

“GOT(T)HEIT”: A DEIDADE EM ECKHART E HEIDEGGER*

Giusi Strummiello**

SÍNTESE – O presente artigo tem por objetivo investigar e comparar o sentido do termo “Deidade” (*Gottheit*) nas obras de Mestre Eckhart (1260-1328) e Martin Heidegger (1889-1976). Não obstante as reduzidas referências explícitas à utilização eckhartiana do termo, podemos verificar que aspectos fundamentais desta utilização são retomados por Heidegger servindo, todavia, ao desenvolvimento de um projeto de pensamento que não se deixa harmonizar completamente com a intenção de Eckhart.

PALAVRAS-CHAVE – Deidade (*Gottheit*). Mestre Eckhart. Martin Heidegger. Ontologia. Ontoteologia. Superação da metafísica. Unidade divina.

ABSTRACT – This article has as object to investigate and to compare the meaning of the term “Deity” (*Gottheit*) in the works of Master Eckhart (1260-1328) and Martin Heidegger (1889-1976). Despite the reduced number of explicit references to the eckhartian use of the term, we can confirm that fundamental aspects of this use are absorbed by Heidegger and nevertheless serve him to develop a specific project of thought that cannot be completely harmonized with Eckhart’s intention.

KEY WORDS – Deity (*Gottheit*), Master Eckhart, Martin Heidegger, ontology, ontotheology, overcoming of the metaphysics, divine unity.

1. Em uma passagem das mais conhecidas da *Carta sobre o “Humanismo”*, Heidegger parece delinear uma precisa articulação entre o ser, o sagrado, a Deidade e Deus:

“Nesta proximidade [do ser] realiza-se, caso efetivamente se chegue a realizar, a decisão sobre se e como Deus e os deuses não se concedem e a noite permanece, sobre se e como na aurora do sagrado pode novamente dar-se uma aparição de Deus e dos deuses. O sagrado, porém, sendo unicamente o espaço essencial da Deidade (*Gottheit*), concede apenas, por seu turno, dimensão aos deuses e a Deus e chega a tornar-se aparente somente se anteriormente e em uma longa preparação o próprio ser vem a aclarar-se e é experimentado em sua verdade.”¹

* Este texto corresponde, salvo pequenas modificações inessenciais, ao artigo “*Got(t)heit*”: *la Deità in Eckhart e Heidegger*, in: *Quaestio* 1 (2001), p. 339-359.

** Universidade de Bari.

¹ M. Heidegger, *Brief über den “Humanismus”*, in: *Wegmarken, Gesamtausgabe [= GA] 9*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1976, p. 338-339 (grifo nosso).

Algumas páginas adiante esta mesma concatenação entre as várias dimensões aqui em jogo é recolocada de modo mais determinado:

“Somente a partir da verdade do ser se pode pensar a essência do sagrado. Somente a partir da essência do sagrado se pode pensar a essência da Deidade. Somente sob a luz da essência da Deidade pode-se pensar e dizer o que deve demoninar a palavra ‘Deus’.”²

Para que Deus possa novamente tornar-se um problema para o pensamento, para que, desse modo seja novamente possível tentar pensar (um) Deus após a morte do Deus da metafísica, é necessário atravessar uma série de âmbitos em certa medida preliminares: o da verdade do ser, o do sagrado e o da Deidade; somente então se poderá colocar a questão acerca de Deus e/ou dos deuses. O contexto desta gradação parece tipicamente hölderliniano e Heidegger mesmo deixa uma indicação explícita neste sentido: a passagem da *Carta sobre o “Humanismo”* se refere exclusivamente ao Deus do poeta e não àquele da revelação.³

Se a tarefa de se interrogar pela verdade do ser pertence essencialmente ao pensamento (especificamente ao pensamento “essencial”, destinado a levar às últimas conseqüências a experiência do fim da filosofia),⁴ o âmbito de interpretação do sagrado e do divino diz respeito àquela outra atividade solidária e complementar, da qual se espera a preparação do outro início: a poesia. Ora, o poeta por excelência que serve de guia a Heidegger na interpretação do sagrado é, como sabemos, exatamente Hölderlin. E, com efeito, as maiores indicações sobre o sagrado se encontram nos cursos sobre Hölderlin⁵ e, em particular, no comentário a *Wie wenn am Feiertage...*, que utiliza tal termo para designar “a natureza, [que] antecede todo real e toda realização, antecedendo inclusive os deuses”.⁶ Esta possui um poder que falta aos deuses enquanto tais, qual seja, o de conceder a presença, a manifestatividade a todos os entes. Tal prioridade, todavia, não significa que ela se coloque “über den Göttern”, sobre em relação aos deuses, mas “über die Götter”, sobre os deuses: o sagrado é, assim, aquilo que define e confere aos deuses o seu ser-deuses. Os deuses são deuses porque estão “sob” e, deste modo, dentro do âmbito do sagrado:

² M. Heidegger, *Brief über den “Humanismus”*, GA 9, p. 351.

³ Cf. *Anstöße: Berichte aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar*, org. H. Noack, 1 (1954), p. 33.

⁴ Cf. G. Strummiello, *Heidegger e la “filosofia”*, in: *La cosa stessa*, org. G. Semerari, Dedalo, Bari, 1995, p. 69-110.

⁵ Cf. M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, GA 39, Klostermann, Frankfurt a.M., 1989², em part. p. 94-95; M. Heidegger, *Hölderlins Hymne “Andenken”*, GA 52, Klostermann, Frankfurt a.M., 1982.

⁶ M. Heidegger, *Wie wenn am Feiertage...*, in: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, Klostermann, Frankfurt a.M., 1981, p. 59.

"... a 'sacralidade' não é de modo algum uma propriedade que se tomou de empréstimo a um deus estabelecido. O sagrado não é sagrado pelo fato de ser divino mas, antes, o divino é divino por ser, de seu modo, 'sagrado'."⁷

O sagrado se configura, pois, essencialmente como o aberto, o espaço no qual se podem encontrar mortais e celestes; é o imediato que opera enquanto mediação.

"A onipresença imediata é a mediadora de tudo aquilo que é por meio de uma mediação, ou seja, do mediado. O imediato em si mesmo não é nunca um mediado; de fato, ao contrário, o imediato, a rigor, é a mediação, ou seja, a mediateza do mediado, e isto porque ela o possibilita em sua essência."⁸

Trata-se de um tema bastante conhecido, não sendo aqui o caso de desenvolvê-lo minuciosamente: o gesto heideggeriano de fundo busca sempre deslocar a atenção dos pólos ou dos elementos de uma relação para o próprio âmbito no qual ela tem lugar, isto é, para a mediação enquanto tal, para o *Zwischen*, de mesmo análogo àquele que toma o próprio *Ereignis* como âmbito de oscilação e apropriação entre ser e *Dasein* e entre ser e tempo.⁹

Retornando, porém, à primeira citação da *Carta sobre o "Humanismo"*, vemos que aí o sagrado não se estabelece imediatamente como o âmbito essencial dos deuses (e do encontro destes com os mortais) mas da Deidade: o sagrado é, com efeito, definido como o *espaço essencial da Deidade (der Wesenraum der Gottheit)*. Existe, portanto, uma nova mediação pois é a *Gottheit* que, por sua vez, fornece a dimensão para os deuses e Deus.¹⁰ Também a *Gottheit* se configura, assim, segundo a mesma dinâmica inicialmente apresentada como um âmbito, portanto, como um espaço no qual algo pode-se tornar possível, podendo chegar a tornar-se manifesto. Este "algo" é, neste caso, o próprio Deus e também os deu-

⁷ M. Heidegger, *Wie wenn am Feiertage...*, GA 4, p. 59.

⁸ M. Heidegger, *Wie wenn am Feiertage...*, GA 4, p. 62.

⁹ Cf. G. Strummiello, *L'altro inizio del pensiero. I "Beiträge zur Philosophie" di Martin Heidegger*, Levante, Bari, 1995 (para uma discussão das mesmas passagens aqui citadas cf. em part. p. 271-295).

