

José Teixeira Neto¹

**Mestre Eckhart e Santo Agostinho: a bem-aventurança (*beatitudo*)
consiste em um ato do intelecto ou da vontade?**

Resumo: No Capítulo XVII do *Comentário ao Evangelho de João*, Eckhart comenta Jo 17, 3: «Ora, a vida eterna é esta: que eles te conheçam a ti, o único Deus verdadeiro, e aquele que enviaste, Jesus Cristo». O comentário começa assim: «Se a bem-aventurança consista em um ato do intelecto ou da vontade, é uma antiga questão. Das palavras acima [do evangelho de João] parece que consista essencialmente no conhecimento e no intelecto». Para explicitar sua posição, Eckhart cita alguns textos de Agostinho, por exemplo: *De moribus Ecclesiae*; *Retractaciones*; *De beata vita* e *De Trinitate*. Em nosso trabalho, pretendemos mostrar como Eckhart constrói sua exposição a partir de Agostinho, centrando-nos na análise do Capítulo XVII do referido comentário.

Palavras chave: Eckhart; Agostinho; Felicidade; Intelecto; Vontade.

Abstract: In Chapter XVII of the *Commentary on the Gospel of John*, Eckhart comments on John 17, 3: «Now this is eternal life: may they know you, the only true God, and the one you sent, Jesus Christ». The comment begins like this: «If the beatitude consists of an act of the intellect or the will, it is an old question. From the words above [from the Gospel of John] it seems that it consists essentially of knowledge and intellect». To make his position clear, Eckhart cites some texts by Augustine, for example: *De moribus Ecclesiae*; *Retractaciones*; *De beata vita* and *De Trinitate*. In our work, we intend to show how Eckhart builds his exhibition from Augustine, focusing on the analysis of Chapter XVII of that comment.

Keywords: Eckhart; Augustine; Happiness; Intellect; Will.

Pretendemos, no presente artigo, identificar e analisar a influência de Santo Agostinho na resposta eckhartiana para uma

¹ Mestre em Filosofia pela PUG – Roma; Professor Adjunto IV do Curso de Filosofia, Campus Caicó-CaC, da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte-UERN. E-mail: josteix@hotmail.com; joseteixeira@uern.br. Agradeço ao Prof. Dr. Alberto Leopoldo Batista Neto (UERN/Campus Caicó/Curso de Filosofia) pela leitura e pelas sugestões que foram feitas ao texto.

“antiga questão”: se a bem-aventurança (*beatitudo*) ou felicidade consiste em um ato da inteligência ou da vontade. No capítulo XVII do *Comentário ao Evangelho de João*, Eckhart comenta Jo 17, 3: «Ora, a vida eterna é esta: que eles te conheçam a ti, o único Deus verdadeiro, e aquele que enviaste, Jesus Cristo». Como um mestre da universidade², Eckhart inicia seu comentário ao texto evangélico

² Como “enquadrar” a produção eckhartiana? Se, por um lado, os historiadores viram Eckhart como um mestre universitário, também o viram como um “mestre de vida” e como um “místico”. Para De Libera (1998a), Eckhart, mas também Enrico Suso e Johannes Tauler foram considerados, ainda vivos, mestres de vida, mas também eram eruditos (*dotti*): «*Erano, in una parola, dei teologi. La loro originalità sta nell’aver predicato, insegnato o diretto delle anime utilizzando se non la lingua di tutti giorni, per lo meno quella dei laici e d’esserci così rivolti, come teologi, sia al mondo dei ‘semplici’ que a quello degli intellettuali. Il carattere ‘mistico’ della loro teologia è innegabile. Esso occulta tuttavia troppo di frequente presso gli storici la base scolastica dell’edificio spirituale*» (De Libera, A., *Meister Eckhart e la mistica renana*, trad. di Granata, A., Jaca Book, Milano 1998, p. 11. Itálico do autor). Sobre as diversas interpretações do pensamento e da obra de Eckhart, De Libera (De Libera, A., *Meister Eckhart e la mistica renana*, p. 15) afirma que «Si possono, a grandi linee, disingue due poli tra i quali si colloca una varietà di posizioni intermedie: l’uno che vede esclusivamente in Eckhart un ‘místico’ e uno ‘spirituale’ (Hass, 1992); l’altro che inende rivalutare la sua dimensione filosofica (Mojsisch, 1993)». De Libera não nega a dimensão autenticamente espiritual da teologia de Eckhart, mas retoma algumas observações críticas que K. Flasch levanta com relação ao uso, frequentemente rígido, da noção de ‘mística’ no caso de Eckhart: «(1) il termine ‘mística’ abbraccia i contenuti più vari, se non addirittura i più disparati, (2) la qualifica ‘místico’ conduce troppo spesso a ‘isolare Eckhart dai suoi predecessori e dai suoi contemporanei’, (3) la contrapposizione tra ‘mística’ e ‘scolastica’ tende a presentare la ‘scolastica in modo omogeneo’, mentre essa è attraversata da contraddizioni, e a ‘separare la mistica della università dell’epoca’, mentre la spiritualità di Eckhart è arricchita da una cultura filosofica universitaria» (De Libera, A., *Meister Eckhart e la mistica renana*, p. 15-16). Por fim, queremos trazer uma última posição de Alain De Libera (De Libera, A., *Meister Eckhart e la mistica renana*, p. 20), mesmo que delimitada pelo espírito da coletânea para a qual está escrevendo: «Ci limiteremo dunque a dire che Eckhart non è né filosofo né mistico, ma più semplicemente teologo, un teologo domenicano del XIV secolo, ricco d’una cultura del XIII (Tommaso, Alberto, ma pure Bonaventura), se non addirittura del XII secolo (Bernardo di Clairvaux, Guglielmo di Saint-Thierry)». Loris Sturlese (2014, LXV) avalia a posição de Kurt Flasch da seguinte maneira: «Non sembra dunque avere

