



## Meister Eckhart e o *Paradisus anime intelligentis* Meister Eckhart and the *Paradisus anime intelligentis*

Matteo RASCHIETTI<sup>1</sup>

**Resumo:** O mestre dominicano não fala do Paraíso em suas obras como de um lugar futuro, porque seu ponto de vista não é escatológico. Com efeito, para ele não há um percurso em direção de uma felicidade futura, mas um retorno à origem. No *Paradisus anime intelligentis*, Eckhart defende a preeminência do *intellectus* e o próprio Deus é definido como tal, enquanto o *esse* (ser) se refere quase exclusivamente às criaturas. O homem, para realizar sua vocação profunda de ser *unum* com Deus, tem que fazer retorno para Ele.

**Abstract:** The Dominican master doesn't talk about Paradise in his works like a place in the future, because his point of view is not eschatological. In fact, for him there's no a way toward a future happiness, but a return to the origin. In *Paradisus anime intelligentis*, Eckhart defends the superiority of *intellectus* and God Himself is defined like it, while the *esse* (being) reports himself almost exclusively to creatures. The man, to realize his deep calling to be *unum* with God, has to come back to Him.

**Palavras-chave:** Eckhart – *Paradisus* – Intelecto – Ser – Retorno ao Uno.

**Keywords:** Eckhart – *Paradisus* – Intellect – Being – Return to One.

\*\*\*

### **I. Introdução**

Segundo a doutrina cristã da origem, para as almas dos defuntos havia apenas dois destinos: o Paraíso, para os que morriam na graça de Deus, e o Inferno, para os que morriam no pecado. Essa alternativa demasiadamente rígida despertava grande turbamento nos fiéis que, já no século III, começaram a imaginar uma terceira destinação para os defuntos, intermediária entre o Paraíso e o Inferno: o Purgatório, lugar onde os mortos se “purgavam” dos pecados veniais (do latim *venia*, que significa “favor”, “graça”, perdão”) à espera de entrarem no Paraíso (para os pecados mais graves não havia remédio).

---

<sup>1</sup> Filósofo e Teólogo (doutor pela UNICAMP). E-mail: [mbrasiliensis@uol.com.br](mailto:mbrasiliensis@uol.com.br)

A mesma exigência de uma visão menos terrível do além levaria à invenção do “limbo”, lugar para onde iriam os recém-nascidos não batizados. A ideia do Purgatório, no bojo do cristianismo, teve uma evolução lenta e gradual, fruto da religiosidade popular e da reflexão dos teólogos. Esse processo culminaria entre os séculos XII e XIII, quando a Igreja acolheu oficialmente o Purgatório em seus dogmas.

O período de permanência no Purgatório dependia da gravidade dos pecados, mas podia ser abreviado pela ação dos vivos: a Igreja, com efeito, acolheu e espalhou a ideia que os “sufrágios” (do latim *suffragium*, que significa “voto” e, no latim medieval, “ajuda”, “socorro”) dos vivos – preces, esmolas, missas – tinham o poder de abreviar sua permanência no Purgatório. Muitos fiéis, para garantir de antemão um *habeas corpus* preventivo para o ingresso no Reino dos Céus, desconfiando talvez do zelo dos parentes em relação aos sufrágios, se antecipavam destinando à Igreja ingentes legados ou compravam diretamente as indulgências.

Um século antes da denúncia de Lutero contra essa lógica mercantil, que deu origem à Reforma Protestante, Meister Eckhart negava radicalmente a eficácia e o bem que as obras podem produzir no tempo. Aliás, para ele

Werk und Zeit an sich selbst nichts sins [...] noch nie ist Zeir oder zeitliches  
Werk in Gott gelangt.<sup>2</sup>

A obra e o tempo, em si mesmos, são um nada [...] nem o tempo, nem a obra  
temporal podem alcançar Deus.

A perspectiva do mestre dominicano não é escatológica, quando muito poderia ser definida “arqueológica”: não há, para ele, um percurso em direção de uma felicidade futura mas um retorno à origem. Por essa razão, Eckhart não fala do Paraíso como de um lugar futuro.

Em toda sua extensa obra parece não haver registro da palavra Purgatório (*das Fegefeuer*), enquanto Paraíso (*der Himmel*), e Inferno (*die Hölle*), são utilizados raras vezes e em sentidos que se diferenciam do uso comum na religiosidade da Idade Média.

---

<sup>2</sup> ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate. Übersetzung von Joseph Quint*. München: Carl Hanser Verlag, 1978, Pr. *Mortuus erat et revixit, perierat et inventus est (Lc 15,32)*, p. 363.

## 2. “Der Himmel”

Nossa pesquisa terminológica, ao longo da obra eckhartiana em vernáculo, encontrou sete vezes a palavra “*Himmel*” (céu, que em alemão é utilizada também para se referir ao paraíso), a saber:

1) Alle Kreaturen suchen etwas, was Gott gleich; je geringwertiger sie sind, um so äußerlicher suchen sie, wie etwa Luft und Wasser: die zerfließen. Der Himmel aber, der edler ist, der sucht nähere Gottgleichheit; der Himmel läuft stetig um, und in seinem Laufe bringt er alle Kreaturen heraus: darin gleich er Gott; aber er hat es nicht *darauf* abgesehen, sondern auf etwas Höheres. Zum andern: Er sucht in seinem Laufe nach Stille. Niemals verfällt der Himmel auf ein Werk, mit dem er irgendeiner Kreatur dient, die *unter* ihm ist. *Damit* gleich er Gott mehr.<sup>3</sup>

Toda as criaturas procuram algo que se iguale a Deus. Quanto mais sem valor, tanto mais procuram exteriormente, como por exemplo ar e água: eles se esvaem. O *céu*, no entanto, que é mais nobre, busca igualação mais próxima com Deus; o *céu* gira constantemente em círculos e em seu percurso produz todas as criaturas. Nisso se iguala mais a Deus. Mas não é *isso* que ele intenciona, e sim algo mais elevado. Por outro lado, em seu percurso ele busca quietude. O *céu* jamais decai em uma obra, com a qual serve a alguma criatura que lhe é abaixo. Com isso iguala-se mais a Deus.<sup>4</sup> (Pr. 43)

