

SOBRE A POSSIBILITAÇÃO NOÉTICA DA FELICIDADE

Uma aproximação sistemática entre Duns Scotus e Mestre Eckhart

Rodrigo Guerizoli*

SÍNTESE – Este estudo compara elementos do pensamento ético de Duns Scotus e de Mestre Eckhart. Na base desta relação, está a ética de Tomás de Aquino e a sua doutrina da felicidade, cuja análise, aqui, se centra particularmente na noção de *lumen gloriae*. Interessa ao autor a forma como o tema tomasiano foi abordado sistematicamente por Duns Scotus e Eckhart, oportunizando uma aproximação teórica entre os dois filósofos.

PALAVRAS-CHAVE – Duns Scotus. Mestre Eckhart. Felicidade humana. “Luz da glória”.

ABSTRACT – This study compares the ethical thought of Duns Scotus and Master Eckhart. Based on this comparison stays the ethics of Thomas Aquinas and his doctrine of human happiness. The analysis of that doctrine is made here particularly through the notion of *lumen gloriae*. The author is interested on the way this theme from Thomas Aquinas was approached systematically by Duns Scotus and Eckhart, opening the way for a theoretical dialogue between both philosophers.

KEY WORDS – Duns Scotus. Master Eckhart. Human happiness. “Light of glory”.

A caracterização histórica é morta, quando não é sistemática; a sistemática, vazia, quando não é histórica (Martin Heidegger).¹

A reflexão filosófica sobre a história da filosofia tem lugar, tanto pela identificação de relações históricas entre pensadores, quanto por meio da investigação de seus vínculos sistemáticos; tarefas que, contudo, não precisam ser levadas a cabo sempre na mesma ordem. Assim, na mesma medida em que uma relação histórica entre autores ou escolas filosóficas possibilita, e por vezes até mesmo exige, a investigação de parentescos sistemáticos até então encobertos,

** Doutor em Filosofia pela Universidade de Colônia (Alemanha) e docente no Departamento de Filosofia da UFRJ. Versões preliminares do presente artigo foram apresentadas no *Internationaler Eckhart-Workshop* (Erfurt, 2003) e no XI Encontro da ANPOF (Salvador, 2004).

¹ *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26, SS 1928). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann,² 1990, p. 10.

também o estabelecimento de afinidades sistemáticas entre pensadores pode estimular a investigação de relações históricas até então subestimadas.

Partindo dessa premissa metodológica, o presente texto esboça um nexo, sobretudo sistemático, entre certos aspectos éticos e epistemológicos do pensamento do franciscano João Duns Scotus (+1308) e do dominicano turingio Eckhart de Hochheim (+1328), o Mestre Eckhart. Se dessa maneira também se põe em evidência um determinado campo de investigações históricas, ao mesmo tempo frutífero e pouco explorado até o presente, e que, se explorado, decerto terminaria por sobremaneira enriquecer o próprio olhar sistemático que inicialmente propomos, é algo que ainda se deverá avaliar.

Na base da conexão sistemática entre Scotus e Eckhart que visualizo se encontra a ética de Tomás de Aquino (+1274) e, mais especificamente, a sua doutrina sobre a plenificação do homem, isto é, sobre a conquista da felicidade. A questão que nesse contexto nos interessa diz respeito ao proeminente lugar teórico ocupado pela noção de *lumen gloriae* (luz ou lume da glória), no bojo dos esclarecimentos tomasianos sobre o modo como o homem se torna feliz. Nesse contexto, nos perguntamos de início: em que medida faz-se legítimo o recurso a tal noção? Será realmente necessário e justificado falar-se de um “fortalecimento sobrenatural” das capacidades cognitivas humanas, operado pela graça divina, quando se tem por tema o esclarecimento do modo como cada um pode alcançar a felicidade? E, por fim: seria possível traçar uma relação sistemática entre Scotus e Eckhart, tendo como base as suas respostas a essas perguntas e as suas posições frente à ética tomasiana?

Meu texto segue a ordem dessas questões. Inicialmente, apresentarei a perspectiva de Tomás, que considera indispensável o recurso à noção de *lumen gloriae*, no âmbito de uma doutrina sobre a felicidade humana. Na seqüência, concentrar-me-ei na crítica de Scotus a essa posição, para, por fim, discutir e retirar as conseqüências do parentesco sistemático existente, nesse ponto específico, entre Eckhart e o ponto de vista scotista; um parentesco que pode, sobretudo, lançar certas luzes sobre decisiva noção eckhartiana de “fundo da alma” (*Seelengrund*).