torto Kurt Flasch, quando guarda com diffidenza alla tendenza di interpretare le formule enfatiche di Eckhart in senso mistico esperienziale. Attribuire ad Eckhart la qualifica di ‘místico’, più o meno ‘speculativo’, non conferisce molto all’interpretazione dei suoi testi ed anzi – come dimostra la storiografia – troppo spesso non ha fatto altro che legittimare scorciatoie ermeneutiche, proprio là dove situazioni di difficoltà testuale avrebbero richiesto ancor maggiore attenzione e approfondimento». Além dessa posição de Alain De Libera, é importante, nos limites dessa nota, especificar o aspecto “intelectual” da mística de Eckhart. Le Goff (*Le Goff, J., Os intelectuais na Idade Média*, 2 ed., trad. de Castro, M. de, Editora José Olympio, Rio de Janeiro 2006) aproxima o mestre turíngio e Nicolau de Cusa e reconhece no primeiro a fonte do “antiintelectualismo” que estaria presente no segundo. De acordo com Le Goff (*Le Goff, J., Os intelectuais na Idade Média*, p. 167) «O misticismo de mestre Eckhart seduz a maior parte dos pensadores do fim da Idade Média. Em 1449, o cardeal Nicolas de Cusa, [...] assume a defesa de Eckhart, ataca o aristotelismo e faz a *Apologia da douta ignorância*». Rodrigo Guerizoli («Mestre Eckhart: misticismo ou “aristotelismo ético?»», *Cadernos de Filosofia Alemã*, 11 (2008) 64) já analisou essa questão e acertadamente concluiu que «A caracterização do pensamento de Mestre Eckhart como misticismo *tout court* não se deixa, todavia, facilmente harmonizar com a biografia do mestre turíngio e tampouco com o estilo de sua obra». Quanto a esse aspecto, Guerizoli lembra que Eckhart foi «bacharel sentenciário em Paris» e ocupou por duas vezes «a cátedra de teologia reservada aos dominicanos não-franceses (1302-1303 e 1311-1313)»; que Eckhart escreveu «uma extensa obra em latim, de incontestável caráter acadêmico e que abarca comentários às escrituras, questões disputadas, sermões e fragmentos de seu grande projeto filosófico-teológico, destinado a desempenhar em sua obra o papel de uma *Suma teológica: a Opus tripartitum*». Por fim, Rodrigo Guerizoli («Mestre Eckhart: misticismo ou “aristotelismo ético?»», 64) lembra que foi intenção de Eckhart «expor o que afirma a sagrada fé cristã e o texto dos dois testamentos através dos argumentos naturais dos filósofos». Por outro lado, embora «possa parecer legítimo aplicar-se à obra eckhartiana o adjetivo ‘místico’ e a Eckhart o epíteto de um autor interessado no problema da *unio mystica*, isso ainda não é motivo para que, de imediato, tachemos sua doutrina como antiintelectual». Seria necessário, antes de tudo, determinar o sentido do termo “mística” utilizado para caracterizar a obra de Eckhart e também «investigar se esse misticismo de fato se caracteriza por um matiz antiintelectual» ((«Mestre Eckhart: misticismo ou “aristotelismo ético?»», 65). Ainda nesse mesmo texto, Rodrigo Guerizoli lembra que K. Flasch e de B. Mojsisch rejeitam que o termo “mística” pudesse caracterizar o pensamento de Eckhart. Porém, apresenta a seguinte posição de Alois M. Haas: «Em seu combate à minimização do elemento cristão que marca a interpretação do pensamento de Eckhart proposta por Flasch, Haas, mesmo reivindicando a legitimidade do adjetivo ‘místico’, não

e sua resposta à questão com um “parece que” (*videtur quod*)³: «A partir das palavras acima parece, porém, que consiste substancialmente no conhecimento e no intelecto (*consistat in cognitione et intellectu*)» (*Expositio*, Cap. XVII, n. 673, p. 843)⁴ e embasa sua resposta essencialmente em textos de Santo Agostinho.

No capítulo 17 da sua *Expositio* o mestre cita diretamente Agostinho pelo menos doze vezes e as obras citadas, literalmente ou não, são o *De moribus ecclesiae*; *Epístola a Dárdano*; *Retractationes* sobre o *De beata vita*; *De trinitate*; *De immortalitate animae* e *In*

duvida, portanto, da ‘intelectualidade’ daquele pensamento». Para ele, Eckhart se teria colocado a tarefa de descrever em categorias ontológico-filosóficas – em termos de superação do ‘tempo’ e ganho da ‘eternidade’ – a união entre o homem e Deus. Exatamente por isso ele teria sempre exigido de seus intérpretes que ao termo ‘místico’ fosse ajuntada uma segunda determinação, a saber, a de ‘especulativo’, que enfatizaria o viés intelectualista de sua doutrina (cf. («Mestre Eckhart: misticismo ou “aristotelismo ético?»», 67). A partir daí, Rodrigo Guerizoli ((«Mestre Eckhart: misticismo ou “aristotelismo ético?»», 67-68) pode acuradamente concluir: primeiro, que «avaliando a caracterização de ‘místico’ proposta por Le Goff, que sempre associa essa noção à de ‘antiintelectualismo’, devemos concluir, portanto, que o pensamento de Eckhart não se deixa explicar por essa categoria». E, segundo, que «o pensamento de Eckhart não se faria como descrição de uma experiência religiosa pessoal – tendo por base uma pura *cognitio dei experimentalis* – mas trafegaria, antes, por discussões, demonstrações e argumentos» («Mestre Eckhart: misticismo ou “aristotelismo ético?»», 67-68).

³ É interessante observar, por exemplo, que nas *Summas* e *Quaestiones* de Tomás de Aquino, o “parece que” (*videtur quod*) é a marca das opiniões que o próprio Tomás rejeita e rebate (pelo *respondeo* e, em seguida, as respostas diretas às objeções). Porém, no texto que vamos analisar, Eckhart utiliza pelo menos duas vezes essa expressão, porém, o que segue a elas são textos de Agostinho ou argumentos que parecem confirmar a própria tese de Eckhart.

⁴ Faremos as traduções para a língua portuguesa dos textos do capítulo XVII da *Expositio Sancti Evangelii Secundum Iohannem* a partir da seguinte edição: Meister Eckhart, *Commento al vangelo di Giovanni*, texto latino a fronte, introduzione, traduzione, note e apparati di Vannini, M., Giunti Editori, Firenze; Bompiani, Milano 2017. Nos referiremos a esse texto, a partir de agora, pelo termo latino *Expositio*.

