-P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*. 2ª ed. São Paulo, Loyola, pp. 347-70.

<sup>29</sup> *Eth. Nic.* X, 7.

Aristóteles, consiste em uma operação e, mais especificamente, na atividade da mais nobre faculdade humana, definida, por sua vez, como o intelecto (*noûs*). A operação intelectual é, portanto, segundo Aristóteles, a forma mais nobre da atividade humana, chegando mesmo a ser compreendida como aquilo que de mais divino há no homem. A felicidade se apresenta, assim, como resultado de uma atividade intelectual, ou seja, da realização de uma vida de acordo com o intelecto, uma vida contemplativa e filosófica, baseada no ideal da sabedoria. Desse ponto de vista, o sábio, o intelectual, é o mais feliz dos homens. Com base nessa teoria se estabelece, segundo De Libera, através sobretudo da interpretação de Aristóteles levada a cabo por comentadores de língua árabe, um legado que se consolida em uma compreensão do papel e da dignidade do intelectual com a qual o Ocidente medieval se vê confrontado na medida exata em que redescobre a tradição greco-árabe. Ao “importar” o legado da filosofia aristotélica, o mundo medieval teria, pois, também importado, ainda que involuntariamente, um novo modelo de compreensão do homem; um modelo essencialmente filosófico e intelectualista:

A posição filosófica do aristotelismo ético é a posição do valor incondicionado da filosofia como vida ética perfeita e realização da própria essência da humanidade do homem, da qual o pensamento é a perfeição autêntica e última. [...] O ‘filósofo’ é, por certo, um *intelectual*, mas no sentido preciso em que ele é o *homem do intelecto* e em que a intelectualidade é o destino do homem fundado em sua essência.<sup>30</sup>

A essa antropologia intelectualista, continua De Libera, vem somar-se a teoria social de Averróis, segundo a qual a sociedade se divide em três classes: os crentes, os teólogos e os filósofos, correspondendo a cada um desses estratos um tipo específico de discurso – respectivamente, a oratória, a dialética e a demonstração ou ciência.<sup>31</sup> Enquanto o

<sup>30</sup> De Libera, A. *A filosofia medieval*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, pp. 102 e ss. Tradução levemente modificada com base no original *La philosophie médiévale*. Paris: PUF, 1989, p. 123.

<sup>31</sup> Cf. De Libera, A. *Pensar na Idade Média*, pp. 123-9.

crente e o filósofo têm sua existência justificada, o teólogo, ao contrário, colocando-se em um inútil meio-termo entre a exegese literal e a racional, é visto por Averróis como vítima freqüente de um alegorismo incontrolável e injustificado, fonte de guerras e intolerância. Com base nessa teoria social, o pensamento averroísta questiona a importância e a proeminência da teologia, estabelecendo o crente iletrado, o vulgo, e não o teólogo, como interlocutor natural do filósofo.

Da junção desses dois elementos resultaria o intelectualismo medieval. Além do ideal de vida baseado na contemplação filosófica, o intelectual deveria também distanciar-se da organização universitária – que compreendia a filosofia como propedêutica aos estudos teológicos de um público letrado – e eleger como alvo preferencial de seu discurso as massas não-acadêmicas.

Paradigma do cumprimento desse novo “programa” de realização humana na Idade Média, Eckhart encarnaria o próprio movimento de “desprofissionalização” do pensamento medieval, uma vez que, partindo do meio universitário, teria pouco a pouco rompido com esse público, deixando-se fascinar por comunidades de mulheres leigas, renunciando ao latim em favor do frescor de uma língua ainda em formação e, principalmente, subvertendo a hierarquia teórica vigente ao colocar “o sagrado no mesmo nível que o profano e a teologia a serviço da filosofia”.<sup>32</sup> É exatamente nesse último aspecto que gostaríamos de nos concentrar, sem minimizarmos, todavia, a importância da questão sobre a origem histórica da noção de “aristotelismo ético”, a qual, fugindo ao escopo imediato deste texto, deveria levar à investigação de certos aspectos da recepção da ética greco-árabe pelo Ocidente medieval.