(i) Podemos dizer que o *lumen gloriae* desempenha, no todo do pensamento ético de Tomás da Aquino, um papel conciliador. Por meio dele, harmonizam-se dois elementos fundamentais, e inicialmente contrapostos, dos modelos de epistemologia e ética propostos pelo Aquinate, quais sejam: a *démarche* caracteristicamente epistemológica, representada pela determinação do objeto adequado do intelecto humano, e o elemento propriamente ético, caro à exposição do sentido da perfeição das criaturas racionais. Apresento, de começo, e de maneira esquemática, a contraposição que se busca resolver por meio do *lumen gloriae*.

Para Tomás de Aquino, como é sabido, vale como objeto adequado do intelecto humano o que ele denomina de essência ou “qüididade da coisa material” (*quidditas rei materialis*); algo que, embora seja totalmente imaterial, é sempre retirado, separado mentalmente ou abstraído do que é material:

O objeto próprio do intelecto humano, que está unido ao corpo, é a quididade ou natureza existente na matéria corporal. [...] Faz parte de tal natureza ocorrer em um

indivíduo que não existe sem matéria corporal [...]. Assim, não se pode conhecer de forma verdadeira e completa a natureza de uma pedra, nem de qualquer outro objeto material, se não o conhecemos em sua existência particular. O particular, porém, apreendemos através dos sentidos e da imaginação. Donde, faz-se necessário, para que o intelecto conheça em ato seu objeto próprio, que se debruce sobre as imagens (*convertat se ad phantasmata*) de modo a descobrir a natureza universal presente no particular.²

Desde essa perspectiva epistemológica, cabe a Tomás de Aquino responder à seguinte questão, de ordem ética: como se poderia tornar possível ao homem conhecer aquilo que é em si mesmo imaterial, aquelas realidades divinas que não têm base material alguma, se, nesse contexto noético, só se torna conhecido do intelecto humano o que se pode arrancar da materialidade? E a resposta sugerida a esse problema é, tomada em seu aspecto puramente epistemológico, muito pouco motivadora. Com efeito, Tomás consente que não podemos alcançar, com base nas forças atuais de nossa intelectualidade, um conhecimento essencial de realidades em si mesmo imateriais, mas que temos de nos contentar em conhecê-las, de modo apenas imperfeito, através de abstrações da matéria:

Conhecemos as realidades imateriais, das quais não existem imagens, por meio da comparação com os corpos sensíveis, dos quais existem imagens.³

Por mais que nosso intelecto abstraia da matéria a quiddidade de uma coisa material, nunca chegará a algo que se assemelhe a uma substância imaterial. Donde, [afirmo que] por meio das substâncias materiais não podemos conhecer perfeitamente as substâncias imateriais.⁴

Por outro lado, porém, e em contrário, pertence à compreensão tomasiana de felicidade humana a convicção de que este é um fim plenamente alcançável e que consiste justamente no conhecimento essencial de algo em si mesmo imaterial, a saber, de Deus. É forçoso, portanto, desde esse contexto ético, que não seja absolutamente impossível para o homem chegar ao conhecimento de coisas perfeitamente imateriais⁵, contrariando o que parecia ser o caso desde a pura análise epistemológica.

² *Summa theologiae* (Sth) I q. 84 a. 7 [Opera Omnia, ed. Leonina, V, 325s.]: “Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens [...]. De ratione autem huius naturae est, quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali [...]. Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem”.

³ Ibidem: “Incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparisonem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata”.

⁴ *Sth I q. 88 a. 2* [id., V, 367]: “Quantumcumque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis a materia, nunquam perveniet ad aliquid simile substantiae immateriali. Et ideo per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere”.