Evangelium Ioannis. Mostrarmos, a seguir, alguns textos agostinianos citados por Eckhart⁵:

Do *De moribus ecclesiae*:

Talvez não seja inoportuno se perguntar o que é a vida eterna. Mas escutemos Aquele que a concede: ‘a vida eterna é conhecer a ti, verdadeiro Deus, e aquele que enviaste, Jesus Cristo’. Portanto a vida eterna é o próprio conhecimento da verdade⁶.

Da *Epístola a Dárdano*⁷:

Bem-aventurados aqueles para os quais possuir Deus não é outro que conhece-lo, porque este conhecimento é plenitude da verdade e da felicidade⁸.

No primeiro livro das *Retractationes*, capítulo segundo, mencionando o livro *De beata vita*⁹, diz:

⁵ Quando Eckhart citar literalmente Agostinho, traduziremos os textos citados para a língua portuguesa a partir da versão estabelecida em Meister Eckhart, *Commento al vangelo di Giovanni*, 2017. Para tanto, recorreremos tanto ao texto latino quanto à tradução para a língua italiana. Quando a citação for indireta, recorreremos aos textos disponíveis em <http://www.augustinus.it/index2.htm>. Para a tradução verificaremos o texto latino e a tradução para a língua italiana e para a língua espanhola.

⁶ «Fortasse non incongrue quaerito, aeterna ipsa vita quid sit. Sed eius largitorem potius audiamus: ‘haec est’, inquit, ‘vita aeterna’, ut cognoscant te verum deum et quem misisti Iesum Christum’. Aeterna ergo vita est cognitio ipsa veritatis» (*Expositio*, cap. XVII, n. 673, p. 842).

⁷ Trata-se da *Epístola* 187.

⁸ «Beatissimi sunt quibus hoc est deum habere quod nosse: ipsa quippe notitia plenissima, verissima, felicissima est» (*Expositio*, cap. XVII, n. 673, p. 842).

⁹ *De beata vita* C. 4 n. 35: «Illa est igitur plena satietas animorum, hoc est beata vita, pie perfecteque cognoscere a quo inducaris in veritatem, qua veritate perfruaris, per quid connectaris summo modo. Quae tria unum Deum intelligentibus unamque substantiam, exclusis vanitatibus variae superstitionis, ostendunt» (Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/felicita/index2.htm>. Acesso em 05/08/2019).

Neste livro estivemos de acordo, nós que juntos procurávamos, sobre o fato de que a vida bem-aventurada não era outra que o perfeito conhecimento de Deus¹⁰.

Além disso, Eckhart refere que no livro I do *De trinitate*, último capítulo, entre muitas coisas diz Agostinho: «o que é a vida eterna senão aquela visão ‘que conheçam a ti, único Deus verdadeiro’?»¹¹.

Em seguida, sempre a partir de textos agostinianos, o mestre turíngio começa a apresentar a sua própria resposta explicitando a diferença entre “seguir, tender e amar” a Deus, que diz respeito à vontade, e “alcançar, possuir e unir-se” a Ele intelectualmente. Para tanto continua, do *De moribus ecclesiae*, o passo já citado:

Se nos orientamos para Deus, a nossa vida é boa; se o alcançamos não é somente boa, mas também vivemos felizes’. E, posteriormente, bem à frente, prossegue: ‘orientar-se para Deus significa tender para a bem-aventurança, possuí-lo é a própria bem-aventurança. Amando-o nos orientamos para Ele, porém o possuímos quando unindo-nos a Ele, com um modo admirável e inteligível o alcançamos, iluminados e tomados interiormente pela sua verdade e santidade¹².

Para Eckhart essa diferença entre “orientar-se para Deus” e “alcançar ou possuir a Deus” pode ser simbolicamente compreendida a partir do capítulo 23 das *Quaestiones in genesim*¹³ quando Agostinho explica o passo: “não te chamarás mais Jacó: teu

¹⁰ «In quo libro constitit inter nos qui simul quaerebamus non esse beatam vitam nisi perfectam cognitionem Dei» (*Expositio*, cap. XVII, n. 673, p. 842).

¹¹ «Quid est vita aeterna nisi illa visio, ‘ut cognoscant te unum deum verum’?» (*Expositio*, cap. XVII, n. 673, p. 842).

¹² «[...] deum ‘si sequimur, bene; si assequimur, non tantum bene, sed et beate vivimus’. Et longe post ibidem sequitur: ‘secutio dei beatitatis est appetitus; assecutio autem ipsa beatitas. Sed cum sequimur diligendo, assequimur vero mirifico et intelligibili modo contingentes, eius veritate et sanctate penitus illustrati atque comprehensi’» (*Expositio*, cap. XVII, n. 674, p. 842-844).

¹³ Segundo a nota 10 ao capítulo XVII da edição italiana que estamos seguindo, trata-se de *Questionum in Heptateuchum Libri septem; Liber 1: Quaestiones in genesim*, q. 114.

nome será Israel” (Gn 35,10). De acordo com o mestre, Agostinho questiona

[...] como é possível não obstante aquele ‘não te chamarás mais Jacó’ tenha continuado a chamar-se assim por toda a sua vida, e também em seguida, enquanto diversamente aconteceu com outros, como por exemplo com Abraão. E responde dizendo: ‘Assim se compreende perfeitamente que este nome pertença àquela promessa pela qual Deus será visto como não foi visto antes pelos pais. Ali não mais existirá nenhum nome antigo, porque nada mais permanece, nem sequer o próprio velho corpo, mas a visão de Deus como prêmio supremo’¹⁴.