¹⁰ Não me parece que a vastíssima literatura sobre o tema do divino e/ou da teologia em Heidegger tenha dedicado uma atenção especial à *Gottheit*. Assinalamos entre as exceções mais significativas G. Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Johannes, Einsiedeln, 1959, em part. p. 424-425 (reeditado in: *Gesammelte Werke. Im Auftrag des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen*, hg. W. Behler/A. von Stockhausen, Bd. 4, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1987, p. 510-512) e E. Brito, *Heidegger et l'hymne du sacré*, Leuven University Press/Peeters, Leuven, 1999, em part. p. 134-135. Em ambos os casos falta a referência a Eckhart ou à tradição da mística especulativa; Siewerth, todavia, tenta dar uma interpretação do uso heideggeriano do termo desde uma leitura tomista, a saber como unidade dos transcendentais, na qual é superada toda diferença e a partir da qual é possível pensar o ente como realidade. Além disso, Siewerth mostra, ao contrário, de maneira muito oportuna, o aspecto pelo qual exatamente o recurso à *Gottheit* permite compreender a rejeição heideggeriana da concepção tradicional que interpreta a relação entre ser e ente segundo as normas de uma relação entre um produto (*Erwirktes*) e uma causa eficiente (*bewirkende Ursache*); para Heidegger, ao contrário, tal relação deve ser interpretada como uma complexa dinâmica de proximidade/distância-abertura/retração na qual somente algo de existente pode chegar à existência: é exatamente por isso que somente a partir da *Gottheit* faz sentido colocar-se o problema da *existência* do divino. No que diz respeito a Brito, este não faz senão repetir substancialmente (e surpreendentemente), de maneira quase literal, as anotações de Siewerth.

ses. Sobre a *Gottheit*, todavia, Heidegger não chega a acrescentar muito e, por mais que o termo apareça neste mesmo sentido também em outros escritos heideggerianos,¹¹ não é possível neste caso tomarmos, para maiores esclarecimentos, os cursos ou os escritos sobre Hölderlin: o sagrado (*das Heilige*) mais que *die Gottheit* parece ser a palavra de Hölderlin.

No entanto *Gottheit* é um termo que possui uma precisa conotação no léxico da dita "mística especulativa" alemã.¹² Ele aparece, citando apenas alguns autores bastante caros a Heidegger, no *Cherubinischer Wandersmann* de Johannes Scheffler¹³ e, sobretudo, antes deste, em Eckhart, através do qual o termo chega ao próprio Silesius.¹⁴ É esta possível ascendência que eu gostaria de tratar¹⁵, deixando

¹¹ A ocorrência talvez mais significativa nos envia a outro poeta, Rilke; cf. *Wozu Dichter?*, in: *Holzwege*, GA 5, Klostermann, Frankfurt a.M., 1981, p. 270, 272: "A modificação da época não advém porque irrompe um novo Deus ou porque o velho reapareça, deixando para trás seu recolhimento. Para onde poderia ele dirigir-se em seu retorno se antes os homens não tivessem lhe preparado uma morada? Como poderia ser uma morada adequada a Deus, se antes não principiasse a resplandecer, em tudo aquilo que é, um brilho de *Deidade*? [...] O éter, porém, no qual os deuses são somente deuses, é a sua *Deidade*. O elemento deste éter, no qual a própria *Deidade* se essencializa, é o sagrado. O elemento do éter para o retorno dos deuses que se foram, o sagrado, é o rastro dos deuses que se foram" (grifo nosso). Na conferência *Das Ding* o tema da *Gottheit* é inserido no contexto da Quadratura do Mundo; esta, anunciada pelos divinos, define o âmbito encoberto, unicamente a partir do qual, mais uma vez, pode aparecer (um) Deus: "Quando dizemos céu, então já pensamos nos outros três pela simplicidade do Quatro. Os divinos são os mensageiros da *Deidade* e acenam. A partir do recôndito "vigir" desta aparece o Deus em sua essência, que ele subtrai a todo confronto com aquilo que é presente" (in: M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954, p. 177). Em outros momentos, como em *Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus*, embora propondo a mesma estrutura de modo "classificatório", Heidegger utiliza *das Gottheitliche* no lugar de *Gottheit*; cf. M. Heidegger, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1989, p. 394 (GA 6.2, Klostermann, Frankfurt a.M., 1997, p. 858-859): "A permanente ausência do desvelamento do ser enquanto tal leva ao desaparecimento de tudo aquilo que é salutar no ente. Este desaparecimento do salutar toma consigo e cerra o aberto do sagrado. O encerramento do sagrado obnubila todo o brilho da divindade [*des Gottheitlichen*]. Esta obnubilação consolida e oculta a ausência de Deus".

¹² Sem esquecer o âmbito flamengo ou aquele da considerada *Nonnenmystik*: penso, por exemplo, em Hadewijch de Antuérpia, cuja influência no ambiente renano (inclusive sobre Eckhart) é cada vez mais reconhecida, e onde é fácil confirmar-se o uso do correspondente brabantino *godheit*.

¹³ *Gottheit* aparece também em Jacob Böhme, chegando através deste até Schelling, que representa possivelmente um outro importante ponto de referência para Heidegger. Em Schelling, todavia, o sentido do termo parece ser alargado até chegar a incluir os deuses das religiões não cristãs, adquirindo assim um significado mais concreto que impersonal/abstrato: veja-se, por exemplo, o título do ensaio de 1815 *Die Gottheiten von Samokrate*.

¹⁴ Deixamos aqui intencionalmente à parte a questão se e até que ponto Eckhart pode ser inscrito na tradição daquilo que normalmente se define como "mística especulativa" - uma categoria que parece cada vez mais frágil e inadequada. Cf. a este propósito sobretudo a posição de K. Flasch, *Meister Eckhart und die 'Deutsche Mystik'*. *Zur Kritik eines historiographischen Schemas*, in: *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. Im memoriam Konstanty Michalski (1879-1947)*, org. O. Pluta, Grüner, Amsterdam, 1988, p. 439-463 e *Meister Eckhart - Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten*, in: *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, org. V. Koslowski, Artemis, Zürich/München, 1998, p. 94-110. Sobre o mesmo problema cf. th. N. Largier, *Die 'deutsche Dominikanerschule'*. *Zur Problematik eines historiographischen Konzepts*, in: *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, org. J. A. Aertsen/A. Speer, De Gruyter, Berlin/New York, 2000, p. 202-213. Aquilo que de todo modo parece indispensável renunciar é à falsa alternativa entre um Eckhart místico e um Eckhart teólogo e filósofo: a unidade de fundo do pensamento eckhartiano (para além inclusive de toda pretensa oposição entre obra alemã e obra latina) é um dado que se pode considerar finalmente conquistado. Veja-se a este propósito A. de Libera, *Meister Eckhart e la mística renana*, Jaca

intencionalmente à parte o outro grande tema que correlaciona de modo ao menos aparentemente mais explícito Heidegger e Mestre Eckhart, qual seja, o da *Gelassenheit*.¹⁶

2. O uso eckhartiano do termo alemão medieval *gotheit* pressupõe, por sua vez, a história de seu correspondente latino *deitas*¹⁷ que pertence essencialmente à tradição do neoplatonismo latino: já presente em Mario Vitorino¹⁸ e em Agosti-

Book, Milano, 1998, p. 11-78; Id., *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Éditions du Seuil, Paris, 1994; Id., *On some Philosophical Aspects of Master Eckhart's Theology*, in: *Albert le Grand et sa réception au moyen âge. Hommage à Zénon Kaluza*, org. F. Cheneval et alii, Fribourg, 1998, p. 151-168 (separata do "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie" 45 (1998) 1-2). Pode-se, entretanto, acrescentar que o próprio Heidegger havia, de algum modo, entrevisto esta direção evitando desde sua obra de juventude (*Habilitationsschrift*) sobre [o Pseudo-] Escoto qualquer sorte de divisão entre mística eckhartiana e filosofia. Não me parece, pois, agora diferentemente de De Libera, que, quando em *Feldweg* Heidegger se refere a Eckhart ao mesmo tempo como *der alte Lese- und Lebemeister* ele pretenda enfatizar uma distinção entre estes âmbitos: cf. *Der Feldweg*, in: *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13, Klostermann, Frankfurt a.M., 1983, p. 39 (a dupla conotação *Lesemeister/Lebemeister* remonta implicitamente a um *Spruch* atribuído ao próprio Eckhart: cf. Meister Eckhart, *Sprüche*, n. 8, in: *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, org. Franz Pfeiffer, Bd. 2, Göschen, Leipzig, 1857 (reimpr. Scientia, Aalen, 1991), p. 599).

