



ESTUDOS NIETZSCHE

Vol. 16 - N. 2 ISSN 2179 - 3441

De Mestre Eckhart a Nietzsche: para viver além de deus

From Meister Eckhart to Nietzsche: to live beyond God

Oscar Federico Bauchwitz 

(Doutor em Filosofia pela Universidad de Salamanca, Espanha. Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Brasil)
Contato: oscar.federico.bauchwitz@ufrn.br

Resumo: O texto interpreta uma breve citação que Nietzsche faz do *Sermão 52* de Mestre Eckhart, onde a radicalidade da doutrina do místico renano acerca da pobreza e do desprendimento alcança expressões heterodoxas. Para o renano, a essência da liberdade não se determina por um querer ou pelo exercício do livre-arbítrio humano, senão que ela diz respeito ao modo próprio do ser humano e à possibilidade de sempre retornar ao fundo de indistinção originário. Expõe-se, em primeiro lugar, a crítica que Nietzsche faz ao cristianismo e de que modo ele resguarda o sentido primitivo e original do mesmo enquanto bem-aventurança. Na continuação, procura-se apontar as linhas gerais do pensamento eckhartiano e o contexto da frase citada por Nietzsche. Finalmente, procura-se pensar de que modo a frase eckhartiana se relaciona com o pensamento nietzschiano, especialmente no que diz respeito à experiência de liberdade e do divino que originam uma transformação do próprio humano e do sentido de todas as coisas, inclusive de deus.

Palavras-chave: Bem-aventurança. Desprendimento. Cristianismo

Abstract: This paper interprets a brief quote Nietzsche makes from Meister Eckhart's Sermon 52, where the radical nature of the Rhenish mystic's doctrine of poverty and detachment reaches heterodox expressions. For Eckhart, the essence of freedom is not determined by a will or the exercise of human free will, but rather concerns the very nature of the human being and the possibility of always returning to the depths of original indistinction. First, I expose Nietzsche's critique of Christianity and how he safeguards its primitive and original meaning as beatitude. Next, I seek to outline the general lines of Eckhartian thought and the context of the quote Nietzsche quotes. Finally, I seek to consider how Eckhartian quotes relate to Nietzschean thought, especially regarding the experience of freedom and the divine that give rise to a transformation of humanity itself and the meaning of all things, including God.

Keywords: Bliss. Detachment. Christianity

“Mesmo aquele que blasfema,
louva a Deus”
(Mestre Eckhart)

Há alguns anos pude contribuir em um volume em homenagem ao Prof. Emanuel Carneiro Leão, que inaugurava a Coleção Pensamento no Brasil, publicada pela Fundação Biblioteca Nacional em 2010. O texto que apresentei relacionava as concepções de pobreza e desprendimento presentes em Mestre Eckhart com a pobreza e a serenidade em Martin Heidegger. Tinha como epígrafe uma breve passagem de *A Gaia Ciência*, onde são mencionadas algumas palavras de um sermão eckhartiano. Quanto ao contexto da epígrafe e a recepção por parte

de Nietzsche, pouco foi dito no texto publicado, salvo que ambos se aproximavam da experiência da liberdade e que relacionar Nietzsche e Eckhart poderia suscitar certa estranheza ao se considerar que, por um lado, se encontrava um pensador conhecido pela sua crítica ao cristianismo e por anunciar a morte de deus, e, por outro, um dos mais celebrados representantes da mística cristã.¹ Estranheza essa que, já naquela época, julgava que poderia dissipar-se a partir dos textos desses pensadores. Agora, dá-se a oportunidade de desdobrar o que tinha em mente ao dar destaque ao pensamento do mestre dominicano utilizando as palavras de Nietzsche.

Procuramos pensar em que medida a frase do mestre renano corresponde ao pensamento nietzschiano. O que poderia encontrar-se nela para que fosse tomada como uma espécie de corolário à crítica que Nietzsche faz aos “pregadores da moral”? Além de carregar a pecha de herege, algo que para Nietzsche certamente não seria um problema, Mestre Eckhart parece expressar algo sobre o sentido primitivo do cristianismo, que na avaliação nietzschiana se encontraria aquém da violenta crítica feita contra o cristianismo.

O que entende Nietzsche por cristianismo e é alvo de suas críticas é, sobretudo, a doutrina paulina do crucificado e a instituição eclesiástico-teológica que suscitaram regras morais e conceitos que afastam o ser humano de sua existência na terra. Noções como culpa, castigo, reino dos céus e, sobretudo, a morte na cruz, engendram valores niilistas que acabam por privar de sentido a vida propriamente dita, abrindo caminho para uma doutrina que compreende a existência humana como mero caminho para a felicidade eterna fora da terra.

As inúmeras menções do desprestígio que Nietzsche cultivou acerca de Paulo de Tarso são amplamente conhecidas. Ele surge como “gênio do ódio” e “Disangelista” (AC 42), “demônio do disangelho” (FP 1887, 11[282]), e o cristianismo enquanto doutrina e verdade cristã como “uma pura mentira e um puro engodo: e exatamente o contrário do que se deu no início do movimento cristão” (FP 1887, 11[365]). Nesse sentido, Paulo representa a transformação da boa-nova em má-nova. Ela se dá como reversão daquilo que originalmente pode ter significado a vida de Jesus. Não satisfeito com apropriar-se dos ensinamentos de Jesus, Paulo forja o “tipo Cristo” e a “doutrina cristã”, recolhendo noções e valores que se afastam daquilo que “Jesus pregou e o que ele ensinou seus discípulos a combater” (FP 1887, 11[257]). A rigor, diz Nietzsche,

a própria palavra “cristianismo” é já um equívoco – no fundo só existiu um cristão, e esse morreu na cruz. O “Evangelho” morreu na cruz. Aquilo a que desde então se chamou “Evangelho” era já o contrário do que o Cristo havia vivido: uma má nova, um “*Dysangelium*” (AC 39).