Até aqui podemos supor que Eckhart, além de manter, com Agostinho, a diferença entre a vontade e o intelecto, entre a atenção para Deus e a união com Ele, neste último passo, parece acordar com Agostinho que a “visão de Deus” ou bem-aventurança não se dá na vida atual, mas somente quando veremos Deus de um modo que não nos é dado ver agora. Porém, penso que deveríamos colocar duas questões. A primeira diz respeito a posse e união intelectual com Deus e devemos nos perguntar: para Eckhart “intelecto” deve ser compreendido apenas como uma potência cognitiva da alma ao lado da vontade, potência que ama? A segunda questão diz respeito a se, de fato, para Eckhart a bem-aventurança ou felicidade como união com Deus deve ser postergada para depois da ressurreição¹⁵.

Os argumentos para sustentar a diferença entre vontade e intelecto e para sustentar que a bem-aventurança consiste no conhecimento intelectual de Deus são retirados dos textos

¹⁴ «[...] : ‘non vocaberis Iacob, sed Israel erit nomen tuum’, Gen. 32, quaerit quomodo, non obstante illo: ‘non vocaberis ultra Iacob’ ‘ipsum per totam vitam suam et deinceps post vitam suam appellatum esse Iacobe’, secus autem de aliis, puta de Abraham. Et respondet dicens: ‘nimirum nomen hoc’, scilicet Israel, ‘ad illam pertinere recte intelligitur repromissionem, ubi sic videbitur deus, quomodo non est ante a patribus visus. Ubi non erit nomen vetus, quia nihil remanebat vel in ipso corpore vetustatis, nisi dei visio summum praemium» (*Expositio*, cap. XVII, n. 674, p. 844).

¹⁵ Essas duas questões podem ser direcionadas a partir das discussões sobre “o nascimento de Deus na alma” para as quais remeto os artigos de Guerizoli (2012) e Santos (2012).

agostinianos. Eckhart refere-se a sete argumentos cuja autoridade é a própria razão (*Expositio*, n. 675, p. 845): «A razão também parece concordar com isso» (*Videtur etiam ratio suffragari*). Vejamos esses argumentos:

O 1º argumento (*Expositio*, n. 675, p. 845), podemos dividi-lo em duas partes: Em primeiro lugar, Eckhart afirma que o ato próprio da vontade é tender ou apetecer (*appetere*). “Apetecer”, “tentar alcançar”, “tender para” ou “desejar” não é ainda um “possuir”. Portanto, esse ato da vontade não garante ao homem a bem-aventurança. Não se é bem-aventurado enquanto se tende, mas somente quando se possui o que se deseja. Em segundo lugar, aponta que outro ato verdadeiro da vontade é amar o que ela já possui (*diligere vel amare quod est rei iam habitae*). Nesse caso, pode-se dizer que a vontade é bem-aventurada com relação ao simples tender. Eckhart aponta, portanto, que «[...] na tendência a vontade ainda não é bem-aventurada, no amor, por outro lado, é já bem-aventurada». Porém, nesse último caso, essa não é a bem-aventurança em sentido pleno, pois o homem «[...] não encontra Deus, que é a própria substância da bem-aventurança (*substantia beatitudinis*), mas se alegra (*gaudet*) com ele tendo-o já encontrado» como amor ou apenas como objeto da própria vontade. Para aclarar essa diferença e em que sentido apesar de já possuir Deus como objeto amado ou como objeto da vontade o homem ainda não é bem-aventurado, Eckhart cita novamente o último capítulo do IX Livro do *De trinitate*: «Por isso o amor, o Espírito Santo, na divindade não se diz Filho, nem gerado ou encontrado, enquanto que o conhecimento é chamado Filho, isto é, parido, gerado, prole»¹⁶. Está claro, portanto, de acordo com esse argumento, que a posse de Deus como objeto amado pela vontade não propicia a bem-aventurança que se identifica, para Eckhart, com o conhecimento de Deus. No quarto argumento, como veremos, Eckhart volta a essa diferença entre “amor” e “conhecimento” também à luz da teologia trinitária.

¹⁶ «Propter quod amor, spiritus sanctus, in divinis non dicitur filius aut partus aut repertus nec genitus, notitia vero et filius dicitur et partus, genitus sive proles, [...]» (*Expositio*, n. 675, p. 845).

No segundo argumento (*Expositio*, n. 675, p. 845), Eckhart parece concluir a segunda parte do primeiro argumento afirmando que «[...] a vontade parece mercenária (*mercennaria*): de fato não está direcionada para a nua substância divina (*nudam dei substantia*), mas tende para Deus e dele frui enquanto é bom (*quia bonus*)». Mediante a metáfora do mercenário, Eckhart indica que a vontade quando tende para Deus e quando Dele frui, não tende para e não frui da sua nua deidade ou da sua nua substância, mas tende e frui para um modo, o modo do amor. Qualquer modo a partir do qual vemos ou amamos Deus é sempre um encobrir a sua deidade e, nesse caso, além de não se tratar de uma posse, mas de uma tenção para Deus, a vontade não se direciona para a deidade, substância da própria bem-aventurança.

Quanto ao terceiro argumento, a diferença entre o intelecto e a vontade é ainda mantida a partir daquilo para o qual a vontade “tende e acolhe” e daquilo que o intelecto “acolhe”. Eckhart coloca assim esse argumento (*Expositio*, n. 676, p. 847):

[...] a vontade se dirige e acolhe o próprio bem; o intelecto, por sua vez, acolhe a própria razão do bem, que é melhor do que o bem e é a sua causa, enquanto também é a eterna razão de uma coisa corruptível, como ensina Agostinho¹⁷.

Aqui Eckhart se refere ao *De immortalitate animae* quando Agostinho sustenta a imortalidade da alma com base na certeza de que na alma estão a arte e a razão, por exemplo, das artes liberais. Além disso, parece-nos importante destacar que surge nesse passo do *De immortalitate animae* um conceito agostiniano que depois será apropriado pela Escola de Colônia e, por conseguinte, pelo Mestre Eckhart: “as razões verdadeiras” estão na parte secreta (*in secretis*) da alma¹⁸. Essa temática, tipicamente agostiniana, sugere,

¹⁷ «[...] <voluntas> fertur et accipit ipsum bonum; intellectus vero accipit ipsam rationem boni, quae utique praestantior est bono et causa boni, in tantum ut etiam rei corruptibilis ratio sita eterna, ut docet Augustinus».

