

Ser ateu graças a Deus ou de como ser pobre é não haver menos que o Infinito. A-teísmo, a-teologia e an-arquia mística no sermão “Beati pauperes spiritu...” de Mestre Eckhart

Paulo A. E. Borges
(Universidade de Lisboa)

É nossa intenção comentar um dos sermões mais conhecidos e polémicos de Mestre Eckhart, o *Beati pauperes spiritu...*, onde nos parecem condensar-se os temas e as teses mais singulares, embora não absolutamente originais ¹, do autor. Nele o mestre renano procede a uma meditação sobre a primeira bem-aventurança ², surpreendente pela radicalidade das

¹ Entre as últimas fontes de Eckhart a serem descobertas contam-se as místicas reno-flamengas, em boa parte de orientação beguina. Cf. O. Langer, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit*, Munique, 1987; AA.VV., *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, editado por Bernard McGinn, Nova Iorque, Continuum, 1994. Cf. também a antologia de textos “Quelques parallèles avec les mystiques rhéno-flamandes”, in AA. VV., *Voici Maître Eckhart*, textos e estudos reunidos por Emilie Zum Brunn, Grenoble, Jérôme Millon, 1998, pp.25-49.

Veja-se, por exemplo, o tratamento convergente do tema da pobreza em espírito nos “Novos poemas”, atribuídos, embora indevidamente, a Hadewijch de Anvers, e que podem ser anteriores a Eckhart – cf. Hadewijch d’Anvers, *Écrits Mystiques des Béguines*, traduzidos do neerlandês médio por Fr. J.-B. P., Paris, Éditions du Seuil, 1994, pp.201-202. Maiores afinidades têm sido estabelecidas entre Eckhart e Marguerite Porete, queimada em Paris como herética em 1 de Junho de 1310, tanto mais que apenas um ano depois Eckhart residiu na mesma casa dominicana que William Humbert, inquisidor de Porete, onde poderia ter tido acesso a uma cópia do manuscrito que originou a condenação. Cf. Bernard McGinn, “Love, Knowledge, and *Unio Mystica* in the Western Christian Tradition”, in AA.VV., *Mystical Union and Monotheistic Faith: An Ecumenical Dialogue*, editado por Moshe Idel e Bernard McGinn, Nova Iorque, Macmillan, 1989, pp.73-79. Para o texto de Marguerite Porete, cf. *Le Miroir des Simples Âmes Anéanties*, traduzido do francês antigo por Claude Louis-Combet, apresentado e anotado por Emilie Zum Brunn, Grenoble, Jérôme Millon, 2001.

² Notamos que a primeira e a última das bem-aventuranças se enunciam integralmente no presente, referindo-se explicitamente ao “Reino” escatológico. Com efeito, se “bem-aventurados” são “os mansos, / porque herdarão a terra”, “os aflitos, / porque serão consolados”, “os que têm fome e sede de justiça, / porque serão saciados”, “os misericordiosos, / porque alcançarão misericórdia”, “os puros de coração, / porque verão a Deus”, e “os que promovem a paz, / porque serão chamados filhos de Deus”, “bem-aventurados” são “os pobres em espírito” e “os que são perseguidos por causa da justiça, / porque deles é o Reino dos Céus” (*Mateus*, 5, 3-10 (o negro é nosso; todas as citações bíblicas são feitas de *A Bíblia de Jerusalém*, São Paulo, Sociedade Bíblica Católica Internacional/Paulus, 1995, nova edição, revista)). “Pobres em espírito” e “perseguidos por causa da justiça” parecem assim possuir e residir já nesse Reino último que para os demais “bem-aventurados” se anuncia como uma posse certa mas diferida para o futuro.

Considerando, com Stanislas Breton, que a pobreza em espírito, conjugando “vazio do ser” e do “ter”, não é por acaso a primeira das beatitudes, na exacta medida em que tão bem evoca “a kénose ou o vazio da Cruz” (cf. *Filipenses*, 2, 6-8), nessa liberdade ou libertação de si “que torna universalmente disponível”, insuflando nas demais bem-aventuranças o “excesso” que, seu “fundamento ou alma”, as converte em “modos” ou “potências dessa primordial vacuidade” (*L’Avenir du*

suas posições e pela profundidade da experiência espiritual que testemunham. É que, se haverá em Eckhart um “gosto das posições extremas”³, ele parece decorrer do sabor intenso daquilo que mística e metafisicamente experiencia, aquém-além dos limites de conceitos e palavras, mas (e)levando conceitos e palavras a expressá-lo o melhor possível.

Afirmando que toda a sabedoria de anjos, santos e criaturas deve reduzir-se ao “silêncio” como “pura loucura diante da sabedoria insondável de Deus” (cf. *1ª Coríntios*, 3, 19), o pregador distingue entre a “pobreza exterior” e a “interior”. A primeira é boa e deve ser praticada por amor de Cristo, pois ele mesmo a praticou, mas é a segunda, a pobreza em espírito, aquela na qual consiste a bem-aventurança. Mais elevada, é a pobreza daquele homem “que não quer nada, e que não sabe nada, e que não tem nada”. “Verdade sem véu”, “vinda directamente do coração de Deus”, ela é apenas acessível e recomendável a poucos, exigindo ser *realizada* como condição de ser compreendida⁴.

O primeiro aspecto dessa realização, o não querer nada, implica algo de bem diverso do apego “à penitência e aos exercícios exteriores”, pelo qual “certas pessoas” julgam ser “pobres” na medida em que renunciam a cumprir a sua própria vontade, esforçando-se antes por realizar a “vontade de Deus”. Apesar da sua intenção ser boa, é limitado o seu “conhecimento da divina verdade”. Assim, embora tidos por santos “segundo as aparências exteriores” e supondo viver descentrados de si, é a si que nesse mesmo ascetismo

Christianisme, Paris, Desclée de Brouwer, 1999, pp. 25-27), é como se mais imanente fosse a alteridade do Reino escatológico quer àqueles que, radicalmente despojados, plenamente participam da sua superabundante generosidade, quer aos que, “perseguidos por causa da justiça”, propriamente experienciam a crucificação como termo último da divina *kénosis*, ícones vivos de Cristo nesse cruciforme centro tensional entre a resistente horizontalidade da “justiça” do mundo e a vertical incarnação de um Reino maior que todo o dever ser humano, ou, noutra perspectiva, nesse cruciforme centro tensional entre a resistente horizontalidade da lei do mundo e a vertical incarnação do Reino, com a sua justiça outra, a justeza única do amor que a nada julga (*Mateus*, 7, 1; *Lucas*, 6, 37; *João*, 8, 15) e a tudo em si reabsorve, redime e transfigura.

A pobreza em espírito é ainda o carisma associado ao “espírito de infância”, consoante o louvor de Cristo por Deus haver revelado “aos pequeninos” as “coisas” escondidas “aos sábios e doutores” (*Mateus*, 11, 25).

Tratamos de algumas destas questões em “Da Loucura da Cruz à Festa dos Loucos. Loucura, sabedoria e santidade no cristianismo”, in Paulo A. E. Borges, *Do Finistêrreo Pensar*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001, pp.119-156.

³ Cf. Fernand Brunner, *Eckhart ou le goût des positions extrêmes*, in AA. VV., *Voici Maître Eckhart*, pp.209-230.