Com promessas pautadas por uma metafísica moral, Paulo se assenhora da vida de Jesus e lhe impõe um sentido fundamental, a morte na cruz e a sua

¹ Sobre a relação entre estes autores, cf. NISHITANI, 2019. Sobre o tema, veja-se FONTES TEIXEIRA, 2018.

ressurreição. Para isso, ele “criou para seu uso uma história do cristianismo primitivo”, sacrificando “a vida, o exemplo, o ensinamento, a morte e o sentido e o direito de todo Evangelho” (AC 42) e forjou a promessa de salvação e a imortalidade pessoal, mediante o “tipo Cristo” acessível a todos:

O Cristo toma-se burguês, soldado, funcionário do tribunal, trabalhador, comerciante, erudito, teólogo, padre, filósofo, agricultor, artista, patriota, político, “príncipe” ... ele assume de novo todas as atividades que ele tinha abjurado (a autodefesa, o julgamento, o punir, o conjurar, o distinguir entre os povos, o menosprezar, o zangar-se). Toda a vida do Cristo é, por fim, exatamente a vida da qual o Cristo tinha pregado a separação (FP 1887, 11[364]).

A irrupção do Cristo criado por Paulo inspirou uma teologia que por si mesma é estranha à mensagem de Jesus e que acaba por “deslocar simplesmente o centro de gravidade de toda essa existência, para o colocar ‘por detrás’ dessa existência; na ‘mentira’ do Cristo ‘ressuscitado’ (AC 42). Com tal deslocamento, o cristianismo se afasta de qualquer mensagem autenticamente cristã. “O sentimento menos evangélico, a vingança, foi precisamente o que se sobrepôs de novo a tudo”, escreve Nietzsche. Em consequência, “o ‘reino dos céus’ desce sobre a terra para julgar os seus inimigos... Eis a própria causa do erro: o ‘reino dos céus’ como ato final, como promessa” (AC 40).

A crítica nietzschiana ao cristianismo evidencia de que forma a mensagem originária de Jesus perde força, transforma-se e dá lugar ao Cristo, à igreja e a “dogmas descarados” e “fórmulas toscas” que o legitimam em detrimento da experiência originária da vida do único cristão que já existiu. É a partir desta experiência, onde a sentença eckhartiana ganha sentido e nos permitirá pensar que expressões tais como “bem-aventurança”, “reino dos céus” e o próprio evangelho são interpretadas por Nietzsche e Eckhart em certa consonância de sentido.

Em *A Gaia Ciência* (292), Escreve Nietzsche: “Não se deve hoje, em relação à moral, dizer como Meister Eckhart: ‘eu peço a Deus que me livre de Deus!’”. (GC 292). Ao modo de corolário, com a frase de Eckhart Nietzsche conclui o aforismo dedicado *Aos pregadores da moral*. Após discorrer sobre a inversão promovida por àqueles falsos alquimistas, que tonar sem valor o que é realmente valioso e que “incessantemente” falam da moral e da existência de forma a tornar fácil o curso da vida prometendo a felicidade eterna e o valor moral da virtude como forma de consegui-la, Nietzsche lhes propõe que ajam de um modo contrário ao que estão acostumados e que, dificilmente, alcançará popularidade: agir de modo a interditar a moral e evidenciar que as coisas boas estão reservadas à espécie heroica dos humanos. É neste contexto, onde Nietzsche “respeito à moral” se pergunta se “não teríamos que dizer hoje, como fez Mestre Eckhart: ‘eu peço a Deus que me livre de Deus’”.

Podemos nos perguntar se o pensamento eckhartiano condiz com alguma intenção por parte de Nietzsche de voltar contra o cristianismo uma interpretação

que, embora tenha se originado e se desenvolvido no seio do cristianismo, acabaria por ser condenada pela Igreja, sob a acusação de que o seu autor queria “saber mais que o conveniente”, tornando-se uma “erva daninha” em meio ao “campo do senhor”, tal como determina a Bula Papal *In agro dominico* em 1329.² É certo que a tradição mística cristã suscitou diversos conflitos com a ortodoxia da fé e, no caso de Eckhart, intrigas mais políticas que teológicas podem ter levado à sua condenação póstuma. No entanto, as palavras escolhidas por Nietzsche para posicionar-se com “respeito à moral” permite pensar que nelas se abriga um sentido mais profundo e não um bordão a ser repetido. Nas palavras de Eckhart vigora uma metafísica, de acentuado sabor neoplatônico, que aborda questões fundamentais para o cristianismo, mas com princípios e conclusões que divergem radicalmente da doutrina eclesiástico-teológica. Nesse sentido, Nietzsche não trata de aproveitar-se do pensamento eckhartiano por ter sido condenado por heresia, mas sim por considerar o caminho percorrido e o que tem em mente o Mestre de Erfurt quando escreve: “Eu peço a Deus que me livre de Deus”.