¹⁵ Já Jean Beaufret havia, com efeito, chamado a atenção à possível ascendência eckhartiana no uso do termo: cf. *Heidegger et la théologie*, in: *Heidegger et la question de Dieu*, org. R. Kearney/J. S. O'Leary, Grasset, Paris, 1980, p. 19-36, em part. p. 31, considerando, todavia, de imediato, uma diferença essencial de horizontes: "Porém, à diferença de Mestre Eckhart, a Deidade, segundo Heidegger, é em si mesma uma indicação da unificação da *Geviert*, que é o outro nome do sagrado. A Deidade sem relação com o sagrado não é nem mesmo Deidade, mas já pretensão de um ente, considerado Todo-Poderoso, de usurpar o centro daquilo que ele não indica senão uma região. Cantar a alta voz o *Sanctus* não muda nada neste caso...".

¹⁶ Sobre a relação Heidegger-Eckhart cf. J. D. Caputo, *Meister Eckhart and the Late Heidegger. The Mystical Element in Heidegger's Thought*, in: *Journal of the History of Philosophy* 12 (1974), p. 479-494 e 13 (1975), p. 61-80; Id., *The Poverty of Thought. A Reflection on Heidegger and Eckhart*, in: *Listening* 12 (1977), p. 84-91 e sobretudo *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Ohio University Press, Athens, 1978; R. Schürmann, *Heidegger and Meister Eckhart on Release*, in: *Research in Phenomenology* 3 (1973), p. 95-119; Id., *Trois penseurs du délaissement: Maître Eckhart, Heidegger, Suzuki*, in: *Journal of the History of Philosophy* 12 (1974), p. 455-478 e 13 (1975) p. 43-60; J. Wagner, *Meditationen über Gelassenheit: Der Zugang des Menschen zu seinem Wesen im Anschluss an Martin Heidegger und Meister Eckhart*, Kovac, Hamburg, 1995; Ph. Capelle, *Heidegger et Maître Eckhart*, in: *Revue des Sciences Religieuses* 70 (1996), p. 113-124; H. Helting, *Heidegger und Meister Eckhart. Vorbereitende Überlegungen zu ihrem Gottesdenken*, Druncker & Humblot, Berlin, 1997 e *Heidegger und Meister Eckhart*, in: "Herkunft aber bleibt stets Zukunft". *Martin Heidegger und die Gottesfrage*, org. P. -L. Coriando, Klostermann, Frankfurt a.M., 1998, p. 83-100 (ambos estudos se caracterizam por uma adesão por demais pronunciada ao léxico e ao horizonte especificamente heideggerianos); S. Sikka, *Forms of Transcendence. Heidegger and Medieval Mystical Theology*, State University of New York Press, Albany, 1997, em part. p. 143-186. Pode-se indicar este último título também para uma apresentação sintética de algumas posições interpretativas (Lotz, Caputo, Gall) sobre a relação entre Heidegger e a "mística cristã": a tese de fundo de Sikka defende que, entre a tradição mística (são tomados em consideração, além de Eckhart, Bonaventura, Tauler e Ruusbroec) e Heidegger exista uma afinidade de conteúdos maior que aquela que o próprio Heidegger tende normalmente a admitir.

¹⁷ *Deitas* faz, desde o início, par com *divinitas*: ambas as formas foram impregadas como equivalentes do grego *θεότης* do Novo Testamento (Cl 2,9), a primeira na *Vetus Latina* e a segunda na *Vulgata*.

¹⁸ Cf. Marius Victorinus, *Adversus Arim*, III, 17, in: *Traité théologiques sue la Trinité*, org. P. Henry/P. Hadot, Cerf, Paris, 1960, p. 492.

no,¹⁹ tal termo é quase sempre utilizado para marcar a natureza absolutamente unitária da essência divina apesar da articulação das pessoas da trindade. Mas, sobretudo, o termo é adotado em seguida praticamente em todas as versões latinas do *Corpus dionysiacum* como equivalente do grego *θεότης* e, nesse caso, serve para indicar, segundo um esquema tipicamente procliano, a transcendência absoluta do Deus-Um em relação à articulação de suas potências providenciais, isto é, em relação ao desdobramento de sua eficiência causal. Como já podemos notar, com o termo *deitas* busca-se indicar a simplicidade da essência divina anterior a qualquer tipo de relação, seja esta intertrinitária ou com respeito ao criado. A esta exigência alinham-se igualmente as sucessivas ocorrências do termo no século XII no seio de uma tradição que Vicaire demoninou "tradição de unitate",²⁰ por exemplo nos autores da escola de Chartres e sobretudo em Gilberto de Poitiers, que dele se serve explicitamente no contexto de sua lógica trinitária: nas fórmulas trinitárias ("*Pater est Deus*", "*Filius est Deus*", "*Spiritus est Deus*"), Deus atua como *nomen praedicativum* que se refere a uma única forma ou essência, ou seja, à Deidade exatamente. Esta última é, pois, a forma que faz de Deus Deus: *Deus est Deus deitate*. Com isso Gilberto, ao que parece, não pretende isolar realmente uma essência abstrata que opera como princípio formal para um Deus concreto – assim, entretanto, sua tese será interpretada e atacada pelo concílio de Reims de 1148 – mas, antes, busca confirmar, por meio de uma distinção puramente dialética, metodológica, o caráter absolutamente unitário do ser divino não obstante a distinção entre as pessoas trinitárias. A *deitas* inacessível e incompreensível à qual Gilberto faz alusão indica, assim, exatamente a coincidência, em Deus, de forma e suposto, isto é, na clássica terminologia boeciana, do *quod est* (esse como forma) e do *id quod est*.²¹

3. Ao menos em parte (e não obstante a suposta discontinuidade indicada, ao contrário, por Lossky),²² é exatamente esta tradição que parece se conservar e chegar até Eckhart. Poder-se-ia dizer, assim, que em Eckhart confluem tanto a exigência, já assinalada, de manutenção da unidade divina do Deus cristão não obstante sua articulação trinitária, quanto aquela outra, inicialmente procliana e posteriormente pseudo-dionysinana, de marcar a transcendência do Um com relação a tudo o que dele deriva.

Nos sermões alemães, *gotheit* é, com efeito, o termo que Eckhart utiliza para referir-se à possibilidade de se pensar Deus anteriormente à toda relação, à toda oposição, à toda distinção. A Deidade é, assim, em certo sentido, aquilo que Deus

¹⁹ Cf. Augustinus, *De Trinitate*, IV, 20, 29; Id., *De Civitate Dei*, VII, 1 e X, 1.

²⁰ Cf. M. –H. Vicaire, *Les Porréains et l'avicennisme avant 1215*, in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 26 (1937), p. 449-482, em part. p. 461-464.

²¹ Sobre o significado da história do termo *deitas* no âmbito medieval anterior a Eckhart cf. H. Merle, *Deitas: quelques aspects de la signification de ce mot, d'Augustin à Maître Eckhart*, in: *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, org. K. Flasch, Felix Meiner, Hamburg, 1984, p. 12-21.

²² V. Lossy, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Vrin, Paris, 1960, em part. p. 342-345.

é antes de ser perfeitamente Deus, a natureza inatural (*ungenatûre nâtûre*), da qual surge o Deus trinitário que é, ao mesmo tempo, princípio causal da criação. Naturalmente não se trata aqui, nem de uma distinção real nem de uma anterioridade temporal; todavia, ainda assim, Eckhart chega ao ponto de escrever que "Deus e a Deidade são tão distintos quanto a terra e o céu".²³ Exatamente por ser absolutamente irrelacional, a Deidade é em si mesma absolutamente incognoscível e inexprimível: não por acaso Eckhart se refere freqüentemente a ela como "abismo sem fundo" (*abegrunt, ungrunt*), "deserto", "escuridão silenciosa" (*stille vins-ternisse*), "intimidade velada" (*die verborgene heimlichkeit*). A Deidade é o fundo a partir do qual Deus "difunde a sua plenitude",²⁴ um fundo que, por sua vez, não é e não pode ser fundado; exatamente por ser fundo abissal, a essência divina na sua pureza, por sua vez, não deve ser pensada como fundamento, como pólo de determinação e ancoragem, como o "porquê" último de todas as coisas. O fundo sem fundo é liberdade, gratuidade, unidade que não dá nem pergunta por uma razão. Por isso, como escreve Eckhart, na busca disto que é sem razão, também o nosso espírito deve, por fim, descobrir-se desprovido de "porquê" (*sonder warumbe*):

"Este espírito deve superar todo o número e transpassar toda multiplicidade; então ele será transpassado por Deus; mas, enquanto ele me transpassa, eu o transpasso! Deus conduz este espírito ao deserto e à unidade de si mesmo, lá onde ele é um puro Um e uma fonte em si mesmo. Este espírito não tem um porquê: se tivesse de ter um porquê, então também a Unidade deveria ter um porquê. Este espírito está em unidade e liberdade."²⁵

Mas isto significa igualmente que a busca da mais pura essência divina deve introduzir-se para além do próprio Deus, deve, pois, chegar além do Deus pensável e representável. Eckhart escreve ainda, parafraseando um famoso adágio do Pseudo-Dionísio:

"Se tu vês algo ou algo vem ao teu conhecimento, isto então não é Deus. E exatamente porque ele não é nem isto nem aquilo. Quem diz que Deus está aqui ou ali, a este tu não deves crer. A luz que é Deus reluz na escuridão."²⁶

É necessário, pois, renunciar ao "Deus nos modos", assim como chama Eckhart ao Deus dotado de uma série de atributos que dependem, em realidade, de uma projeção egoística das necessidades humanas. Um Deus que depende das necessidades humanas é evidentemente um Deus inautêntico, instrumental, puramente acessório, do qual é fácil desdenhar: um Deus parecido a uma vela, que

²³ Meister Eckhart, *Pred. 56*, in: *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, org. F. Pfeiffer [n. 14], p. 180,15-16.