Alain de Libera formula o projeto eckhartiano nos seguintes termos: “uma verdadeira estratégia intelectual que busca orquestrar o encontro da metafísica peripatética e da teologia cristã junto a um público de não-filósofos”.<sup>33</sup> Desse encontro, por sua vez, não teria resultado uma fusão equânime mas, antes, o modelo cristão teria sido como que cooptado pelo ideal filosófico peripatético. O elemento cristão do intelectua-

<sup>32</sup> Idem, p. 291.

<sup>33</sup> Idem, p. 308.



lismo eckhartiano não seria mais que uma indicação formal do modo de expressão de seu programa, não sendo essencial senão na medida em que através dele se tornaria possível o veículo dessa doutrina em um mundo culturalmente dominado pelo cristianismo. Utilizando-se do significativo cristão, o programa intelectual medieval empreenderia uma mudança em seu significado, de modo a transmitir, assim, uma mensagem em verdade pré-cristã. Os pontos fundamentais nos quais a mensagem cristã teria de ser “re-significada” para se harmonizar ao ideal peripatético de vida filosófica seriam, em primeiro lugar, a necessidade de introdução de uma possibilidade de incondicional realização humana *in via* e, além disso, a exigência de que esse estado ideal não fosse simplesmente uma “visão”, isto é, uma operação em que o que se visa é apreendido como um “outro” em relação ao sujeito que o contempla, mas uma perfeita “união”, uma indistinção essencial entre pólos inicialmente distintos.<sup>34</sup> O que Eckhart traria ao mundo medieval, sobretudo alemão e leigo, seria, portanto, uma doutrina sobre a possibilidade de uma perfeita felicidade terrestre que, estando em desacordo com a doutrina da Igreja, só poderia desenvolver-se e encontrar recepção fora do ambiente oficial.

O elemento que Eckhart teria “redescoberto”, principalmente a partir de sua recepção da tradição aristotélica, seria – e aqui é evidente o quanto De Libera compartilha da mesma base teórica que anima K. Flasch – a nobreza do intelecto. Essa única noção guarda em si a possibilidade de levar a cabo as duas profundas “re-significações” que sustentam o edifício do “aristotelismo ético” medieval. Embora ocorra como uma faculdade do homem atrelada ao mundo (uma *potentia* do *homo viator*), o intelecto é, de fato, capaz de superar sua condição mundana e contingente. Com efeito, ele é capaz de superar o “aqui e agora” dos limites espaço-temporais e não se vê, no resultado de sua operação, limitado por tais categorias:

O homem é homem pelo intelecto e pela razão. O intelecto, porém, abstrai do aqui e do agora e, de acordo com seu gênero,

<sup>34</sup> Idem, p. 319.

não possui nada em comum com coisa alguma, sendo inmistado e separado (...).<sup>35</sup>

Nesse sentido, através de sua intelectualidade e do desenvolvimento dessa sua faculdade, o homem poderia se colocar para além de sua condição mundana, encontrando com isso um espaço para a sua realização e o seu aperfeiçoamento no qual a distinção entre *via* e *patria* careceria de sentido.

Além disso, o próprio mecanismo do perfeito conhecimento intelectual implica a superação da distância entre sujeito e objeto que ainda se esconde sob o paradigma da "visão". Afinal, de acordo com Eckhart, do encontro de uma faculdade intelectual com um objeto capaz de lhe corresponder de modo pleno resulta naturalmente uma *unio*, pois aí não se encontra matéria alguma que possa individualizar algum dos elementos em jogo.<sup>36</sup>

Do todo da posição de De Libera gostaríamos de nos deter na relação entre intelectualidade e felicidade humana. Minha hipótese é a seguinte: de fato, como se afirma em *Pensar na Idade Média*, Eckhart nos apresenta uma doutrina que toma como possível a realização de uma felicidade intelectual *in via*, baseada numa relação para com Deus que supera a distância sempre embutida em uma *visio*. Que essa mudança possa ser considerada um grito em favor de uma noção de perfeita felicidade terrestre, cujo sentido se esgotaria no desenvolvimento intelectual do homem, parece-me, todavia, dificilmente verificável, visto que há pelo menos dois importantes limites em jogo no esquema eckhartiano. Em primeiro lugar, deve-se levar em conta o papel do intelecto para a realização da felicidade terrestre segundo Eckhart. Em vez

<sup>35</sup> In loh. n. 318 [LW III, p. 265s.].