¹⁸ *De immortalitate animae* (c. 4 n. 6): «manifestum etiam est, immortalem esse animum humanum, et omnes veras rationes in secretis eius esse, quamvis eas

como veremos na sequência, que o termo “intelecto” não se refere apenas à faculdade ou força cognoscitiva da alma que conhece as coisas segundo a razão do uno, do verdadeiro e do bem.

No quarto argumento (*Expositio*, n. 676, p. 847), Eckhart renoma, num primeiro momento, a concepção presente no *De anima* de Aristóteles e também em Tomás de Aquino segundo a qual «[...] a vontade está na razão’ (*Voluntas in ratione est*) como tendência originada e proveniente da razão [...]» e, segundo, diz que «[...] a vontade, o que ela é (*quod voluntas est*) e a perfeição que possui (*quidquid perfectionis est in ipsa*), vem do intelecto (*ab intellectu est*)». Essa diferença implica aqui, parece-nos, outra concepção de “intelecto” que aparece, como sugerimos, no terceiro argumento já analisado. Isso quer dizer que o intelecto, por um lado, é a força cognoscitiva e que se distingue da vontade como *appetitus*, ambos são potências, faculdades ou forças da alma. Porém, “intelecto”, em outro sentido, é origem da vontade e também do intelecto¹⁹. Esse quarto argumento, então, indica uma dependência originária da vontade com relação ao “intelecto”, ou seja, com relação à parte secreta e escondida da alma da qual derivam a vontade como

sive ignoratione sive oblivione, aut non habere, aut amisisse videatur» (Disponível em: http://www.augustinus.it/latino/immortalita_anima/index2.htm. Acesso em 06/08/2019).

¹⁹ Não iremos aprofundar aqui a questão, mas tão somente oferecer um passo do *Sermão 26*. Nesse *Sermão*, Eckhart retoma a concepção da centelha da alma ao afirmar que na parte mais elevada e que “está na eternidade”, «[...] jaz encoberto algo como uma fonte-origem de todo o bem, algo como uma luz brilhante, que resplandece todo o tempo, algo como uma brasa incandescente sempre a arder». É aí, na centelha da alma, mente ou intelecto, que Eckhart ver brotar duas forças: «Uma chama-se *vontade*, a outra *intelecto*» (*Sermão 26*, 2006, p. 174. *Cursivo do tradutor*). O termo intelecto, portanto, tanto pode significar a “centelha da alma” como algo que emana dessa centelha com a *vontade*. Assim, “intelecto”, por um lado, nomeia a “centelha da alma”, a “parte superior” e “escondida” da alma sempre voltada para o divino e, por outro lado, nomeia o que brota dessa parte secreta: a vontade e o intelecto que se distinguem enquanto potências da alma. Além disso, recomendamos a leitura do já citado artigo de Rodrigo Guerizoli (2012) que trata essa diferença no âmbito dos sermões sobre “nascimento de Deus na alma”.

appetitus e o intelecto como potência cognoscitiva. Mestre Eckhart explica esses aspectos recorrendo à doutrina trinitária e a textos do evangelho de João. Ao utilizar o vocabulário trinitário (*prōcēdēre*), Eckhart aponta tanto para uma distinção quanto para a procedência originária da vontade com relação ao “intelecto”, ou seja, a parte secreta e escondida da alma.

Para o primeiro aspecto diz que:

[...] ‘a vontade está na razão’ como tendência originada e proveniente da razão, assim como no divino o Espírito Santo procede do Filho e, por isso, a liberdade que está formalmente na vontade provém do intelecto no qual preexiste original e virtualmente, de acordo com o versículo ‘Se, pois, o Filho vos libertar, sereis, realmente livres’ (Jo 8, 36)²⁰.

Quanto ao segundo aspecto:

[...] a vontade e o que ela é e a perfeição que possui, vem do intelecto, assim como o que o Espírito Santo possui vem do Filho: ‘não falará de si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido’; ‘Ele me glorificará porque receberá do que é meu e vos anunciará’ (Jo 16, 13.14)²¹.

Quanto ao quinto argumento (*Expositio*, n. 677, p. 847), Eckhart diferencia primeiramente o objeto formal (*obiectum formale*) e o sujeito da vontade (*subiectum*). Neste momento não aprofundaremos aqui a diferença entre o objeto e o sujeito de uma potência como a vontade, mas tão somente, de forma rápida,

²⁰ «[...] ‘voluntas in ratione est’ appetitus descendens sive originatus a ratione, sicut in divinis spiritus sanctus procedit a filio, et propter hoc libertas quae est in voluntatae formaliter est ipse ab intellectu in quo praeest originaliter et virtualiter, secundum illud: si filius vos liberaverit, vere liberi eritis, supra octavo;» (*Expositio*, n. 676, p. 846).

²¹ «quin immo voluntas et quod voluntas est et quidquid perfectiones est in ipsa, ab intellectu est, sicut se habet spiritus sanctus ad filium, prius sexto decimo: ‘non loquetur a semet ipso, sed quaecumque audiet loquetur’; ‘ille me clarificabit, quia de meo accipiet et annuntiabit vobis’» (*Expositio*, n. 676, p. 846).

podemos especificar que «[...] o objeto formal (*obiectum formale*)²² da vontade é o bem» (*Expositio*, n. 677, p. 847), então a vontade considera tudo *sub ratione boni*, inclusive Deus. Seguindo o mestre Eckhart vemos que ele distingue entre o que a vontade é «enquanto é uma potência (*ut potentia est*)» e o que ela é «enquanto é ente (*ut ens est*)». O que ela é enquanto potência recebe do seu objeto formal, isto é, o bem, e o que ela é enquanto é um ente recebe do sujeito, ou seja, do assunto/matéria de sua escolha.

Lembramos que nos dois últimos parágrafos do capítulo 17 Eckhart desenvolve da seguinte forma esse tema:

Diz o seguinte:

[...] uma potência, enquanto potência, recebe completamente tudo e o seu ser do objeto formal [...]. Por isso, se o objeto conhecido é a vida, conhecer é vida; se o objeto conhecido é o eterno, conhecer é o eterno. Mas, tendo em vista que Deus é vida (cf. Jo 14,6) e eterno, conhecê-lo somente será vida eterna, como aqui se disse; de fato, em geral o conhecido é o pai, o conhecimento, por sua vez, é prole ou filho²³.