É importante considerar o ambiente intelectual do século 19 no qual Eckhart torna-se uma figura significativa. O’Regan entende que a recepção de Mestre Eckhart nesse período corresponde, por um lado, a uma visão nacionalista da história do pensamento alemão e ao reconhecimento da tradição mística alemã como responsável por forjar um vocabulário que contribuiu com a linguagem filosófica; e por outro lado, a necessidade de afiançar no cristianismo um caráter especulativo que aproximaria a religião da filosofia. Trata-se, portanto, de uma época em que o pensamento eckhartiano é redescoberto, alcança tanta notoriedade que não seria um exagero dizer que “Eckhart funcionou como um *tropus* para ‘especulativo’, que em sua adaptação da linguagem do ‘espelho’ ou ‘reflexo’ (*speculum*) justificava uma visão elevada do eu e do conhecimento” (O’REGAN, 2013, p. 631).³ O’Regan entende que Hegel e Fichte se destacam na apropriação do pensamento eckhartiano, mas destaca ainda alguns autores que se posicionaram frente a essa apropriação, procurando resguardar as bases cristãs de Mestre Eckhart e da tradição mística: Franz von Baader e Hans L. Martensen, responsáveis não só por interpretar os limites da apropriação idealista de Eckhart, mas também por apresentar longas citações dos textos eckhartianos.

Escreve Nietzsche: “Não se deve hoje, em relação à moral [...]”. As palavras eckhartianas devem corresponder ao “hoje”, a um momento histórico, à época que Nietzsche identifica com a “morte de deus”, com a proximidade indesejada do mais funesto dos hóspedes, o niilismo que bate à porta da Europa com sua ausência de valores. Trata-se da história do ocidente, do domínio do cristianismo e da vontade de poder da igreja. Se Eckhart deve ser ouvido em uma época assim estabelecida, é porque de certo modo, ele – como Nietzsche – também é um homem póstumo com algo a nos dizer.

² Cf. GUERIZOLI, 2000.

³ Cyril O’Regan (2013) analisa detalhadamente autores como Franz von Baader (1765–1841), J.G. Fichte (1762–1814), G.W.F. Hegel (1770–1831) e Hans L. Martensen (1808–84).

Antes de interpretar as palavras de Eckhart à luz do que pensa Nietzsche em sua interpretação do cristianismo, procuramos devolver essas palavras ao seu contexto original. A frase se encontra no *Sermão 52*, também chamado *Sobre a pobreza*, um dos mais conhecidos escritos alemães do Mestre de Erfurt, dedicado ao comentário de uns versículos do Sermão da montanha (Mt 5,3): “Bem-aventurados os pobres em espírito, deles é o reino dos céus”. A imagem de uma pobreza exterior, embora “boa e muito louvável”, não é assunto do sermão. Trata-se de pensar a pobreza em espírito à qual se refere a bem-aventurança, aquela que é interior e que demanda a transformação de cada um para ser conquistada. Uma transformação que corresponde à doutrina maior do pensamento eckhartiano, o *Abgeschiedenheit* (desprendimento, despojamento, ser-separado), sobre a qual voltaremos mais adiante.

Trata-se, agora, de discernir as questões levantadas por Eckhart no Sermão 52: o que é a pobreza em si mesma e o que significa ser pobre? “Um homem pobre é aquele que nada quer, que nada sabe e que nada tem” (1993, p. 551), responde Eckhart, indicando os aspectos sobre os quais centrará o seu sermão para esclarecer o sentido da bem-aventurança.

Eckhart adverte que a sua interpretação possui uma dificuldade inicial que soa quase paradoxal: diz que muitos não entenderão a verdade que ele apresenta, salvo aqueles que já tenham se tornado “iguais a esta verdade”. Sem uma tal transformação, permaneceriam presos àqueles que são tidos como sábios, mas que mais parecem “asnos que nada entendem da verdade divina” (1993, p. 553). Essa advertência evidencia certa circularidade de um pensamento propício a incompreensões, uma vez que não só o humano, como também deus, não devem ser entendidos em uma perspectiva já conhecida e afiançada por uma tradição metafísica (ontoteológica, diria Heidegger), mas sim pensados na perspectiva metafísica aberta pelo neoplatonismo (henológica ou meontológica), a partir da qual deus e o ser humano, e, em consequência, toda a criação, são pensados desde o Uno, como unidade indistinta, um fundo sem fundo, abismo (*Abgrund*) onde nenhuma diferença pode ser discernida, um Nada primordial ao qual remetem todas as explicações eckhartianas sobre a pobreza e o desprendimento.

Pobre é o humano que nada quer. O “nada” indica a total liberdade da vontade humana. Neste ponto, Eckhart se afasta da tradição rejeitando a ideia de que ser pobre indique uma renúncia a toda satisfação que as coisas criadas podem originar. A pobreza eckhartiana é mais radical, nada querer implica no abandono de toda vontade, inclusive da “vontade de realizar a amantíssima vontade de deus” (Sermão 52, 1993, p. 553). Tal vontade torna-se, ela mesma, um obstáculo para pobreza que Eckhart reconhece na bem-aventurança: “à medida que tiverdes a vontade de realizar a vontade de deus e o anseio da eternidade e por deus, ainda não sois pobres. Um homem pobre é somente aquele que nada quer e nada deseja” (idem, p. 555).