²⁴ Cf. Meister Eckhart, *Die deutschen Werke* [= DW], org. J. Quint, Kohlhammer, Stuttgart/Berlin, II, *Pred. 28*, em part. p. 66-67.

²⁵ Eckhart, *Pred. 29*, DW II, p. 76,2-77,4.

²⁶ Eckhart, *Pred. 71*, DW III, p. 223,5-7.

serve quando se busca algo, mas que se pode jogar fora uma vez que se encontrou aquilo que se procurava.²⁷

Somente tornando-se igualmente vazio, livre e desprendido o homem pode se aproximar da solidão nua da Deidade divina – a alusão à *Gelassenheit* é aqui inevitável. Isto é o que ocorre, ao menos no que diz respeito aos homens “nobres”, no fundo da alma, que, de fato, coincide com o estado originário e primordial do próprio Deus. E exatamente neste sentido deve-se compreender uma das afirmações aparentemente mais escandalosas de Eckhart, a saber, a que afirma não haver lugar no fundo da alma para o Deus trinitário:

“Em verdade, e assim como é verdade que Deus vive! Deus ele mesmo, enquanto possui um modo e a propriedade de suas pessoas, nunca chega [ao fundo da alma], nem por um instante, e tampouco chega a avistá-lo. Isto é fácil de compreender, pois este Uno único é sem modos e sem propriedades. Por isto, se Deus quiser chegar até aí, ele deve abandonar todos os seus nomes divinos e todas as suas propriedades pessoais; tudo isto, isto ele deve abandonar se quiser aí chegar. Assim sendo ele é simplesmente Uno, sem modos ou propriedades; aí não existe nem Pai, nem Filho, nem Espírito Santo, mas ele é algo que não é nem isto nem aquilo.”²⁸

Encontramos aqui um traço fundamental: na Deidade, Deus é (ainda) desprovido de todas as propriedades pessoais. Isto poderia parecer contradizer o que Eckhart escreve em outras ocasiões, a saber, que o Uno é também essencialmente e eminentemente Eu.²⁹ O Eu, porém, como nome da unidade divina, significa em realidade exatamente o oposto da subjetividade no sentido moderno do termo; a *istikeit*³⁰ denota a ausência de traços pessoais e de qualquer caracterização subjetiva e aponta para a dimensão ontologicamente neutra à qual já nos referimos: uma plena solidão, originária, irrelacionada, na qual tudo é “Eu” precisamente porque já não mais existe – ou ainda não existe – nenhuma forma de alteridade ou distinção. A Deidade é o puro *indistinctum* anterior a qualquer correlação; esta indeterminação não é, entretanto, sinal de carência, mas de plenitude:

“O Uno é a negação da negação. Se digo que Deus é bom então lhe adiciono algo; o Uno, ao contrário, é a negação da negação e a privação da privação. O que quer dizer ‘Uno’? ‘Uno’ significa isso ao qual nada foi adicionado. A alma toma a Deidade como ela é, pura em si mesma, à qual nada é adicionado e nada é pensado. Uno é a negação da negação [...] Deus, porém, possui uma negação da negação, ele é Uno e nega tudo

²⁷ Eckhart, *Pred. 4*, DW I, p. 69,2-4. Para uma análise minuciosa desse sermão cf. *Lectura Eckhardi*, org. G. Steer/L. Sturlese, Kohlhammer, Stuttgart/Berlin, 1998, p. 1-23.

²⁸ Eckhart, *Pred. 2*, DW I, p. 43,3-44,2.

²⁹ Eckhart, *Pred. 28*, DW II, p. 68,4-5. Sobre a relação entre *ich* e *gotheit* cf. sobretudo R. Manstetten, *Esse est Deus. Meister Eckhart christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes*, Karl Albert, Freiburg/München, 1993, em part. p. 563-601.

³⁰ Sobre esse campo lexical cf. M. S. Morard, *Ist, istic, istikeit bei Meister Eckhart*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 3 (1956), p. 169-186.

o que é outro, donde não existir nada para fora de Deus. Todas as criaturas estão em Deus e são a própria Deidade, e isso significa plenitude..."³¹

A Deidade é o nada de toda determinação: tudo aquilo que é se define, com efeito, negativamente por meio de sua distinção para com aquilo que é outro em relação a si mesmo, através da negação do outro. A negação da negação é, então, a superação das próprias determinações, qualificações, de todo conteúdo e todo fundamento. A mais nobre e difícil tarefa, segundo Eckhart, é exatamente a de tentar superar o próprio Deus com vistas à pura Deidade enquanto nada:

"Um mestre diz: aquele que fala sobre Deus utilizando-se de qualquer tipo de comparação fala impropriamente sobre ele. Aquele, porém, que fala de Deus através do nada fala propriamente sobre ele. Se a alma atinge a unidade, ela chega, então, a uma pura aniquilação de si mesma e aí ela encontra Deus como um nada. [...] Se devemos conhecer Deus, isso deve ocorrer sem mediação, não devendo aí entrar nada de estranho. Se conhecemos Deus sob essa luz o conhecimento deve fundar-se sobre si mesmo e deve se separar de todas as coisas criadas, não podendo nenhuma delas aí entrar. Assim conhecemos a vida eterna sem nenhuma sorte de mediação."³²

A verdadeira luz é o nada, e isto é o que experimentou o Apóstolo:

"... vi com olhos abertos o nada, e esse nada era Deus."³³

Novamente, este nada não faz alusão a uma ausência, mas é compreendido sob a ótica de uma sobreposição pseudodionisiana entre *via negationis* e *via eminentiae*; o Deus que é o nada é o Deus que possui o ser em sentido absoluto e eminente e que, exatamente por isto, não pode ser compreendido a partir do ser das criaturas:

"Deus opera acima do ser e da imensidade na qual este pode se mover; ele opera, antes, no não-ser [...]. Eu estaria errado se chamasse Deus um ser [...]. Quando, entretanto, disse que Deus não é um ser, não lhe negei, com isso, o ser: em verdade lhe enobrei o ser."³⁴

É, pois, exatamente o par conceitual Deidade/Deus (ou, se se preferir, esta hendiádis) – se o compreendemos bem – que permite a Eckhart amenizar, ao menos em parte e através de uma operação um tanto ousada, o sentido paradoxal e quase oximórico da decisão dionisiana de atribuir ao primeiro princípio, ao mesmo tempo, as duas hipóteses do *Parmênides* platônico, a via catafática e a via apofática, a causalidade e a transcendência. Existe, pois, um nível anterior a Deus, mas sempre em Deus ele mesmo, que é superior à causalidade e por isto igualmente superior a toda representação e toda afirmação; existe, porém, igualmente um outro nível que está, ao contrário, relacionado a si e ao criado. *Gotheit* e *got* podem, assim, ser interpretados, mesmo que em certa medida impropriamente

³¹ Eckhart, *Pred. 21*, DW I, p. 361,10-363,1-9.

³² Eckhart, *Pred. 71*, DW III, p. 224,2-227,2-5.

³³ Eckhart, *Pred. 71*, DW III, p. 211,6.

³⁴ Eckhart, *Pred. 9*, DW I, p. 145-5-146-6.

