



## «[...] DE OLHOS ABERTOS NÃO VIU NADA, E ESTE NADA ERA DEUS» A VISÃO/EXPERIÊNCIA DE DEUS EM MESTRE ECKHART

*Paulo Borges*

Universidade de Lisboa

Pretendemos abordar brevemente um dos temas mais salientes de Mestre Eckhart a partir do denso sermão onde comenta o passo dos *Actos dos Apóstolos*, 9, 3-9, que narra a aparição de Jesus a Saulo. Estando em viagem, o futuro São Paulo é subitamente envolvido por “uma luz vinda do céu” que o faz cair por terra. Escuta então a voz e a vocação divina e, quando se ergue, diz o texto que, “embora tivesse os olhos abertos, não via nada”. Assim permaneceu durante três dias, sendo conduzido “pela mão” dos seus companheiros até Damasco, sem ver, comer ou beber.

Eckhart abre o seu comentário deste levantar-se da terra e, de “olhos abertos”, nada ver, dizendo parecer-lhe que a passagem tem quatro sentidos: “Um desses sentidos é: quando se levantou da terra, de olhos abertos nada viu e esse nada era Deus; pois, ao ver Deus, chama-o um nada. O segundo sentido: quando se levantou, nada viu senão Deus. O terceiro: em todas as coisas, nada viu senão Deus. O quarto: ao ver Deus, viu todas as coisas como um nada”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> “Mich dünkt, daß dies Wörtlein vierfachen Sinn habe. Der eine Sinn ist dieser: Als er aufstand von der Erde, sah er mit offenen Augen nichts, und dieses Nichts war Gott; denn, als er Gott sah, das nennt er ein Nichts. Der zweite Sinn <ist>: Als er aufstand, da sah er nichts als Gott. Der dritte: In allen Dingen sah er nichts als Gott. Der vierte: Als er Gott sah, da sah er alle Dinge als ein Nichts” - Mestre Eckhart, *Predigten. Traktate, Werke*, II, 71, textos e versões de Ernst Benz, Karl Christ, Bruno Decker, Heribert Fischer, Bernhard Geyer, Josef Koch, Josef Quint, Konrad Weiß e Albert Zimmermann, editados e comentados por Niklaus Largier, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 2008, p.65.

No primeiro sentido, o nada ver, mesmo estando de olhos abertos, é assimilado a “ver Deus”, designado como esse mesmo “nada”, o qual desliza ambigualmente do não se ver nada, do não haver objecto algum da visão e logo nem sequer visão (segundo a letra do texto, Saulo está fisicamente cego), para um ver o “nada”, que seria idêntico a Deus. O primeiro sentido conduz assim naturalmente ao segundo, no qual se afirma que Saulo vê apenas Deus e nada mais, podendo supor-se que nesta perspectiva nada vê porque só vê o nada que é Deus. O terceiro sentido introduz todavia uma novidade que acrescenta algo aos anteriores: Saulo nada vê, “em todas as coisas”, “senão Deus”. Num sentido, vê tudo quanto pode ver, o mundo enquanto totalidade múltipla do existente é-lhe presente, mas nisso nada vê “senão Deus”, o que pode significar que todos e cada um dos existentes particulares e diferenciados em última instância se subsumem na visão desse nada divino que neles transparece como a sua natureza comum, o seu indiferenciado fundo sem fundo. Esta transparência ou transparição de Deus em todas as coisas parece complementar-se com o quarto sentido, pois ao não ver, em tudo quanto vê, senão Deus, esse fundo comum e indiferenciado de todas as coisas, vê estas “como um nada”, como se, vendo apenas esse fundo transparecer em todos os aparentes contornos e formas diferenciadas, estes nele se dissolvessem sem deixar vestígios, numa nadição inseparável dessa absoluta emergência do “nada” divino que a tudo absorve, incluindo a própria visão e quem vê (Se Saulo nada vê, também não se vê a si, pois o divino nem-sujeito-nem-objecto não deixa espaço para qualquer subjectividade ou objectividade).