<sup>36</sup> Cf. princ. Pr. 48 [*Deutsche Werke* (doravante DW) II, pp. 416ss.]. Tradução em língua portuguesa em Mestre Eckhart. *Sermões alemães: sermões 1 a 60*. Petrópolis: Vozes, 2006, pp. 268-70. Sobre o texto cf. Mojsisch, B. "Predigt 48: 'alliu glīchiu dinc minnent sich'". In: Steer, G.; Sturlese, L. (eds.) *Lectura Eckhardi I: Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1998, pp. 151-62; Guerizoli, R. *Die Verinnerlichung des Göttlichen: eine Studie über den Gottesgeburtzyklus und die Armutspredigt Meister Eckharts*. Leiden, Boston: Brill, 2006, pp. 92-5; Casteigt, J. *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart: seul le juste connaît la justice*. Paris: Vrin, 2006, pp. 220-3.

de defender como caminho intelectual uma sorte de via acumulativa, ou seja, um caminho que se faria enquanto ganho de um conhecimentos cada vez maior sobre Deus, Eckhart nos apresenta uma estranha noção de desenvolvimento intelectual, que poderia ser descrita como uma via resolutive, fundada sobre um ideal de “despojamento”, isto é, sobre uma espécie de renúncia intelectual a que se associa uma crescente autoconsciência dos próprios limites do intelecto e do conhecimento. Em termos escolásticos, no centro do ideal intelectual proposto por Eckhart não se encontra uma hipertrofia do “intelecto agente” mas, antes, uma ênfase na nobreza do “intelecto possível”.<sup>37</sup> Em segundo lugar, mesmo o ápice desse “despojamento intelectual”, que coincide com a realização máxima da felicidade *in via*, parece não dizer respeito ao que chamaríamos de a totalidade humana. A felicidade *in via* se centra no intelecto, no “homem interior”, que, segundo Eckhart, dista “como o céu da terra” do “homem exterior”.<sup>38</sup> Não pode ser desconsiderado, portanto, que Eckhart, de fato, defende a possibilidade de uma felicidade terrestre, mas tampouco que, ao mesmo tempo, ele também aponta para seus limites e impossibilidades. Sublinhando a felicidade terrestre como felicidade intelectual, ele põe também em relevo sua diferença frente à perfeita felicidade, que abarcaria todo o homem e não apenas a mais nobre de suas faculdades.

O primeiro limite da felicidade terrestre defendida por Eckhart é visível em seu tratamento do tema da *unio*. No início do segundo comentário ao livro do Gênesis, com efeito, Eckhart estabelece uma condição a ser cumprida por qualquer união substancial, aqui exemplificada como a que resulta da aliança entre forma e matéria nos entes criados:

deve-se notar que se matéria e forma estivessem unidas por um

<sup>37</sup> Sobre o tema cf. Largier, N. “‘Intellectus in deum ascensus’: Intellektheoretische Auseinandersetzungen in Texten der deutschen Mystik” In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 69 (1995), pp. 423-71, princ. pp. 439 e ss.; Guerizoli, R. *Die Verinnerlichung des Göttlichen: eine Studie über den Gottesgeburtzyklus und die Armutspredigt Meister Eckharts*, pp. 157-75.

<sup>38</sup> Pr. 109 [DW IV, p. 768]. Cf. tb. Pr. 67 [DW III, pp. 129-135] e o comentário de N. Largier em Meister Eckhart. *Werke II*. Frankfurt a. M.: Deutsche Klassiker Verlag, 1993, pp. 651-61, princ. 657 e ss.

*medium* qualquer e não por suas próprias substâncias, mas por potências forçosamente diferentes de sua essência, a consequência seria não ser o composto daí resultante propriamente uno, mas unido [por um terceiro]. Não se trataria, portanto, de uma unidade substancial, mas apenas acidental.<sup>39</sup>

Para que a união entre forma e matéria se realize enquanto união substancial é necessário, portanto, que esses dois elementos se reúnam imediatamente, sem a participação de qualquer *medium*. O mesmo raciocínio vale para a relação entre o intelecto e o modo específico do conhecimento de Deus ao qual ele aspira. Toda relação entre esses pólos que tenha por base uma mediação, ou seja, a intervenção de um terceiro que desempenhe o papel de *medium*, não pode ser descrita enquanto *unio*, não podendo por isso, segundo Eckhart, ser tomada enquanto expressão da felicidade, que consiste em “tudo receber por meio de Deus, Deus porém na ausência de todo meio (*sine medio*)”.<sup>40</sup>