Este primeiro aspecto da pobreza não é habitual. A explicação de Eckhart, no

entanto, aprofunda a sua estranheza. É preciso que o humano esteja “tão vazio de sua vontade criada como ele era quando ainda não era” (idem, p. 553). O caráter nebuloso desta afirmação recebe um pouco de luz, embora ainda remeta a um estado anterior à criação:

quando ainda estava na minha causa primeira, não possuía nenhum Deus, sendo assim era causa de mim mesmo; assim eu nada queria e nada desejava, pois era um ser vazio e um conhecer de mim mesmo no gozo da verdade. Assim eu queria a mim mesmo e nada mais. O que eu queria, isto eu era, e o que eu era, isto eu queria, estando vazio de Deus e de todas as coisas. Mas quando, por livre decisão da vontade, eu saí e recebi meu ser criado, tive então um Deus. Antes de as criaturas serem, Deus ainda não era Deus (MEISTER ECKHART, Sermão 52, 1993, p. 555).

Nesse estado de indistinção, no abismo eterno do ser divino, não há lugar para diferenças. Ali “Deus” não é uma meta a ser alcançada mais do que a mais ínfima criatura. Se acaso uma mosca tivesse intelecto, supõe Eckhart, e esta buscasse a sua origem, “Deus” não poderia satisfazer sequer a essa mosca. Por isso, conclui: “pedimos a deus que nos esvaziemos de deus e que apreendamos a verdade e a gozemos eternamente lá onde o supremo anjo, a mosca e a alma são iguais, lá onde eu estava e queria o que eu era e era o que eu queria” (idem). Eis aqui a primeira aparição da citação feita por Nietzsche. É preciso livrar-se de deus e de qualquer outra presença que viole a unidade originária: “Deus é Uno [...] negação da negação. É por isso que só ao Uno convém o ser primeiro e pleno – aquele de Deus – do qual nada pode ser negado porque possui e inclui de antemão a todas as coisas simultaneamente” (MEISTER ECKHART, 2007, p. 74).

A “negação da negação” se postula como uma superação não só da teologia negativa tão presente na tradição apofática do neoplatonismo cristão, mas ilustra a possibilidade de dizer algo de próprio sobre um Deus que não se encontra definido e restrito aos predicamentos, nem se mantém preso a um simples negar. “Negação da negação” corresponde a uma teologia superlativa ou simbólica que reconhece na negação a possibilidade de uma espécie de outro começo e a indicação de um dizer que se aproxima mais propriamente do sentido divino como se fosse – e, por que não? – uma teologia poética. Negação da negação significa, portanto, a negação da alteridade no Uno, e ao mesmo tempo um sentido o mais afirmativo possível, *purissima affirmatio*. Compreende-se, assim, que a negação da negação e a sua conseqüente mais pura afirmação implicam em uma total indiferenciação – *indistinctio* – do Uno. Nada querer indica, então, a pobreza da vontade originária, para a qual nada há a ser desejado.

O segundo aspecto da pobreza é o nada saber. Nesta feição, a bem-aventurança se explica de modo que o ser humano possa viver “sem sequer saber que vive a si mesmo, nem a verdade nem a deus. Deve antes ser tão vazio de todo saber que não saiba, nem conheça, nem sinta que Deus nele vive” (Sermão 52, 1993, p.557). O despojamento de todo conhecimento presente no ser humano deve conduzir a uma experiência que, uma vez mais, remete a um estado originário de indistinção.

Como explica Eckhart: “quando o humano ainda estava na essência eterna de deus, nele ali vivia não um outro, o que ali vivia era ele próprio” (idem). Neste aspecto da pobreza, o esforço eckhartiano consiste em evidenciar que ser-pobre exige o necessário esvaziamento de todo saber próprio: nada saber, nem de deus, nem das criaturas, nem de si mesmo, ao tempo que deve “desejar poder nada saber, nem conhecer as obras de Deus”. Na experiência da possibilidade de uma tal pobreza, o sentido da bem-aventurança e do ser-pobre correspondem a uma constatação metafísica e traz consequências não somente sobre o modo de agir do ser humano, mas também do próprio Deus. Eckhart se refere a um “algo” (*Etwas*) presente na alma humana que antecede às suas forças, que “nem conhece e nem ama”. A descoberta deste “algo” e o “não-saber” é a própria bem-aventurança, quer dizer, o que se descobre a partir da pobreza eckhartiana é que *há* algo que “não tem antes nem depois, e nada espera que lhe seja acrescido, pois não pode ganhar nem nada perder” (idem). Esse “algo” se chama “fundo da alma” e não é outro que o sem-fundo da indistinção originária. Vazio do saber e do conhecer, ao conquistar a pobreza o ser humano descobre a si mesmo em um modo semelhante a deus, vazio de todas as criaturas porque “justamente” ele é todas as coisas.