⁴ Cf. Mestre Eckhart, *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*, in *Sermons*, II, apresentação e tradução de Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1978, pp.144-145 e 149. Destacamos: “(...) si vous n’êtes pas conformes à cette vérité dont nous voulons maintenant parler, vous ne pouvez pas me comprendre” – p.144. Eckhart manifesta ter consciência do carácter singular e potencialmente perturbador desta “verdade”, solicitando aos seus ouvintes que, caso a não compreendam, não se inquietem com isso, pois a sua natureza é tal que apenas “poucas pessoas boas têm necessidade de a compreender” – cf. p.145. Cf. ainda p.149.

inconscientemente buscam, na medida em que ainda buscam algo para si mesmos, ou seja, na medida em que ainda buscam algo, mesmo que tal seja cumprir a “absolutamente querida vontade de Deus”⁵.

A pobreza em espírito, enquanto não querer nada, é mais e menos do que abdicar de um objectivo em prol de outro, supostamente mais elevado, renunciando a finalidades humanas para realizar o desígnio divino, pois em qualquer dos casos o sujeito mantém-se na posse daquilo que obsta à pobreza autêntica: a vontade ou, pelo menos, a “vontade criada”. A verdadeira pobreza em espírito implica assim o desprendimento de toda a “vontade criada”, com a sua distensão para objectos e objectivos exteriores, incluindo o querer realizar a “vontade de Deus”, o “desejo da eternidade e de Deus”⁶.

O passo seguinte ilumina toda a profundidade da experiência e do pensamento eckhartianos⁷. Numa fórmula aparentemente blasfema e impiedosa, para a comum consciência religiosa, verifica-se que o que importa é deixar que o querer e o desejar regressem ao que profunda e autenticamente (se) é. Aí a ética, liberta do sentido comum e da questão do agir, entendido como um fazer, converte-se, de acordo com o seu sentido originário, num residir ou permanecer no que em última instância (se) é⁸. Na fruição dessa simplicidade última indissociam-se a mística da essência, a ética e a metafísica, conduzindo a uma visão incomum das relações entre o que convencionalmente se designa como Deus, homem e mundo, onde avulta uma doutrina da origem primeira que subverte os habituais pressupostos da teologia e do teísmo criacionistas.

Na bem-aventurada “pobreza” do homem “que não quer nada” trata-se de reassumir a simplicidade da pré e supra-existência, isso que se era antes de se ex-istir, isso que se é

⁵ Cf. *Ibid.*, p.145.

⁶ Cf. *Ibid.*, pp.145-146.

⁷ Pela importância deste passo optamos pela sua transcrição: “Lorsque j’étais dans ma cause première, je n’avais pas de Dieu et j’étais cause de moi-même; alors je ne voulais rien, je ne désirais rien, car j’étais un être libre, je me connaissais moi-même, jouissant de la vérité. Je me voulais moi-même et ne voulais rien d’autre; ce que je voulais, je l’étais et ce que j’étais, je le voulais et là j’étais dépris de Dieu et de toutes choses, mais lorsque, par ma libre volonté, je sortis et reçus mon être créé, j’eus un Dieu, car avant que fussent les créatures, Dieu n’était pas “Dieu”, mais il était ce qu’il était. Mais lorsque furent les créatures et qu’elles reçurent leur être créé, Dieu n’était pas “Dieu” en lui-même, il était “Dieu” dans les créatures” – *Ibid.*, p.146. Esta visão reitera-se e aprofunda-se no final do sermão – cf. *Ibid.*, pp.148-149.

⁸ “ηθoς bedeutet Aufenthalt, Ort des Wohnens” (“*ethos* significa estada, lugar de habitação”) – Martin Heidegger, *Ueber den Humanismus/Lettre sur l’Humanisme*, texto alemão traduzido e apresentado por Roger Munier, edição bilingue, Paris, Aubier-Montaigne, 1983, pp.144-145.

quando não se ex-iste ou isso que se é, mesmo enquanto se ex-iste, na sua transcendente condição de possibilidade: o ser na “causa primeira”, no princípio e verdade absolutos, na plena fruição imanente da primordial plenitude. Instância de liberdade e auto-conhecimento plenos, nela não há vontade ou desejo de algo que não seja o próprio ser. Aí é-se o que se quer porque se quer o que se é. Havendo a plena experiência de ser como *causa sui*, é-se aí livre “de Deus e de todas as coisas”. Isto não porque se exista como um determinado ente num solipsismo absoluto, sem qualquer alteridade, mas porque aí verdadeiramente ainda não se ex-iste, não se constituindo propriamente o sujeito que nos fala deste estado primordial senão na medida em que ele já de algum modo se perdeu, ou se transformou por via de lhe ser acrescentado o ex-istir como o ser nele sob o modo da exteriorização que permite o objectivá-lo.

Se o ente é uma de-terminação da instância primordial, é-o enquanto particulariza a sua auto-criação eterna na livre e voluntária auto-doação de uma ex-istência singular nesse processo que Eckhart designa como um livre sair da plenitude primeira e receber o “ser criado”. Num sentido pode assim dizer-se que é o ente que se auto-constitui, na medida em que não há nenhuma causa exterior à produção do seu ex-istir; num outro, todavia, temos de reconhecer que não há propriamente *ente* antes da sua produção como tal, não havendo porventura mais do que a livre actualização de uma possibilidade de existir pré-inscrita na supra-existência primordial e que simultaneamente nela, mesmo durante o êxodo auto-existenciante, permanece como em sua verdade essencial ⁹. Em termos eckhartianos, tudo

⁹ Entrelaçam-se aqui vários tópicos metafísicos de matriz neoplatónica. Por um lado, em termos gregos, a simultaneidade da manência de tudo no Uno, da sua processão e da sua conversão - *moné, proodos, epistrophé* - , numa causalidade exemplar em que o efeito simultaneamente permanece na causa, dela difere e a ela regressa (cf., por exemplo, Proclo, *The Elements of Theology*, texto revisto com tradução, introdução e comentário por E. R. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1992, 35, p.39). Por outro, em termos cristãos, o ser Deus em Deus de todas as coisas, sustentado por um teólogo insuspeito de heterodoxia ou panteísmo como São Tomás de Aquino: “Segue-se que as coisas, tais quais são em Deus, são a própria essência divina” (*Suma Teológica*, q. 18, a. 4). Finalmente, implícita nas anteriores, a ideia da auto-constituição dos entes, procedente da visão platónica da natureza imortal e principial de “toda a alma”, enquanto auto-motora (cf. Platão, *Fedro*, 245 c – 246 a), continuada em Plotino e na teoria de Proclo da auto-posição dos “princípios” a partir do Bem (cf., por exemplo, Proclo, *The Elements of Theology*, 40-51), é por exemplo retomada, em termos cristãos, pelo mesmo São Tomás, o qual sustenta que, uma vez que a ideia arquetípica da criatura no Verbo é a sua causa produtora na existência, se pode num certo modo dizer que a criatura se move por si mesma e se produz no ser (“quodammodo contingit ut creatura seipsam moveat et ad esse perducat” – *De Veritate*, q. 4, a. 8).

