

**Desprendimento em Eckhart como positividade da Forma**

*Enio Paulo Giachini*  
**FAE – Centro Universitário**  
**enio.giachini@bomjesus.br**

**Resumo:** Este artigo analisa um aspecto contido num pequeno texto da última parte do volume 60 das obras completas de Heidegger (*Fenomenologia da vida religiosa*), chamado “Irracionalidade em Mestre Eckhart”. O elemento central da análise é “A imediatez da vivência religiosa, a vitalidade indomável da entrega ao sagrado, divino, *não exclui de si a forma* – nem a menção ao caráter genuíno de desempenho – mas nasce como *culminação* (*Aufgipfelung*) de determinada teoria do conhecimento e psicologia historicamente condicionadas”. Mostra-se que a experiência religiosa para Eckhart não vai na linha da ascese cristã, da renúncia da vida, mas, ao contrário, o conceito do Desprendimento (*Abgeschiedenheit*) pode ser visto num projeto de vida positivo de longo fôlego. O aspecto “negativo” da suspensão (*epoché*) na mística do teólogo túrningio ali é próprio da nomeação e desempenho da criatura, por ser limitada e dependente do ser de Deus. Todo desempenho e compreensão humana não consegue esgotar o ser do criador; todavia, nem por isso deve deixar de fazê-lo. Pelo contrário, deve tentar fazê-lo do modo o melhor possível. Há que se estruturar a vida e o mundo da maneira maximamente perfeita possível, mesmo sabendo, ou justo por saber que isso é “nada” frente à realidade suprema e absoluta. Significa que a experiência religiosa não exclui a forma e o desempenho, mas busca elevá-lo ao seu cume.

**Palavras-chave:** Experiência religiosa, forma, desprendimento, projeto de vida.

**Abstract:** *This article examines one aspect contained in a small text of the last part of volume 60 of the complete works of Heidegger (Phenomenology of religious life), called “Irrationality in Master Eckhart”. The central element of the analysis is “The immediacy of religious experience, the indomitable vitality of consecration to the sacred, divine, does not excludes of itself the form - not to mention the genuine character of performance - but comes as the culmination of a particular theory knowledge and psychology historically conditioned”. It is shown that religious experience for Eckhart does not go in line with the Christian asceticism, the renunciation of life, but on the contrary, the concept of Detachment can be seen in a long breath positive life project. The appearance of “negative” of the suspension (epoche) in the mystique of turingian theologian there is proper of nomination and performance of the creature, that is limited and dependent on the being of God. All performance and human understanding can not exhaust the being of the creator; however, by no means should fail to do so. On the contrary, he should try to do it the best way possible. On must structures the life and the world the perfect maximally possible, even though, or just knowing that this is “nothing” against the supreme and absolute reality. It means that religious experience does not exclude the form and performance, but seeks to elevate it to its maximum.*

**Keywords:** *Religious experience, form, detachment, project of live.*

No volume 60 de suas obras completas, *Fenomenologia da Vida religiosa*, Heidegger delimita e apresenta uma indicação quase que esquemática de uma análise dos fenômenos básicos do elemento religioso, a experiência fática da vida em sua historicidade. Na parte final desse volume, ele apresenta um esboço sobre os fundamentos filosóficos da mística medieval (são apontamentos de um curso que acabou não sendo dado).

Neste artigo vamos nos debruçar sobre um pequeno texto dessa última parte do livro, chamado *Irracionalidade em Mestre Eckhart*, para aprofundar o tema da forma em Eckhart e sua ligação com o tema da *Abgeschiedenheit*.

A importância desse texto para quem estuda Eckhart é ressaltada por Heidegger já no segundo parágrafo de seu texto, quando diz: “É preciso ter clareza sobre esse nexos para compreender realmente a mística eckhartiana, como tal” (HEIDEGGER, 1995, p. 300), e não incidir logo em mal-entendidos.