Continuando a comentar a experiência de Saulo, Eckhart relaciona a visão de Deus com a súbita vinda de uma luz celeste que o “deitou por terra”. Esta luz é o próprio Deus inacessível, “que nenhum homem viu, nem pode ver”, segundo São Paulo (*1 Timóteo*, 6, 16). Eckhart distingue essa luz que é Deus (Deus procede da raiz indo-europeia *dei* que designa “tudo o que brilha” <sup>2</sup>, embora essa luz implique o inseparável fundo tenebroso onde emerge, como na *coincidentia oppositorum* da “treva de silêncio, mais que luminosa” no Pseudo-Dionísio <sup>3</sup>) de tudo o que cresce

<sup>2</sup> Cf. Odon VALLET, *Petit lexique des mots essentiels*, Paris, Albin Michel, 2007, pp.63-64. Cf. também: “El origen sánscrito de la palabra «Dios», *dyau* (día), sugiere lo brillante, la luz, la divinidad (como en griego *theos*). La luz permite ver y da la vida. No sin motivo el Sol se acepta universalmente – también en el catolicismo – como uno de los símbolos divinos” – Raimon PANIKKAR, *Iconos del Misterio. La experiencia de Dios*, Barcelona, Península, 2001, 3ª edição, p.27; Jean-Yves LÉLOUP, “*Notre Père*”, Paris, Albin Michel, 2007, pp.173-174.

<sup>3</sup> Cf. Pseudo-Dionísio AREOPAGITA, *Teologia Mística*, I, 1, 997 a, versão do greco e

até chegar a ela. Citando um “mestre” não nomeado, “Em Deus não há nenhum *menos* e *mais*, nem *isto* e *aquilo*” e por isso só pode ser visto na luz que é ele mesmo. Neste sentido, se é inacessível é porque todo o acesso ou mediação, por natureza relacional, gradual e intencional, promovido por um sujeito e dirigido para um objecto e um objectivo, jamais pode conduzir ao que é imediato e absolutamente dado como um não-objecto, um não-isto-nem-aquilo, que no mesmo lance suprime ou desvela a ausência de todo o sujeito. O pregador confronta-se com o paradoxo de toda a experiência do incondicionado ou absoluto: se num sentido afirma que “Deus não é uma luz que cresce”, mas que é necessário “crescendo chegar até lá”, não deixa de concluir que, “enquanto estamos no acesso, não chegamos lá”<sup>4</sup> (e, chegando *lá*, não há propriamente *quem* chegue ou *algo* a que se chegue, devemos acrescentar). É por isso que também afirma, lapidarmente: “Pois aquele que procure Deus num [particular] modo, colhe o modo e falha Deus, que no modo está oculto”<sup>5</sup>.

A experiência de Saulo recorda assim aquela “verdade desencoberta”, vinda “imediatamente [*unmittelbar*] do coração de Deus”, em nome da qual Eckhart fala num dos seus mais profundos sermões, considerando que igualar-se a ela é a condição para que os homens compreendam o seu “discurso”<sup>6</sup>. Deste modo, a experiência de Saulo no caminho de Damasco não é a de aceder ao inacessível, mas a do inacessível irromper em si, envolvendo-o e arrebatando “todas as potências da alma” que nessa luz divina “saltam” ou “ascendem” (*emporschnellen*), numa comum elevação dos “sentidos exteriores”, visão e audição, e “interiores”, os “pensamentos”. Se para lá dos “pensamentos” há o “intelecto” que ainda anda “em busca” aqui e ali, captando e abandonando isto e aquilo, mas para além deste há um “outro intelecto” que não busca, mantendo-se num “límpido ser simples” “que naquela luz é abraçado (*umfangen*)”, é precisamente nessa luz que “todas as potências da alma se levantam/

---

estudo preliminar de Mário Santiago de Carvalho, in *Mediaevalia. Textos e Estudos*, nº10, (Porto, 1996), p.11.

<sup>4</sup> “Ein Meister sagt: In Gott gibt es kein *Weniger* und *Mehr* noch *dies* und *das*. Solange wir uns im Zugang befinden, kommen wir nicht hinein” - Mestre Eckhart, *Predigten. Traktate, Werke*, II, 71, p.67.

<sup>5</sup> “Denn wer Gott in einer <bestimmten> Weise sucht, der nimmt die Weise und verfehlt Gott, der in der Weise verborgen ist”- *Id.*, *Predigten, Werke*, I, 5b, textos e versões de Josef Quint, editados e comentados por Niklaus Largier, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 2008, pp.71-73.