Sobre estas questões em São Tomás, cf. Stanislas Breton, *Philosophie et Mystique. Existence et surexistence*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996, pp.27-41.

permanece na “bullitio” da vida intra-divina, antes da Divindade ser Deus, mesmo após se dar a “ebullitio” (auto-)geradora dos entes e, assim, do Deus que por e para eles surge como criador.

Deveras interessante, na exacta medida em que subverte o criacionismo, ou as suas leituras comuns, é que seja esta relativa auto-criação daquilo que Eckhart, de acordo com a linguagem e as categorias da época, designa como “ser criado” ou “criatura”, que determina que a instância primordial adquira a característica de ser “Deus”. Com efeito, é apenas quando, pelo exercício da sua “livre vontade”, o sujeito se actualiza, saindo da plenitude primordial e constituindo-se como criatura, que passa a ter um Deus. Antes da ex-istência, ou da ex-istencição, das *criaturas*, ou seja, antes da auto-constituição dos entes como tais, como seres determinados, «Deus não era “Deus”», isto é, a plenitude primordial, indeterminada, embora contendo a potencialidade de todas as determinações, ainda não era objecto nem sujeito para nenhuma consciência, como uma entidade conceptualizada e diferenciada pela atribuição de predicados, atributos e características, à imagem e semelhança dos predicados, atributos e características que essa mesma consciência em si supõe, em “Deus” considerados excelentes¹⁰. Antes da auto-actualização do poder ser dos entes, Deus não era “Deus”, mas simplesmente “era o que era”. É pelo surgimento dos entes que isso que se vem a chamar “Deus” deixa de o ser em si mesmo, sendo-o “nas criaturas”

Uma das chaves possíveis de acesso à experiência/visão eckhartiana pode ser aquela "metafísica do Princípio-Nada" de que nos fala o mesmo Stanislas Breton:

«C'est parce que le principe n'est rien du dérivé; c'est parce qu'il ne comporte aucune détermination préalable qu'il aurait à communiquer, que le dérivé doit se donner ses propres déterminations, c'est-à-dire être cause de soi, principe de lui-même". Ce rapport entre l'indétermination de l'origine et l'auto-détermination constituante du subordonné caractérise la thèse la plus originale et la plus audacieuse de cette métaphysique. La liberté du dérivé, sur fond d'indétermination radicale, devient la seule possibilité de respecter le privilège de l'absolu, qui n'est rien de ce qui procède de lui, justement pour que celui-ci soit responsable de son être.

Il s'ensuit que l'être ne se dissocie pas de la causalité de soi par soi. Toute ontologie se présente come la réminiscence d'une ontogénie qui met en oeuvre la générosité permissive de l'absolu. Toute être authentique sera dit responsable dans la mesure où il répond à cette générosité par le développement de sa puissance propre. Faire du principe une cause de soi, ce serait encore le mettre à notre niveau, le soumettre à la loi de détermination, fût-ce par le biais de l'auto-détermination. (...) Chaque esprit (...) est le pouvoir d'un monde, puisque (...) se donner une détermination c'est se le donner toutes» - *Du Principe. L'organisation contemporaine du pensable*, Aubier Montaigne/Éditions du Cerf/Delachaux & Niestlé/Desclée de Brouwer, 1971, pp.178-179.

¹¹. Se bem que Eckhart, pelos naturais limites da linguagem, continue a chamar Deus, em si mesmo, à primordial plenitude indeterminada, é bem claro que, numa notável inversão da equação comum dos criacionismos, o que está aqui em causa é a criação de Deus pela auto-criação das criaturas, enquanto divinização e teologização da indiferenciada plenitude primordial ¹², ou, em termos eckhartianos, a geração de *Gott*, o Deus que o é para a consciência e para o homem, na e a partir da *Gottheit*, a Divindade, abismo ou fundo sem fundo primordial, enquanto sua objectivação pela actualização das potências de ser e de consciência nela pré-contidas ¹³.

A criação, no sentido de fenomenalização, de “Deus” pelas criaturas, acompanha-se aliás, como o autor afirma no final do sermão, da mesma criação, ou fenomenalização, de “todas as coisas”, do mundo. Deparamo-nos assim com o aparente paradoxo de um ente, um sujeito, uma “criatura” que assume a responsabilidade de, no seu estado incriado, “não nascido” (*ungeboren*), nascer eternamente como “causa” de si mesma, de “Deus” e de “todas as coisas”, acrescentando mesmo que, se o não tivesse querido, ela não seria e, assim, não seriam nem as coisas nem “Deus”. É aqui que o pregador, falando na primeira pessoa, se apercebe do possível excesso desta verdade para o seu auditório, porventura pouco capaz de acompanhar a subtilidade da sua visão, e procura atenuá-lo, afirmando a sua

¹⁰ Neste sentido, a teologia catafática, ou positiva, pensando Deus antropocentricamente, dará sempre razão a Feuerbach, que todavia poderá incorrer noutra preconceito, o de presumir que uma essência e consciência infinita pode ainda ter uma determinação, neste caso humana, como antes divina.

¹¹ Cf. Mestre Eckhart, *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*, in *Sermons*, II, p.146.

¹² A questão do princípio absoluto, Uno, Bem ou Deus, não o ser em si nem para si, ou não se pensar como tal, remonta pelo menos, na tradição ocidental, à primeira hipótese de Platão, no *Parménides*, pela qual o Uno não seria “uno” nem “ser”, transcendendo todo o conhecimento (141 e – 142 a) e mais explicitamente a Plotino. No mestre de Alexandria, demarcando-se de Aristóteles, o Bem/Uno não se pensa, vendo-se apenas como algo que é nessa primeira instância de cisão e multiplicidade que é a Inteligência, a sua primeira hipóstase processiva – Cf. *Enéadas*, V, 1, 7 e 9; VI, 7, 37-38. O Uno é “um sem algum” (*Enéadas*, V, 3, 12-13) – cf. André de Muralt, *Néoplatonisme et Aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, Paris, J. Vrin, 1995, p.66. Também no Pseudo-Dionísio, o Areopagita, a “Causa” transcendente e absoluta de todas as coisas excede todas as categorias da sua inteligibilidade, incluindo as de “uno”, “deidade” ou “bem” – *Teologia Mística*, V, 1048 a.

¹³ Rudolf Otto assinalou aqui a profunda convergência de Eckhart com Shankara, mestre do Vedanta não dualista. A Divindade impessoal, tal como o Brahman neutro, transcendem Deus ou Ishvara, o “Senhor pessoal” que emerge do absoluto com a emergência da alma ou atman – cf. *Mystique d’Orient et d’Occident. Distinction et Unité*, tradução e prefácio de Jean Gouillard, Paris, Payot, 1951, pp.26-28.

dispensabilidade: “Que Deus seja “Deus”, de tal eu sou uma causa; se eu não fosse, Deus não seria “Deus”. Não é necessário saber isso”¹⁴.