⁵ Cf. princ. *Sth I q. 12. a. 1.*

É exatamente a doutrina do *lumen gloriae* que permite a Tomás de Aquino conciliar esses dois pontos de vista inicialmente conflitantes – o epistemológico e o ético. Aquilo que é em si mesmo imaterial será conhecido na realização da felicidade humana, quando Deus conceder ao homem, por meio do *lumen gloriae*, uma sobrelevação supernatural de suas capacidades cognitivas com vistas a possibilitar que o intelecto humano venha a conhecê-lo:

O intelecto criado não é capaz de ver essencialmente a Deus, a menos que Deus, por sua graça, se una a este intelecto e se lhe torne inteligível.⁶

Tudo o que é elevado a algo que excede a sua natureza necessita dispor de uma certa disposição, que ultrapasse a sua natureza. [...] Ora, quando um intelecto criado vê a Deus em essência, esta essência se lhe torna uma forma inteligível. Por onde, é necessário lhe seja acrescentada alguma disposição sobrenatural, para que seja elevado a tanta sublimidade. Ora, como a virtude natural do intelecto criado não lhe basta para que veja a essência de Deus, [...] é necessário que o seu poder intelectual seja aumentado pela graça divina. E este aumento chama-se iluminação do intelecto.⁷

Numa palavra, de acordo com Tomás de Aquino, o intelecto humano não realiza aquilo que ele mais almeja com base em seu objeto próprio – a essência das coisas materiais –, e nem com base em sua própria capacidade intelectual, mas apenas quando Deus, por sua graça, impele o poder cognitivo humano para além de seu objeto natural e de suas capacidades naturais e permite, assim, que o homem o contemple.

(ii) Em sua *Ordinatio*, Duns Scotus empreende uma interessante leitura, ao mesmo tempo atenta e crítica, do *lumen gloriae* tomasiano. Para ele, esse conceito visa, antes de mais nada, possibilitar que se atribua ao intelecto humano uma atividade específica, um certo *habitus*, a saber, o conhecimento essencial de realidades imateriais, o qual se caracteriza justamente por superar o âmbito de objetos que se abrem à possibilidade de cognição humana pela definição do “objeto adequado do intelecto”.

Dizer, porém, observa o olhar crítico de Scotus, que o objeto de uma determinada atividade humana supera o âmbito de possibilidades, aberto pelo conceito de “objeto adequado do intelecto”, exige que se admita, ao mesmo tempo, que a potência ou faculdade pela qual se efetiva aquela atividade não pode ser o intelecto. E é exatamente isso o que, de acordo com Scotus, Tomás de Aquino não respeita, quando determina o objeto próprio da intelectualidade

⁶ Sth I q. 12 a. 4 [id., IV, 121]: “Non [igitur] potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi inquantum Deus, per suam gratiam, se intellectui creato coniungit, ut intelligibile ab ipso”.

⁷ Sth I q. 12 a. 5 [id., IV, 123]: “Omne quod elevatur ad aliquid quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione quae sit supra suam naturam. [...] Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Unde oportet quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur, ad hoc quod elevetur in tantam sublimitatem. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, [...] oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivae illuminationem intellectus vocamus”.

humana como a *quidditas rei sensibilis* e, apesar disso, declara não ser impossível ao homem uma atividade intelectual que o leve a conhecer essencialmente as realidades perfeitamente supra-sensíveis. Todavia, conclui Scotus, nessa apresentação da passagem da situação humana presente (*in via*) para a sua situação futura (*in patria*), o conceito tomasiano de intelecto acaba por perder completamente a sua univocidade própria, de modo a termos de admitir, em última instância, que, nesse processo, o que teve lugar foi a destruição do intelecto que nos é próprio (*intellectus viatoris*) e que em seu lugar surgiu algo de novo. Desde o ponto de vista tomasiano, o ato de conhecimento (futuro) das realidades imateriais não poderia ser considerado, pois, estritamente falando, como um ato do mesmo intelecto que presentemente conhece o mundo; o que, porém, no contexto que orienta toda a discussão, é claramente absurdo:

[Existe] uma posição [sc. a de Tomás de Aquino] que afirma que o objeto primeiro de nosso intelecto é a quiddidade da coisa material (*quidditas rei materialis*). [...]

Em contrário: isso não pode ser defendido por um teólogo, pois o intelecto, mantendo-se naturalmente a mesma potência, conhecerá a quiddidade das coisas imateriais em si mesmas – o que se estabelece claramente de acordo com a fé no que respeita à alma dos bem-aventurados. Uma potência, porém, que permaneça a mesma, não pode gerar uma atividade que não esteja contida sob o conceito de seu objeto primeiro.