<sup>6</sup> “Denn, solange der Mensch dieser Wahrheit nicht gleich, solange wird er diese Rede nicht verstehen; denn dies ist eine unverhüllte Wahrheit, die da gekommen ist aus dem Herzen Gottes unmittelbar”- *Id.*, *Ibid.*, I, 52, p.563.

elevam (*sich erhöhen*)”, subsumidas e unificadas nisso mesmo que, supõe-se que desde sempre, as envolve e abraça (*umfassen*)<sup>7</sup>. Embora não seja central em Eckhart, notamos a propósito da experiência de Saulo a linguagem do “raptó” ou “arrebato”<sup>8</sup>, bem como a proximidade da metáfora do *salto*, com ampla fortuna filosófica, desde a legenda da morte de Empédocles a Kierkegaard, Heidegger e Emil Cioran, para sugerir essa descontinuidade, expatriamento sem verdadeiro exílio, pela qual subitamente nos reconhecemos onde na verdade desde sempre somos. Como escreve Heidegger, em *Was heisst denken?*: “É uma coisa estranha, sinistra mesmo, ter de primeiro saltar para atingir o próprio solo sobre o qual nos encontramos”<sup>9</sup>.

No *salto* ou sobrelevar – Dom Manuel de Portugal falará de “*alevantamento*”<sup>10</sup>- de todas as potências da alma, o abraço pelo “englobante”, para usarmos a linguagem de Karl Jaspers<sup>11</sup>, o envolvimento pela luz divina, o cair por terra, a abertura dos olhos, o ver “todas as coisas como nada” e o ver “Deus”, complementam-se ou identificam-se mesmo numa unidade orgânica na experiência de Saulo. O desmoroamento da percepção habitual e familiar do mundo em termos de um sujeito perante objectos pode ser o cair por terra, mas esta terra (*Erde*) - menos sede/assento do ser (“ser” em português e castelhano vem da fusão de “esse, essere” com “sedere”, estar sentado, ter assento, residir<sup>12</sup>) do que não-

<sup>7</sup> *Id.*, *Predigten. Traktate, Werke*, II, 71, p.67.

<sup>8</sup> Cf. Robert K. C. Forman, “Eckhart, *Gezücken*, and the Ground of the Soul”, in AAVV, *The Problem of pure consciousness. Mysticism and Philosophy*, editado por Robert K. C. Forman, Nova Iorque / Oxford, Osford University Press, 1990, pp.98-120.

<sup>9</sup> Martin Heidegger, *Was heißt denken?*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1954; *Qu'appelle-t-on penser?*, Paris, PUF, 1983, p.43. Sobre a noção de “salto” em Heidegger, cf. George Kovacs, “The leap (*der Sprung*) for Being in Heidegger’s *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*”, *Man and World* (1992), vol. 25, nº 1, pp.39-59.

<sup>10</sup> Dom Manoel de Portugal, *Tratado breve da oração*, fixação do texto de Elísio Gala, prefácio de Pinharanda Gomes, Prior Velho, Paulinas, 2010, p.36

<sup>11</sup> “Parece evidente que o ser na sua totalidade não pode ser objecto nem sujeito; terá de ser o “englobante”, que nesta cisão se manifesta” – Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, tradução de Manuela Pinto dos Santos, Lisboa, Guimarães Editores, 1998, 9ª edição, p.35.

<sup>12</sup> Cf. José Joaquim Nunes, *Cantigas de Amigo dos Trovadores Galego-Portugueses*, III (comentário, variantes e glossário), edição crítica de José Joaquim Nunes, Lisboa, Centro do Livro Brasileiro, 1973, pp.681-683; Frei Joaquim de Santa Rosa de Viterbo, *Elucidário das Palavras, Termos e Frases que em Portugal antigamente se usaram e que hoje regularmente se ignoram [...]*, edição crítica de Mário Fiúza, II, Porto/Lisboa, Civilização, 1966, pp.553-554; José Pedro Machado, *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, III, Lisboa, Editorial Confluência/Livros Horizonte, 1967, p.2095; J. Corominas e J. A. Pascual,