Mas Eckhart, apesar de tudo, insiste na necessidade deste saber libertador. Como se confirma noutros textos, o Deus pessoal e a criação surgem como a configuração que a primordial unicidade assume na medida em que o eu se di-verte do seu seio. Sendo a excisão do eu que fenomenaliza e pluraliza o indiferenciado nos aspectos ideo-reais de Deus e do mundo - "Não foi senão quando me derramei que todas as criaturas anunciaram Deus"; "Quando eu fluía de Deus, todas as coisas disseram : Deus é (...)" - , é o seu superior regresso a ele que os dissipa - "(...) Deus também *devém e desaparece*" - , reabsorvendo-os na plenitude jamais anulada e sempre actual¹⁵. A processão geradora do Deus com atributos a partir do fundo sem fundo da Divindade (*Deitas, Gottheit*), ou do *Nada* por excelência absolutamente transcendente de todas as categorias, é na verdade a auto-criadora processão do espírito que faz surgir ante a sua diferenciação o espectáculo das determinações ontoteológicas para o reabsorver na sua mesma reabsorção na plenitude a-determinada, criando-se como criador de tudo para se decriar e a tudo no seu regenerar-se como absoluto¹⁶. Gerados e anulados no movimento de saída e regresso do espírito, o Deus criador e pessoal, bem como as criaturas, para as quais assume tais características, dissimulam a

¹⁴ Cf. Mestre Eckhart, *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*, in *Sermons*, II, p.149. Cf. também p.148.

A continuidade, ainda mais radical, destas posições encontra-se condenada por Ruysbroeck no *Livro das Beguinhas*: “Chacun de ces hommes maudits ose dire: Alors que je résidais en mon être d’origine, en mon essence éternelle, il n’y avait pas de Dieu pour moi, mais ce que j’étais je le voulais et ce que je voulais être je l’étais: c’est par libre volonté que je suis sorti et suis devenu ce que je suis. Si j’avais voulu, je ne serais rien devenu, et je ne serais pas une créature. Car Dieu ne connaît, ne veut ni ne peut rien sans moi; avec Dieu je me suis créé moi-même et ai créé toutes choses, et c’est ma main qui supporte le ciel et la terre et toutes les créatures; aussi toute gloire qu’on rend à Dieu, c’est à moi qu’on la rend car dans mon être je suis Dieu par nature” – cf. *Oeuvres*, tradução dos Beneditinos de S. Paul de Wisques, 1938, t. VI, p.53, citado in Stanislas Breton, *Philosophie et Mystique. Existence et surexistence*, pp.54-55.

Veja-se também o aforismo de Angelus Silesius: “Sans moi Dieu ne peut vivre, fût-ce une seconde, je le sais, // Si je retourne au néant, de dénuement Il doit rendre l’esprit” – *Le Pèlerin Chérubinique*, tradução por Camille Jordens, Paris, Éditions du Cerf / Éditions Albin Michel, 1994.

¹⁵ - Cf. Maître Eckhart, "De la sortie de l'esprit et de son retour chez lui", *Oeuvres de Maître Eckhart. Sermons-Traité*s, traduzido do alemão por Paul Petit, Paris, Gallimard, 1987, p.118. Para a distinção entre a ociosidade da Divindade e o Deus criador, cf. "Du Royaume de Dieu", *Ibid.*, p.301.

¹⁶ - É nos dois sentidos desta geração, *ad extra e ad intra*, que entendemos as palavras admiravelmente concisas de Eckhart: "Un maître dit: l'âme s'enfante elle-même en elle-même et s'enfante à partir d'elle-même et s'enfante de retour en soi. (...) L'âme enfante à partir d'elle-même Dieu à partir de Dieu en Dieu" – “Adolescens, tibi dico: surge”, in *Sermons*, II, p.85.

identidade supra-essencial e inefável do espírito e do absoluto ¹⁷, como suas máscaras carnavalescas ¹⁸. Como aponta Stanislas Breton, mais do que uma analogia, esta experiência indica a quase identidade da "auto-gênese" de cada eu-intelecto e do próprio Verbo, o qual "é menos uma pessoa singular que "o universal concreto"" que reúne e inter-relaciona os singulares que o constituem enquanto "mundo inteligível das ideias arquetípicas". A geração de todas as coisas no e pelo Verbo é assim uma operação imanente a cada espírito, numa origem "transcendente", pré e sobre-existente que denuncia a criação ex-istenciante, exterior e material como uma "falta", "queda" e "degradação" quase intrínseca, que melhor fora não se dar e nela não ser nascido ¹⁹. Assim sendo, há que transcender (o "oportet transire" eckhartiano) a própria imanência do eu ao Verbo, com o desempenho da sua fecundidade criadora, em demanda da "última e radical profundidade" de um além-Deus e de uma "libertação" conquistada já não contra homens e coisas, mas contra o próprio Transcendente, o qual, enquanto fundamento de qualquer limitação e separação, deve ser *transcendido* como "o mais mortal perigo" e o derradeiro obstáculo à assunção da "nossa mais autêntica liberdade" ²⁰.

¹⁷ - Cf. Michel Henry, *L'Essence de la Manifestation*, Paris, PUF, 1990, 2ª edição, pp.385-407, de onde destacamos : "L'indépendance de l'homme à l'égard de la création, à l'égard de Dieu lui-même, signifie son identité avec lui" (p.387); Stanislas Breton, *Deux Mystiques de l'Excès : J.-J. Surin et Maître Eckhart*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1985, pp.128-148; Alain de Libera, *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, pp.279-284; R. Otto, *Mystique d'Orient et Mystique d'Occident. Distinction et unité*, pp.24-26

¹⁸ Colhemos a sugestão da máscara, e bem assim de um *carnaval* universal, em que Deus, homem e mundo seriam disfarces de uma só coisa, do próprio Eckhart, que refere "a divindade decaída de si mesma e "travestida" – travestida pela diferença, a multiplicidade e os remendos", por "todo o tipo de coisas, incluindo a semelhança", às quais na verdade é estranha – "Le Livre de la Consolation", in *Oeuvres de Maître Eckhart. Sermons-Traité*s, p.219.

¹⁹ - Cf. Stanislas Breton, *Philosophie et Mystique. Existence et surexistence*, pp.47-48, 52, 54 e 56-59; Émilie Zum Brunn e Alain de Libera, *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et Théologie Négative*, Paris, Beauchesne, 1994, pp.46-70. Sobre a "essência original do Logos" em Eckhart, cf. Michel Henry, *L'Essence de la Manifestation*, pp.407-418.

Sobre a imanência de todas as coisas ao Verbo, enquanto criadas sempiterna, simultânea e perfeitamente em Deus, cf. *L'oeuvre latine de Maître Eckhart*, 1. *Commentaire de la Genèse précédé des Prologues*, texto latino, introdução, tradução e notas por Fernand Brunner, Alain de Libera, Édouard Wéber e Émilie Zum Brunn, Paris, Les Éditions du Cerf, 1984, pp.59-69 e 271; *Id.*, *L'oeuvre latine de Maître Eckhart*, 6. *Le Commentaire de l'Évangile selon Jean - Le Prologue (chap.1, 1-18)*, texto latino, prólogo, tradução e notas por Alain de Libera, Édouard Wéber e Émilie Zum Brunn, Paris, Les Éditions du Cerf, 1989, pp.46-47, que remete para o *De Trinitate*, VI, de Santo Agostinho. Cf. ainda P. Nautin, "Genèse I, 1-2 de Justin à Origène", in *In Principio, Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris, 1973.