Caso digas que [o intelecto] será elevado pelo *lumen gloriae* para que chegue a conhecer aquelas substâncias imateriais, em contrário [respondo]: o objeto primeiro de uma atividade (*habitus*) está contido no [conceito de] objeto primeiro de uma potência ou, ao menos, não o excede; assim, se uma atividade se relacionasse com um certo objeto, que não estivesse contido no [âmbito do] objeto primeiro de uma potência, mas o excedesse, essa atividade não seria uma atividade dessa potência mas, antes, o poder de gerar tal atividade diria respeito a uma outra potência.⁸

A Scotus parece existir apenas um caminho para a superação dessa dificuldade. Para que se possa atribuir ao intelecto humano o *habitus* do conhecimento de realidades imateriais e sustentar, desse modo, a possibilidade da felicidade e a unidade da natureza intelectual humana na passagem do conhecimento atual e imperfeito de Deus para o conhecimento futuro e perfeito dessa mesma realidade, torna-se fundamental defender uma determinação do “objeto adequado do intelecto” que seja mais abrangente que a tomasiana, uma determinação que inclua, em suma, a possibilidade do conhecimento de realidades em si mesmas imateriais. E de fato, ao contrário de Tomás de Aquino,

⁸ *Ordinatio I dist. 3 pars 1 q. 3 [Opera Omnia, ed. Vaticana, III, 69-71]: “[...] una [est] opinio quae dicit quod primum obiectum intellectus nostri est quidditas rei materialis. [...] Contra: istud non potest sustineri a theologo, quia intellectus, existens eadem potentia naturaliter, cognosceret per se quidditatem substantiae immaterialis, sicut patet secundum fidem de anima beata. Potentia autem manens eadem non potest habere actum circa aliquid quod non continetur sub suo primo obiecto. Quod si dicas, elevabitur per lumen gloriae, ad hoc quod cognoscat illas substantias immateriales, – contra: obiectum primum habitus continetur sub primo obiecto potentiae, vel saltem non excedit, quia si habitus respicit aliquod obiectum quod non continetur sub primo obiecto potentiae, sed excedit, tunc ille habitus non esset habitus illius potentiae, sed faceret eam non esse illam potentiam sed aliam”.*

Scotus afirma que o primeiro objeto naturalmente adequado ao intelecto humano supera os limites da quiddidade das coisas materiais. Nesse contexto, ele defende que nosso horizonte de intelecção é estruturalmente determinado pelo conceito transcendental, abstrato e absolutamente indiferente de ente (*ens in quantum ens*); conceito que se caracteriza justamente por poder ser univocamente predicado de realidades materiais e imateriais.⁹

A crítica de Duns Scotus ao pensamento tomasiano torna claro o quanto em Tomás, por causa exatamente do recurso ao *lumen gloriae*, a unidade do intelecto humano, associado por natureza ao que é material, mas fadado, apesar disso, a necessariamente poder conhecer algo de puramente imaterial, se torna problemática¹⁰. Toda e qualquer elevação artificial das capacidades cognitivas humanas traz efetivamente consigo uma descontinuidade tão radical entre conhecimento “natural” (ou potencialmente atual) e “sobrenatural” (ou potencialmente futuro) de Deus que simplesmente não se pode dizer que o substrato dessas duas atividades seja o mesmo, isto é, não se pode dizer que o mesmo intelecto, que conhece, hoje, os entes imateriais de maneira apenas imperfeita, poderá conhecer, no futuro, Deus, o ente imaterial por excelência, de maneira perfeita. Scotus tenta encontrar uma resposta a esse problema no alargamento da noção de “objeto adequado do intelecto humano”.

Na seqüência, eu gostaria de apresentar a tese de que, assim como Scotus, também Mestre Eckhart percebe o problemático que se esconde sob o conceito tomasiano de *lumen gloriae*, trilhando, contudo, em sua solução dessa mesma questão, um caminho singular e que desemboca na fundamentação sistemática da idéia de “fundo da alma”.

(iii) No primeiro texto de uma seqüência de quatro sermões alemães, que remontam seguramente ao período entre 1298 e 1305¹¹, encontramos Eckhart diante do mesmo problema que já afligira Tomás de Aquino: por um lado, parece claro que o conhecimento humano procede através da mediação de imagens abstraídas de realidades materiais, por outro lado, contudo, é igualmente evidente

⁹ Fundamental no que respeita à investigação do significado, das conseqüências e das restrições desse aspecto do pensamento scotista, permanece Ludger HONNEFELDER. *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters N. F. 16). Münster i. W.: Aschendorff, 1979.