2) Darum spricht er: >Er hob von unten herauf seine Augen und sah in den Himmel<. Er sagt ein griechischer Meister, daß der Himmel soviel bedeutet wie eine »Hütte der Sonne«. Der Himmel gießt seine Kraft in die Sonne und in die Sterne, und die Sterne gießen ihre Kraft mitten in die Erde. [...] So wie der Himmel seine Kraft in die Sterne gießt, so gießen die Sterne sie in die Edelsteine und in die Kräuter und in die Tiere. Das Kraut ist edler als Edelsteine, denn es besitzt wachsendes Leben. Es würde es verschmähen, unter dem körperhaften Himmel zu wachsen, wenn nicht eine geistige Kraft darin wäre, von der es sein Leben empfängt. Só wie der niederste Engel seine Kraft in den Himmel gießt und ihn bewegt und ihn umlaufen und wirken macht, so gießt der Himmel seine Kraft auf gar geheime Weise in ein jegliches Kraut und in die Tiere. Daher hat ein jegliches Kraut eine Eigenschaft des Himmels und wirkt rings um sich in die Runde wie der Himmel. [...] Die Seele aber tritt in ihrem natürlichen <Erkenntnis->Licht in ihrem Höchsten <= im Seelenfunken> über Zeit und Raum hinaus in die Gleichheit mit dem Licht des Engels und wirkt mit ihm erkennend in dem Himmel. So also soll die Seele beständig hinaufklimmen in erkennendem Wirken. Wo sie etwas von göttlichem Lichte oder göttlicher Gleichheit findet, da soll sie eine Hütte bauen <= verweilen> und nicht abkehren, bis sie abermals noch weiter

---

<sup>3</sup> ECKHART, M. *Werke I*. Tübingen: Deutscher Klassischer Verlag, 2008, p. 465.

<sup>4</sup> ECKHART, M. *Sermões Alemães 1 – Sermões 1 a 60*. Bragança Paulista/Petrópolis: Ed. São Francisco/Vozes, 2006, p. 250 (o grifo é nosso).

hinaufklimmt. Und so soll sie beständig weiter hinauf erheben in dem göttlichen Lichte und so über alle Hütten <= alles Verweilen> hinauskommen mit den Engeln in Himmel in das lautere, reine Anschauen Gottes. Darum spricht er: >Er sah in den Himmel und sprach: »Vater, die Zeit ist gekommen; verherrliche deinen Sohn, auf daß dich dein Sohn verherrliche«<.5

Por isso diz: “Ele levantou seus olhos do chão e olhou para o *céu*”. Um mestre grego diz que *céu* significa “abrigo do sol”. O *céu* derrama sua força no sol e nas estrelas, e as estrelas derramam sua força no meio da terra. [...] Assim como o *céu* derrama sua força nas estrelas, também as estrelas derramam sua força nas pedras preciosas, nas ervas e nos animais. A erva é mais nobre do que as pedras preciosas, pois possui uma vida em crescimento. Ela desdenharia de crescer sob um *céu* corpóreo se ali não houvesse uma força espiritual da qual recebe sua vida. Assim como o ínfimo dos anjos derrama sua força no *céu*, movendo-o e fazendo-o girar e operar, assim também o *céu* derrama sua força misteriosamente em cada erva e nos animais. Por isso cada erva possui uma propriedade do *céu*, atuando ao redor de si, em ronda como o *céu*. [...] Já a alma, em sua luz <cognitiva> natural e no que há nela de mais elevado <na centelha da alma>, ultrapassando tempo e espaço, adentra a igualdade com a luz do anjo e atua, conhecendo com essa luz, no *céu*. Assim pois a alma deve subir constantemente para o alto, na atuação cognitiva. Onde ela encontra algo da luz ou da igualdade divinas, ali deve construir um abrigo e não deve retornar, até que de novo suba adiante. Ela deve elevar-se sempre mais na luz divina e ultrapassar todos os abrigos, com os anjos do *céu* na contemplação límpida de Deus. Por isso ele diz: “Olhou para o *céu* e disse: 'Pai, é chegado o tempo; glorifica teu Filho para que teu Filho te glorifique’”.6 (Pr. 54a)

3) Sankt Bernardus spricht: »Woher kommt es, daß mein Auge den Himmel erkennt und nicht meine Füße? Das kommt daher, weil mein Auge den Himmel mehr gleicht als meine Füße«. Soll <nun> meine Seele Gott erkennen, so muß sie himmlisch sein. Wer aber bringt die Seele dahin, daß sie Gott in sich erkenne und >wisse<, wie >nahe< ihr Gott sei? Die Meister sagen, daß der Himmel keinen fremden Eindruck empfangen kann; keine peinvolle Not vermag so auf ihn einzudrückten, daß <es> ihn aus Bahn zu bringen vermöchte. [...] Der Himmel ist weiterhin an allen Orten gleich fern von der Erde. [...] Der Himmel ist auch rein und klar ohne alle Flecken, wenn man vom Monde absieht. Die Meister nennen ihn eine Hebamme des Himmels, das Unterste <dicht> bei der Erde. Den Himmel berührt weder Raum noch Zeit. Alle körperlichen Dinge haben darin keine Stätte; und wer die Schrift zu ergründen vermag, der erkennt das wohl, daß der Himmel keine ihn bestimmende Statt <= Ortung> hat.7

São Bernardo diz: “De onde vem que meu olho conhece o *céu*, e não os meus pés? Isso vem de que meu olho é mais igual ao *céu* do que meus pés”. Se a alma

<sup>5</sup> ECKHART, M. *Werke I, op. Cit.*, p. 575-577.

<sup>6</sup> ECKHART, M. *Sermões Alemães 1, op. cit.*, p. 297-298 (o grifo é nosso).