De que nexos se trata, aqui? Do nexo que vem expresso pela seguinte afirmação principal:

A imediatividade da vivência religiosa, a vitalidade indomável da entrega ao sagrado, divino, *não exclui de si a forma* – nem a menção ao caráter genuíno de desempenho – mas nasce como *culminação (Aufgipfelung)* de determinada teoria do conhecimento e psicologia historicamente condicionadas. (HEIDEGGER, 1995, p. 300, grifos nossos).

É essa culminação que depois faz surgir o novo e o correlato da vitalidade da vivência, ou seja, a forma da objetualidade como tal se torna no objeto absoluto (Deus).

Heidegger apresenta aqui o que para ele é o coração da mística. Essa definição já fora introduzida ao analisar a filosofia da religião de Troeltsch, no início do volume. “O fenômeno central é a fé na vivencialidade da presença de Deus [...] O fenômeno originário de todas as religiões é a mística, a vivência da unidade em Deus” (HEIDEGGER, 1995, p. 24)<sup>1</sup>.

À p. 26 Heidegger não critica a posição de Troeltsch mas analisa com mais rigor sua base. Troeltsch busca compreender a religião a partir da ciência. A posição de Heidegger porém é de que filosofia é fundamentalmente distinta de ciência. E quando a filosofia toma a religião como objeto de conhecimento, há que se ver que tipo de relação poderá haver entre ambas, visto serem distintas. Daí ser preciso ver antes de tudo a fatualidade da religião. O fenômeno nuclear de sua investigação é o “histórico” (das “Historische”), isto é, a vivencialidade imediata (*unmittelbare Lebendigkeit*). “O sentido usual do histórico significa: é o-que-devém-temporal e, como tal, o passado (ibid. 1995, p. 55).

Talvez se possa afirmar que o conceito central onde se condensa a atuação ética da mística Eckhartiana seja a *Abgeschiedenheit*. A partir daí, se abre um tipo de intelecção e postura que tem raízes no fenômeno do histórico. *Ab-geschiedenheit* é o modo de ser da Deidade, e por isso o modo mais próprio do sujeito místico, alma. Etimologicamente a palavra significa afastar-se, separar-se, soltar-se, solver apartando-se, criando um espaço de afastamento; *ab-soluto* tem parentesco com ela no sentido de algo que está solto e livre em si mesmo na dinâmica do autoconstituir-se.

A noção usual e também boa parte da tradição tratou a *Abgeschiedenheit* a partir da noção de ascese. Muito se tenta também atualmente interpretar *Abgeschiedenheit* como ascese = processo de abstinência, penitência etc. no sentido muito criticado por Nietzsche de uma compreensão do cristianismo como auto-anulamento, diminuição, submissão etc., um

---

<sup>1</sup> No original: “Das zentrale Phänomen ist der Glaube an die Erlebbarkeit der Präsenz Gottes. [...] Das Urphänomen aller Religionen ist die Mystik, das Einheitserlebnis in Gott”.

movimento negativo de de-formação. Isso parece confirmar-se quando se direciona a *Abgeschiedenheit* no sentido de sair da multiplicidade e diversidade do ente. Desfazer-se do aqui e agora, do tempo e do espaço como formas do múltiplo e contraditório, ou seja, sair do mundo.

A formulação aqui vai noutra direção. A vitalidade da entrega ao sagrado não expulsa de si a forma, nem o caráter genuíno do desempenho, mas é um levar ao grau máximo (*Aufgipfelung*) possível uma determinada teoria do conhecimento e psicologia condicionada pela história. Não se trata de ascese. O convite de Eckhart, sua pregação não leva a “sair do mundo” mas a entrar autêntica e originalmente no mundo, a “habitar a Terra dos homens”. *Aufgipfelung* fala de levar à plenitude, ao cume um determinado modo de ser.

Na esteira da grande tradição ocidental, Eckhart retoma a reflexão dos atributos dados a Deus. Apesar de ter ciência de que, ao nível do ser criado, nosso intelecto não encontra a não ser “perfeições imperfeitas”, “diversas e esparsas...”, há que haver sempre a edificação “positiva” de ascensão para se chegar ao nome onminominável, essa “omni-unidade” que nada exclui, a não ser a divisão própria do ente criado. Lossky chama a isso de via de eminência. “A via de eminência, para Eckhart, será uma redução à unidade de todas as perfeições que são conhecidas distintamente pelo intelecto humano” (LOSSKY, 1960, p. 95).