-lugar onde se perdem todas as referências convencionais - , é o próprio fundo sem fundo da Divindade (*Gottheit*) ou, como lhe chama também o pregador, o “abismo eterno do ser divino (*ewigen Abgrund göttlichen Seins*)”<sup>13</sup>, no qual a visão se abre na mesma luz que a cega, impedindo-a de ver “coisas”, pois nelas só lhe dá a ver o que em todas em última instância há: essa luz que é Deus<sup>14</sup>, indeterminada matriz transcendental de tudo o que se manifesta, horizonte sem contornos onde eclodem e se recortam todos os fenómenos, inteligíveis e sensíveis. É por isso que tudo aquilo em que a consciência se fixe como um objecto, sem ver nele a “primeira luz” em que aparece e se dissolve, se lhe converte em “sombra”, “obscuridade” e “noite”<sup>15</sup>. “O pouco e o mínimo” em que se fixe quem busca Deus impede de o encontrar, o que se estende aos predicados que o determinam na medida em que seja apreendido como isto ou aquilo, incluindo “luz”, “ser” ou “bem”. Quem assim o julga apreender, na verdade apenas capta o que “não é Deus”. Há pois que “retirar todos os atributos” e, culminando esta via ablativa, conhecer Deus como “*uno (Eines)*”, expressão equivalente de “nada (*Nichts*)” para indicar o indiferenciado<sup>16</sup>, “pois a divindade (*Gottheit*) de Deus reside em ele não ser separado de todas as coisas”<sup>17</sup>, ou seja, o que distingue Deus é de nada ser distinto<sup>18</sup>, a sua alteridade é não a ter e portanto não ser *outro* por não ter outro, segundo a lógica da expressão do “princípio” incondicionado no tratado *De non aliud* de Nicolau de Cusa<sup>19</sup>.

---

*Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*, IV, Madrid, Gredos, 1981, p.213.

<sup>13</sup> Cf. Mestre Eckhart, *Predigten, Werke*, I, 52, p.555.

<sup>14</sup> Cf. *Id.*, *Predigten. Traktate, Werke*, II, 71, p.69.

<sup>15</sup> Cf. *Ibid.*, p. 69.

<sup>16</sup> Cf. *Ibid.*, p.70.

<sup>17</sup> “[...] denn Gottes Gottheit liegt darin, daß er ungeschieden ist von allen Dingen” – *Ibid.*, 77, p.143.

<sup>18</sup> “God’s distinction (what sets him off from all other things) is to be utterly without numeration or any kind of distinction – that is, he alone is indistinct. [...] «It is the distinction without distinction»” – Bernard McGinn, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500). The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, IV, Nova Iorque, The Crossroad Publishing Company, 2005, p.130.

<sup>19</sup> “Em verdade, até ao presente não encontrei expressão humana que dirija a nossa visão para o princípio de forma tão precisa [que a de não-outro]. Com efeito, toda a expressão que se refere a qualquer coisa de outro, ou ao outro enquanto tal, refere-se às coisas que são diferentes do não-outro e por conseguinte não conduz a ele” – Nicolau de Cusa, *Du non-autre. Le guide du penseur*, 2, 6, prefácio, tradução e anotação por Hervé Pasqua, Paris, Les éditions du CERF, 2002, p.33 [a tradução é nossa].

Se Saulo nada vê é porque o “Uno” não se pode ver e é nesse sentido que nada ver é ver Deus <sup>20</sup>, numa experiência onde “ver” soa já como residual metáfora óptica inadequada para designar uma transcensão de toda a noética, como acontece na experiência que o Uno tem de si, em Plotino, “uma certa intuição simples relativa a si mesmo” <sup>21</sup> que transcende todo o pensamento e inteligência, pois o Uno nada é para si próprio <sup>22</sup>. Nesta medida, o que Saulo experimenta nada é que se possa dizer, pois “Deus” é na verdade “sem nome”, sendo “Deus” a designação-limite, destinada ao silenciamento, do inominável que transcende toda a nomeação, pois nomeá-lo implicaria pensá-lo como “algo” determinado <sup>23</sup>. Se a experiência de Deus transcende o pensamento e se na condicionante esfera do pensar é ainda pensado como “alguma coisa”, é preciso ver que esse “alguma coisa” “é também nada” <sup>24</sup>, pois esta determinação é o próprio indeterminado. Eckhart remonta ao Pseudo-Dionísio para assumir Deus como o “não sei quê” que não é isto nem aquilo, o que implica que só uma visão cega, sem objectos e sem vidente, doutamente ignorante de tudo e de si mesma, o pode ver, salvaguardando a divina irredutibilidade a qualquer perspectiva, determinação e objectivação <sup>25</sup>.