Por fim,

[...] toda potência, enquanto potência, recebe junto com tudo o que é o seu ser do objeto formal a partir desse, por meio desse e nesse, e de nenhum outro. Por isso, para a potência enquanto potência nada é tão intrínseco

²² Magnavaca, S., *Léxico técnico de filosofía medieval*, Miño y Dávila, Buenos Aires 2005., p. 484): «En su acepción más lata, el o. es el término de referencia de una potencia cognoscitiva: así, lo coloreado es el o. propio de la vista, según el ejemplo que propone Tomás de Aquino» (cf. *S. Th.* I, q. 1, a. 1 c).

²³ «Postremo ad evidentiam verborum praemissorum dicamus sic aliter quod potentia, secundum id quod potentia, totum esse et se totó accipit ab obiecto formali, [...]. Unde si cognitum est vita, cognoscere est vita; si aeternum est cognitum, cognoscere est eternum. Cum ergo deus sit vita, supra quarto decimo, et aeternus, ipsum solum cognoscere erit vita aeterna, sicut hic dicitur; cognitum enim generaliter pater est, cognitio vero proles est sive filius» (*Expositio*, n. 681, p. 852).

quanto o seu objeto em ato, nada é tão estranho quanto o seu próprio sujeito²⁴.

Porém, o que interessava Eckhart no quinto argumento (*Expositio*, n. 677, p. 847) não era distinguir entre objeto formal e sujeito da vontade, mas entre o objeto formal da vontade e o objeto formal do “intelecto” ou parte secreta da alma. Já sabemos que o objeto formal da vontade é o bem. Quanto ao objeto formal do “intelecto”, Eckhart o compreende assim:

Por sua vez, o objeto do intelecto, em sentido próprio, é o ente nu, simples e absolutamente anterior, mais simples e mais nobre não somente do que o bem, mas também do que o verdadeiro e do que o uno; de fato, o verdadeiro não é objeto do intelecto, mas segue o intelecto, enquanto acordo das coisas e do intelecto. Logo, fica evidente que a nua substância de Deus, a plenitude do ser, que é nossa bem-aventurança, ou seja, Deus, consiste em ser encontrada, apreendida, alcançada e discernida pelo intelecto²⁵.

Nesse quinto argumento, portanto, ao considerar com Eckhart que «o objeto do intelecto [...] é o ente nu» e a partir das notas que o definem (simplicidade e anterioridade), podemos concluir, mais uma vez, que o termo “intelecto” deve ser aqui compreendido não como uma potência da alma que difere da vontade, mas como uma unidade da qual brota intelecto, potência de conhecimento, e vontade, potência do amor. Por isso, se a bem-aventurança deve ser a posse de Deus pelo “intelecto”, não deve ser de Deus considerado sob as razões do uno, do verdadeiro e do bem. Se assim o fosse, Deus seria, enquanto considerado pelo intelecto,

²⁴ «[...] potentia omnis, ut potentia, totum suum esse et tota accipit a suo obiecto formali: ab ipso, per ipsum et in ipso et nullo alio. Propter quod potentiae, in quanto potentia, nihil tam intraneum quam obiectum actu, nihil plus extraneum quam sui ipsius subiectum» (*Expositio*, n. 682, p. 854).

²⁵ «Obiectum autem intellectus proprie est ens nudum simpliciter et absolute, prius, simplicius et praestantius non solum bono, sed et vero et uno; verum enim non est obiectum intellectus, sed potius consequens intellectum, cum sit adequatio rei et intellectus. Patet ergo quod nudam dei substantiam, plenitudinem esse, quae est mostra beatitudo, deus scilicet, consistit, invenitur, accipitur, attingitur et hauritur per intellectum» (*Expositio*, n. 677, p. 846).

mais um ente que poderia ser apreendido segundo determinações formais.

Talvez pudéssemos dizer que, quando o “intelecto” alcança o seu objeto, em sentido próprio, alcança, nesse mesmo ato, a sua bem-aventurança, que é o conhecimento e a posse de Deus, pois o “intelecto” não está mais voltado para este ou aquele ente, com esta ou aquela determinação, mas para o ente simples e anterior a qualquer ente. Esse longo passo é essencial para distinguirmos, então, a vontade do “intelecto” quando aos seus objetos formais e, mais ainda, compreendermos em que sentido a bem-aventurança diz respeito ao “intelecto” e não à vontade. Enquanto o objeto formal da vontade é o bem e, portanto, a vontade tende para tudo *sub ratione boni*, o objeto formal do “intelecto” não é o ente considerado nem enquanto uno, nem enquanto verdadeiro nem enquanto bom, mas é o “ente nu” que é anterior ao bem, ao verdadeiro e ao uno. Esvaziado de qualquer ente conhecido, o “intelecto”, então, é bem-aventurado, pois a bem-aventurança, como vimos, «consiste em ser encontrada, apreendida, alcançada e discernida pelo intelecto (*invenitur, accipitur, attingitur et hauritur per intellectum*)».

Essa força ou virtualidade do “intelecto” e sua centralidade com relação à vontade no que diz respeito à posse da bem-aventurança é metaforicamente compreendida a partir do quarto capítulo do evangelho de João, ou seja, do encontro de Jesus com a Samaritana. Eckhart chama a atenção para o fato de que Agostinho interpreta o “marido” que Jesus manda a Samaritana chamar como o intelecto. Vejamos primeiro o texto de Eckhart e depois a passagem de Agostinho:

Isto é metaforicamente indicado no quarto capítulo, onde está escrito: ‘o poço é profundo, e tu não tens como tirar a água’ e então ele diz a mulher: ‘Vai, chama teu marido’ (Jo 4, 11. 16), isto é o intelecto, como explica Agostinho²⁶.

²⁶ «Hoc per figuram signatur supra quarto, ubi dicitur: ‘puteus altus est, neque in quo haurias habes’; et infra dictum est mulieri: ‘vade, voca virum tuum’, id est intellectum, ut exponit Augustinus» (*Expositio*, n. 677, p. 846).