Outra referência dessa questão está no comentário eckhartiano ao êxodo<sup>2</sup>. Não pronunciar o nome de Deus em vão, esse mandato que vem desde o Antigo Testamento quer dizer que o nome de Deus não é vão, não é vazio, vago. Ao contrário, é o nome que contém todo nome. E mesmo todo nome não consegue dizer seu modo de ser. Ele está acima de todo nome porque todos os nomes (omninominável) não conseguem esgotar sua riqueza e superabundância. Isso não anula a tentativa de nomeá-lo, antes, justifica-a. Só vai conseguir ver que ele é acima de todo nome (inominável) quem com todas as forças busca nomeá-lo. Há que se pensar, porém, o que significa *nomear*, dar nome.

Nome é articulação, é reunião dinâmica na vitalidade de um fazer. O nome tanto mais é universal quanto mais consegue reunir em si referências estruturais diversas. Haverá então um nome que está presente em tudo e em todos, que possa não só ser menção, informação, mas o próprio respiro e sustentação, sentido e vida de toda e qualquer coisa e fenômeno? A resposta a isso não pode ser dada a não ser dentro de uma experiência, a partir de um itinerário de

---

<sup>2</sup> Exp. In Ex. C. f. 43vb, 11. 25-40: “*Donavit illi nomen quod est super omne nomen. Non est inominabile sed omninominabile.*” (Salmo 36: “*Omnia possunt dici de deo, et nihil digne dicitur de deo*”).

crescimento lento, transformador, intenso. Encontrar um nome (Nietzsche: uma virtude) que seja a *sua* virtude, única, o bem da vida e da morte é a tarefa de uma longa caminhada de embate e confronto com o próprio caminhar da vida. É o caminhar na terra dos homens.

Habitar a terra e elevar ao máximo a busca (forma) e o fazer humano não são de imediato um mergulho na irracionalidade, enquanto a plenitude do múltiplo, a impossibilidade de domínio e de visão teórica do objeto buscado pelo religioso, mas um crescimento lento e de longo fôlego, no itinerário de subida dos valores que são humanos, demasiado humanos. Irracionalidade, mencionada por Heidegger no título do texto referido, poderia ser sentida aqui como a negativa do racional que vige na Medievalidade. Todavia, não nos moldes acima descritos, mas como crescente afastamento de toda particularização da forma, da busca. A *Abgeschiedenheit* é modo de ser solto e livre, não porque renuncia ao fazer e afazer dos dons da terra e do usufruto da terra, mas porque a ela não se apega, preguiçosamente. Não expulsa a forma; antes, busca levá-la à máxima perfeição possível. O medieval vai chamar a isso de artesanaria. Em toda e qualquer atividade humana, não importa onde ou qual seja, há que se levar à máxima aproximação da perfeição o desempenho da dinâmica do fazer e operar. Há que se criar obra e incorporar obra. No operar na obra repercute esta no artesão de tal modo que tanto obra quanto quem opera vão se aprofundando na arte, de tal modo que aos poucos, lentamente, vão desaparecendo os solavancos e vai começando a aparecer a mansidão intensa da arte. Artesão e arte são os elementos primordiais de manifestação de arte. O hortelão, o porteiro, a bibliotecária, seja qual for a atividade, tem um modo de operar, que repercute no sujeito operante, de modo que a cada vez e sempre se dá crescimento, intensificação de vida, acumulação de experiência, amadurecimento do saber, aproximação à forma plena.

Nota, quod omnis creatura dupliciter hatet esse: unum in causis suis originalibus, saltem in verbo dei, et hoc est esse firmum et stabile. Propter quod scientia corruptibilium est incorruptibilis, firma et stabilis; scitur enim res in suis causis. Aliud esse rerum extra, in rerum natura, a quod habent res in forma propria. Primum est esse virtuale, secundum es formale, quod plerunque infirmum et variabile [...] (Exp. In Gen. In: LOSSKY, 1960, p. 47).