Entre o intelecto e aquilo que buscamos conhecer coloca-se todavia freqüentemente um *medium* que, “traduzindo” materialidade em imaterialidade, possibilita que algo material venha a ser apreendido e conhecido de maneira imaterial. O próprio intelecto, porém, para poder conhecer através desses *media* não pode, em sua essência, conter *medium* algum – e Eckhart aqui retoma a analogia aristotélica da visão que, para poder ver as cores, deve, em sua essência, ser privada de qualquer cor.<sup>41</sup> Por não possuir essencialmente qualquer *medium*, o intelecto se vê, por um lado, capaz de se ligar através de diferentes *media* – as tradicionais *species* – aos entes mundanos e chegar ao conhecimento dos seres criados. Por outro lado, a própria ausência de qualquer *medium* é interpretada por Eckhart como o que possibilita o intelecto se unir com Deus. Por ser essencialmente desprovido de qualquer *medium*, o intelecto é fundamentalmente receptivo à ação divina na ausência de um *medium*, ou seja, ele é por natureza receptivo à ação de Deus *sine medio*. Para que isso se realize é necessário, porém, que o intelecto

<sup>39</sup> In. Gen. II n. 31 [LW I, p. 500].

<sup>40</sup> Sermo XV, 1 n. 151 [LW IV, p. 142].

<sup>41</sup> De An. III 7, 418b26.

renuncie a todo *medium* que já sempre aí se encontra, ou seja, a toda mediação que lhe possibilita o conhecimento dos entes criados, e que descubra nesse “silêncio dos meios” sua receptividade à realidade divina e, então, na ausência de qualquer *medium* diferenciador entre Deus e si mesmo, se torne uno com aquilo que nele atua.<sup>42</sup>

Nesse contexto fica claro que a união intelectual entre homem e Deus apresenta-se para Eckhart tendo por base a atividade divina, à qual o intelecto tem por tarefa, através do distanciamento com relação aos *media* que lhe possibilitam o conhecimento das criaturas, tornar-se receptivo. Se devemos definir, portanto, quem são, segundo Eckhart, sujeito e objeto da operação que desemboca na *unio*, não há motivo para dúvidas: o mestre turingio reconhece Deus como sujeito do ato unificador e o homem como instância tocada por esse ato e capaz recebê-lo de maneira perfeita. De fato, o intelecto possui nesse contexto um lugar proeminente, uma vez que será aí que a ação divina poderá ser acolhida na ausência de qualquer *medium*, ou seja, de forma perfeitamente imediata. Por outro lado, porém, para tornar-se receptivo a tal ação, cabe ao intelecto trilhar não uma via intelectual acumulativa, buscando aperfeiçoar cada vez mais seu conhecimento sobre Deus, mas, antes, uma via resolutiva, uma via de distanciamento de todos os *media* que aparentemente lhe possibilitam uma certa aproximação da realidade divina. Por colocar em relevo a noção de intelecto como instância na qual tem lugar a união entre o homem e Deus, torna-se legítimo falar de um intelectualismo eckhartiano. Este, porém, parece, devido a seu método resolutivo, distinguir-se do intelectualismo de cunho autenticamente aristotélico, em cuja base se encontra o ideal de um desenvolvimento intelectual progressivo, de um aperfeiçoamento através da gradual aquisição de um conhecimento cada vez mais vasto do mundo supra-sensível.

<sup>42</sup> Cf. In. Gen. II, n. 31 [LW I, p. 500], In Sap. n. 284s [LW II, pp. 616-618] e, sobretudo, Pr. 101 [DW IV, pp. 334-67], disponível em língua portuguesa, numa tradução baseada em Meister Eckhart. *Deutsche Predigten und Traktate*. München: Carl Hanser, 1963, pp. 415-24, em Mestre Eckhart. *O Livro da divina consolação e outros textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1991, pp. 180-8. Sobre o tema, cf. Guerizoli, R. *Die Verinnerlichung des Göttlichen: eine Studie über den Gottesgeburtszyklus und die Armutspredigt Meister Eckharts*, pp. 51-97.