O que está aqui em causa não será uma mera crítica da condição reificante, entificante e objectivante do pensamento e da linguagem, do pensar-dizer, pois o que suporta e promove esta crítica é uma experiência espiritual ou uma experiência, pura e simplesmente <sup>26</sup>. Eckhart dá-nos conta disso quando, após distinguir entre falar de Deus por comparação e falar dele “com nada (*mit nichts*)”, refere que a alma, ao chegar ao Uno e entrar aí “numa pura rejeição (*Verwerfung*) de si mesma”, encontra Deus “como num nada”. A desobjectivação de Deus por dessubjectivação da sua visão/experiência pode remontar a uma possível experiência do próprio Eckhart, figurada num homem que, como num “sonho acordado”, estava “grávido de nada” como se fosse “uma mulher com uma criança”. E nesse

<sup>20</sup> Cf. Mestre Eckhart, *Predigten. Traktate, Werke*, II, 71, p.69.

<sup>21</sup> Cf. Plotino, *Enéadas*, VI <sup>2</sup>, 7, 38, texto estabelecido e traduzido por Émile Bréhier, Paris, Belles Lettres, 1989, p.113.

<sup>22</sup> Cf. *Ibid.*, VI <sup>2</sup>, 7, 41, p.117; 9, 5, p. 178; 9, 6, p.180.

<sup>23</sup> Cf. Mestre Eckhart, *Predigten. Traktate, Werke*, II, p.71.

<sup>24</sup> “Gott ist ein Nichts, und Gott ist ein Etwas. Was etwas ist, das ist auch nichts” – *Ibid.*, p.73.

<sup>25</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>26</sup> Cf. Raimon Pannikar, *De la Mística. Experiencia Plena de la Vida*, Barcelona, Herder, 2005.

nada “Deus nasceu”, como “o fruto do nada (*die Frucht des Nichts*)”<sup>27</sup>. Ao relacionar esta experiência com a de Saulo, que “vê Deus, onde todas as criaturas são nada” - pois Deus contém e subsume em si “o ser de todas as criaturas”<sup>28</sup>, indistintas da divindade e entre si no imo da sua exemplar pré/supra-existência<sup>29</sup> -, Eckhart sugere uma leitura do seu conhecido tema do co-nascimento mútuo de Deus na alma e da alma em Deus, que assimila cada alma ao próprio Filho/Cristo e à Virgem Mãe que o dá à luz<sup>30</sup>, como inerente ao desprendimento de tudo, de toda a categorização predicativa, pelo qual o mundo aparente se nadifica e Deus e a alma confluem no fundo sem fundo que lhes é comum: “Aqui o fundo de Deus é o meu fundo e o meu fundo é o fundo de Deus”, como diz o *Leben Meister*, expressando a vivência da gestação simultânea do Filho na “natureza simples” do Pai e no “mais íntimo do espírito”<sup>31</sup>. Conhecendo-se todas as criaturas em Deus, não se conhece senão Deus, ou seja, nada se conhece, pois em Deus “todas as criaturas nada são”, uma vez que “em Deus nada há senão Deus”<sup>32</sup>.

Nisto consiste o salto das potências e o conhecimento “súbito” de Deus e da “vida eterna”, sem qualquer mediação ou intermediário (“*unvermittelt*”)<sup>33</sup>, pois nessa indivisa luz que é o próprio Deus desaparece a percepção de qualquer alteridade, incluindo a de algo que seja próprio da alma. Se Santo Agostinho afirma Deus como mais íntimo à alma do que ela a si mesma<sup>34</sup>, em Eckhart o recolhimento da atenção dedicada a

---

<sup>27</sup> “Wer aber mit nichts von Gott redet, der redet zutreffend von ihm. Wenn die Seele in das Eine kommt und darin eintritt in eine lautere Verwerfung ihrer selbst, so findet sie dort Gott als in einem Nichts. Es deuchte <einmal> einen Menschen wie in einem Traume – es war ein Wachtraum -, er würde schwanger vom Nichts wie eine Frau mit einem Kinde, und in diesem Nichts ward Gott geboren; *der* war dir Frucht des Nichts. Gott ward geboren in dem Nichts” - Mestre Eckhart, *Predigten. Traktate, Werke*, II, 71, p.71.