²⁰ - Cf. Stanislas Breton, *Philosophie et Mystique. Existence et surexistence*, p.59. A necessidade de transcender o transcendente pode ainda ser compreendida como uma forma, só aparentemente impiedosa, de ser fiel à verdade da

Voltando ao início do *Beati pauperes spiritu...*, a esta luz se pode compreender que Eckhart rejeite que «Deus, enquanto é “Deus”», seja “o fim supremo da criatura”. É que, nesta perspectiva, “Deus” (*Gott*) é apenas uma das múltiplas e transitórias determinações (se bem que, num sentido, a primeira e a última delas) da plenitude primordial, isso que o autor designa como *Gottheit*, ou, aqui, como “abismo eterno do ser divino”. Nessa sempre primeira, presente e instante profundidade infinita são todos os entes ²¹, como suas determinações e manifestações absolutamente equivalentes enquanto consideradas no *fundo*, onde primeiro se identificam, e depois em que e a partir do qual se constituem, e não na *forma*, se bem que inseparável do fundo, que nessa constituição assumem, inscrevendo-se, se vistos apenas a essa luz, na ordem exterior do mundo. No plano da origem primeira e do ser, na gradação que abrange ser o, no e a partir do infinito, a “mínima criatura” é tão rica como o Deus manifestado. Só a maior ou menor consciência fruitiva da sua comum e idêntica pertença ao infinito parece assim diferenciar e hierarquizar os entes, não pelo que são, mas pelo seu reconhecimento e usufruto disso. “Eis porque” – exclama o pregador, em mais um pro-vocador rasgo da sua eloquência e veemência mística – “rogamos a Deus sermos livres de “Deus” e acolher a verdade e dela gozar eternamente aí onde os anjos mais elevados e a mosca e a alma são iguais” ²². É natural que a mística eckhartiana, que visa libertar o sujeito da sujeição de o ser, libertando-o de todo o objecto, refazendo às avessas e anulando a ex-istenciante produção de si, de Deus e do mundo, se invista mais intensamente no sentido de transcender o “Deus” criado como tal. Num movimento que poderíamos

Divindade, ou do absoluto, cuja transcendência não pode ser afirmada sem imediata contradição, pois dizê-lo transcendente é dizer a sua relação, senão relatividade, àquilo que transcende. No contexto da tradição grega, assim o viu o mais rigoroso mestre neoplatónico, Damásio: "(...) poser ce qui ne peut se réunir à rien, à savoir l'incoordonable et le tellement transcendant qu'il n'a même pas, en vérité, la nature du transcendant. En effet, le transcendant est toujours transcendant à quelque chose et n'est pas absolument transcendant, attendu qu'il garde une relation avec ce à quoi il est transcendant et, bref, une coordination dans un certain devancement; si donc il doit être posé comme réellement transcendant, qu'il soit posé comme même pas transcendant ! En effet, pris en toute rigueur, le nom, dans sa propriété, ne dit pas la vérité quant au transcendant, car le transcendant est déjà simultané et coordonné, de telle sorte qu'il est nécessaire de nier même ce nom de lui" - *Traité des Premiers Principes. I - De l'Ineffable et de l'Un*, texto estabelecido por Leendert Gerrit Westerink e traduzido por Joseph Combès (edição bilingue), Paris, Belles Lettres, 1986, p.21.

²¹ - Sobre o “ser em”, ou “dentro de”, o “permanecer” e o “habitar”, cf. Stanislas Breton, *Rien ou Quelque Chose - Roman de métaphysique*, Flammarion, 1987, pp.127-143; *Id.*, *Philosophie et Mystique. Existence et surexistence*, pp.67-88.

²² Cf. Mestre Eckhart, *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*, in *Sermons*, II, p. 146.

designar a-teísta e a-teológico, o espírito busca reapropriar a plenitude anterior à produção de si como sujeito produtor dos objectos (e também sujeitos) que são “Deus” e “todas as coisas”, transcendendo “Deus” como falsa figura do absoluto, e ídolo tendencialmente mais difícil de reconhecer e superar, em busca desse infinito primordial, Divindade sem o ser, onde tudo se identifica.

Acrescentando ser “aí”, nessa trans-dimensão do incondicionado, onde ele próprio se mantinha, querendo o que era e sendo o que queria, Eckhart precisa que a realização do primeiro aspecto da pobreza em espírito, o “ser pobre em vontade”, implica o querer e desejar “tão pouco” como se queria e desejava quando não se ex-istia, quando não se era como um ser determinado ²³, quando a plenitude do ser era pura manência alheia a toda a transitiva vontade de alteridade. Ser “pobre em espírito” é pois regressar a antes de tudo, a antes de haver homem, Deus e mundo, ao incriado, onde não há qualquer cisão entre querer e ser e nenhuma limitação ou exílio tem lugar. Ser “pobre em espírito” é abdicar de tudo – Deus, homem e mundo – que o ex-istir acrescentou ao que é. Ser “pobre em espírito” é não haver mais que a infinita riqueza da plenitude primordial.

Quanto ao segundo aspecto da realização da pobreza em espírito, o não saber nada, é consciente e intencionalmente que Eckhart radicaliza exortações anteriores a que se viva como se não se vivesse nem para si, nem para a verdade, nem para Deus. Há que viver ignorando mesmo que não se vive para si, para a verdade ou para Deus. O viver sem para quê, sem interesse, sem finalidade, sem transitividade, deve ser tão absoluto que isso mesmo se ignore ²⁴. E, mais ainda, não é só a consciência de si que deve ser abolida, é a própria consciência, intelectual ou afectiva, do viver de Deus em si. Livre de o saber, reconhecer e sentir, o homem deve libertar-se ultimamente de todo o conhecer, seja qual for, regressando à insciência primordial inerente ao ser antes de se ser, de se ser um ser, quando “se mantinha no ser eterno de Deus”, sem mais nada ²⁵. Parece-nos claro que Eckhart designa aqui como

²³ Cf. *Ibid.*

²⁴ O “sem porquê” e “sem para quê” são temas conhecidos da mística renana, que o erudito introdutor de Hadewijch d’Anvers, *Écrits Mystiques des Béguines*, remete para Beatriz de Nazareth, na sua versão pessoal de São Bernardo, mostrando a sua presença marcante na *libertas spiritus* da mística dos Países Baixos – cf. pp.67-69, nota 65.

²⁵ Cf. Mestre Eckhart, *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*, in *Sermons*, II, pp.146-147.

Deus a *Gottheit*, o Deus sem “Deus” ou fundo sem fundo primordial que, não sendo *um ser* nem *ser*, como adiante se explicita, não deixa de ser isso que verdadeiramente *é*, em todas as suas determinações ônticas, divinas, angélicas, humanas e cósmicas, relativas, como vimos, à auto-produção de um ente portador de uma consciência dualista, fenomenalizante e objectivante.