Livre de todo conhecimento, a pobreza desvela o lugar de deus e do próprio ser humano: “Ali o fundo de deus é meu fundo, e o meu fundo o fundo de deus. Ali vivo do meu e deus vive do seu” (Sermão 5B, 1993, p. 71). A bem-aventurança agora se mostra pelo esvaziar-se de qualquer noção, nome ou conceito de Deus em função do qual a existência humana se veja determinada. Não saber de Deus é já uma forma de assemelhar a ele ou, em outras palavras, agir de tal forma que possa “apreender a Deus em seu deserto e em seu fundo próprio. Por isso, ela (a alma) não permite que nada a satisfaça, continua a procurar pelo que seja deus (*Gott*) em sua deidade (*Gotheit*) e na propriedade de sua natureza” (MEISTER ECKHART, Sermão 10, 1993, p. 129).

O terceiro aspecto da pobreza pensada por Eckhart é o “nada ter”. Mais uma vez o sentido desta pobreza não está relacionado às coisas materiais. É certo que a partir da pobreza indicada pelos aspectos anteriores, o ser humano se esvazia de todas as coisas, a ponto de ser ele mesmo o lugar das realizações divinas. No entanto, Eckhart dá um passo além e sequer “ter” um lugar aberto pelo vazio da vontade e do saber pode ser algo admitido na perspectiva da pobreza bem-aventurada:

Deus não está atrás de que o humano tenha em si um lugar onde possa atuar. [...] o humano deve existir tão pobre que não seja nem possua lugar algum onde Deus possa atuar. Onde o humano – ainda – contém em si um lugar, ali – ainda – conserva diferenciação. Por isso, peço a Deus que me livre de Deus; pois meu ser essencial está acima de Deus, na medida em que o concebemos Deus como origem das criaturas” (Sermão 52, 1993, p. 559).

Eis que as palavras de Eckhart citadas por Nietzsche ganham um esclarecimento ainda maior e não menos desafiador. Com elas, Eckhart remete, como fez ao longo de todo o sermão, a um estado de indistinção, pressuposto pela sua metafísica. Mas agora, ele diz que o (seu) ser essencial está acima de Deus, quer dizer, acima desse Deus tomado como origem ou causa das criaturas. Ocorre, diz Eckhart, que naquele estado sem diferenciação, ele mesmo não é outro com respeito a deus, nem com respeito a todas as coisas:

lá eu era eu mesmo, ali eu queria a mim mesmo e conheci a mim mesmo a fim de criar esse homem que eu sou, por isso sou a causa de mim mesmo segundo o meu ser que é eterno, mas não segundo o meu devir que é temporal. [...] No meu nascimento eterno nasceram todas as coisas e eu era a causa de mim mesmo e de todas as coisas. Se tivesse querido, não existiriam nem eu nem todas as coisas. Se eu, porém não fosse, também “Deus” não seria. Que Deus é “Deus”, disso sou eu a causa. Se eu não fosse, Deus não seria “Deus”. (Sermão 52, 1993, pp. 561, 563)

A intrincada dialética do sermão revela quanto esforço o Mestre Eckhart exigia de seus fiéis. A interpretação da pobreza culmina com a admissão de um duplo aspecto de cada criatura, ora é eterna e indiferenciada, ora é temporal e pautada pelas diferenças próprias. O devir no tempo não só se refere a cada criatura, mas também ao próprio criador. A este vir a ser no tempo, Eckhart chama de emanar (*Ausfliessen, ûzvliesen*), quer dizer, todas as coisas afirmam que há deus, porque surge como criador do ponto de vista da criatura e, portanto, “eu me reconheço como criatura” (Sermão 52, 1993, p. 563). Isso, no entanto, não é a verdadeira pobreza, nem tampouco a bem-aventurança. É preciso, diz Eckhart, reconhecer que há mais “nobreza” em atravessar ou superar toda diferença, de modo que o ser humano possa irromper (*Durchbrechen*) em deus.

A possibilidade da bem-aventurança além de toda diferença, ainda que junto às coisas é o que expressa a ideia da irrupção em deus, que se dá no vazio da própria vontade, da vontade de deus, de todas as suas obras e até mesmo de deus. Uma irrupção que é uma espécie de embalo (*Aufschwung*) que o situa acima de todas as criaturas e de “Deus”. A pobreza, então, de um modo extraordinário, promove tanta riqueza “que deus não pode me ser suficiente com tudo o que é como ‘deus’ e com todas as suas obras divinas. É que nessa irrupção, Deus me é partilhado de modo que eu e Deus somos um” (Sermão 52, 1993, p. 563). É extraordinário porque o modo partilhado por deus e o ser humano já não supõe nem um nem outro. Na irrupção dá-se a bem-aventurança porque “Deus não encontra mais lugar algum no humano, pois o humano conquista, com esta pobreza, aquilo que ele era eternamente e permanecerá por todo sempre. Aqui Deus é Uno com o espírito” (idem).