<sup>28</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>29</sup> “Nun sind alle Dinge in Gott gleich und sind Gott selbst” – Mestre Eckhart, *Predigten, Werke*, I, 5b, p.147.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 2, pp.29-31.

<sup>31</sup> “Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund” – *Ibid.*, 5b, p.71.

<sup>32</sup> Cf. Mestre Eckhart, *Predigten. Traktate, Werke*, II, 71, p.75.

<sup>33</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>34</sup> “Mas tu eras mais interior do que o íntimo de mim mesmo [tu autem eras interior íntimo meo]” - Santo Agostinho, *Confissões*, tradução e notas de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel, introdução de Manuel Barbosa da Costa Freitas, notas de âmbito filosófico de Manuel Barbosa da Costa Freitas e José Maria Silva Rosa, edição bilingue, Lisboa, Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira / Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2000, III, VI, 11, pp.100-101.

“todas as coisas devidas” e o regresso da alma tornam necessário que nela resplandeça o divino como esse imo absoluto e comum a tudo em cujo puro conhecimento cessa toda a tribulação psicológica, como a atracção e o medo <sup>35</sup>. A luz divina é aí apreendida além/aquém de qualquer modalidade da sua manifestação e experiência, seja o contacto com a alma, a “irrupção” originária ou mesmo a pura suspensão em si mesma. Denunciando tudo isto como ainda “modo (*Weise*)”, tudo deve ser rejeitado numa experiência de Deus como “modo sem modo e ser sem ser (als *Weise ohne Weise* und als *Sein ohne Sein*), pois Deus “não tem nenhum modo” <sup>36</sup>. Este conhecimento/experiência de Deus deve ser completamente “sem modo e sem medida (*ohne Weise und ohne Maß*)” <sup>37</sup>.

Como mostra no sermão 70, a ousadia místico-metafísica de Eckhart fã-lo assumir que, nesta experiência de Deus livre de qualquer acesso, se conhece desde logo Deus como ele a si mesmo, “sem isto nem aquilo”, o que é desde já a “vida eterna”, numa antecipação do anúncio escatológico de São João e São Paulo habitualmente entendido como relativo à vida futura <sup>38</sup>. Todavia, se neste sermão esse conhecimento é o que Deus tem de si na única “imagem de Deus” que supostamente é o Filho, o que já assimila ousadamente o sujeito da experiência à segunda Pessoa trinitária <sup>39</sup>, já no sermão 72 se vai ainda mais longe e mais fundo e se afirma que a alma, “sobre a montanha da elevação (*auf dem Berge der Höhe*), recebe Deus “sem imagens nem comparações”, numa luz que “supera toda a luz e todo o conhecimento”, transcendendo ainda o lugar “onde Deus brota exteriormente no seu Filho” <sup>40</sup>. Nessa mesma “elevação”, o homem torna-se também “cego” e nada sabe das “criaturas” <sup>41</sup>, o que não impede que aí descubra todas as coisas como “«verdes» e novas”, nessa intemporal primavera incriada que contrasta com o empalidecimento e embaciamento da sua queda na temporalidade <sup>42</sup>. Pode-se dizer que nesta experiência, na qual a alma remonta, para além da própria geração do Filho, ao “abismo

<sup>35</sup> Cf. Mestre Eckhart, *Predigten. Traktate, Werke*, II, 71, p.77.

<sup>36</sup> Cf. *Ibid.*, pp.77-79.

<sup>37</sup> Cf. *Ibid.*, p.79.

<sup>38</sup> Cf. *Ibid.*, 70, pp.61-62.

<sup>39</sup> Cf. *Ibid.*, p.63. Cf. ainda: “Der Vater gebiert seinen Sohn ohne Unterlaß, und ich sage mehr noch: Er gebiert mich als seinen Sohn und als denselben Sohn” - *Id.*, *Predigten, Werke*, I, 6, pp.83-84.

<sup>40</sup> Cf. *Id.*, *Predigten. Traktate, Werke*, II, 72, pp. 83, 87 e 89.

<sup>41</sup> Cf. *Ibid.*, pp.85-87.