O objeto próprio da mística é aproximar-se do ser virtual = firme e estável e incorruptível (interior), a forma da arte; mas seu lugar de atuação e crescimento é o ser formal. Não são dois seres, interior e exterior. O objeto absoluto da busca religiosa só se vai tornando visível e próximo pela aprofundamento e intensificação da forma. Quanto mais universal for se tornando a atividade da *Abgeschiedenheit*, tanto mais a arte, o modo de ser vai se tornando homogêneo e dando vida a cada coisa que lhe pertence. “Por isso, a alma só pode ali chegar despojando-se

e cortando fora tudo o que pertence à *alma*: sua vida, forças e natureza. Tudo isso deve cair fora para que ela esteja na luz límpida onde era é *uma* imagem com Deus” (ECKHART, 2009, p. 254). Essa passagem, como muitas outras dos sermões, parece ir na linha da ascese: recusa de si, sair de si, despojar-se e cortar tudo que pertence a si... autodesprezo, autoanulação... Mas essa compreensão em vez de potenciar o modo de ser da vida, aniquila e enfraquece a forma de modo que em vez de unidade, vigora a dispersão, a separação, o hibridismo. Há um conto que melhor pode mostrar o exercício de crescimento de forma:

Conta-se de um célebre pintor da Idade Média japonesa, chamado Hokussai, a seguinte estória: um dia Hokussai recebeu de um rico senhor a incumbência de pintar um galo. Galo é símbolo de vitalidade. Dizem que o seu canto matinal faz nascer o sol. O rico senhor queria que Hokussai pintasse um galo vivo, cantando o nascer do sol. Depois de um mês o senhor foi buscar a encomenda. Não estava pronta. No mês seguinte também não estava pronta. E assim sucessivamente por um ano. Por fim o rico senhor perdeu a paciência e perguntou a Hokussai, até quando ele adiaria o acabamento da obra. Hokussai disse: já! Foi buscar o papel, aprontou as tintas, e num instante, pintou o galo na frente do cliente e lhe entregou o quadro, dizendo: Aqui está, pronto! E exigiu um pagamento em enorme soma de dinheiro. Indignado, o rico senhor lhe lançou no rosto a falta de responsabilidade, o cinismo de lhe cobrar tanto, por um trabalho que fez num instante, ao passo que o enganara todo o tempo, como se estivesse trabalhando na obra. Em silêncio, Hokussai conduziu o cliente para um quarto, que do assoalho até o teto, estava empilhado de folhas e folhas em que repetidas tentativas Hokussai pintara, retratando sempre o mesmo galo, até chegar a aquele instante do último quadro entregue ao senhor.

A forma do “galo vivo” só surge no treino e empenho sempre novo e renovado, seguindo o fio condutor de um melhoramento, aprimoramento, que, sim, vai deixando para trás uma infinidade de coisas que não pertencem à forma da pintura e a sua arte. É um processo de “purificação” de materialidade: sujeito, com todas as suas particularidades e desatenções; aprimoramento de material, onde cada coisa tem que ir ganhando a vida e o modo de ser da arte. O que é o histórico ali, o devir e o fato que passou, na sua aproximação à atualidade? Tempo e temporalidade ali não são medição espacial, mas aproximação e afastamento da virtualidade (virtude = força) do coração da arte que vivifica e dá sentido a todas as coisas.