¹⁰ De acordo com Wouter GORIS, a visualização por parte de diversos autores – Henrique de Gand, Scotus e Eckhart, entre outros – dos problemas ligados a essa radical descontinuidade entre *via* e *patria* defendida por Tomás de Aquino está na base de toda uma tendência medieval de “presentificação da salvação”, isto é, de trazer a realidade da *patria* cada vez mais próxima da *via*. Cf. Wouter GORIS. “Die Vergegenwärtigung des Heils. Thomas von Aquin und die Folgezeit”. In: Jan A. Aertsen/M. Pickavé (orgs.). *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 29), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2002, pp. 417-433.

¹¹ Já tivemos a oportunidade de, em outro texto, tomar essa mesma fonte como base para uma reflexão sobre ética e teologia em Eckhart que, assim, em alguns pontos, corresponde à investigação que ora apresentamos. Cf. Rodrigo GUERIZOLI. “Mestre Eckhart e o modelo de integração entre ética e teologia. In: Marcos R. N. COSTA/Luis A. DE BONI (orgs.). *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade* (Filosofia 172). Porto Alegre: Edipucrs, 2004, pp. 555-572.

que fazer apelo a esse procedimento é algo francamente insuficiente, quando se trata de justificar que (e como) o homem é capaz de alcançar a felicidade. A seguinte seqüência de trechos permite que se reconstitua a questão (tomasiãna) frente a que Eckhart se coloca:

[...] Deus não pode produzir nenhuma criatura na qual tu pudesses encontrar a felicidade perfeita. [Pois,] do contrário, não seria Deus a suprema felicidade e o último fim, no que, porém, consiste de fato a sua natureza.¹²

Uma vez que só se possuem imagens das coisas exteriores, que advêm por meio dos sentidos, das criaturas, e que, igualmente, indicam sempre aquilo de que são imagem, então seria impossível que tu pudesses te tornar, por alguma vez, feliz por meio de uma imagem.¹³

Eckhart, contudo, exclui de seu tratamento dessa questão aquilo que havia sido a pedra-de-roseta de Tomás de Aquino, ou seja, a noção de *lumen gloriae*. Isso tem lugar no que ele afirma uma continuidade entre a perfeição presente (mundana) e a perfeição futura (celeste): “Nenhuma criatura pode ser tua felicidade. Assim, nenhuma pode, do mesmo modo, ser tua perfeição, visto que à perfeição dessa vida, que consiste na perfeição de todas as virtudes, se segue a perfeição na vida futura”.¹⁴ Se a felicidade futura não consiste no conhecimento por meio de imagens de coisas materiais, então, visto que, de acordo com Eckhart, há uma continuidade entre a perfeição da vida presente e a da vida futura, esse conhecimento tampouco pode ser tomado como paradigma da perfeição presente do homem, ou seja, também no aqui e no agora conhecer, por meio de imagens, não pode ser expressão última do conhecimento possível ao homem.

É com esse gesto que Eckhart adentra no mesmo caminho anteriormente trilhado por Duns Scotus. Ambos têm por objetivo fundamentar a possibilidade de se inscrever na natureza mundana do homem a possibilidade de um conhecimento essencial de realidades imateriais. E ambos retomam essa questão, desde o horizonte delineado por Tomás de Aquino, porque somente desse modo lhes parece possível manter a unidade da natureza humana, na passagem de sua constituição mundana para o seu aspecto celeste. Do contrário, o traslado mundano-celeste seria irremediavelmente concomitante à própria destruição da natureza intelectual humana tal qual ela nos é cara aqui e agora.

¹² Pr. 101 [Deutsche Werke (DW) IV,1, 352s.]: “[...] got enmöhte keine créature machen, in der dú volkomen sælicheit möhtest nemen. Anders enwære got niht diu hœhste sælicheit und daz jüngste ende, daz doch sîn natüre ist”. As citações de Eckhart seguem a edição crítica de Stuttgart: *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke*, organizada sob os auspícios da *Deutsche Forschungsgemeinschaft*, Stuttgart: Kohlhammer, 1936ss. O fascículo em que se encontra o texto que interpretamos teve a sua edição crítica estabelecida por Georg STEER e publicada no ano de 2003.

¹³ Pr. 101 [DW IV,1, 353]: “Und sit daz man kein bilde enhât dan von dem, daz üzwendic ist und durch die sinne ingezogen wirt von den créaturen, und wiset ouch alles dà hine, des bilde ez ist, sô wære daz unmügelich, daz dú iemer möhtest sælic werden von keinem bilde”.