<sup>42</sup> Cf. *Ibid.*, p.85.



eterno” da Divindade <sup>43</sup>, se descobre o mundo como ele eternamente supra-é, no fundo sem fundo da *bullitio* anterior à *ebullitio*, na qual o divino relativamente se converte de fundo (*grunt*) em princípio (*principium*) e simultaneamente se manifesta na Trindade e no mundo <sup>44</sup>.

É disso que Eckhart fala no sermão 52, exortando ao despojamento radical do sujeito, pelo qual nada queira, saiba ou tenha/seja, libertando-se de tudo e do próprio Deus, o que o reintegra no primórdio pré-existencial onde o próprio autor, antes de se determinar como ente humano, proclama haver residido numa imanência absoluta, “livre de Deus e de todas as coisas” <sup>45</sup>. É apenas pela sua livre saída desse estado e conseqüente recepção do seu “ser criado” que obtém “um Deus”, “pois antes que fossem as criaturas, Deus não era «Deus»”, mas apenas “o que era”, ou seja, nem isto nem aquilo, sem entidade nem qualificação. É apenas pelo surgimento das “criaturas” nessa e a partir dessa indeterminação primordial, num processo solidário da auto-determinação existencial do próprio Eckhart, que “Deus” vem a ser, já não “em si mesmo”, mas “nas criaturas”, como um ente divino. É este “Deus”, criado, como tudo o mais, pela autocriação do próprio sujeito enquanto ente mundano, que não lhe pode bastar, pois ele procede de algo anterior ao próprio “Deus” entificado e divinizado, precisamente isso que Eckhart designa como “o abismo eterno do ser divino” (*den ewigen Abgrund göttlichen Seins*). “Por isso rogamos a Deus que de “Deus” nos livremos”, como diz, fruindo eternamente a “verdade” “aí onde os anjos mais elevados, a mosca e a alma são iguais”, ou seja, nesse primordial e sempre presente imo, alheio ao mundo da diferenciação criada, onde o sujeito residia quando “não era” <sup>46</sup>.

É neste imo, o imo da Divindade (*Gottheit*) e não de Deus (*Gott*), que Saulo subitamente se descobre, pelo salto/queda que lhe abre olhos cegos para o que, não se podendo pensar nem dizer, não deixa de lançar os mais fecundos desafios ao pensamento e à palavra, levando-os a recriarem-se sem cessar na sempre derrotada mas sempre aliciante tentativa de expressar o inexprimível. Inexprimível que não é menos do que a instantaneidade da aparição da totalidade de Deus em todos os entes e coisas, que na visão cristã convencional é remetida para a glória escatológica: “E, quando todas

<sup>43</sup> Cf. *Id.*, *Predigten, Werke*, I, 52, p.555.

<sup>44</sup> Cf. Bernard McGinn, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500). The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, IV, pp.125-136.

<sup>45</sup> Cf. Mestre Eckhart, *Predigten, Werke*, I, 52, p.555: “Und hier stand ich Gottes und aller Dinge ledig”.

<sup>46</sup> Cf. *Ibid.*

as coisas lhe tiverem sido submetidas, então o próprio Filho se submeterá àquele que tudo lhe submeteu, para que Deus seja tudo em todos” (*I Coríntios*, 15, 28). Em Eckhart o “Filho” é a experiência do desvelamento do fundo sem fundo de todos os entes e coisas em cada um de nós, ou seja, o que acontece sempre e a cada instante.

A visão/experiência de Deus deve ser assim compreendida no duplo sentido, subjectivo e objectivo, do genitivo, coincidindo o ver Deus com o ver-se de Deus. Assim acontece num pensador da linhagem de Eckhart, Escoto Eriúgena, onde quem vê Deus na *deificatio* é já e sempre o próprio Deus que a si mesmo se vê e cria na criação de tudo, consumando o processo teogónico e teofânico pelo qual Deus *ex nihilo*, ou seja, em si, de si e para si mesmo, no, do e para o “Nada por infinidade” ou “eminência”, ou na, da e para a “Supra-essencialidade” que é, se torna “tudo em todos”<sup>47</sup>. Estado eternamente e a cada instante consumado de um Nada-Tudo cuja visão frutiva o pecado original impede – pelo desvio do “olhar da inteligência”, “embotado pelas paixões irracionais” e toldado pela “nuvem dos pensamentos carnis” e pela “obscuridade dos diversos fantasmas” - e só a divinização desvela<sup>48</sup>.