<sup>7</sup> ECKHART, M. *Werke II*. Tübingen: Deutscher Klassischer Verlag, 2008, p. 57.

deve conhecer a Deus, então deve ser celeste. O que é que leva a alma conhecer a Deus em si mesma e saber o quanto Deus lhe é “próximo”? Os mestres dizem que o *céu* não pode receber nenhuma impressão estranha; assim, nenhuma necessidade penosa pode se imprimir nele de modo a tirá-lo de sua rota. [...] Em todos os seus confins, o *céu* é igualmente distante da terra. [...] O *céu* é também puro e claro sem nenhuma mancha, exceto o “*céu*” da lua. A este, chamam-no os mestres de parteira do *céu*, ele é, pois, a esfera mais baixa, a que está mais próxima da terra. O *céu* não é tocado por espaço nem por tempo. Ali, no *céu*, nenhuma coisa corpórea possui lugar; e quem pode sondar em plenitude as Escrituras, certamente reconhece que o *céu* não tem nenhum lugar.<sup>8</sup> (Pr. 68)

4) Vorher hat er <= Lukas> berichtet, wie ein Licht plötzlich vom Himmel kam und ihn zu Boden niederschlug <Apg. 9,3>. Nun merkt darauf, daß er sagt, daß >ein Licht vom Himmel kam<. Unsere besten Meister sagen, der Himmel habe in sich selbst Licht, und doch leuchtet er nicht. [...] Unter dem Licht des Himmels verstehen wir das Licht, das Gott ist, das keines Menschen Sinn zu erreichen vermag

Anteriormente, Lucas falou como de repente veio sobre Paulo uma luz do *céu* e o derrubou no chão (At 9,3). Observai o que ele diz: “Do *céu* veio uma luz”. Nossos melhores mestres dizem que o *céu* tem luz em si mesmo e, no entanto, não ilumina. [...] Na “luz do *céu*” experimentamos a luz que é Deus, que nenhum sentido humano pode alcançar.<sup>9</sup> (Pr. 71)

5) Ein Meister sagt, man könne des Himmels Lauf nirgends so gut erkennen wie an einfaltigen Tieren; die erfahren auf einfaltige Weise den Einfluß des Himmels, und die Kinder, die haben keinen eigenen Sinn.<sup>10</sup>

Um mestre diz que em nenhum lugar podemos conhecer o curso do *céu* tão bem quanto em animais simples, que experimentam o influxo do *céu* de modo simples, e em crianças, que não têm nenhum senso próprio.<sup>11</sup> (Pr. 72)

6) Sankt Paulus spricht: >Es ist das höchste Gut, daß der Mensch sein Herz durch die Gnade festigt< (vgl. Hebr. 13,9). An diesen Worten soll man dreierlei beachten. Zum ersten: Wo man damit beginnen soll? Das ist: am Herzen; um <zum zweiten>: Womit? Das ist: auf daß man gut bleibe. Damit <also> soll man an dem Herzen beginnen. Das <= das Herz> ist das edelste Glied am Leibe uns es liegt mitten drin, auf daß es dem ganzen Leibe das Leben spende: denn der Quell des Lebens entspringt im Herzen und wirkt dem Himmel gleich. Der Himmel nämlich läuft unablässig um; darum muß er rund sein, damit er schnell umlaufen könne, denn er spendet allen Kreaturen ihr Sein und Leben. Und stände er <nur> eine Augenblick <still>, nähme

---

<sup>8</sup> ECKHART, M. *Sermões Alemães 2 – Sermões 61 a 105*. Bragança Paulista/Petrópolis: Ed. São Francisco/Vozes, 2008, p. 51 (o grifo é nosso).

<sup>9</sup> ECKHART, M. *Sermões Alemães 2, op. cit.*, p. 64 (o grifo é nosso).

<sup>10</sup> ECKHART, M. *Werke II, op. cit.*, p. 83-85.

<sup>11</sup> ECKHART, M. *Sermões Alemães 2, op. cit.*, p. 73 (o grifo é nosso).

<dann> ein Mensch Feuer in die Hand, er verbrennte ihn nicht, und die Wasser flössen nicht, und alle Kreaturen hätten keine Kraft. Fürwahr, ohne die Seele und ohne den Himmel vergingen alle Kreaturen völlig, wie als sie noch nicht waren. Diese Kraft hat der Himmel nicht von sich selbst, sondern von dem Engel, der ihn <um->treibt. [...] Darum gießt der Engel sein Leben und seine Kraf in den Himmel und treibt ihn unablässig um und bewirkt so mit dem Himmel alle Lebewesen und alle Kraft in den Kreaturen. [...] So auch ergieß der Engel durch das Umrühren <=Umtreiben> des Himmels alle Schöpfunurbilder, die er von Gott empfangen hat, mit seinem Will in die Kreaturen. Auch der Himmel ist in der Mitte; er ist nach allen Enden hin gleiche nahe.<sup>12</sup>

São Paulo diz: “O maior dos bens é que o homem afirme seu coração pela graça” (Hb 13,9). Nessas palavras devemos observar três coisas: a primeira: onde se deve começar com isso? - é no coração; e com quê? - isto é: com a graça; e por quê? - isto é: para se permanecer bom. Por isso, deve-se começar no coração. Este é o mais nobre membro do corpo e encontra-se no centro para distribuir a vida para todo o corpo, pois a fonte da vida brota no coração e age igual ao céu. O céu percorre sua órbita sem cessar; é por isso que ele deve ser redondo, para poder correr rapidamente, pois doa seu ser e vida a todas as criaturas. E se parasse por um só instante – e um homem então colocasse fogo na sua mão, esta não o queimaria, e as águas não fluiriam e nenhuma criatura teria força alguma. Na verdade, sem a alma e sem o céu, todas as criaturas desapareceriam completamente, como se jamais tivessem existido. Essa força, o céu não a tem de si mesmo, mas só do anjo que o impulsiona. [...] Por isso, o anjo derrama sua vida e sua força no céu e impulsiona-o, fazendo-o girar sem cessar, e assim, como o céu, opera toda vida e todas as forças nas criaturas. [...] o anjo, tocando o céu, derrama nas criaturas, por sua vontade, todos os arquétipos da criação que ele recebeu de Deus. Também o céu está no centro; encontra-se à mesma distância de todas as extremidades.<sup>13</sup> (Pr. 81)

7) Die Meister sagen, daß unterhalb des Himmels weit ausgedehntes und in seiner Hitze kraftvolles Feuer sei, und doch wird der Himmel ganz und gar in nichts von ihm berührt. Nun heißt es in einer Schrift, daß das Niederste der Seele edler sei als des Himmels Höchstes. Wie aber kann denn ein Mensch sich vermessen, er sei ein himmlischer Mensch und sein Herz sei im Himmel, wenn er noch betrübt und in Leid versetz wird durch so kleine Dinge!