O sentido desta bem-aventurança indica o modo de “ser” partilhado por deus e o ser humano, de modo que ao pedir para livrar-se de deus Eckhart expressa o ápice da doutrina do *Abgeschiedenheit* que orienta não só o sermão 52, mas toda a sua vasta obra alemã. Traduzido à língua portuguesa como desprendimento,

despojamento, plena liberdade, trata-se da mais elevada virtude pela qual o ser humano pode unir-se melhor e mais rapidamente com Deus, mediante a qual possa chegar a ser pela graça o que Deus é por natureza e pela qual o humano se assemelha à imagem que ele era em Deus, quando não havia nenhuma diferença entre ele e Deus. O que determina o desprendimento é, portanto, a abolição de toda alteridade. Uma abolição que é retorno a uma estranha condição primordial que se deixa intuir mediante a superação de toda diferença, suscitando assim a experiência de um estado onde criador e criatura se encontram no mesmo, sem que nenhum dos dois sejam própria e respectivamente, criador e criatura. A este estado originário onde reina indistinção corresponde um ser além do ser, um “ser” que reúne tudo como o mesmo: é o ser essencial que exige ser pensado como origem. Desde essa origem, ser deus e ser humano devem ser entendidos indistintamente pois, pensando originariamente, até mesmo a diferença entre criador e criatura já se mostra inadequada, uma vez que ambos brotam do mesmo fundo simples desde o qual a própria vida flui sem porquê. O desprendimento é, portanto, o modo pelo qual um lugar se abre em meio ao mundo criado, onde se indica sem imagens e sem-modo aquele fundo originário. É o lugar da experiência do essencial e do necessário ao ser humano para sua existência e em sua cotidianidade. Conduzida ao seu fundamento sem fundo, a pobreza permite ver o verdadeiramente necessário como riqueza incomensurável. Por isso, diz Eckhart no seu Sermão 5B: “Para quem tenha dado uma olhada nesse fundo, ainda que seja somente um instante, mil marcos cunhados em ouro são como moeda falsa” (1993, p. 71).

Com esta breve apresentação do contexto da citação feita por Nietzsche, devemos agora nos perguntar se a bem-aventurança pensada por Eckhart encontra uma ressonância em Nietzsche que resguarde e se aproxime do sentido da obra eckhartiana, expresso de forma mais eloquente em seus sermões e tratados.

Na passagem de *A Gaia ciência*, Eckhart é citado como indicação contrária à prática dos moralistas, mas, de modo algum, como uma alternativa entre outras à doutrina cristã cunhada por Paulo e pela Igreja. O desprendimento é, certamente, uma virtude, mas é a mais importante das virtudes porque não se dirige à criatura e nem mesmo a deus. Enquanto virtude, o desprendimento desconfigura uma visão de mundo e uma interpretação da realidade e oferece uma forma de suscitar uma experiência transformadora com respeito ao sentido de todas as coisas e ao modo de habitar o mundo. Virtude, mas não contaminada de “moralina”, porque não determina regras e nem fomenta contra a existência sentimentos de vingança ou de poder:

O desprendimento não pretende submeter-se nem sobrepor-se a criatura alguma, não quer estar nem abaixo nem acima; o que ele quer é estar ali mesmo por si mesmo, sem querer bem nem mal a ninguém, sem querer ser igual ou desigual a criatura alguma, sem querer ser isto ou aquilo, quer

apenas ser e nada mais.[...] Por isso deixa estar todas as coisas, sem importuná-las (MEISTER ECKHART, *Von Abgeschiedenheit*, 1993A, p. 439)

Em que pese o caráter místico presente na doutrina do desprendimento, como união indistinguível de deus e o ser humano, a obra eckhartiana promove uma apreciação do mundo e do cotidiano que nos permite compreender que a bem-aventurança é uma forma de estar no mundo que não dá lugar às regras morais nem a noções de pecados e castigos, nem a existência se torna vazia de valores ou se vê alicerçada em valores eternos. Há sim, uma mística, mas uma mística do cotidiano que, ao desconfigurar a visão tradicional da doutrina cristã, abre caminho para uma interpretação e uma imitação da boa nova neste mundo. Isso coincide com o que escreve Nietzsche:

Os cristãos nunca praticaram as ações que lhes foram prescritas por Jesus: e o falatório descarado sobre a "fé" e sobre a 'justificação por meio da fé', assim como sua significação suprema e única, é apenas a consequência do fato de a Igreja não ter tido nem a coragem nem a vontade de se entregar às obras que Jesus exigia. (FP 1887, 11[243])

As palavras de Nietzsche, ao tempo que mostram o cristianismo impotente, sem coragem e sem vontade, também resguardam como possibilidade a boa-nova, os ensinamentos e a bem-aventurança desse homem chamado Jesus. Nesse sentido, diz Nietzsche: “[a práxis da vida] cristã é a completa indiferença em relação a dogmas, culto, padres, Igreja, teologia. A práxis do cristianismo não é uma criação fantástica [...] ela é um meio de ser feliz” (FP 1887, 11[365]). Enquanto uma prática, o cristianismo agora se mostra como possibilidade de uma vida nesta terra e a cada instante. A “bem-aventurança não é nada prometido: ela está presente, quando se vive e age de tal e tal modo” (FP 1887, 11[360]). Não guarda ressentimento, ódio ou vingança, senão que quer habitar esta mesma terra, abrindo lugares que acolham e deixem ver a irrupção do sentido de unidade de todas as coisas. Nessa perspectiva, para Nietzsche o cristianismo originário não se esgota pela sua jornada histórica, senão que, enquanto possibilidade, é algo a ser desvendado singularmente por cada um dos cristãos. Escreve Nietzsche:

O cristianismo ainda se mostra como possível a cada instante, ele não está ligado a nenhum dos dogmas descarados que se adornaram com o seu nome: ele não precisa nem da doutrina do Deus pessoal, nem do pecado, nem da imortalidade, nem da redenção, nem da crença, ele não tem pura e simplesmente nenhuma necessidade da metafísica, menos ainda do ascetismo, ainda menos de uma “ciência natural” cristã (FP 1887, 11[365]).