Afirmando que o homem deve ser “livre” e deixar “Deus operar o que quer”, o pregador acrescenta que, enquanto tudo o que procede de Deus “tem por fim uma actividade pura”, já a “actividade própria do homem é amar e conhecer”. É assim que a “beatitude” “não reside nem no conhecimento nem no amor” - actividades que a esta luz diríamos impuras, na medida em que não têm o seu fim em si mesmas - , mas antes nesse “alguma coisa” na alma “donde fluem o conhecimento e o amor”. Residindo nisso que é pura e divina auto-fruição, livre do “antes” e do “depois”, do ganho e da perda, sem expectativas nem seus inerentes receios, sem saber do Deus que em si age, a “beatitude” é para o homem “ser isento e liberto de Deus”, de modo a que nada conheça da divina acção nele. Este é porventura o modo mais pleno de ser na imanente transcendência desse Deus que, numa posição em que Eckhart vai conscientemente contra a tradição dos “mestres”, não é ser, nem tem intelecto, não possuindo conhecimentos particulares, disto ou daquilo. Do mesmo modo que Deus é livre de “todas as coisas”, sendo por isso “todas as coisas”, fica a sugestão de que também o homem, nada sabendo nem desejando saber “de nenhuma coisa”, Deus, criatura ou ele próprio²⁶, é em Deus, ou é Deus, na exacta medida em que acede à liberdade de Deus, libertando-se de o procurar apropriar nos limites de um conceito, de uma ideia ou mesmo de uma qualquer visão ou experiência, que, por mais “espiritual” e “mística”, implica sempre a cisão entre sujeito e objecto e o estabelecimento de limites. Se em Deus não há “Deus”, se Deus não o é para si próprio, o ser em Deus ou ser Deus do homem é naturalmente um “ser isento e livre de Deus”, não só, diríamos, do “Deus” (*Gott*) gerado pela criatura, mas ainda da própria Divindade (*Gottheit*), cuja trans-essência é infinita liberdade, ou absolutidade, enquanto ab-solvição de todos os limites, mesmo ou sobretudo os de ser para si e ser algo. A beatitude de ser sem Deus não é mais do que a própria

beatitude divina, pura auto-fruição da infinitude sem qualquer limite, seja ser, conhecer ou amar. Ser (n)um Deus a-teu, ser (n)o infinito onde Deus é não o haver, *ser ateu graças a Deus*, é o natural fundamento do a-teísmo e da a-teologia místicos de Eckhart, que, na exacta medida em que radicam na a-teidade divina, excedem o plano comum dos ateísmos humanos, embora porventura iluminem a sua mais profunda e inconsciente razão e aspiração

27

²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 147.

²⁷ As teses da a-teidade divina, quer no sentido de que Deus não o é para si, quer no de que se nega gerando o poder haver ser universal, num mundo onde tudo é a carnavalesca e saudosa dissimulação de uma verdade presente e ausente, patente e oculta, são fundamentais no pensamento português contemporâneo. É Teixeira de Pascoas quem afirma Deus como o "único ateu perfeito", na fórmula mais explícita do que designará como *ateoteísmo*: "O homem que nega o seu próprio ser, imita Deus, o único ateu perfeito; e tornou-se, por isso, Criador. A Criação tem a assinatura de Lucrecio" - *Santo Agostinho (comentários)*, Porto, Livraria Civilização, 1945, pp.275-276. José Marinho desenvolverá esta intuição, considerando que "talvez a mais profunda descoberta do Poeta fosse a verdade funda de que Deus é o único autêntico ateu e de que o ateísmo sempre impossível mas maravilhoso é o centro da visão unívoca" - "Pascoais, poeta da visão unívoca", *Diário de Notícias*, 24 de Janeiro de 1963. Noutro passo, escrevendo que "o unívoco de Deus está no seio do ateísmo", acrescenta : "Assim, saber e imparcialmente reconhecer que Deus é o único autêntico ateu, adiantaria caminho desde a teologia à política.

Saber que o autêntico ateísmo equivale à teologia mística dos últimos cumes libertar-nos-ia de vários aspectos da falsa fé ou da descrença presunçosa (...).

Aquele que sabe como Deus reservou para si o autêntico ateísmo, torna-se, e por isso mesmo, infinitamente reservado mas muito atento perante os ateus e perante toda a forma de descrença" - *Obras*, I, *Aforismos sobre o que mais importa*, edição de Jorge Croce Rivera, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1994, pp.341-342. "O homem que se libertou de Deus e vive por si e para si, é uma crença boa para fim de uma perigosa aventura. O homem será capaz disso quando for o próprio Deus, mas então não será o homem que é por si e para si" - *Ibid.*, p.155.

Cf. também, explicitando o fundamento metafísico da tese: "Tudo é a unidade, tudo é a unidade que se busca e reencontra; tudo é a unidade que parece perturbada e é impassível, que parece irreal e fantástica e é, só ela, possível. Pois enquanto visto desde nós e em nós tudo pode parecer diverso, tudo pode parecer olhar incessantemente o fugitivo e alheio, tudo na unidade se vê tornando-se ela mesma, ou nada vê. Por isso a velha e sempre nova sabedoria diz ser ou nada, e por isso também o ateu, que o não visse, veria melhor a Deus. Mas esse ateu é apenas e será sempre no homem virtualidade inatingida. Só Deus é ateu. E assim o que nega, nega afinal os passageiros deuses, e antecipa o único verdadeiro" - *Ibid.*, p.355.

José Marinho assumirá no seu pensamento de maturidade a tese da divina ateidade, feito o ateísmo meta-humano e "iniciático" do espírito na "assunção do Nada", ou do Deus-Uno-Absoluto que, pela plena coincidência de ser e verdade, o não é e nada é para si, transcendendo a "cisão divina", "pela qual é Deus", a "criação" e a implícita "relação entre criador e criatura". Como se pode constatar, não deixa de aqui reverberar uma das vertentes da visão eckhartiana: "Subitamente, um dia, apercebe-se de que se o ser é a verdade e se Deus é o ser da verdade, então a verdade não é para si"; "Pois o que é, enquanto é o pleno ser de tudo, se põe a si mesmo como uno, eterno e absoluto, o sem falha nem fissura, o todo sem parte, o que se diz sem verbo, e se pensa sem pensar, sem misto algum, por mais subtil. E assim, sendo ele o único ser de todo o ser que não é, no qual tudo é como o que não é, anulando-se nos iguais instante e tempo sem fim, não pode mais que ser sem se saber. E no que é verdade para o que no homem a vê e contempla, a viu e contemplou, não há então saber da verdade. A verdade então não é para o mesmo ser da verdade. Ora, como vê então aquele que diz ver e contemplar e saber plenamente o ser da verdade como se um e o mesmo fossem ser da verdade e irrecusável verdade do ser ?" - *Id.*, *Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961, p.23. E ainda:

"Que é a cisão divina ?