O que aparece de “negativo” aqui pertence ao itinerário de culminação da forma. Processo de ir eliminando, queimando, a diferença e a diversidade, a dispersão e o esparramar-se para o híbrido da materialidade objetual. Forma, para os gregos e os medievais, fala antes de

essência ou Natureza. Esse despojar-se é um dar-se conta do peso da subida e da necessidade de ir se desfazendo de pesos supérfluos. Um peso só se torna supérfluo quando se instalou a vontade de alcançar o cume da montanha. A busca da forma está, porém, sempre ligada à gravidade do vale, com a materialidade, com uma disposição própria do humano de decadência no cotidiano. A recusa que se apresenta aqui frente ao cotidiano da vida e do mundo é uma “regra como uma medida de precaução necessária frente a tendência decadente da experiência fática da vida” (Cf. HEIDEGGER, 1995, p. 65), que está constantemente em perigo de escorregar para o objetual, para o simplesmente-dado e para o que está-à-mão.

Nos sermões alemães, e especificamente no 44, vê-se esse processo de crescimento da forma para a igualdade e para a unidade. Trata-se de um caminho de amadurecimento de um encontro, a saber, o nascimento de Deus na alma e da alma em Deus. O objeto da busca religiosa, da experiência e vivência do sujeito religioso é o absoluto, que só se dá no encontro. No texto de Heidegger, isso vem formulado do seguinte modo: “O caráter de absoluto de sujeito e objeto [se dá] no sentido de unidade radical e como essa unidade dos dois: *eu sou isso e isso é eu*” (Ibid. 1995, p. 316). É o trabalho específico de artesanaria do humano. O medieval é mestre nessa arte de transformação do humano na vida divina. O exemplo que o teólogo turíngio lança mão ali é o do fogo com a madeira (forma e materialidade). “Toda igualdade visa ao nascimento” (ECKHART, 2009, p. 253). O caminho de artesanaria da alma humana é alcançar a Unidade. “Por mais seca que fosse a madeira ao ser lançada ao fogo, jamais queimaria se não pudesse conceber igualdade com o fogo. O fogo aspira nascer na madeira e deseja que tudo se torne, se mantenha e permaneça um único fogo” (Ibid., 2009, p. 254). O embate com sua materialidade visa trazer à forma seu parentesco mais íntimo com a forma absoluta.

De igual modo, como quando o fogo quer tomar a madeira e ser por sua vez tomado pela madeira, encontra primeiro a madeira como o que não lhe [ao fogo] é igual. Por isso, é preciso tempo. O fogo começa por aquecer e fazer arder <a madeira>, fazendo-a depois fumegar e estalar, porque esta lhe <a madeira ao fogo> é desigual; e então, quanto mais quente se tornar a madeira, tanto mais silenciosa e calma ela se torna, e quanto mais se tornar igual ao fogo, tanto mais se torna pacífica, até tornar-se toda e inteira fogo. Se o fogo deve assumir em si a madeira, então toda desigualdade deve ser expulsa (ECKHART, 2009, p. 98, sermão 11).

A tendência de decadência no cotidiano raso e manso é a desigualdade de que se fala acima. Fogo e madeira tem de progredirem para um encontro e união de modo a tudo tornar-se total e somente fogo. Mas há um processo de trans-forma-ção. Enquanto a madeira é desigual ao fogo, há resistência, indiferença, incompatibilidade, des-inter-esse. É preciso que a desigualdade seja transformada, vá desaparecendo. E isso cria atrito, gera fumaça, chiados, expurgo de umidade

e resina, confronto, atrito e luta. Na medida em que a madeira for expurgando as desigualdades para com o fogo, vai se tornando mais igual a este, o encontro vai se aprofundando, ficando mais silencioso, diminuem as resistências, a reclamação, a chiação vai serenando. Aos poucos o embate vai se acalmando, vai se dando o manso e intenso encontro silencioso, transformador. Há um processo de suspensão, sereno e constante, do que no usual é dado e pronto. Essa suspensão não é algo negativo, uma mera recusa e renúncia da vitalidade e virtude, mas um adentrar no movimento dinâmico, intenso e unitário da Vida, do fogo. Vida (fogo), vivência não é algo dado e pronto de antemão, ao que se possa fazer frente (resolver) com um conceito prévio, teoria, ou um fazer pronto (postura). Implica cada vez risco, lançar-se no aberto, deixar a “casa paterna”. Para isso é necessária a suspensão, a *epoché*, a *Ab-geschiedenheit*, para que forma seja cada vez mais forma.