(isto é, somente com respeito às diversas relações que se podem hipostasiar com a unidade substancial de Deus), com base no duplo registro do *in se* e do *ad extra*.³⁵

Chegamos assim ao segundo dos dois aspectos fundamentais já citados: Eckhart se utiliza da articulação entre Deus e Deidade não somente para, simultaneamente, distinguir e manter juntos o Uno e a Trindade,³⁶ mas também, e sobretudo, para distinguir o Uno imóvel do Deus criador (com efeito, a criação é indissociável da Trindade). Onde Deus (o "Deus") opera, age, ama e conhece, a Deidade resta imóvel, não opera, não ama, não quer e não cria. Ela permanece *dormiens et latens abscondita in se ipsa*. É, assim, a própria criação que assinala a passagem da Deidade a Deus ou, se se prefere, a saída de Deus do âmbito da Deidade. Em outros termos, antes que existissem as criaturas Deus ainda não era Deus: Deus se torna (*wirt, gewirt*); e se torna quando as criaturas o anunciam, ou melhor, o pronunciam, lhe chamam pelo nome. O tornar-se de Deus é o seu ser chamado pelo nome: todas as criaturas chamam Deus – poder-se ler no sermão *Nolite time-re eos* –, nenhuma porém, obviamente, fala à Deidade, e isto porque a Deidade não possui nome e sobre ela, enquanto perfeita unidade, não se pode saber nada.³⁷

³⁵ Neste sentido me parece plenamente justificada a preocupação de Alessandra Saccon em apontar que a distinção entre *got* e *gotheit* não deve ser enfatizada e nem representa, efetivamente, nenhuma duplicidade (cf. A. Saccon, *Nascita e logos. Conoscenza e teoria trinitaria in Meister Eckhart*, La Città del Sole, Napoli, 1998, em part. p. 46-51). Por outro lado, porém, a distinção entre estes dois termos existe em Eckhart e não pode ser apressadamente dissolvida sem se ter em conta a intenção que ela introduz. Analogamente, tem razão De Libera ao observar que "a simples oposição tradicional entre *deitas* e *Deus* exprime com dificuldade esta teomorfose de Deus na criação" (*La mystique rhénane...* [n. 14]), embora reste ainda o fato de que em alguns sermões Eckhart exprime esta diferença entre Deus que resta em si mesmo e Deus que se torna (e se conhece) nas criaturas exatamente em se servindo dos termos *gotheit* e *got*.

³⁶ Este é, de fato, um dos pontos mais delicados da teologia eckhartiana pois dá a impressão (reconhecida enquanto tal na primeira lista de proposições com a qual Eckhart foi acusado em Colônia) que se possa conceber a Deidade (o Uno) como algo de realmente anterior a Deus (Trindade) – coisa que, na verdade, Eckhart nunca admite, permanecendo fiel ao princípio *essentia non generat*. E, todavia, (como não somente textos apócrifos, mas sermões reconhecidamente autênticos evidenciam) é a Deidade enquanto tal que constitui o âmbito no qual, depojados de suas características pessoais, Deus e a alma (ou melhor: aquilo que esta possui de incriado), de algum modo, coincidem. Este dilema entre unidade e Trindade possui um nítido fundo pseudo-dionisiano e, talvez, deve-se também a uma dificuldade lingüística, qual seja, a de traduzir em alemão medieval a complexidade semântica da *henosis* dionisiana. Em outros termos, Eckhart talvez sobreponha indevidamente em sua descrição da *einunge* (união) dois sentidos diversos da *henosis* do PseudoDionísio: aquele que define um atributo transcendente de Deus (a subsistência da unidade nas hipóstases) e aquele outro que caracteriza o processo de reunificação da alma com Deus através do não-conhecimento (e, assim, do desprendimento). Esta ao menos é a hipótese (não somente sugerida, mas filologicamente bem documentada) de A. de Libera. Cf. sobretudo *L'Un ou la Trinité?*, in: *Revue des Sciences Religieuses* 70 (1996), p. 31-46 e ainda *Uno, unione e unità in Meister Eckhart: dall'uno transcendentale all'Uno transcendente*, in: *Uno e molti*, org. V. Melchiorre, Vita e Pensiero, 1989, p. 139-172. E, todavia, para além desta dificuldade lingüística, me parece que se possa continuar a tratar de uma questão teórica, qual seja, a da conciliação entre henologia neoplatônica e doutrina cristã, ou melhor, se assim se prefere, o problema do remodelamento horizontal da estrutura vertical das hipóstases neoplatônicas no âmbito de uma doutrina trinitária.

³⁷ Eckhart, *Pred. 56*, in: *Deutsche Mystiker...* [n. 14], p. 181,1-13: "Deus torna-se onde todas as criaturas pronunciam Deus: aí se torna Deus. Quando eu estava ainda no fundo, no solo, na corrente e na fonte da Deidade nada me perguntava onde eu gostaria de ir ou que coisa fizesse: aí não havia nada que pudesse me interrogar. Quando, porém, eu flui para o exterior todas as criaturas disseram:

Deixamos momentaneamente à parte o sentido essencial deste outro traço fundamental – o tornar-se de Deus – para concentrarmo-nos em sua singular modalidade. O tornar-se de Deus depende, de certo modo, das próprias criaturas. O sermão *Beati pauperes spiritu* é seguramente o que explora mais radicalmente este caminho:

“... antes que existissem as criaturas Deus não era Deus mas era o que ele era. Quando as criaturas se tornaram e receberam o seu ser criado, então Deus não mais era Deus em si mesmo, mas era Deus nas criaturas. [...] e se eu não existisse não existiria Deus: eu sou a causa de Deus ser Deus; se eu não existisse Deus não seria Deus.”³⁸

O sentido circular desta fundamentação é, ainda que paradoxal, evidente: eu sou causa do ser-causa de Deus; sou eu que faço com que Deus se torne causa e não permaneça Deidade imutável e inoperante. A Deidade não é causa: ou se é, será – como escreve Schürmann – somente em sentido passivo,³⁹ pois é dela que as criaturas, de certo modo, retiram as suas causas; ela é aquilo que de certo modo possibilita a distinção entre causa e causado.

A *gotheit* oferece assim a Eckhart não somente a possibilidade de pensar Deus na ausência de suas características pessoais, mas também para além de uma lógica restrita à causalidade (em sentido produtivo e eficiente) e à fundamentação. A *gotheit* é, pois, em certo sentido, a possibilidade de se considerar Deus para além do registro da subjetividade e da produtividade. Possibilidade puramente teórica, deve-se acrescentar, pois não chega nunca a verdadeiramente substituir a Trindade criadora e nunca chega a verdadeiramente diferir-se desta. E exatamente este enorme esforço teórico é aquilo que se exige do intelecto do homem “nobre” e “pobre”:

“Por isso eu rogo a Deus que me libere de Deus, pois meu ser essencial está acima de Deus na medida em que se compreende Deus como o início das criaturas...”⁴⁰

4. Existe, pois, uma relação entre este tema eckhartiano da separação entre a Deidade e Deus, de uma anterioridade toda particular daquela em relação a este, e a afirmação heideggeriana, da qual partimos, de que somente a *Gottheit* assegura uma dimensão para Deus e os deuses?

Podemos distinguir aqui entre um aspecto mais rigorosamente textual e documentário e outro propriamente teórico. No que diz respeito ao primeiro é inegável, e também bastante conhecido, que em pelo menos um caso,⁴¹ ainda bem

Deus! [...] Assim todas as criaturas falam sobre Deus. E por que não falam sobre a Deidade? Tudo aquilo que é na Deidade é Uno e disso não se pode falar. Deus age, a Deidade não age, não há o que operar, nela não existe nenhuma operação e tampouco ela jamais observou uma operação. Deus e Deidade separam-se segundo agir e não agir”.

³⁸ Eckhart, *Pr.* 52, DW III, p. 492,8-493-2.

³⁹ Cf. R. Schürmann, *Maitre Eckhart ou la joie errante*, Planète, Paris, 1972, p. 216.

⁴⁰ Eckhart, *Pred.* 52, DW III, p. 502,6-7.