So sage ich denn, daß Gleichheit, geboren von Einen, die Seele in Gott zieht, wie er das Eine ist in seiner verborgenen Einung, denn das ist mit Eins gemeint. Dafür haben wir ein sichtbares Anschauungsbild: Wenn das materielle Feuer das Holz entzündet, so empfängt ein Funke gleich, daz ganz unmittelbar unten am Himmel haftet. [...] Es jagt schnell hinauf zu seinem rechten Vater, welches das Himmel ist; denn, wer die Wahrheit erkennt, der weiß wohl, daß das Feuer, sofern es Feuer ist, nicht ein rechter, wahrer Vater des Funkens ist. Der rechte, wahre Vater des Funkens und alle Feuerartigen ist der Himmel.

<sup>12</sup> ECKHART, M. *Werke II, op. cit.*, p. 177-178.

<sup>13</sup> ECKHART, M. *Sermões Alemães 2, op. cit.*, p. 110-111 (o grifo é nosso).

Und fürder ist dies noch gar sehr zu beachten, daß dieser Fünklein nicht allein Vater und Mutter, Bruder und Schwester auf Erden verläßt; vielmehr verläßt, vergißt und verleugnet es auch sich selbst aus Liebesdrang, zu seinem rechten Vater, dem Himmel, zu kommen, denn es muß notgedrungen erlöschen in der Kälte der Luft; gleichviel will es die natürliche Liebe, die es zu seinem wahren, himmlischen Vater hat, bekunden.<sup>14</sup>

Dizem os mestres que debaixo do *céu* há um fogo imenso e poderosamente cálido e que, no entanto, o *céu* não é afetado em nada por ele. Ora, como se diz num escrito, a parte mais ínfima da alma é mais nobre que a parte mais alta do *céu*. Como pode então um homem ter a presunção de ser homem digno do *céu* e de ali ter o coração, quando ainda se entristece e sofre com coisas tão pequenas! [...]

Eu digo assim, pois, que a igualdade nascida do Uno atrai a alma ao mais íntimo de Deus, assim como Ele é Uno em sua oculta união, pois é isso o que se entende por Uno. Temos disso uma imagem visível: quando o fogo material inflama a acha, uma centelha toma a natureza do fogo, igualando-se ao fogo puro imediatamente inferior ao *céu*. [...] Pressurosa, sobe para junto do seu verdadeiro pai que é o *céu*; pois quem conhece a verdade sabe que o fogo, enquanto é fogo, não é o pai real e verdadeiro da centelha. O pai real e verdadeiro da centelha e de tudo o que é da natureza do fogo é o *céu*. E mais, importa observar bem que a tal centelhinha não só abandona pai e mãe, irmão e irmã na terra; antes, abandona, olvida e renega inclusive a si própria, mercê do seu amor, ansiosa por alcançar o *céu*, seu verdadeiro pai, pois inevitavelmente se extinguiria no frio do ar; outrossim, manifesta o amor natural a seu verdadeiro pai celestial.<sup>15</sup> (BgT)

A partir desses textos, se pode ver como a concepção eckhartiana do *céu* como imagem do paraíso não tem um cunho teológico, mas sim cosmológico, muito em voga na Idade Média (cujo alicerce é a física aristotélica, na qual o *céu* é princípio do movimento). Aristóteles, com a distinção entre o céu e o mundo terrestre, transfere para o plano físico o dualismo platônico entre mundo ideal e mundo real.

Alguns autores medievais, por sua vez, inserem outra esfera no esquema aristotélico, além daquela das estrelas fixas: o Empíreo imóvel, morada de Deus e de todos os bem-aventurados, assim que a expressão “ir para o céu” nada possui de metafórico. Por outro lado, também para Platão e Aristóteles o céu tem um significado religioso e este, atestando que o céu é incorruptível e não engendrado, estabelece um fundamento racional à crença antiga.

---

<sup>14</sup> ECKHART, M. *Werke II, op. cit.*, p. 265.

<sup>15</sup> ECKHART, M. *O Livro da Divina Consolação e outros textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 56 e 66.

### 3. “Die Hölle”

Se “*Himmel*” está presente sete vezes nas obras em vernáculo de Eckhart, “*Hölle*” (= inferno) aparece menos ainda, apenas três vezes, a saber:

1) Man stellt die Frage, was in der Hölle brennen? Die Meister sagen allgemein: das tut der Eigenwille. Ich aber sage wahrheitsgemäß, daß das »Nichts« in der Hölle brennt. [...] In gleicher Weise sage ich: Da Gott und alle die, die in der Anschauung Gottes sind, in der rechten Seligkeit, etwas in sich haben, was die *nicht* haben, die von Gott getrennt sind, so peinigt dieses »Nicht« die Seelen, die in der Hölle sind, mehr als Eigenwille oder irgendein Feuer.<sup>16</sup>

Pergunta-se: O que queima no *inferno*? Os mestres dizem geralmente: O que faz queimar no inferno é a vontade própria. Eu, porém, digo segundo a verdade que é o “não” que queima no *inferno*. [...] Igualmente afirmo: Deus e todos que estão na contemplação de Deus têm, na bem-aventurança verdadeira, algo em si que não possuem aqueles que estão separados de Deus. É então este “não” que atormenta as almas que estão no *inferno*, mais do que a vontade própria ou outro fogo qualquer.<sup>17</sup> (Pr. 5b)

2) Den gerechten Menschen ist es so ernst mit der Gerechtigkeit, daß, wenn Gott nicht gerecht wäre, sie nicht die Bohne auf Gott achten würden; und sie stehen so fest in der Gerechtigkeit haben sich so gänzlich ihrer selbst entäußert, daß sie weder die Pein der Hölle noch die Freude des Himmelsreiches noch irgend etwas beachten. Ja, wäre alle Pein, die jene haben, die in der Hölle sind, Menschen oder Teufel, oder alle Pein, die je auf Erden erlitten ward oder wird erlitten werden, wäre die mit der Gerechtigkeit verknüpft, sie würden es nicht im mindesten beachten; só fest stehen sie zu Gott und zur Gerechtigkeit.<sup>18</sup>