Há que se diferenciar, portanto, forma de fôrma. Fôrma é uma medida pronta de antemão, aplicada sobre uma matéria informe e que lhe imprime forma, moldura, delimitação e contornos. Trata-se de um processo mecânico de adestramento e acomodação. Compreender *Abgeschiedenheit* como fôrma significa vê-la como ascese, pura e simples. Nesse processo não há risco, de antemão se assegura um resultado.

Forma é um modo de ser. Não é determinada de antemão, não se limita a aplicar um parâmetro testado (tradição, escrituras, doutrina, teoria, dogma) a uma realidade “nova”. Tampouco significa desprezar e ignorar essa herança e buscar criar a partir do nada, ideias novas. Forma é a apropriação dessa herança e sua elevação ao máximo de per-fazimento possível, ao cume, mas aí ela se torna outra coisa. Talvez uma imagem para compreender esse processo seja o “entrar em forma”, no exercício da prática esportiva. Há que se conhecer, estudar e buscar apropriar maximamente as técnicas existentes da respectiva prática esportiva. Há que haver treino intenso, embate, chiado, tomada e retomada dos exercícios elementares, a fim de que toda desigualdade entre “sujeito-objeto” vá desaparecendo. Com o passar do tempo, com o aprimoramento do empenho (estudo), vai se tornando cada vez mais maleável aos movimentos próprios do esporte, vai se tornando igual ao esporte (à música, à arte que ama), de modo que as desigualdades vão desaparecendo. Aos poucos, com o “desaparecimento” das desigualdades, o andar se torna mais suave, mais calmo, com menos solavancos. Isso porém não significa que o andar se tornou mole, frouxo, desleixado etc. Ao contrário, justo porque vai ganhando intensidade e acerto, vai se tornando mais unísono, vai chamando menos atenção para as particularidades, não vai se detendo em elementos desconexos e impertinentes e vai cada vez mais se concentrando no essencial, vai ganhando forma. Forma é a máxima



aproximação do processo de igualdade entre a busca e o buscado, no caminho para a unidade. Estar em forma é a proximidade máxima à otimalidade do exercício da arte. A forma é onde já não há distinção entre atleta e esporte, entre artista e arte, entre fogo e madeira, entre sujeito e objeto. No sermão 27, E. mostra essa como seria essa união híbrida: “Se Deus fosse em mim, mas eu não fosse em Deus, ou se eu fosse em Deus, e Deus não fosse em mim, tudo seria dividido” (ECKHART, 2009, p. 178).

No texto de Heidegger, o movimento de aprimoramento e purificação de forma vem expresso assim: “afastamento de toda mudança, multiplicidade, tempo. Caráter absoluto de objeto e sujeito no sentido de unidade radical e, enquanto tal, unidade de ambos: eu sou Ele, e Ele é eu (*Ich bin es, und es ist ich*)” (Ibid. 1995, p. 316).

É essa aproximação absoluta que perfaz o miolo da grande questão medieval dos nomes de Deus<sup>3</sup>. Aqui não é o lugar para estender demasiadamente essa questão. Só adiante-se que Eckhart está localizado, quanto a isso, na tradição que vem do Dionísio Areopagita e perpassa toda medievalidade. Na proposição da culminação do conhecer e desempenho humano (forma) há uma apropriação peculiar eckhartiana das duas vias de nomeação de Deus: negativa (Deus inominável) e positiva (Deus omninominável). O sermão 66 diz:

Há quatro razões por que a alma não o nomeou. A primeira razão é porque Deus é sem nome. Se ela lhe tivesse dado um nome, então ele deveria ser determinado pelo pensamento. Deus é acima de todo nome. Ninguém consegue chegar a expressar a Deus. A segunda é porque ela não lhe dá nenhum nome, isto é: quando a alma com amor flui totalmente em Deus, ela não sabe de mais nada a não ser de amor ... A terceira: ela não tinha muito tempo para nomeá-lo. Ela não pode se afastar por muito tempo do amor; ela não consegue pronunciar outra palavra senão amor. A quarta: talvez ela imagine que ele não possui outro nome a não ser “amor”; no amor ela nomeia todos os nomes (ECKHART, 2008, p. 66).