⁴¹ Como já foi indicado pretendo limitar-me aqui somente às menções a Eckhart relacionadas a este contexto. Obviamente, Heidegger também refere-se a Eckhart sob uma série de outros aspectos:

antes da *Carta sobre o "Humanismo"*, Heidegger tenha citado explicitamente Eckhart a propósito da Deidade, precisamente no curso de 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, no âmbito de uma reconstrução das discussões sobre a distinção entre essência e existência no interior da ontologia medieval. Típico da mística medieval, escreve Heidegger, é a tentativa de compreender Deus e, assim, o ente tomado enquanto a essência mais autêntica, a partir de sua própria essencialidade. Deste modo, a noção de essência em geral e, assim, daquilo que normalmente se configura como a possibilidade de um ente, é transformada e torna-se ela mesma um ente. É este o motivo pelo qual, segundo Heidegger, Eckhart prefere falar de Deidade ao invés de Deus, uma vez que o que lhe interessa não é o *ens* mas a essência ela mesma: "a essência da qual se retira toda determinação de existência, da qual se mantém distante toda *additio existentiae*".⁴² Daí Eckhart poder concluir que Deus (no sentido da Deidade) propriamente não existe (ao menos no sentido em que as criaturas existem) e igualmente que ele é, para si mesmo, o seu próprio "não": "a mais pura possibilidade indeterminada de todo possível", o "puro nada".⁴³

Como convém notar, esta possível inversão eckhartiana da ontoteologia tem lugar, segundo Heidegger, a partir de uma tentativa que busca ontologizar a essência e, assim, de uma operação fortemente ontoteológica em seus pressupostos; em outros termos, se a mística se apresenta como uma quebra parcial do sentido ontoteológico do pensamento ocidental, isto não se dá por um distanciamento ou contraposição frontal, mas por um excesso, por uma certa sublimação da ontoteologia enquanto tal: ela chega ao ponto de tentar pensar a própria possibilidade do ser, segundo as medidas de um ente para, então, experimentar neste momento, e de certo modo *ex parte post*, que isso não é mais possível. A essa possível exceção ao domínio incontestado e homologante da ontoteologia refere-se Heidegger também no curso de 1931 (*Metaphysik q 1-3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*) no início de seu confronto com a questão da analogia: Eckhart parece ter sido o único a ter pensado numa possível via de liberação do problema da superposição entre "ente superior" e "ente em comum", liberando-se da identificação tradicional entre Deus e ser. Uma solução provisória, como Heidegger mesmo reconhece, pois parece ter sido sucessivamente abandonada pelo próprio Eckhart (isto é, após as primeiras *Quaestiones parisiensis* de 1302-1303), permanecendo,

nas conclusões de *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* e na epígrafe de *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaften* (ambos em M. Heidegger, *Frühe Schriften*, GA 1, Klostermann, Frankfurt a.M., 1978, p. 402, 415), no curso de 1919/20 (*Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, Klostermann, Frankfurt a.M., 1992, p. 62 e, precisamente, no parágrafo dedicado ao cristianismo como paradigma histórico para a compreensão de vida fáctica, quando Heidegger ainda tinha em mente a idéia de dedicar um curso à mística medieval), e ainda, naturalmente, nos dois textos sobre a *Gelassenheit*, nos quais, todavia, salvo engano, Eckhart é explicitamente citado apenas uma vez em *Zur Erörterung der Gelassenheit*. Para a citação de *Der Feldweg* cf. *supra* n. 14.

⁴² M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Klostermann, Frankfurt a.M., 1975, p. 127-128.

⁴³ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, p. 128.

todavia, viva em seu pensamento "sob um outro ponto de vista".⁴⁴ Em realidade, Eckhart não parece ter jamais renunciado à concepção de que Deus esteja acima do ser, do que são testemunha diversos sermões latinos e textos alemães pós-*Quaestiones parisiensis*; o fato é que para Eckhart, como já apresentamos, sob a influência do PseudoDionísio e sobretudo do *Liber de causis*,⁴⁵ não existe na tentativa de reter ao mesmo tempo a via da eminência e a via da negação nenhuma contradição de princípios: dizer que Deus não é ser, significa, como vimos, que Deus não é ser do mesmo modo que são todos os outros seres cognoscíveis e passíveis de objetivação mas, ao contrário, é ser num sentido supereminente, para além dos seres criados.⁴⁶

Com relação àquilo que aqui nos interessa, não se deve excluir que Heidegger com a expressão "sob um outro ponto de vista" possa querer indicar a articulação entre Deus e Deidade, se a Deidade é o nada e o abismo sobre o qual falarão depois os sermões alemães. E, ainda assim, permanece o fato de que na sucessiva produção heideggeriana – apesar de uma extraordinária afinidade lexical (sobretudo nos *Beiträge zur Philosophie*) – toda referência a Eckhart no âmbito da determinação da *Gottheit* tenda, me parece, a eclipsar-se e desaparecer,⁴⁷ também devido à utilização maciça da palavra poetante de Hölderlin.

⁴⁴ M. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik Q 1-3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, GA 33, Klostermann, Frankfurt a.M., 1981, p. 46-47.

⁴⁵ Que é explicitamente utilizado: cf. Meister Eckhart, *Quaestiones Parisiensis*, I, n. 4, in: *Die Lateinischen Werke* [= LW], Bd. VI/2, Kohlhammer, Stuttgart, 1936, p. 41.6-14. Deve-se recordar que em sua re-sistematização do sistema procliano o autor do *De causis* (talvez também por influência do Pseudo-Dionísio) afirma, ao mesmo tempo, que o ser é a primeira das coisas criadas mas também que a causa primeira é puro ser.

⁴⁶ Sobre os problemas colocados pelas duas primeiras *Quaestiones parisiensis* cf. R. Imbach, *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestiones Meister Eckharts*, Universitätsverlag, Freiburg (CH), 1976; A. de Libera, *Le problème de l'être chez Maître Eckhart: logique et métaphysique de l'analogie*, Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie, n. 4, Genève/Lausanne/Neuchâtel, 1980; *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie. Les Questions parisiennes no. 1 et 2 d'Eckhart*, org. É. zum Brunn et alii, PUF, Paris, 1984 (sobretudo as contribuições de É. Wéber e É. zum Brunn); F. Brunner, *Compatibilité chez Maître Eckhart de la thèse "esse est Deus" et de l'affirmation de l'"esse rerum"*, in: *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart* [n. 21], p. 138-146. Vale, por fim, notar que, diferentemente daquilo que afirma Heidegger, Eckhart não pode ser simplesmente considerado um crítico da doutrina da analogia do ser.

⁴⁷ Uma menção tardia ao termo *Gottheit* se encontra em *Was heißt Denken?* e, mais precisamente, na passagem da oitava para a nona lição do *Sommersemester* 1952 na qual Heidegger coloca o problema da duplicidade semântica do λέγειν ("dizer", "colocar"); cf. M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, Neimeyer, Tübingen, 1954, p. 170: "Sem este λέγειν e seu λόγος igualmente não haveria a doutrina da trindade da fé cristã, e nem a interpretação teológica do conceito de segunda pessoa no âmbito da Deidade". Segundo Capelle [*Heidegger et Maître Eckhart...*, n. 16] essa passagem é testemunho da "relação ambivalente" entre Heidegger e Eckhart na medida em que a Deidade, ao invés de indicar a inatingibilidade conceitual do abismo divino, vem reabsorvida no movimento de auto-superação do ser; por outro lado, o motivo de fundo tanto da *gottheit* eckhartiana quanto do λέγειν heideggeriano permanece idêntico e indica uma difusão sem fundo. Não me parece, todavia, que nesta passagem em particular Heidegger tenha em mente, ainda que implicitamente, o pensamento eckhartiano: o que lhe interessa é, em verdade, sublinhar como a duplicidade (aparentemente) estrutural do λέγειν está na base de todas as figuras históricas da metafísica ocidental, e que não por acaso a teologia cristã possui algo em comum com o predomínio da técnica, do ilu-

5. Se, ao contrário, para além das ocorrências textuais explícitas, passarmos a considerar o segundo aspecto, aquele por assim dizer “teórico”, deveremos nos perguntar quais ecos da noção eckhartiana de *gotheit* são perceptíveis em Heidegger. Tentemos indicar alguns deles:

a) a possibilidade de compreender o divino independentemente da criação e, assim, independentemente de uma lógica da produção e da causalidade.⁴⁸ É já bastante conhecida a longa batalha conduzida por Heidegger, neste sentido, contra o ideal de um Deus que seja, ao mesmo tempo, *causa sui* e causa eficiente do mundo: “o lugar que, na ordem da metafísica, pertence a Deus é o lugar da eficiência causal ou da conservação do ente enquanto criado. Este lugar pode permanecer vazio”.⁴⁹ É o caso apenas de recordarmos que o criacionismo é aquilo que, para Heidegger, conduz à redução do ser dos entes à pura efetividade, isto é, ao ser-efeito ou produzido, o que permite, em seguida, a manipulabilidade e a calculabilidade.⁵⁰ O domínio da técnica, em outros termos, baseia suas raízes na idéia de um Deus enquanto causa eficiente;⁵¹

minismo e do materialismo dialético (o que talvez seja particularmente importante, pois mostra como o discurso trinitário é, para Heidegger, fundamentalmente “metafísico” e por isso mesmo “técnico”, ou seja, caro à estrutura “maquinativa” que define no seu todo a história do ocidente). Assim, me parece talvez justo hesitar frente à conclusão de Capelle (p. 124): “Heidegger leu e viveu em Mestre Eckhart e inspiração de uma transcendência do ser e da espera de um novo Deus”.