De acordo com a nota da tradução que seguimos, trata-se do *In Evangelium Ioannis*, tratado 15, n. 18s de Santo Agostinho. Trago aqui apenas o número 18²⁷:

Porque Jesus queria que a mulher entendesse, disse: ‘vai, chama teu marido e volta cá’. O que significa: chama o teu marido? [...]. Ouçamos, pois, irmãos, e entendamos o que diz o Senhor à mulher: Chama o teu marido. Com efeito, talvez, diz também a nossa alma: Chama o teu marido. Perguntemos também pelo marido da alma. Porque o verdadeiro marido da alma não é o próprio Jesus? Assista-nos o intelecto, pois o que vou dizer apenas só o compreendem os atentos! Assista-nos o intelecto, pois, para que seja entendido, e talvez o próprio intelecto será o marido da alma.

Voltemos ao *Comentário* de Eckhart ao *Evangelho de João* para o sexto argumento (*Expositio*, n. 677, p. 849). O mestre distingue entre “mérito” e “prêmio”. Enquanto o primeiro consiste na ação, o segundo consiste na apreensão (*in apprehensione*). Daí Eckhart poder concluir que «[...] a vontade, enquanto motora e senhora da ação, é aquilo pelo qual se peca e se vive retamente. Por sua vez, o intelecto é uma força que apreende ao qual corresponde o prêmio (*intellectus est virtus apprehensiva cui respondente praemium*)». A partir dessa diferença, mais uma vez, o mestre Eckhart acentua que «[...] a bem-aventurança, isto é, o prêmio, diz respeito particularmente por si mesmo ao intelecto (*per se respicit intellectum proprie*)».

Por fim, o sétimo argumento (*Expositio*, n. 678, p. 849) retoma o que foi dito anteriormente, ou seja, que a bem-aventurança ou “vida eterna” deva ser «[...] colocada no intelecto, isto é, na força

²⁷ *In Ioh.* 15 nn 18 s: 18. «Denique volens ut intellegeret, dicit ei Iesus: Vade, voca virum tuum et veni huc. Quid est: Voca virum tuum? Per virum suum ei volebat aquam illam dare? [...] Ergo, fratres mei, audiamus et intellegamus quod ait Dominus: Voca virum tuum, mulieri. Forte enim et animae nostrae dicit: Voca virum tuum. Quaeramus et de viro animae. Cur iam non ipse Iesus vir animae verus est? Adsit intellectus, quoniam quod dicturi sumus, vix capitur nisi ab intentis: adsit ergo intellectus ut capiatur, et ipse intellectus erit fortasse vir animae» (Disponível em: http://www.augustinus.it/latino/commento_vsg/index2.htm. Acesso em 08.08.2019).

apreensiva (*ponitur in intellectu, virtute scilicet apprehensiva*)». Para explicitar a compreensão do intelecto como força apreensiva, Eckhart recorre a Aristóteles e a Averróis. Segundo ele,

Sobre o intelecto o Filósofo [Aristóteles, *De an.* III t. 7] diz que quanto mais e maior compreende, tanto mais é capaz de compreender. Por isso, também o comentador no *De substantia orbis* [Averróis, c. 4], já no final, diz que, mesmo se em um corpo finito não possa estar uma força infinita, entretanto, pode receber infinitamente de um outro e assim adquirir uma força infinita. Por isso, no mesmo passo se afirma, aristotelicamente [Aristóteles, *Phys.* VIII t. 79], que o repouso na terra é mais forte que a força do céu. Mas a bem-aventurança, que é o próprio Deus, é o primeiro e infinito²⁸.

A bem-aventurança, portanto, enquanto posta no intelecto, força apreensiva, diz respeito à posse ou ao conhecimento de Deus. Como o intelecto que é finito pode receber o infinito? A questão não se refere à posse em si, mas à possibilidade de receber, que no caso do intelecto é infinita. Nesse sentido, somente quem pode receber infinitamente, pode receber o infinito, isto é, o próprio Deus.

Ainda no sétimo argumento, faz-se necessário explicitar em que sentido a bem-aventurança é dita “vida” e “vida eterna”, e em que sentido a “vida eterna” é “conhecer somente a Deus”, ou seja, o tema central do capítulo XVII (*Expositio*, n. 679, p. 849). Para explicitar em que sentido se diz que conhecer a Deus é “vida”, Eckhart recorre a Aristóteles e afirma que «[...] como ‘a vida é ser para o vivente’, assim o entender é vida para o intelecto (*sic intelligere intellectui ut sic vivere*)»²⁹. Para explicitar em que sentido se diz que conhecer Deus é “vida eterna”, Eckhart recorre a dois textos de Agostinho. O primeiro é do *De trinitate* e o segundo do *De*

²⁸ «Et hoc de intellectu dicit philosophus quod ipse quo plus intelligit et quo maiora intelligit, aptior est ad intelligendum. Unde et commentator in *De substantia orbis* in fine dicit quod licet in corpore finito non possit esse virtus infinita, potest tamen esse acceptio ab alio in infinitum et infinita. Unde ibidem dicitur ex Aristotele quod quies est in terra est fortior virtute caeli. Beatitudo autem, deus ipse, primum est et infinitum» (*Expositio*, n. 678, p. 848).

²⁹ Trata-se do *De anima* e da *Metafísica* de Aristóteles.

immortalitate animae, um texto, aliás que anteriormente já fora retomado. Ouçamos o mestre:

[...] se diz ‘vida eterna’ porque, de acordo com Agostinho, no *De trinitate*, no profundo da mente a alma sempre recorda, sempre pensa, sempre ama. E no livro *De immortalitate animae* diz que a alma humana obtém e recebe a sua imortalidade a partir da união com a razão superior, ou melhor, da parte mais alta e profunda da alma, com as verdades eternas³⁰.