Nesse ponto não é difícil perceber a origem do segundo limite à noção eckhartiana de felicidade *in via*. Na medida em que a *unio* pressupõe que o intelecto se livre de todos os *media*, ela exige que o intelecto se esvazie de tudo o que pode servir-lhe como signo de algo corporal. Em poucas palavras, ela exige que o intelecto literalmente se esqueça do corpo.

Que Eckhart, em suma, contribua para o alargamento dos limites da noção de felicidade *in via* no âmbito medieval parece indubitável. E que sua doutrina tenha por isso encontrado fora do ambiente eclesiástico condições mais propícias de desenvolvimento é uma tese plausível e que, com razão, desempenha um papel fundamental na argumentação de De Libera. Problemático, porém, é o acento aí colocado tanto no intelectualismo eckhartiano, como posição autenticamente aristotélica, quanto no alcance da doutrina de Eckhart sobre a felicidade *in via*. Concebendo o intelecto como a instância na qual se realiza a felicidade terrestre, Eckhart certamente partilha de uma sorte de intelectualismo, um intelectualismo que, todavia, não se confunde com um ideal de acumulação de saber, mas, antes, coloca ao intelecto a tarefa de levar a cabo uma *via remotiois* que dificilmente tem igual na tradição estritamente aristotélica. Além disso, parece excessivo caracterizar o que De Libera chama de "projeto intelectual medieval" como o ideal de uma perfeita realização humana *in via*, uma vez que não se podem subestimar os próprios limites que a noção eckhartiana de felicidade *in via* se impõe ao se pretender justamente um ideal de felicidade estritamente intelectual.

## 5. Conclusão

Como nos faz entrever Éric Alliez, o embate de perspectivas que permeia uma comparação entre as pesquisas de Jacques Le Goff e de Alain de Libera conduz diretamente à contraposição das matrizes teóricas que os animam.<sup>43</sup> De um lado, a matriz sociológica assumida por Le

<sup>43</sup> Cf. Alliez, É. *Da impossibilidade da fenomenologia: sobre a filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: Ed. 34, 1996, pp. 19-32.

Goff e conceitualmente expressa pela noção gramsciana de “intelectual orgânico”, do outro, uma clara influência foucaultiana na “arqueologia do pensamento medieval” projetada por De Libera, que, influenciada pelo problema da “consciência de si”, busca recuperar a gênese medieval do sujeito intelectual.

O ponto de vista sociológico se contrapõe ao viés arqueológico principalmente quando da questão da organicidade do tipo intelectual medieval e, com particular vigor, quando da determinação do lugar ocupado nesse contexto por Mestre Eckhart. Organicidade, como vimos pela análise da posição de Eckhart, não pode servir como traço distintivo do intelectual medieval, ao contrário do que afirma Le Goff. De Libera, por seu turno, vai na direção oposta e toma organicidade como marca da não-intelectualidade, considerando orgânico todo discurso que identifica um limite para a realização da felicidade *in via*. Novamente, porém, a análise do pensamento de Eckhart permite identificar a fragilidade dessa equação. Inserido entre esses extremos, Eckhart nos convida, assim, a repensar a noção de intelectual medieval e a buscar um lugar teórico adequado a um pensamento que porta consigo, em seu otimismo intelectual, traços suspeitos aos olhos da ortodoxia, mas que, não obstante, não deixa de frisar os limites do intelecto e de, com isso, pôr-se a seu modo na esteira de uma tradição marcada pela convicção de que a perfeita felicidade não se dá enquanto felicidade terrestre.

#### BIBLIOGRAFIA:

- AERTSEN, J. A. “Meister Eckhart: eine außerordentliche Metaphysik”. In: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 66 (1999), pp. 1-20.
- \_\_\_\_\_. “Der ‘Systematiker’ Eckhart”. In: SPEER, A.; WEGENER, L. (eds.). *Meister Eckhart in Erfurt*. Berlin, New York: Brill, 2005.
- ALBERT, K. *Meister Eckharts These vom Sein: Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum*. Kastellaun/Saarbrücken: Henn/Universitäts- und Schulbuchverlag, 1976.
- ALLIEZ, É. *Da impossibilidade da fenomenologia: sobre a filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- CASTEIGT, J. *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart: seul le juste connaît la justice*. Paris: Vrin, 2006.