⁴⁸ Donde o recurso aos termos *Abgrund* e *Ungrund* que podem ser considerados como “tomados de empréstimo a Meister Eckhart” e que “são concebidos” exatamente enquanto “negam a origem tanto como causa como como condição” (R. Schürmann, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Indiana University Press, Bloomington, 1986). Não é difícil identificar várias formulações tipicamente eckhartianas retomadas num sentido técnico preciso por Heidegger, sobretudo a partir da segunda metade dos anos trinta: além daquelas ligadas ao *Grund* (*Ungrund* e *Abgrund*, exatamente) é suficiente recordar *Ursprung* e *Wesung*, termos-chave nos *Beiträge zur Philosophie*. Isso pode explicar porque, em seu julgamento em geral negativo da filosofia medieval, Eckhart represente para Heidegger uma espécie de exceção: Eckhart é o pensador “alemão” que escreveu (também) em alemão medieval subtraindo-se assim, ao menos em parte, ao deterioramento ao mesmo tempo lingüístico e conceitual que a língua latina produziu na história do pensamento ocidental. Deve-se, por outro lado, recordar que exatamente este tipo de interesse já havia atraído a atenção de vários germanistas sobre Eckhart e os “místicos renanos”: no fim dos anos vinte era publicado o apanhado sistemático de H. Kunisch, *Das Wort “Grund” in der Sprache der deutschen Mystik des 14. Und 15. Jahrhunderts*, Pagenkämper, Osnabrück, 1929, o qual atesta que a adoção da parte de Heidegger de um certo número de termos não teve lugar, por assim dizer, em terreno virgem. Por fim, o caráter “alemão” de Eckhart desperta também o interesse sobre o mestre dominicano no âmbito da cultura do nacional-socialismo.

⁴⁹ M. Heidegger, *Nietzsches Wort “Gott ist tot”*, in: *Holzwege*, GA 5, p. 255. Cf. tb. M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in: *Vorträge und Aufsätze*, p. 34: “Deus pode, sob a luz da causalidade, decair ao nível de uma causa, *causa efficiens*. Assim ele torna-se, inclusive no interior da teologia, o Deus dos filósofos, ou seja, daqueles que definem o desvelado e o encoberto com base na causalidade do homem, sem com isso nunca chegar a considerar a origem essencial dessa causalidade”.

⁵⁰ Cf. p. ex. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, p. 168; M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, GA 41, Klostermann, Frankfurt a.M., 1984, p. 109-110 e, não menos importante, o percurso descrito em *Die Metaphysik als Geschichte des Seins* no segundo volume de *Nietzsche*.

⁵¹ Na realidade não se pretende afirmar aqui que o Deus de Eckhart não esteja infundido de uma relação causal com o mundo. Todavia, é igualmente verdadeiro que esta relação não pode ser descrita em termos de uma causalidade eficiente mas sim, e sobretudo, em termos – também estes, por outro lado, de clara ascendência procliana – de causalidade essencial (cf. a este propósito B.

b) a anterioridade da Deidade enquanto tal com respeito à questão da unicidade de Deus ou pluralidade de deuses. Questão que, talvez, chegue além da simples alternativa histórica entre monoteísmo e politeísmo (com a morte do Deus cristão, escreve Heidegger nos *Beiträge*, perecem todos os -teísmos⁵²) mas que serve a Heidegger para neutralizar completamente toda referência à Trindade (tema, com efeito, quase sempre cuidadosamente evitado);⁵³

c) a diferenciação (mesmo que, como visto, extremamente difícil de ser avaliada em Eckhart) entre Deus e ser que lhe permite aproximar o próprio Deus de uma pura possibilidade e do puro nada. Temas encontráveis sobretudo na seção dos *Beiträge* dedicada ao *letzter Gott* que se dá exclusivamente como tremor, palpação, hesitação; o último Deus é um Deus que se torna (igualmente, pois, que passa, caso passe) e não se dá nunca como presença estável: o seu tremor é aquele do ser que, no sentido do *Ereignis*, é sempre nada enquanto o não do ente, o não-ente;⁵⁴

d) a noção de uma fundação em certo sentido recíproca entre Deus e homem (*Dasein*) segundo uma estrutura que não é simplesmente circular, mas que alude a todo um conjunto de relações e referências na medida em que o ser (no sentido do *Ereignis*) é o intermédio, o *Zwischen*, entre Deus e os mortais, e o *Dasein* é o intermédio entre o ser e Deus. Por um lado, com efeito, "o *Ereignis* transapropria (*übereignet*) o Deus ao homem no momento em que apropria (*zweignet*) este último ao Deus";⁵⁵ por outro lado, o ser, que é a necessidade dos deuses, necessita do *Erdenken* da filosofia, ou melhor, do pensamento do outro início e, com isso, da abertura histórica que somente o *Dasein* pode assegurar.⁵⁶ Uma dinâmica que conserva algo da fundação circular eckhartiana entre Deus e homem a partir do espaço comum da Deidade.

Mojsisch. "Causa essentialis" bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart, in: *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart* [n. 21], p. 106-114). Naturalmente, Heidegger não parece considerar em nenhum momento esta distinção e, provavelmente, a desconstrução da metafísica ocidental o leva, em sua complexidade, a não reconhecer nenhuma diferença fundamental entre estes dois tipos de causalidade. Resta o fato que, em sentido estrito, tanto Eckhart quanto Heidegger tentam pensar a relação Deus/mundo em termos diferentes daqueles que denotam a simples produção. Agradeço aqui J.-F. Courtine por ter pertinentemente despertado minha atenção para a necessidade de se ter em conta a função da *causa essentialis* na metafísica eckhartiana.

⁵² M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, GA 65, Klostermann, Frankfurt a.M., 1989, p. 411: "O último Deus possui sua singularidade e se posiciona fora de qualquer determinação calculável indicada pelos títulos 'mono-teísmo', 'pan-teísmo' e 'a-teísmo'. 'Mono-teísmo' e todas as formas de 'teísmos' existem desde a 'apologética' judaico-cristã, a qual forma o pressuposto pensante da metafísica. Com a morte desse Deus perecem, pois, todos os teísmos".

⁵³ Sobre a tensão Uno-Trindade em Eckhart cf. *supra* n. 36.

⁵⁴ Até o ponto em que, como pertinentemente observa C. Esposito, o discurso heideggeriano sobre o divino se transforma em um puro dar-se sem dado e, sobretudo, sem doador - o que traz em si uma suspensão radical de toda interpretação do alcance histórico cristianismo: cf. C. Esposito, *Die Gnade und das Nichts. Zu Heideggers Gottesfrage*, in: "Herkunft aber bleibt stets Zukunft"... [n. 16], p. 199-223, em part. p. 222-223.

⁵⁵ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, p. 280.

⁵⁶ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, p. 438-439.

Ao lado, porém, dessas possíveis afinidades deve-se assinalar ao menos três elementos fortemente problemáticos (ainda que estreitamente correlacionados) que marcam, entre o mestre dominicano e o filósofo da Floresta Negra, uma distância maior que aquela que as possíveis conexões às quais acenamos poderiam deixar entrever. O primeiro parece possuir um caráter puramente historiográfico, mas esconde, em realidade, um valor especulativo não irrelevante: toda a história do conceito de *deitas*, do PseudoDionísio ao próprio Eckhart, pertence estruturalmente à tradição da henologia e prossupõe, assim, a aceitação de princípios neoplatônicos (e sobretudo proclianos) que parecem, ao contrário, absolutamente ausentes e simplesmente desconsiderados por Heidegger. Em outros termos, por meio da articulação entre *gotheit* e *got* Eckhart arrisca elaborar a última grandiosa tentativa de conciliar as características do Uno neoplatônico e as prerrogativas do Deus cristão;⁵⁷ Heidegger, por sua vez, não somente se limita a recusar tanto um quanto outro, mas, ainda mais claramente, não reconhece nunca uma diferença essencial entre os dois termos e as duas tradições: o Uno e o Deus-Trindade pertencem desde sempre, para ele, à mesma história e ao mesmo destino e, como tais, nem não chegam a colocar o problema de uma possível conciliação recíproca.