Os homens justos levam tão a sério a justiça que, se Deus não fosse justo, a isso, em Deus, não dariam a mínima atenção, não levando nada disso em conta. Ficam em pé, tão firmes na justiça, e tornaram-se para si mesmos tão exteriores que não levam em conta nem as penas do *inferno* nem as alegrias do reino dos céus, nem qualquer outra coisa. Sim, mesmo se a justiça implicasse todo o penar que atormenta os que estão no *inferno*, tanto homens como demônios, e todo o tormento que já se sofreu ou que se há de na terra, os justos não dariam a mínima importância a isso; eles estão em pé, firmes em Deus e na justiça.<sup>19</sup> (Pr. 6)

3) Er [Gott] könnte dem Sünder nichts Schlimmeres antun, weder mit der Hölle noch mit irgend etwas, als er ihm damit antut, daß ihm gestattet oder

---

<sup>16</sup> ECKHART, M. *Werke I, op. cit.*, p. 69-71.

<sup>17</sup> ECKHART, M. *Sermões Alemães 1, op. cit.*, p. 66 (o grifo é nosso).

<sup>18</sup> ECKHART, M. *Werke I, op. cit.*, p. 79-81.

<sup>19</sup> ECKHART, M. *Sermões Alemães 1, op. cit.*, p. 70-71 (o grifo é nosso).



über ihn verhängt <= ihm zuläßt>, daß er sündig ist und daß er sich nicht dadurch über ihn erbarmt, daß er keinen so großen Jammer <= Unheil> über ihn zuließe, nicht sündigen zu können.<sup>20</sup>

Deus não poderia fazer nada de pior ao pecador, nem com o *inferno* nem com outro algo qualquer, do que lhe permitir ou deixar pender sobre ele o desígnio de que ele peque e dele não se compadecer mostrando-lhe misericórdia, não permitindo que paire sobre ele como pendência a tão grande miséria de ele não poder pecar.<sup>21</sup> (Pr. 74)

O que esses textos ressaltam, não é tanto a visão do inferno como lugar onde as almas pecadoras estão submetidas às penas eternas, mas a questão da ausência de vontade própria (para o turíngio, o inferno não pode fazer nada contra aquele que não tem vontade própria) e a questão da justiça, que não é uma condição determinada, mas sim a ausência da vontade própria, uma uniformidade com a deidade.

#### **4. O *Paradisus anime intelligentis* e a preeminência do intelecto**

Esse é o título de uma seleção de 64 pregações em alemão da metade do sec. XIV, a metade das quais é atribuída a Meister Eckhart. Para o medievalista suíço Kurt Ruh<sup>22</sup>, a importância do *Paradisus anime intelligentis* está na transmissão de uma doutrina especificamente dominicana, cuja singularidade já aparece no título.

O “Paraíso da alma”, com efeito, era um *topos* comum na Idade Média, mas “alma racional” é uma expressão que revela o conteúdo de um programa cuja superioridade cabe ao *intellectus*, enquanto faculdade mais elevada em relação à *caritas*. Essa era uma questão de suma importância que, nessa época, caracterizava o embate entre dominicanos e franciscanos.

Um tema fundamental do *Paradisus anime intelligentis* é racionalidade, que Eckhart denominava também faculdade intelectual, “Verständnis”. Aqui, como nas *Questões parisienses* de 1302-1303, o mestre dominicano defende a preeminência do *intellectus*, aliás, o próprio Deus é definido como *intellectus*, enquanto o ser – que nos escritos sucessivos será identificado com Deus – se refere quase exclusivamente às criaturas.

---

<sup>20</sup> ECKHART, M. *Werke II, op. cit.*, p. 105.

<sup>21</sup> ECKHART, M. *Sermões Alemães 2, op. cit.*, p. 82.

<sup>22</sup> RUH, K. *Meister Eckhart. Teologo – predicatore – mistico*. Brescia: Morcelliana, 1989, p. 87-104.

Na primeira *Quaestio* parisiense “*Utrum in deo sit idem esse et intelligere*”<sup>23</sup>, o mestre dominicano estabelece uma prioridade do *intelligere* em relação ao *esse*:

Dicendum quod sunt idem re et forsan re et ratione. Primo induco probationes, quas vidi. Quinque ponuntur contra gentiles et sexta in prima parte et omnes fundantur in hoc, quod deus est primum et simplex. Non enim potest aliquid esse primum, si non sit simplex. Prima via est, quia intelligere est actus immanens et quidquid est in primo, est primum. Ergo deus est ipsum suum intelligere et est etiam suum esse.<sup>24</sup>

Deve-se dizer que [o ser e o inteligir] são o mesmo quanto à coisa e talvez quanto à coisa e a noção. Primeiramente introduzo as provas tais como as vi. Cinco [provas] são aduzidas na [*Summa Contra Gentiles*] e a sexta na primeira parte [da *Summa Theologiae*] e todas estão fundamentadas neste fato, que Deus é primeiro e simples. Com efeito, nada pode ser primeiro se não for simples. A primeira argumentação é porque o inteligir é um ato imanente e tudo aquilo que está no primeiro é primeiro. Portanto Deus é seu próprio inteligir e também seu ser.

Nessa questão há um distanciamento evidente da ontologia de Tomás de Aquino, que pode ser evidenciado em dois pontos:

1) para Tomás, as realidades existentes são produzidas pelo intelecto de Deus:

Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere.<sup>25</sup>

Deus causa a coisa pelo seu intelecto, pois o seu ser é seu inteligir.

Eckhart não apenas torna o *intelligere* causa do *esse* na relação que intercorre entre o pensamento divino e a criação, mas afirma que o intelecto, em Deus, possui a função de estabelecer o fundamento do ser:

Deus est intellectus et intelligere, et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse.<sup>26</sup>

Deus é intelecto e inteligir, e o próprio inteligir é fundamento do próprio ser.

---

<sup>23</sup> O texto integral dessa *Quaestio*, com tradução à frente, se pode encontrar na Dissertação de Mestrado: RASCHIETTI, M. *Quaestiones Eckhartianae: o Uno e o Ser, a Alma, o Agora Eterno, o Nascimento do Logos*. Campinas: Unicamp, 2004, p. 148-156.