A possibilidade do cristianismo se mantém plausível sempre e na medida em que forem abandonados os dogmas e tudo mais que acaba por obstaculizar a liberdade da relação do humano com todas as coisas e mesmo com o saber de Deus. O que Nietzsche compreende como os ensinamentos de Jesus e que constituem a boa-nova é que “ele mostra como é que se precisa viver para se sentir ‘divinizado’ – e como é que não nos livramos de nossos pecados com a expiação e com a contrição: seu julgamento principal é o de que ‘não importa o pecado’” (FP

1887, 11[356]).⁴ O poder transformador e sagrador da bem-aventurança alcança o significado mesmo do pecado. Eckhart sofreu a condenação dos seus escritos em 1329, justamente por tratar de pensar o pecado além de um juízo moralizador.

As sentenças condenadas, presentes no *Comentário ao evangelho de João* e no *Livro da Divina Consolação*, expõem uma noção heterodoxa do pecado. No comentário a João, diz Eckhart: “mesmo aquele que blasfema, louva a Deus” (1994, IX, 494, p. 426). Isso se explica, diz Eckhart, a partir da ideia de que toda criatura se manifesta como obra divina, mesmo em uma ação má, tanto na culpa, quanto na pena, se glorifica a deus, por isso o evangelho diz: “a luz brilhou nas trevas, mas as trevas não a compreenderam” (João 1,5). Não deixa de surpreender o esforço eckhartiano de corresponder às linhas fundamentais de sua metafísica que o impele a abandonar as diferenças a tal ponto que pecar e blasfemar digam o mesmo que não pecar e glorificar. A possibilidade mesma de blasfemar – e de pecar – só é válida porque ela mesma é confirmação da presença de deus. No caso do *Livro da Divina Consolação*, comentando a bem-aventurança dos pobres de espírito, Eckhart propõe algo ainda mais surpreendente: “Tal homem está tão de acordo com Deus, que ele quer tudo o que Deus quer. E como, de algum modo, Deus quer que eu tenha pecado, eu não quero não ter pecado – e essa é a verdadeira penitência” (1993A, p.253). Pecar aqui não comporta um julgamento moral, senão que é pensado como algo próprio da natureza humana que ao modo de uma dobradiça oscila entre manter-se na proximidade ou distanciar-se da deidade. A penitência que corresponde ao pecado é algo que lhe é imanente e pertence à vida humana, tanto quanto a beatitude de um bom homem. Em uma passagem estranha à dogmática cristã, que passou despercebida da *In Agro dominico*, Eckhart se refere à perfeita humildade do humano como uma unidade indissociável com Deus, eles são totalmente Um, e “se esse homem estivesse no inferno, deus deveria ir a ele no inferno”. Na dinâmica de apropriação mútua entre deus e o ser humano, mediante a humildade perfeita promovida pelo Desprendimento, deus “se veria obrigado” a fazer isso, pois mesmo no inferno “esse homem é o ser divino e o ser divino é esse homem” (Sermão 15, 1993, p. 175).

Até aqui a bem-aventurança se mostrou para Nietzsche como uma prática humana que situa o ser humano além dos dogmas e das suas consequências morais. Significa estar no mundo, junto às coisas, como um modo possível de viver e de ser feliz, como pensa Nietzsche. O “reino dos céus” anunciado pela bem-aventurança ganha um novo sentido em face da tradição, mas certamente mais originário:

a palavra “Filho” exprime a entrada no sentimento da transfiguração total de todas as coisas (a Bem-aventurança) [...] O “reino dos céus” é um estado do coração, e não o que quer que seja que venha “além da terra”, ou “depois

⁴ Ideia semelhante em AC: “só com a ‘prática’ da vida é que alguém se sente ‘divino’, ‘bem-aventurado’, ‘evangélico’, sempre ‘filho de deus’. O ‘arrependimento’, a ‘oração pelo perdão’ não são caminhos para Deus: ‘só a prática evangélica’ conduz a Deus, ela precisamente é ‘deus’” (AC 33).

da morte”. O “reino dos céus” não é uma coisa que se espera, não tem ontem nem amanhã, não vem dentro de “mil anos”, é uma experiência num coração; está em toda parte, não está em parte alguma (AC 34).

Com esta perspectiva teológica por parte de Nietzsche, que compreende o Filho como porta de entrada e lugar propriamente bem-aventurado, tudo se transforma. A bem-aventurança, e o Reino dos céus que ela comporta em si mesma, é um “estado de coração” (*Zustand des Herzens*), uma “experiência de um coração” (*Erfahrung an einem Herzen*), um modo de ser feliz nesta terra. Para Eckhart esta felicidade brota da possibilidade da irrupção da deidade no mundo, que mostra que todas as coisas podem ser vistas como a Deidade ela mesma e, ao mesmo tempo, como um puro nada indistinguível. Nesse sentido, o mundo criado pelo Verbo permite ao ser humano habitar sempre na “presença de deus e sempre junto [dele]”, em sua vizinhança, de forma que na proximidade do Verbo ele seja propriamente como um adverbio (Sermão 9, 1993, p. 115), junto ao Verbo segundo seu próprio modo.