No mais extrínseco sentido cabe entendê-la como a cisão em Deus. Por ela, o divino é para nós numa multiplicidade, ou em divinos avatares, ou divinas pessoas. Noutro sentido, porém, e o mais fundo, a cisão divina é aquela cisão primeira e absoluta que tem por contrapolar a sensível cisão extrema, e é a primeira e mais funda e absoluta cisão pela qual é Deus e

Naturalmente que, nesta ateidade divina, não se trata da não existência de Deus, pelo menos no seu sentido comum, mas da trans-existência de algo cuja infinitude e abissalidade o torna insusceptível de qualquer conceptualização e nomeação, surgindo então o *nada*, inconfundível com o não ser, como sugestão da sua imanência transcendente de toda a representação entitativa, reificante e objectivadora. Na tradição ocidental, e tomando apenas alguns dos seus exemplos que melhor ajudam a esclarecer Eckhart, trata-se, com todo o rigor de um Damásio, desse "inefável" ou "nada absoluto segundo o melhor" que, transcendendo o próprio "uno", é o a partir do qual tudo procede "segundo um modo inefável", enquanto ele, por sua a-relação a tudo, convida a rejeitar toda a definição, seja ainda como "princípio", "transcendente", "nada" ou "inefável", suscitando esse profundo transtorno do espírito e "desabamento" de todo o discurso que é a sua própria "demonstração", induzindo o "não-saber absoluto" e o silenciamento que benignamente fazem permanecer "no santuário inefável da alma, sem dele sair" ²⁸. A questão persiste em Escoto Eriúgena como a do "nada por excelência" do Deus que, *ex nihilo*, ou seja, "de si para si mesmo", auto-procede "ex nihilo in aliquid, ex inessentialitate in essentialitatem" ²⁹. E finalmente, no nosso autor, na a-visão do "Nada divino" vislumbra-se que se "Deus é um Nada e um Alguma coisa", "o que é Alguma coisa é também Nada" ³⁰, sendo tal "Nada

sem a qual Deus persiste como o ser opaco e indeterminado ou na opacidade da crença ou da descrença sem digna ciência que o exprima.

Pela cisão divina, ou cisão absoluta, toda a origem se explicita e o princípio se alcança do autêntico pensamento. E do mesmo passo que criação e relação entre criador e criatura emergem não como a primeira e a última verdade, mas como grau de iniciação na que é primeira e última verdade, assim também o profundo significado da descrença se apreende e o profundo sentido e transcendente alcance de todo o autêntico ateísmo iniciático" - *Ibid.*, p.92. Cf. também pp.93-97.

²⁸ - Cf. Damásio, *Traité des Premiers Principes*, I, *De l'Ineffable et de l'Un*, pp.4-22.

²⁹ - "Dum ergo incomprehensibilis intelligitur per excellentiam nihilum non immerito vocitatur, at vero in suis theophaniis incipiens apparere veluti ex nihilo in aliquid dicitur procedere, (...)"; "Divina igitur bonitas quae propterea nihilum dicitur quoniam ultra omnia quae sunt et quae non sunt in nulla essentia invenitur ex negatione omnium essentialium in affirmationem totius universitatis essentialitatis a se ipsa in se ipsam descendit veluti ex nihilo in aliquid, ex inessentialitate in essentialitatem, ex inforitate in formas innumerabiles et species" - João Escoto Eriúgena, *Periphyseon (De Divisione Naturae)*, Liber Tertius, editado por I. P. Sheldon-Williams com a colaboração de Ludwig Bieler (edição bilingue), Dublin, The Dublin Institute for Advanced Studies, 1981, pp. 166 e 168. Como diz Mafalda Blanc: "a passagem de "nihil" a "esse" não envolve uma causalidade "ad extra", pois ocorre no interior do próprio Deus [...]" - "A Divina Natureza segundo Escoto Eriúgena", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 52 (Braga, 1996), pp.97-109.

³⁰ - Cf. Mestre Eckhart, *Sermons*, III, apresentação e tradução de Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1979, pp.77-78; cf. também pp.75-80. Cf. pp.69 e 147.

supra-essencial" do "único Uno" um "Não-Deus" ³¹, ou essa "Divindade" transcendente de toda a determinação principal e trinitária ³², esse "deserto silencioso onde jamais a distinção lançou um olhar" ³³.

Regressando ao texto em apreço, o terceiro aspecto da realização da pobreza em espírito é o não possuir nada. Se nada querer é “a pobreza mais alta”, se nada saber é a pobreza “mais pura”, nada ter é “a pobreza mais clara”. Embora reconheça que nada possuir de bens materiais é, “num sentido”, a “perfeição” para quem “o faz voluntariamente”, o pregador alerta ser outra a acepção do não possuir de que fala. E aqui volta a advertir, energicamente, para a radicalização de uma anterior doutrina. Se outrora frequentemente sustentou, de acordo com “grandes mestres”, “que o homem deve ser livre de todas as coisas e de todas as obras, interiores e exteriores”, de modo a tornar-se “um lugar próprio de Deus onde Deus possa operar”, adverte agora para o facto de que, mesmo que o homem seja livre de todas as criaturas, de Deus e de si mesmo, enquanto Deus encontrar “em si um lugar onde operar”, “esse homem não é pobre da mais extrema pobreza”. É que a operação divina não visa ter no homem um “lugar” particular onde incidir, mas antes que, não havendo um âmbito finito que a circunscreva, ela se processe na pura imanência da própria divindade. A verdadeira “pobreza em espírito” é assim ser “de tal modo livre de Deus e de todas as suas obras”, no sentido de não se constituir um sujeito autónomo, interessado em beneficiar de Deus na sua separação, que Deus, mesmo querendo “operar na alma”, não possa senão operar em si mesmo. Num novo mas só aparente paradoxo, é exactamente este desprendimento de Deus e de todo o bem pessoal decorrente do seu agir que traz Deus para o homem – tal como antes o não saber de Deus e o “ser isento e livre de Deus” levavam o homem para Deus - e transcende toda a separação entre ambos. Libertando-se de Deus como um ente distinto de si, que se quer possuir como um objecto, o homem liberta Deus de o ser

³¹ - Cf. *Id., Ibid.*, pp.151-154.

³² - Cf. *Id., Sermons*, I, introdução, apresentação e tradução de Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1974, pp.195-196. Cf. também pp.56 e 185-186.

³³ - " (falando da "centelha na alma") (...) elle veut pénétrer dans le fond simple, dans le désert silencieux où jamais distinction n'a jeté un regard, ni Père ni Fils ni Esprit saint, le plus intime où nul n'est chez soi" - *Id., Sermons*, II, p.114.

para si, devolvendo-o à pura imanência do seu acto eterno, no qual no mesmo lance se absorve e ab-solve do ex-istir em dualidade, reconhecendo e fruindo a primordial infinitude que nunca deixou de ser. É assim que, na “mais clara” pobreza do nada possuir, sobretudo a pobreza do não se possuir, do nada se ser, do não se pretender algo distinto do que é, “o homem reencontra o ser eterno que foi, que é agora e que permanecerá para sempre”³⁴.

Na pobreza do não ser “lugar”, do não haver dimensão própria, que limite a ou se limite na infinitude primordial, o homem abdica de toda a “distinção”. E é aqui que regressa a oração divina, ateia e mística da primeira parte do sermão, reacentuando e aprofundando no final a essência da sua mensagem radical. É o rogar a Deus que o liberte de “Deus”, pois o seu “ser essencial está acima de “Deus” enquanto compreendemos Deus como princípio das criaturas”³⁵. A aparente prece é na verdade o recurso do espírito para a essência ou Divindade (*Gotttheit*) eterna e primordial, onde nenhuma distinção se estabelece, transcendendo o Deus (*Gott*) com atributos, como o de criador, não tanto real, mas concebido como tal pelas criaturas em função do seu ex-istir em dualidade. Na an-arquia primordial ou divina³⁶, no não haver princípio no que é primordial, tanto no sentido de ser incriado como no de não ser causa produtora de um efeito distinto, nesse “ser de Deus (...) acima do ser” e “da distinção”, reside a vida e a auto-criação eterna do ser essencial do próprio Eckhart. Causa de si mesmo, nessa eterna auto-criação que, enquanto ausente de alienação e exterioridade, é indistinta de um estado incriado, “não nascido” (*ungeboren*) e logo imortal, já não o é segundo o seu “devir” ex-istente e “temporal”, destinado à morte. Não porque aí não seja ele mesmo que se auto-produz, mas porque aí a sua essência eterna