<sup>24</sup> ECKHART, M. *Werke II, op. cit.*, p. 540.

<sup>25</sup> TOMÁS DE AQUINO. *STh*, I<sup>a</sup> q. 14, Resp. Disponível em: [www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/ctopera.html](http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/ctopera.html). Acesso em 15 de março de 2011.

<sup>26</sup> ECKHART, M. *Werke II, op. cit.*, p. 542.

Portanto, a pureza do ser compete a Deus em virtude do intelecto, que é superior ao ser. Ele, propriamente, é intelecto e não ser: uma reflexão ontológica, por conseguinte, é apenas preliminar, não apreendendo a essência divina. Uma consideração análoga pode encontrar-se na Pr. 9 “*Quasi stella matutina*”:

Gott wirkt oberhalb des Seins in der Weite, wo er sich regen kann; er wirkt im Nichtsein. Ehe es noch Sein gab, wirkte Gott; er wirkte Sein, als es Sein noch nicht gab.<sup>27</sup>

Deus opera acima do ser, na imensidão, onde Ele pode mover-se; ele opera no não-ser. Deus operava já antes que houvesse o ser; Ele operava o ser ainda antes de haver ser.<sup>28</sup>

2) Eckhart retoma os argumentos de Tomás de Aquino em favor da identidade de *esse* e *intelligere* em Deus,<sup>29</sup> mas desde a primeira linha ele introduz uma dúvida: “e talvez quanto à coisa e a noção”. Para Tomás, *intelligere* e *esse* coincidem em virtude da simplicidade divina e pelo fato de Deus ser inteligente, mas permanecem sempre distintos; Eckhart, entretanto, parece estabelecer entre os dois conceitos uma relação unívoca afirmando, logo em seguida, que

Intelligere sit ipsum esse dei.<sup>30</sup>

O inteligir é o próprio ser de Deus.

Na tradição tomista, apesar da identidade em Deus entre *intelligere* e *esse*, parece implícita uma superioridade do segundo em relação ao primeiro: Deus é o ser perfeito e *esse* é o nome mais apropriado para defini-lo; seu *intelligere* é possível por causa do *esse* porque Ele opera tudo através do seu ser. Mas é justamente essa afirmação que, para Eckhart, é problemática, e por causa disso ele opera uma reviravolta sem precedentes. O argumento principal que estabelece a superioridade do intelecto, na *Quaestio parisiense*, se desenvolve a partir da citação bíblica de João 1,1:

---

<sup>27</sup> ECKHART, M. *Werke I, op. cit.*, p. 107.

<sup>28</sup> ECKHART, M. *Sermões Alemães 1, op. cit.*, p. 84.

<sup>29</sup> “Et hoc autem quod Deus est intelligens, sequitur quod suum intelligere sit sua essentia”: mas do fato de que Deus é inteligente se segue que seu conhecer é sua essência. TOMÁS DE AQUINO. *ScG*, livro 1, cap. 45, n. 1. Disponível em: [www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/ctopera.html](http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/ctopera.html). Acesso em 15 de março de 2011.

<sup>30</sup> ECKHART, M. *Werke II, op. cit.*, p. 540.

Tertio ostendo, quod non ita videtur mihi modo, ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit, ideo est, ita quod deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse. Quia dicitur Joh. I,1: In principio erat Verbum et Verbum erat apud deus et deus erat Verbum.<sup>31</sup>

Em terceiro lugar demonstro como, a meu ver, Deus não entende porque é, mas é porque entende; isso porque Deus é intelecto e entende, e o próprio entender é fundamento do próprio ser. Pois se diz em João 1,1: *No princípio era o Verbo e o Verbo estava junto de Deus e Deus era o Verbo.*

Nesta passagem, o dominicano alemão contrapõe *verbum a ens* e, baseando-se na citação joanina, reafirma a preeminência do primeiro em relação ao segundo na realidade divina. O *intelligere* é fundamento porque o Verbo “era no princípio” e o evangelista afirma que Deus é *verbum* e não *ens*. Realçando isso, Eckhart evita a polissemia da noção de *esse* que, pelo fato de ser sinônimo de *ens*, é um sujeito possível de predicados:

Non autem dixit Evangelista: In principio erat ens et deus erat ens. Verbum autem se toto est ad intellectum et est ibi dicens vel dictum et non esse vel ens commixtum.<sup>32</sup>

Mas o evangelista não disse: no princípio era o ente e Deus era o ente. Ora, Verbo se refere totalmente ao intelecto e está aí como ação de dizer ou como palavra dita e não como ser ou ente composto.

Prosseguindo na sua argumentação, o mestre dominicano entende o ser como limitado e finito:

Et sequitur post verbum assumptus Joh. I: Omnia per ipsum facta sunt, ut sic legatur: omnia per ipsum facta sunt, ut ipsis factis ipsum esse post conveniat. Unde dicit auctor de causis: «Prima rerum creaturarum est esse». Unde statim cum venimus ad esse, venimus ad creaturam. Esse ergo habet primo rationem creabilis [...] Et ideo deus, qui est creator et non creabilis, est intellectus et intelligere et non ens vel esse.<sup>33</sup>

E segue-se, após ter considerado o Verbo em João 1: *Todas as coisas foram feitas por ele*, para que assim se entenda: todas as coisas foram feitas por ele para que este mesmo ser convenha a elas [a essas coisas] em seguida. Por isso o autor do *De Causis* afirma: «o ser é a primeira das coisas criadas». De onde, logo que alcançamos o ser, alcançamos a criatura. Portanto o ser tem, em primeiro lugar, valor de coisa criável. [...] Por isso Deus, que é criador e não é criável, é intelecto e entende, e não ente ou ser.

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 542.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 542-544.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 544.