O caráter “mundano” e “telúrico” da experiência vital da bem-aventurança corresponde ao agir humano libertado pelo Desprendimento. Estar sobre esta terra e habitar o mundo desde essa liberdade conquistada é perceber, como pensa Eckhart, “que todas as coisas começam a ganhar o sabor de deus” (*Conversas Instrutivas*, 1993A, 6, p.349). Mas aqui o Deus não é mais aquele do qual clama Eckhart para livrar-se, senão um deus sem-nome que se nadifica no fundo de indistinção originário de todas as coisas. Por isso, diz Eckhart:

a partir desse fundo íntimo, debes operar todas as tuas obras, sem porquê. (...) enquanto fazes tuas obras por causa do reino dos céus ou por causa de deus ou por causa de tua bem-aventurança eterna, portanto a partir de fora, não estás verdadeiramente bem ajustado acerca de ti mesmo”. (Sermão 5B, 1993, p. 71)

A doutrina eckhartiana explicita o vigor da pobreza e do Desprendimento. Não vigora em função de um querer, seja ele o reino dos céus, o deus mesmo ou, inclusive, por considerar a bem-aventurança eterna, senão que se impõe como um imperativo da ação guiado por um viver sem porquê. Este imperativo, no entanto, não expressa nenhuma regra moral, salvo o sentido da própria vida:

quem durante mil anos perguntasse à vida: por que vives? se ela pudesse responder diria: “vivo porque vivo”. Isto se deve a que a vida vive de seu próprio fundo e brota do seu próprio; por isso vive sem porquê, porque vive para si mesma (idem).

Viver do próprio fundo, tal como a vida mesma, significa agir sem porquê. Isso significa agir desimpedido de qualquer vontade, seja humana seja divina. Viver na perspectiva da bem-aventurança é esvaziar-se de tudo que comporta o eu, o deus e todas as coisas. É, propriamente, viver livremente.

Considerações Finais

A citação nietzschiana do *Sermão 52* não destoa do sentido resguardado por Nietzsche com respeito ao cristianismo primitivo e à bem-aventurança. A ideia de livrar-se de deus presente no escrito eckhartiano encontra ressonância nesse resguardo. A partir de Eckhart e de sua interpretação da bem-aventurança, podemos reconhecer que ao “livrar-se de deus”, se abre uma experiência singular do instante onde tudo se mostra transformado. Deus e o ser humano, bem como todas as coisas, deixam ver um sentido extraordinário que a própria vida ilustra tal como ela é desprovida de propósitos, de vontades e desejos, sem finalidades e objetivos, sem anseios ou esperanças. A vida vive por e para si mesma, tal como a bem-aventurança em sua mais profunda pobreza promove a experiência de tão somente ser desde si mesmo, ser que não é outro que o ser de deus, a própria liberdade. Tal liberdade já não condiz com a escolha de metas ou promessas que condicionem a existência, mas sim com a simples constatação de que quanto mais próximo da “essência divina que é igual a nada”, mais livre pode ser o humano, sendo ele mesmo “igual a nada” (*Sermão 6*, 1993, p. 85). De que forma a liberdade é o acolhimento deste nada que transforma o próprio humano e saber como a proximidade deste nada não implica habitar um deserto de valores nem expressa uma fragilidade niilista, são questões que ainda devem e podem ser pensadas.

Referências bibliográficas

FONTES TEIXEIRA, Luiz Fernando. A característica originária da vida: Keiji Nishitani leitor do Zaratustra de Nietzsche e de Mestre Eckhart. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, v. 5 n. 2 (2018): [Dossiê Filosofia Oriental](#), pp. 32-41.

GUERIZOLI, Rodrigo. A condenação de Mestre Eckhart. Apresentação e tradução da bula papal In Agro Dominico. *Síntese*, v. 27, n. 89, 2000, pp. 387-403.

MEISTER ECKHART. *Meister Eckhart Werke I Predigten*. Stuttgart: Deutscher Klassiker Verlag, Band 25, 1993.

MEISTER ECKHART. *Meister Eckhart Werke II Predigten*. Traktate, Stuttgart: Deutscher Klassiker Verlag, Band 25, 1993A.

MEISTER ECKHART. *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem. Die lateinischen Werke III.* Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1994.

MEISTER ECKHART. *Prologus in opus Propositionum. L'Oeuvre latine de Maître Eckhart I.* Paris: CERF, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Die fröhliche Wissenschaft.* Kritische Studienausgabe, Band 3. Berlin-New York: Deutscher Taschenbuch Verlag / Walter de Gruyter, 1988.

NIETZSCHE, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente, 1887-1889.* Kritische Studienausgabe, Band 13. Berlin-New York: Deutscher Taschenbuch Verlag / Walter de Gruyter, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Der Antichrist.* Gesammelte Werke: Bayreuth Gondrom Verlag, 2005.

NISHITANI, Keiji. *Nietzsche's Zarathustra and Meister Eckhart.* In: Moore, Jan Alexander. *Eckhart, Heidegger and the Imperative Releasement.* Albany: Suny Press, 2019.

O'REGAN, Cyril. *Eckhart reception in the 19th century.* In: Hackett, J. *A Companion to Meister Eckhart.* Leiden – Boston: Brill, 2013.

Recebido / Received: 15/07/25
Aprovado / Approved: 29/10/25