Isso introduz, em segundo lugar, um diferente propósito ou, se se deseja, a uma diferente perspectiva na relação para com a Deidade, mesmo que alguns aspectos do caminho possam ser tomados, se não como comuns, ao menos como semelhantes.⁵⁸ Em Eckhart, o desnudamento de si ao qual se dedica o homem pobre e o denudamento das propriedades pessoais do Deus criador, têm como meta reencontrar um único ponto de identificação: a Deidade exatamente, no qual homem e Deus se reencontram unidos.⁵⁹ O ponto de referência deste par – *kenosis* especular (do homem e de Deus)⁶⁰ – é a *henosis*, a máxima unidade possível que

⁵⁷ Cf. *supra* n. 36.

⁵⁸ Parece-me particularmente interessante, do ponto de vista por assim dizer “metodológico”, a afinidade revelada por Schürmann, qual seja, a de que tanto em Eckhart quanto em Heidegger o pensamento seja visto como um ato que é sempre e inevitavelmente posterior, “secundário” (não em dignidade), por depender já sempre de uma decisão ou de uma condição prática (cf. R. Schürmann, *Heidegger on Being and Acting* [n. 48]). Isso, de fato, é verdade, mas somente se se tem em conta, simultaneamente, em Eckhart, o aspecto de *Lesemeister* junto àquele de *Lebemeister*, e de se perguntar, no que diz respeito a Heidegger, como, para atingir uma origem *in-fundada*, *transitiva* e, por isso, sempre *impura*, seja realmente tão necessário passar-se através de uma decisão *autêntica* e de um pensamento *puro*.

⁵⁹ Eckhart, *Pred. 83*, DW III, p. 443,5-7. Sobre este paralelismo entre o desprendimento do homem e o de Deus cf. p. ex. M. Enders, *Abgeschiedenheit des Geistes – höchste (Tugend) des Menschen und fundamentale Seinsweise Gottes*, in: *Philosophie und Theologie* 71 (1996), p. 63-87. Como observa Beierwaltes: “Este recíproco fundar-se de homem e Deus com vistas a uma unidade que opera em ambos torna impossível o pensamento da sua distinção” (W. Beierwaltes, “*Und das Ein macht uns saelic*”. *Unità e unione in Meister Eckhart*, in: *Platonismo nel Cristianesimo*, org. G. Reale, Vita e Pensiero, Milano, 2000, p. 146).

⁶⁰ Sobre a conexão entre teologia negativa e antropologia negativa cf. D. Turner, *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995 (reimpr. 1999), em part. p. 137-185.

se pode imaginar entre homem e Deus.⁶¹ o fundo de Deus e o fundo da alma – como Eckhart escreve explicitamente – não são senão um único e mesmo fundo⁶² e, logo, uma unidade originária que, mais do que alcançada, deve ser reencontrada. O mesmo não se dá em Heidegger pois, ainda que se possa talvez falar neste contexto de uma dupla *kenosis* (esta encontrar-se-ia no processo de dupla finitização do homem e do ser que, exatamente na finitude, encontram então a sua máxima proximidade)⁶³ é, todavia, verdadeiro que o principal nesta dinâmica é exatamente a persistência da diferença, assim como do próprio mecanismo do diferir-se: o desdobramento unitário (*Einfalt*) da Quadratura no mundo é a unidade de seu referimento recíproco e, igualmente, do seu diferir-se. Assim, como o Deus de Heidegger não permite e não deixa que se espere nenhuma redenção, igualmente a sua interpretação do ser não pode dar lugar a nenhuma pretensão de união ou unificação: exatamente ao contrário, esta pretensão não seria outra coisa senão a quintessência da curvatura ontoteológica da metafísica ocidental. Neste sentido, Hölderlin – e mais precisamente a sua idéia de uma mediação tragicamente impossível⁶⁴ – prevalece sobre Eckhart e, em geral, sobre qualquer outra possível influência neoplatônica, pagã ou cristã.

Em terceiro lugar, e ainda mais profundamente, distinguindo de certo modo a Deidade de Deus, Eckhart parece pretender principalmente assegurar ao Uno uma última possibilidade de permanecer irrelacionado, assegurar-lhe a liberdade de não se diferenciar e manifestar-se ou, em outros termos, a possibilidade extrema de restar Uno sem ser Deus. Ora, esta mesma possibilidade parece, em Heidegger, ser obstinadamente evitada e, a saber, através da idéia de que o ser, somente sob cujo resplandecer podem dar-se o sagrado e a Deidade, é já sempre irremediavelmente o espaço de toda mediação e de toda manifestação. Naturalmente, muito depende aqui do fato de o que em Eckhart diz sobre a Deidade como origem abis-

⁶¹ Unificação que, vale reafirmar, não é de fato uma experiência imediata ou irrefletida, mas uma tarefa para o intelecto, uma vez que se trata, não por acaso, de se elevar àquilo que é de fato e por si mesmo *intellectus*. Cf. Eckhart, *Sermo 29*, LW IV, p. 270,4-7.

⁶² Eckhart, Pred. 5b, DW I, p. 90,8-12: "Aqui o fundo de Deus é o meu fundo e o meu fundo é o fundo de Deus. Aqui eu vivo segundo o meu próprio ser, assim como Deus vive o seu próprio ser. Ao homem que, por um momento, contemplou este fundo, são mil marcos de ouro como um soldo falso. A partir deste fundo tu deves realizar todas as suas obras sem porquê". Naturalmente, Eckhart radicaliza aqui o tema agostiniano do *Deus intimior intimo meo* portanto-o quase ao paradoxo de um fundo comum no qual toda personalidade é superada: não, portanto, somente o homem, como em Agostinho, é de certo modo ex-cêntrico, mas também o próprio Deus, donde se poder chegar a dizer, de maneira plenamente simétrica, que também a alma é a mais íntima a Deus que a si mesma. Cf. a este propósito B. Mojsisch, "Ce moi": la conception du moi de Maître Eckhart. Une contribution aux 'Lumières' du Moyen-Age, in: *Revue des Sciences Religieuses* 70 (1996), p. 18-30, em part. p. 26.

⁶³ Parece-me que este aspecto "kenótico" do discurso heideggeriano sobre o ser (e sobre Deus) tenha sido oportunamente tratado por V. Vitiello em *Cristianesimo senza redenzione*, Laterza, Roma/Bari, 1995, em part. p. 67-70. Quanto ao deslocamento "kenótico" do homem, parece que este pode ser considerado como uma constante do pensamento heideggeriano a partir do projeto de neutralização ontológica do *Dasein* como via privilegiada para a recolocação do problema do ser, chegando até a escolha quase definitiva do termo *Sterbliche* para designar o papel dos homens no *Geviert*.

⁶⁴ Cf. a esse propósito as observações de M. Ruggenini em *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, Bruno Mondadori, Milano, 1997, em part. p. 154-171.

sal, velada e não representável, vir atribuído por Heidegger não ao divino, mas ao ser como *Ereignis*. Trata-se com isto, porém, de algo mais que um simples deslocamento terminológico: se em Eckhart isto que é anterior a Deus é sempre, de certo modo, o próprio Deus, em Heidegger, ao contrário, isto que é anterior a Deus não é, com efeito, Deus, mas o ser. O sentido desta divergência, deste deslocamento, é compreendido, assim, diferentemente: para Eckhart trata-se de garantir à origem, ao princípio, a máxima liberdade e imediatidade, para Heidegger, ao contrário, a origem se dá já sempre e somente nas mediações – o que, por fim, parece ser confirmado pelo tratamento hölderliniano do sagrado. A *gotheit* de Eckhart é um apelo extremo à transcendência (mesmo se esta transcendência é paradoxalmente, ao mesmo tempo, aquilo que há de mais imanente, aquilo que há no fundo de nós mesmos – e, todavia, enquanto *increateo*, propriamente não nos pertence); enquanto, ao que me parece, o maior desafio que Heidegger coloca no interior do pensamento ocidental é exatamente o de se renunciar para sempre ao ideal de pureza incontaminada da origem, para aceitar uma lógica horizontal na qual a origem é, em si mesmo, sempre e somente transitiva e, por isto, já sempre impura, mimética e inelutavelmente vinculada à mediação.⁶⁵

Tradução de Rodrigo Guerizoli

Doutorando (CNPq) no *Thomas-Institut* da Universidade de Colônia (Alemanha).

⁶⁵ Seja-me permitido enviar aqui, a esse propósito, aquilo que busquei evidenciar na conclusão de *L'altro inizio del pensiero...* [n. 9], p. 331-344.