Também Eckhart afirma: “O olho no qual vejo Deus é o mesmo olho no qual Deus me vê”<sup>49</sup>. O *pecado*, isso que “faz falhar o alvo” (se pensarmos no sentido original do grego *amartia*<sup>50</sup>) da bem-aventurada contemplação do divino *Nada-Tudo* em todos os entes e coisas, livrando-os da aparência de serem *entes* e *coisas* distintos desse divino *Nada-Tudo*, parece ser o “eu”, o sujeito que Eckhart viu autopoicionar-se como distinto do *Nada-*

<sup>47</sup> Cf. João Escoto Eriúgena, *De la division de la Nature. Periphyseon*, III, introdução, tradução e notas de Francis Bertin, Paris, PUF, 1995, 680 d-681 a, 681 c, 683 a-b, pp. 170-172 e 174-175; *Iohannis Scoti Eriugena Expositiones in Ierarchiam Caelestem*, edição de J. Barbet, Turnholt, Brepols, 1975, IV, 1, p.67.

<sup>48</sup> Cf. *Id.*, *De la division de la Nature. Periphyseon*, III, 683 c-d, pp.175-176.

<sup>49</sup> Mestre Eckhart, *Predigten, Werke*, I, 12, p.149.

<sup>50</sup> O *peccatum* latino, do verbo *peccare*, dar um passo em falso, traduz o grego *amartia*, que significa “falhar um alvo ou um objectivo”, e que, por sua vez, traduz o hebreu *pâcha*, que expressa “o facto de se revoltar” – cf. Odon Vallet, *Petit lexique des mots essentiels*, Paris, Albin Michel, 2007, pp.178-179. Cf. também Jean-Yves Leloup, que interpreta a *amartia*, a partir de Evagro Pôntico, como o estado em que se está “ao lado de si mesmo”, e que se manifesta nos vários pecados capitais, entendidos como “sintomas de uma doença do espírito ou doença do ser” – *Écrits sur l'Hésychasme. Une tradition contemplative oubliée*, Paris, Albin Michel, 1999, p.53. Simone Weil esclarece que “O pecado não é uma distância. É uma má orientação do olhar” – *L'amour de Dieu et le malheur* (1942), in *Oeuvres*, edição estabelecida sob a direcção de Florence de Lussy, Paris, Gallimard, 1999, p.697.

-*Tudo* e tudo imediatamente converter em entidades e objectos de si e do mesmo *Nada-Tudo* distintos<sup>51</sup>. Como luminosamente escreve Simone Weil:

“O pecado em mim diz “eu”.

Eu sou tudo. Mas esse “eu” é Deus. E não é um eu.

O mal faz a distinção, impede que Deus seja equivalente a tudo.

É a minha miséria que faz que eu seja eu. É a miséria do universo que faz que, num sentido, Deus seja eu (isto é, uma pessoa)”<sup>52</sup>.

Compreende-se assim, na lógica da experiência mística, que, se ver é haver quem veja, ver e o que é visto, e se isto é uma construção do sujeito que nisso mesmo se constrói, só verdadeiramente veja quem nada veja.

---

<sup>51</sup> Cf. Mestre Eckhart, *Predigten, Werke*, I, 52, pp.561-563.

<sup>52</sup> Simone Weil, *La pesanteur et la grâce*, prefácio de Gustave Thibon, s. 1., Plon, 1993, p.40.

**RESUMO**

Este estudo pretende mostrar como o comentário do êxtase de São Paulo por Mestre Eckhart é um bom ponto de partida para a compreensão dos múltiplos aspectos da sua experiência místico-metafísica da divindade como “nada” (*Nichts*), enquanto ausência de determinações que é o abissal fundo sem fundo de todas as determinações possíveis.

**Palavras-chave:** Mestre Eckhart, Deus, nada, mística, abismo

**ABSTRACT**

This study aims to show how Meister Eckhart's commentary on the ecstasy of St Paul is a good starting point for understanding the multiple aspects of his mystical-metaphysical experience of divinity as “nothingness” (*Nichts*), as the absence of determinations that is the abyssal ground without ground of all possible determinations.

**Keywords:** Meister Eckhart, God, nothingness, mysticism, abyss