Após dessa primeira limitação, Eckhart exclui Deus do âmbito do ser porque Ele não pode ser confundido com a criação. A referência, agora, não é mais Tomás de Aquino, mas o *Liber de Causis*. O ser diz respeito somente à criação, enquanto no Verbo as coisas subsistem anteriormente ao ato de receber uma existência criada:

Et ad ostendendum hoc assumo primo, quod intelligere est altius quam esse et est alterius conditionis. Dicimus enim omnes, quod opus naturae est opus intelligentiae. Et ideo omne movens est intelligens aut reducitur ad intelligentem, a quo in suo moto dirigitur. Et ideo habentia intellectum sunt perfectiora non habentibus, sicut in ipso fieri imperfecta tenent primum gradum, ita quod in intellectu et intelligente stat resolutio sicut in summo et perfectissimo. Et ideo intelligere est altius quam esse.<sup>34</sup>

Para demonstrar isto assumo, primeiramente, que o inteligir é mais elevado do que o ser, e é de outra condição. Pois todos dizemos que a obra da natureza é obra da inteligência. E, portanto, tudo o que se move é inteligente ou se reconduz a um inteligente, por quem é dirigido no seu movimento. E por isso as coisas que possuem o intelecto são mais perfeitas do que as que não o possuem, assim como no próprio devir as coisas imperfeitas ocupam o primeiro grau, de modo que no intelecto e no inteligente termino a resolução assim como no sumo e perfectíssimo. E por isso o inteligir é maior do que o ser.

Pelo fato de “ser” significar “ser criado”, propriedade dos entes finitos e limitados, não pode ser atribuído nem a Deus e nem ao intelecto. Os seres dotados de intelecto são os mais perfeitos, afirma o mestre dominicano, de acordo com o princípio pelo qual “*opus naturae est opus intelligentiae*”. A superioridade do intelecto se dá em virtude de ele ser princípio de todo ser e de estar acima do puro existir; o lugar dele é a alma, não como o ser que está nas coisas:

Quae ergo ad intellectum pertinent, in quantum huiusmodi sunt non entia.<sup>35</sup>

As coisas que pertencem ao intelecto, enquanto tais, são não-entes.

A caracterização do *esse* que o turíngio opera aqui é antitética ao *intelligere*: o *esse* tem um fundamento, é causado, enquanto o *intelligere* não tem uma causa e contém virtualmente todas as coisas.

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 544-546.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 548.

Afirmando categoricamente que, em Deus, não há nem o ente nem o ser, Eckhart declara que a criação está em condição de total dependência e de absoluta distinção com respeito ao criador.

Entretanto, em um ponto da argumentação, o dominicano faz uma espécie de concessão prevendo, quiçá, uma possível objeção.

Et si tu intelligere velis vocare esse, placet mihi. Dico nihilominus, quod si in deo est aliquid, quod velis vocare esse, sibi competit per intelligere.<sup>36</sup>

E se tu quiseres chamar o inteligir de ser, agrada-me. Digo, contudo, que se em Deus há algo que tu quiseres chamar de ser, cabe-lhe pelo próprio inteligir.

O ser, nesse caso, não é o ser criado, mas a *puritas essendi*, cujo fundamento está no intelecto. A argumentação, em seguida, traz à tona a teoria da causalidade mas, aqui, o sentido de causa não é o sentido aristotélico:

Item principium numquam est principiatum, ut punctus numquam est linea. Et ideo cum deus sit principium vel sic ipsius esse vel entis, deus non est vel esse creaturae; nihil, quod est in creatura, est in deo nisi sicut in causa et non est ibi formaliter.<sup>37</sup>

Outrossim, o princípio nunca é o principiado, como o ponto nunca é a linha. E por isso, sendo Deus o princípio do próprio ser ou do ente, Ele não é ente ou ser da criatura; nada do que está na criatura está em Deus, a não ser como na causa e não está nele formalmente.

Eckhart entende *causa* como *principium*: todas as coisas estão virtualmente no intelecto, mas, *formaliter*, causa e feito não podem subsistir juntos:

Item in his, quae dicuntur secundum analogiam, quod est in uno analogatorum, formaliter non est in alio, ut sanitas solum est in animali formaliter, in dieta autem et urina non est plus de sanitate quam in lapide. Cum igitur omnia causata sunt entia formaliter, deus formaliter non erit ens.<sup>38</sup>

Outrossim, nessas coisas, que se dizem analogicamente, o que há em um dos termos análogos, não está formalmente no outro, como a saúde está no animal formalmente, enquanto na comida e na urina não existe algo de mais saudável do que na pedra. Se, portanto, todas as coisas causadas são entes formalmente, Deus não será formalmente ente.

---

<sup>36</sup> *Idem*.

<sup>37</sup> *Idem*.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 550.

Enfim, Eckhart apresenta alguns exemplos de analogia para justificar a não-entidade de Deus, pois o analogado está formalmente em apenas um dos termos (ele cita o exemplo da saúde no animal, na comida, na urina e na pedra). Esses são exemplos padrão, de origem aristotélica. Em seguida, no *Prologus in opus propositionum*, o mestre dominicano usará o mesmo tipo de analogia (porém em sentido contrário) para atribuir o ser a Deus, causa de todas as coisas, enquanto as criaturas permanecem desprovidas de ser próprio.

Essa aparente contradição, contudo, pode ser explicada como uma mudança de perspectiva que deixa inalterada a relação fundamental entre Deus e a criação. Quando Eckhart afirma *esse est Deus* (o ser é Deus), está manifestando uma diferenciação do conceito de *esse*: se “ser” caracteriza o ente finito, Deus é *intelligere* e não há nele a *ratio entis*; se, ao invés, Deus é caracterizado pela *puritas essendi*, a criação não pode haver o ser em si mesmo.

Um elemento, porém, permanece inalterado quando o discurso verte sobre o ser, a saber, a referência à criação e a tentativa de compreender a relação desta com Deus: não há possibilidade de estabelecer uma comparação entre Deus e as criaturas, e a relação entre os dois só pode seguir a direção que vai dessas para Aquele.

Essa análise da *Quaestio parisiense I* revela que, de acordo com as várias determinações de *esse* individuadas por Eckhart, a resposta à pergunta “se em Deus o ser é o mesmo que o conhecer” pode ser tanto positiva como negativa. O *intelligere* é o *fundamentum ipsius esse* no caso da criatura, mas, na medida em que o ser é compreendido como *puritas essendi*, ele é absolutamente idêntico a *esse*:

Cum igitur deus sit universalis causa entis, nihil quod est in deo habet rationem entis, sed habet rationem intellectus et ipsius intelligere, de cuius ratione non est quod causam habeat sicut est de ratione entis, quod sit causatum, et in ipso intelligere omnia continentur in virtute sicut in causa suprema omnium.<sup>39</sup>

Se, portanto, Deus é a causa universal do ente, nada do que há em Deus tem valor de ente, mas tem valor de intelecto e do próprio conhecimento, cujo valor não é de ter uma causa, assim como pertence à natureza do ente o fato de ser causado, e no mesmo ato de conhecer todas as coisas são contidas virtualmente como na causa suprema de todas as coisas.