A inefabilidade de Deus não está relacionada com o fato de ele, enquanto objeto originário absoluto da busca religiosa, o contraposto do embate de alma para chegar à perfeição da unidade, ser não-ainda-determinável e não-ainda-determinado, mas de ser essencialmente sem-determinação (*Bestimmungslose*) (cf. HEIDEGGER, 1995, p. 316). No momento em que se imagina poder prender ou apreender o processo dinâmico da vida com um nome, já se distraiu de sua atuação, e ao nomear caiu fora do trilho. Não quer dizer que Deus não possa ter nome. Ele tem todos os nomes, e justo por isso, o olhar do encontro que o nomeia está virado também

---

<sup>3</sup> “*Daher die Namenlosigkeit von Gott und Seelengrung*” (HEIDEGGER, 1995, p. 316).

para dentro. Há um risco na nomeação: querer puxar as orelhas da sua virtude única e própria, como diz Nietzsche.

Irmão, quando possuis uma virtude e essa virtude é tua, não a tens em comum com pessoa nenhuma.

A bem da verdade, tu queres chamá-la pelo seu nome e acariciá-la; queres puxar-lhe a orelha e divertir-te com ela.

E já vês! Tens agora o seu nome em comum com o povo, e tornaste-te povo e rebanho com a tua virtude!

Farias melhor dizendo: “Coisa inexprimível e sem nome é o que constitui o tormento e a doçura da minha alma, e o que é também a fome das minhas entranhas”.

Seja a tua virtude demasiado alta para a familiaridade de denominações; e se necessitas falar dela não te envergonhes de balbuciar (NIETZSCHE, 1960, p. 302, tradução do autor).

Tanto o objeto originário da busca religiosa quanto o fundo da alma é sem nome. O encontro alma-Deus, Deus-alma é na verdade um movimento ascendente de intensificação dinâmica e total. Ao mesmo tempo que ganha universalidade, congrega em sua unidade a multiplicidade de todas as articulações. Para o artista que se tornou sua arte, nada há fora desta. Em toda e qualquer coisa está presente e atuante a virtude do seu bem. Mas não ter nome significa que se está vendo o movimento dinâmico e não uma determinação vista a partir de fora. Ou seja, só pode ser conhecido por quem faz o percurso, estando a caminho. Nome ali não é demonstração, mas convite. Na medida em que quer comunicar para fora, esse movimento perde o foco e o embalo do andamento. Ou seja, só se conhece o que se é. Querer dar-lhe um nome é querer puxar-lhe as orelhas e divertir-se com ela; é não dar-se conta que a tarefa própria e essencial do humano no exercício da arte é servir, e não dela apropriar-se. O nome, ali, pode dizer qualquer coisa, menos a unidade. Nome é por excelência tentativa de articulação de elementos dispersos. O nome já sempre chega cedo e tarde na unidade. O nome, para ser representativo, sempre precisa desistir de si e abandonar-se no todo. Quando morre, cumpre seu papel. Não sobra tempo para nomes. Dar-lhe um nome é a tentativa de estabelecer uma parada no movimento dinâmico do encontro e tomar uma parte pelo todo, como um trunfo para a bazófia do ego. Colher a folha pelo fruto. Então não é o nome, por si só, que assegura conhecimento do objeto da busca. O nome gostaria de ser um atalho, sendo imagem, mediação e comparação, como vem dito no sermão 83.

[...] Para que possas conhecer a Deus em todo o tempo. – “E como?” – Deves conhecê-lo sem imagem, sem mediação e sem comparação. Mas se eu quiser conhecer a Deus desse modo, sem mediação, então eu devo tornar-me muito próximo a ele e ele tornar-se eu. E digo mais: Deus deve tornar-se tão próximo de mim e eu tão próximo de Deus, portanto, tão plenamente um, que esse “ele” e esse “eu” se tornem e sejam um “é”, e nessa “est-idade” realizem eternamente uma obra (ECKHART, 2008, p. 120).