- DE BONI, L. A. *Filosofia Medieval. Textos*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.
- DE LIBERA, A. *La philosophie médiévale*. Paris: PUF, 1989.
- \_\_\_\_\_. *A filosofia medieval*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Penser au Moyen Age*. Paris: Éd. du Seuil, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- DENIFLE, H. "Acten zum Prozesse Meister Eckeharts" In: *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 2 (1886), pp. 636-40.
- \_\_\_\_\_.; CHÂTELAIN, É. (ed.). *Chartularium universitatis parisiensis I*. Paris: Culture et civilisation, 1964.
- FLASCH, K. "Die Intention Meister Eckharts". In: RÖTTGES, H. (ed.). *Sprache und Begriff: Festschrift B. Liebrucks*. Miesenheim am Glan: Hain, 1974, pp. 292-318.
- \_\_\_\_\_. "Meister Eckhart und die 'Deutsche Mystik': zur Kritik eines historiographisches Schemas". In: PLUTA, O. (ed.). *Die Philosophie in 14. Und 15. Jahrhundert*. Amsterdam: B. R. Gruner, 1988, pp. 439-63.
- \_\_\_\_\_. "Meister Eckhart: Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten". In: KOSLOWSKI, P. (ed.). *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*. Zürich/München: Artemis, 1988, pp. 94-110.
- \_\_\_\_\_. *Introduction à la philosophie médiévale*. Paris: Flammarion, 1992.
- GORIS, W. *Einheit als Prinzip und Ziel: Versuch über die Einheitsmetaphysik des Opus tripartitus Meister Eckharts*. Leiden/New York/Köln: Brill, 1997.
- GUERIZOLI, R. "A condenação de Mestre Eckhart: apresentação e tradução da bula papal *In agro dominico*". In: *Síntese* 89 (2000), pp. 387-403.
- \_\_\_\_\_. *Die Verinnerlichung des Göttlichen: eine Studie über den Gottesgeburtzyklus und die Armutspredigt Meister Eckharts*. Leiden/Boston: Brill, 2006.
- HAAS, A. M. "Aktualität und Normativität Meister Eckharts". In: STIRMANN, H. (ed.). *Eckhardus theutonicus, homo doctus et sanctus*, Freiburg, CH: Universitätsverlag Freiburg, CH, 1992.
- HISSETE, R. *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. Louvain/Paris: Publications Universitaires/Vander-Oyez, 1977.
- LARGIER, N. "Intellectus in deum ascensus: Intellekttheoretische Auseinandersetzungen in Texten der deutschen Mystik". In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 69 (1995), pp. 423-471.
- LAURENT, M. H. "Autour du procès de Maître Eckhart: Les documents des Archives Vaticanes". In: *Divus Thomas* (Piacenza), 39 (1936), pp. 435-44.
- LE GOFF, J. *Les Intellectuels au Moyen Age*. 2ª ed. Paris: Éd. du Seuil, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Os Intelectuais na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- MEISTER ECKHART. *Deutsche Predigten und Traktate*. München: Carl Hanser, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Die deutschen und lateinischen Werke*. Hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Stuttgart: Kohlhammer, 1936.
- \_\_\_\_\_. *Werke II*. Frankfurt a. M.: Deutsche Klassiker Verlag, 1993.
- MESTRE ECKHART. *O Livro da divina consolação e outros textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Sermões alemães: sermões 1 a 60*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- MOJSISCH, B. *Meister Eckhart: Analogie, Univozität und Einheit*. Hamburg: Felix Meiner, 1983.
- \_\_\_\_\_. "Predigt 48: 'alliu glīchiu dinc minnent sich'". In: STEER, G.; STURLESE, L. (eds.). *Lectura Eckhardi I: Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1998.
- PICHÉ, D. *La condamnation parisienne de 1277: texte latin, traduction, introduction et commentaire*. Paris: Vrin, 1999.



- RUH, K. *Meister Eckhart: Theologe, Prediger, Mystiker*. 2ª ed. München: C. H. Beck, 1989.
- TORRELL, J.-P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*. 2ª ed. São Paulo, Loyola.
- ULLMANN, R. A. *A universidade medieval*. 2ª ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