O *Magister* dominicano, reelaborando as concepções de fundo do neoplatonismo, dá vida a uma doutrina da unidade enraizada em uma ótica

---

<sup>39</sup> *Idem*.

trinitária, criando os pressupostos filosófico-teológicos para o desenvolvimento de uma teoria original.

### **Conclusão**

A análise das obras eckhartianas em relação ao Paraíso, Purgatório e Inferno confirmou a tese segundo a qual o ponto de vista do mestre dominicano não é escatológico, razão pela qual ele não fala do Paraíso como de um lugar futuro. Estabelecendo um elo entre o *Paradisus* e as *anime intelligentis*, Eckhart revela a dimensão profundamente intelectual da sua perspectiva: pelo fato de a alteridade ser excluída do puro ser divino, Deus é em si totalmente intelecto, porque, se fosse algo, seria composto e a simplicidade absoluta da sua unidade estaria comprometida.

O homem, entretanto, é *aspectum* de Deus e Deus é *respectum* do homem: os dois formam uma única realidade, assim como o modelo e a imagem são *unum*, e não há *inter*-mediação que os separe, nem tempo, nem espaço, nem vontade, nem qualquer outra potência. Consequentemente, para o homem realizar sua vocação profunda de ser *unum* com Deus, tem que fazer retorno para Ele.

Esse evento acontece toda vez que o homem, através de um despojamento radical, assume plenamente seu *status* de *imago Dei*, seu *titulus* de nobreza e seu *éthos* de justiça:

Darum ist einzig der nur ein gerechter Mensch, der alle geschaffenen Dinge zunichte gemacht hat und geradlining ohne alles Auslugen auf das ewige Wort hin gerichtet steht und darein eingebildet und widergebildet in der Gerechtigkeit.<sup>40</sup>

Por isso, um homem justo é única e exclusivamente aquele que reduziu a nada todas as coisas criadas e está em pé, voltado sem desvios, com olhar direto para a Palavra eterna, espelhando-se e refletindo-se na justiça.<sup>41</sup> (Pr. 16b)

\*\*\*

---

<sup>40</sup> ECKHART, M. *Werke I, op. cit.*, p. 193.

<sup>41</sup> ECKHART, M. *Sermões Alemães 1, op. cit.*, p. 124.



## Fontes

- MEISTER ECKHART. *Werke I*. Tübingen: Deutscher Klassischer Verlag, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Werke II*. Tübingen: Deutscher Klassischer Verlag, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Deutsche Predigten und Traktate*. München: Carl Hanser Verlag, 5. Auflage, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Die Deutschen Werke*. Hsg. v. Joseph Quint, Kohlhammer, Stuttgart Berlin.
- \_\_\_\_\_. *Expositio S. Evangelii secundum Joannem*. n. 2. Edição bilingue latim-francês: *Le Commentaire de l'Évangile selon Jean – Le Prologue (chap. 1, 1-18)*, (orgs.) A. De Libera, E. Wéber, E. Zum Brunn, Paris: Les Éditions du Cerf, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Expositio Libri Genesis*. Edição bilingue latim-francês: *Le Commentaire de la Genèse précédé des Prologues*, (orgs.) A. De Libera, E. Wéber, E. Zum Brunn, Paris: Les Éditions du Cerf, 1984.
- \_\_\_\_\_. *O Livro da Divina Consolação e outros textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1999, 4ª ed.
- \_\_\_\_\_. *Sermões Alemães. Vol. I e II*. Bragança Paulista./Petrópolis: Ed. Universitária São Francisco/Vozes, 2006.

## Bibliografia

- DE LIBERA, Alain. *La mystique rhénane, d'Albert le Grand à Maître Eckhart*. Paris: Éditions du Seuil, 1994.
- GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martin Fontes, 1998. Tradução: Eduardo Brandão.
- HAAS, F. *Mestre Eckhart: adiamento da união como espaço de vida*. Concilium n.º 258: Dogma – As múltiplas faces do divino, 1995/2.
- KOBUSCH, Teo. (org). *Filósofos da Idade Média. Uma introdução*. São Leopoldo (RS): Editora Unisinos – Coleção História da Filosofia, 2000. Tradução: P. A. Soethe.
- LOSSKY, Vladimir. *Théologie Négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris: Librairie Philosophique, 1998.
- MAÑÓN GARIBAY, G. *Identidad y diferencia en la filosofía del Maestro Eckhart*. Aná Mnesis – Revista semestral de investigación teológica publicada por los frailes dominicos de la provincia de Santiago de México, IX – 1999, n. 2.
- RASCHIETTI, Matteo. *Quaestiones Eckhartianae: o Uno e o Ser, a Alma, o Agora Eterno, o Nascimento do Logos*. Campinas: Unicamp, 2004, pp. 148-156. Disponível em: <http://libdigi.unicamp.br>.
- \_\_\_\_\_. *A imagem sem imagem. Uma abordagem da teoria do conhecimento de Meister Eckhart através do princípio hermenêutico da imago-Bild*. Tese de Doutorado. Campinas, Unicamp, 2008. Disponível em: [cutter.unicamp.br/document/?code=000435865](http://cutter.unicamp.br/document/?code=000435865).
- RUH, Kurt. *Meister Eckhart. Teólogo, Predicador, Místico*. Brescia: Morcelliana, 1989. Tradução de M. Vannini. Título da edição original: *Meister Eckhart: Theologe – Prediger – Mystiker*.
- SACCON, Alessandra. *Nascita e Logos – Conoscenza e teoria trinitaria in Meister Eckhart*. Napoli: La Città del Sole, 1998. Coletânea do “Istituto Italiano per gli Studi Filosofici: Il Pensiero e la Storia – 41.