³⁴ Cf. Mestre Eckhart, *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*, in *Sermons*, II, p.148. Eckhart é bem consciente de como esta doutrina vai para além da letra e da interpretação convencional dos textos evangélicos, nomeadamente de São Paulo, quando declara que tudo o que é o é pela graça de Deus. Afirma assim Eckhart que o seu “discurso parece situar-se acima da graça”, do “ser”, do “conhecimento”, da “vontade” e de “todo o desejo”. Como podem então as palavras de Paulo ser verdadeiras? Mantendo a sua verdade, o pregador reinterpreta-as no sentido de que a graça operou nele a conversão do «“acidente”» em «“substância”». Porém o “acidente”, que entendemos como o estado de existência humana, parece ser apenas a relativa e efémera modificação da “substância”, entendida como o próprio (ser em) Deus. Assim se compreende a afirmação: “Quando a graça terminou a sua obra, Paulo permaneceu o que era” – *Ibid.*

³⁵ Cf. *Ibid.*, p.148.

³⁶ Recordemos a designação do Ser, em Parménides, como *ánarchon*, e de Deus, em Escoto Eriúgena, como *ánarchos* – cf., respectivamente, *Le Poème*, texto, tradução e ensaio crítico por Denis O'Brien em colaboração com Jean Frère, *Études sur Parménide*, I, publicados sob a direcção de Pierre Aubenque, Paris, J. Vrin, 1987, p.38; *Periphyseon (De Divisione Naturae)*, Liber Tertius, p.184.

se auto-produz como outra de si, no modo de um ser ex-istente, determinado, finito e corruptível. Nessa eterna transição da eternidade para o tempo, inerente ao nascimento de uma vida eterna como um ente temporal – nascimento eterno ou temporal consoante a perspectiva em que nos colocarmos, na incriada auto-criação do ser na Divindade ou na criada auto-produção desse mesmo ser como um ex-istente - , já sabemos nascerem simultaneamente “Deus” e “todas as coisas”. O que não é necessário mas fruto da vontade de ex-istir do “ser essencial”, que assim se responsabiliza pela existência de si, de Deus como “Deus” e do mundo ³⁷.

Todavia, se na auto-constituição finita do sujeito que é Eckhart, no seu *fluir de Deus*, “todas as coisas disseram: Deus é” – sugestivo e poético modo de dizer que, havendo sujeito, este re-fracta a Divindade, ou o infinito, indeterminado e indiferenciado primordial nas aparências de mundo e Deus - , isso não o pode tornar “feliz”, pois em tal processo se reconhece “criatura”. É assim que, citando, sem o identificar, “um grande mestre” e o seu dizer a “entrada” (ou a “penetração”) “mais nobre” que a “difusão” – ou seja, em termos do neoplatonismo grego, a superioridade da “conversão” sobre a “processão” - , Eckhart celebra esse reingresso na plenitude primordial pelo qual, livre da sua vontade, da vontade e das obras de Deus e do “próprio Deus”, transcende todo o criado, seja «“Deus”» ou “criatura”, e se torna enfim no que era e permanece “agora e para sempre”. Aí radica a “impulsão” onde se recebe uma “riqueza” tal que torna insuficientes Deus enquanto “Deus” e todas as suas obras. É que o “dom” recebido nessa “entrada” é Deus e o sujeito serem “um”, é a comum decriação, desentificação e desertificação do homem, de Deus e do mundo no indiferenciado anterior à cisão teoantropocosmogónica. Então, insusceptível de engrandecimento ou diminuição, o anterior sujeito reencontra-se como “motor imóvel que move todas as coisas”. Nesse ser Deus não há lugar para Deus ser no homem, não há homem nem Deus. Essa “é a suprema pobreza que se pode encontrar”: a aquisição do que se

³⁷ Cf. Mestre Eckhart, *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*, in *Sermons*, II, pp.148-149.

foi, é e será eternamente, a aquisição do que é ³⁸. Pobreza e riqueza absolutas são aí indistintas.

Na a-teia e an-árquica beatitude do abismo primordial, ser sem Deus e ser sem princípio é ser sem ser. Isso é o insuperável. Ser pobre é não haver menos que o Infinito.

Resumo

O artigo visa proceder a um comentário do sermão “Beati pauperes spiritu...”, de Mestre Eckhart, mostrando como a realização da pobreza em espírito, a primeira das Bem-Aventuranças, consiste numa reassunção da plenitude incriada, ou da Divindade (*Gottheit*), anterior à produção de Deus (*Gott*) e do mundo como correlatos da livre auto-criação do sujeito. Nada querer, nada saber e nada ter, na verdade um nada ser, convertem-se assim numa deconstituição do sujeito que, libertando-o de o ser, implicitamente o liberta de Deus e de tudo, no regresso ao absoluto indiferenciado. A fruição mística desse absoluto assume então um sentido a-teu, a-teológico e an-árquico, na medida em que suspende a divinização da instância primordial e a sua representação como um princípio hegemónico e extrínseco. Grau zero do ser, despojamento de toda a limitação do ex-istir, a pobreza extrema é aqui sinónimo de riqueza absoluta, do não haver mais que Infinito.

Résumé

Nous essayons de commenter le sermon “Beati pauperes spiritu...”, de Maître Eckhart, en montrant comment la réalisation de la pauvreté en esprit, la première des

³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 149.

Béatitudes, consiste dans la réassomption de la plénitude incréé, ou de la Déité (*Gottheit*), antérieure à la production de Dieu (*Gott*) et du monde comme des objectivations de la libre auto-crédation du sujet. C'est dans le non vouloir, dans le non savoir et dans le non avoir, finalement dans le non être, que le sujet se déconstruit, se libérant de lui-même, de Dieu et de tout, retournant à l'absolu indifférencié. La jouissance mystique de cet absolu possède alors un sens a-thée, a-théologique et an-archique, dans la mesure où elle abolit la divinisation du primordial et sa représentation comme un principe hégémonique et extrinsèque. Degré zéro de l'être, dépouillement de toute la limitation de l'ex-ister, l'extrême pauvreté est ici synonyme d'absolue richesse, synonyme de ne rien avoir que l'Infini.

Summary

This paper comments Eckhart's sermo "Beati pauperes spiritu...", trying to show how the inner sense of spiritual poverty, the first of the blessednesses, is finally to reassume the uncreated plenitude, or the Deity (*Gottheit*), previous to the production of God (*Gott*) and the world, as correlatives of the free self-creation of the subject. To want nothing, to know nothing and to own nothing, indeed to be nothing, is thus a deconstitution of the subject which frees him from himself, from God and from everything, in returning to the absolute. The mystical fruition of that absolute than assumes an a-theist, a-theological and an-archic meaning, as it suspends the divinisation of the primordial and its representation as an hegemonic and extrinsic principle. Zero degree of being, renunciation of all limitations of existence, extreme poverty is here the absolute wealth of being no more than the Infinite.