¹⁴ Pr. 101 [DW IV,1, 353]: “Ez enmac keiniu créature dîniu sælicheit sîn, sô enmac si ouch hie niht dîniu volkomenheit gesîn, wan diu volkomenheit dises lebens, daz ist aller tugende, der volget nâch volkomenheit jenes lebens”.

Anteriormente aludimos ao fato de que o caminho de Scotus consiste em redefinir o objeto adequado do intelecto humano de modo a, diferentemente de Tomás, fazê-lo poder conhecer algo mais que meras imagens de coisas materiais. Eckhart encontra, porém, nesse mesmo caminho, uma outra trilha. Com efeito, no sermão que tomo aqui como base, ele não ataca Tomás de Aquino; ao contrário, ele ensina que, de fato, o intelecto humano se restringe ao conhecimento que se dá por meio das imagens das coisas materiais. Sua estratégia consiste, antes, em localizar o conhecimento, que supera a necessidade de mediação por tais imagens, numa outra instância da alma, uma instância anterior e mais fundamental que o próprio intelecto. O intelecto, enquanto *potentia animae*, permanece preso à essência das coisas materiais, mas a própria origem donde flui essa potência, a *essentia animae*, é vista como livre de toda mediação imagética.

Agindo desse modo, Eckhart aceita, por um lado, a perspectiva tomasiana que enxerga na “qüididade das coisas materiais” o objeto adequado do intelecto humano, justificando, por outro, como, apesar disso, ainda é possível defender a manutenção da unidade da natureza intelectual humana na passagem do mundano para o celeste. Assim, as “barreiras da razão” (Hegel), ou seja, os limites do intelecto podem ser assumidos aqui por ele de maneira plenamente tomasiana. Afinal, agora se constitui, como fundamento desse próprio intelecto, uma outra instância da alma humana, capaz de conhecer a Deus sem a mediação de qualquer imagem do que quer que seja. Essa instância Eckhart compreende como a essência ou o “fundo da alma”, o “lugar” da felicidade.¹⁵

(iv) O que se buscou neste texto foi esboçar uma aproximação sistemática, de ordem sobretudo ético-epistemológica, entre Duns Scotus e Mestre Eckhart, no que respeita a alguns elementos de enraizamento do motivo eckhartiano do “fundo da alma”, no debate parisiense medieval sobre as relações entre conhecimento e felicidade. Nesse contexto, pareceu-me justificável interpretar tal motivo sob a luz da crítica, ética antes de mais nada, de Duns Scotus à epistemologia de Tomás de Aquino. Em que medida essa conexão sistemática entre dois autores que, como Scotus e Eckhart, muito raramente foram analisados em paralelo, pode ser interessante e frutífera para uma cartografia em pequena escala do pensamento medieval, é algo que o presente texto buscou estabelecer como questão.

¹⁵ Pr. 101 [DW IV,1, 344-346]: “[...] die krefte, dâ si [sc. die sêle] mite wûrket, die vliezent ûz dem grunde des wesens. [...] Wan daz [sc. der grunt] enist von natûre nihtes enpfenclich dan aleine des götlichen wesens âne allez mittel. Got gât hie in die sêle mit sinem allem, niht mit sinem teile. Got gât hie in den grunt der sêle. Nieman enkumet in den grunt der sêle dan aleine got”. [“As faculdades através das quais ela [sc. a alma] atua fluem desde o fundo de sua essência. [...] Porque ele [sc. o fundo] não é naturalmente receptível senão à essência divina, na ausência de qualquer mediação. Deus penetra aqui na alma com todo o seu ser, e não com uma parte. Deus entra aqui no fundo da alma. Ninguém além de Deus chega ao fundo da alma”]. Essa mesma posição é defendida, de maneira igualmente paradigmática, dentre outros textos, no sermão latino XXIV,2 [LW IV, 227]: “[...] in substantia animae habitat proprie deus. Haec autem altior est intellectu” [“Na essência da alma habita Deus em sentido próprio. E essa essência é mais elevada que o intelecto”]. Para uma excelente compilação de textos e introdução à problemática do *Seelengrund* eckhartiano, cf. Edouard-Henri WÉBER. “Petite étincelle et fond de l’âme”. In: Emilie ZUM BRUNN (org.). *Voici Maître Eckhart*. Grenoble: Jérôme Millon, 1994, pp. 106-118.