Conhecimento em Eckhart nada tem a ver com apropriação de informação, com transmissão de um conteúdo, com mediação de finalidade; tem a ver com processo de identificação, encontro, co-nascimento. Assim, Eckhart está longe da *querela* do realismo, nominalismo, conceitualismo dos universais. Ele procura partir da unidade da própria verdade. A “epistemologia” de Eckhart poderia ser dita de um realismo extremo, asseverando sempre de novo a sentença aristotélica de que o igual só pode ser conhecido pelo igual (Cf. KOPPER, 1955, p. 78). Na intensidade do exercício elementar de forma, sujeito e objeto jamais são dois, duas coisas. Antes de sujeito e objeto já se deu encontro, arte, vida.

Se tiras o ver ao olho, tiras ao objeto o ser visto. E vice-versa: se tiras ao objeto o ser visto, tiras o ver ao olho. Ver e ser visto são um e idêntico, i. é, começam, se mantêm e caem e ressurgem juntos e simultaneamente, surgem e morrem simultaneamente. Nem a natureza nem o intelecto nem deus pode separá-los (in Ioh. N. 107, LW, III, p. 92)<sup>4</sup>.

O empenho epistemológico de Eckhart não está voltado no sentido de encaixar a experiência religiosa autêntica e originária em conceitos da tradição. Não se parte de uma ordo pré-estabelecida e pronta e vai se encaixando ali a experiência místico-religiosa. Esse esforço não vai na linha de nomear, dar um nome, no sentido de rotular numa fórmula a vivência. Antes, é a busca de clarificação que nasce da necessidade de ter de avançar no caminho. É uma lanterna para enxergar a caminhada da noite.

A experiência religiosa busca o absoluto. Como tal é uma ciência própria. Mas esse modo de ser se distingue das outras ciências. Se na tradição, talvez pela “facilidade”, se buscou priorizar a busca da ascese para atingir esse objetivo, Eckhart não se encaixa nessa “corrente”. Sua teologia é via positiva e negativa ao mesmo tempo. Talvez primordialmente positiva; e visto que a forma em sua culminância se dá conta da potencialidade absoluta de crescimento e intensificação, por isso também negativa, jamais esgota a riqueza de seu objeto de busca. Isso não dá determinação e definição ao objeto da busca, Deus, mas potencializa o itinerário de busca e assenta em terreno fértil a atuação do conhecimento e da psique humanos.

---

<sup>4</sup>“*Tolle videre oculo, tollis videri objecto. Et e converso: tolle videri objecto, tollis videre oculo. Videre et videri unum sunt, idem, id est, simul incipiunt, stant, cadunt e resurgunt, simul oriuntur et moriuntur. Nec natura nec intellectus nec deus ista separare potest.*”

### Referências

ECKHART, M. *Sermões alemães*, I. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. *Sermões alemães*, II. Petrópolis: Vozes, 2008.

HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da vida religiosa*. Petrópolis: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. Phänomenologie des religiösen Lebens. In: *Gesamtausgabe*, vol. 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

HELTING, Holger. *Heidegger und Meister Eckhart*. Vorbereitende Überlegungen zu ihren Gottesdenken. Berlin: Dincker & Humblot, 1997.

KOPPER, Phil. J. *Die Metaphysik Meister Eckharts*. Saarbrücken: Sest-Ost-Verlag, 1955.

LOSSKY, V. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Études de philosophie médiévale, vol. 58. Paris: Editoria, 1960.

MIETH, Dietmar. *Die Einheit von Vita activa und Vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*. Regensburg: Friedrich Pustet, 1969.

NIETZSCHE, F. Also Sprach Zaratustra. In: *Gesammelte Werke*. vol. II. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960.

SCHÜRMAN. Reiner. *Maître Eckhart ou la joie errante*. Paris: Éditions Planète, 1972.