O *abditum mentis* ou esse lugar abscôndito, supremo, íntimo e secreto da alma, lugar da memória, do intelecto e da vontade é, segundo De Libera (1998b), juntamente com a teologia da bem-aventurança, um ponto herdado por Alberto Magno de Santo Agostinho e que depois foi retomado por seus discípulos como Hugo de Estrasburgo e Dietrich de Freiberg e, por meio deles, esse tema chega até Eckhart. Da teologia da bem-aventurança agostiniana, Alberto recolhe a “metafísica da conversão ou do retorno da alma ao seu princípio” que compreende que a finalidade última e própria do homem é a felicidade. Nesse sentido, a conversão é uma conversão para a felicidade. Quanto à teoria da *mens* agostiniana, De Libera (1998b) lembra que a conversão tem a ver com a alma e pressupõe a nobreza do intelecto. Dessa forma, “se completa e se realiza

³⁰ «Dicitur autem vita eterna, quia secundum Augustinum De trinitate in abdito mentis anima semper meminit, semper intelligit, semper amat, et in libro De immortalitate animae dicit quod ex adhaesione ratioinis superioris, supremi scilicet et intimi animae, <cum regulis arternis> sotitur et accipit anima humana suam immortalitatem» (*Expositio*, n. 679, p. 848). Como já apontamos anteriormente, a temática da bem-aventurança tratada na *Expositio*, uma obra do período universitário, pode ser iluminada pela temática do “nascimento de Deus na alma” que aparecem nos *Sermões alemães*, por exemplo, do 101 a 104. Nesse caso específico, essa exposição das faculdades da alma aqui apresentada, foi explicitada por Rodrigo Guerizoli («Le cycle de Sermons sur la “naissance de Dieu dans l’âme», in Casteigt, J. (sous la dir.), *Maître Eckhart*, Les Éditions du CERF, Paris 2012, p. 110) quando discutia, justamente, o tema do “nascimento de Deus na alma” nos *Sermões* indicados. Ele afirma que «Maître Eckhart prend comme point de départ de son exposition de la ‘naissance de Dieu dans l’âme’ une analyse des facultés de l’âme qui renvoie à la noétique du *De Trinitate* d’Augustin et à sa triade ‘intellect’, ‘mémoire’ et ‘volonté’».

imediatamente”, tendo em vista a “natureza intelectual de Deus” e a natureza intelectual do homem. Alain De Libera (1998b, p. 43) apresenta algumas definições de *mens* para Agostinho: é *aliquid eius*, ou seja, algo da alma; *caput, oculus, facies*, ou seja, cabeça, olho e face da alma; *non igitur anima, sed quod excellit in anima ‘mens’ vocatur*; além disso, a *mens* é *abstrusior profunditas nostrae memoriae*, isto é, a profundidade secreta da memória; *principale mentis humanae*, a parte mais eminente da alma humana e, por fim, *abditum mentis*, ou seja, o segredo da mente ou o lugar secreto da mente³¹. Esse último aspecto será importantíssimo em Dietrich de Freiberg e depois em Mestre Eckhart. Portanto, insistirei com De Libera (*Introduzione alla mística renana: da Alberto Magno a Meister Eckhart*, trad. di Granata, A., Jaca Book, Milano 1998, pp. 43-44) sobre esse aspecto. Traduzo duas citações sobre a função do *abditum mentis*:

A função do *abditum mentis* é ser princípio constitutivo do pensamento ou *cogitatio*: enquanto depósito secreto das ‘razões verdadeiras’, o *fundo* secreto da alma é, ao mesmo tempo o *fundo* e o *fundamento* do pensamento. É a sede de um saber que, em si mesmo, permanece impensado, porque ‘existe uma diferença entre o não conhecer’, o não saber ‘uma coisa’ (*nosse*) e o ‘não pensar numa coisa’ (*cogitare*), na medida em que ‘pode

³¹ Essas duas últimas expressões são do *De trinitate*, XV, 21, 40: «Cogitando enim quod verum invenerimus, hoc maxime intellegere dicimur, et hoc quidem in memoria rursus relinquimus. Sed illa est abstrusior profunditas nostrae memoriae, ubi hoc etiam primum cum cogitarem invenimus, et gignitur intimum verbum, quod nullius linguae sit, tamquam scientia de scientia, et visio de visione, et intellegentia quae apparet in cogitatione, de intellegentia quae in memoria iam fuerat, sed latebat: quamquam et ipsa cogitatio quamdam suam memoriam nisi haberet, non reverteretur ad ea quae in memoria reliquerat, cum alia cogitaret» (Disponível em: https://www.augustinus.it/latino/trinita/trinita_15.htm. Acesso em 13/08/2019). «Hinc admonemur esse nobis in abdito mentis quarumdam rerum quasdam notitias, et tunc quodam modo procedere in medium, atque in conspectu mentis velut apertius constitui, quando cogitantur: tunc enim se ipsa mens, et meminisse, et intellegere, et amare invenit, etiam unde non cogitabat, quando aliud cogitabat» (*De trinitate*. XIV, 7, 9). (Disponível em: https://www.augustinus.it/latino/trinita/trinita_14.htm. Acesso em 13/08/2019).

acontecer que um homem conhece uma coisa sobre a qual não pensa' (DE LIBERA, 1998b, p. 43)³².

Noutro momento, Alain De Libera (1998b, p. 44) explica:

Na verdade, o *abditum mentis* não é somente o fundamento do pensamento externo; esse é, em si mesmo e como imagem, relação com o Princípio do qual é imagem. O conhecimento, verdadeira e propriamente, é remontante. Conhecer verdadeiramente, não é conhecer mais a partir do exterior, *in medio*, é conhecer a partir do interior – *sine medio* – no 'homem interior', ou seja, no *intellectus* ou na *mens*; conhecer é remontar à imagem como imagem do seu criador, *a quo factus est*³³.

Retomemos o sétimo argumento para mostrar em que sentido «a vida eterna é conhecer somente a Deus» (*Expositio*, n. 679, p. 850). De acordo com Eckhart, «[...] não basta, e não é vida eterna, se não é conhecido Deus somente» (*Non enim sufficit nec est vita aeterna nisi cognoscatur deus solus*). Por isso, segundo ele, o texto de João deve ser organizado da seguinte forma: «a vida eterna é esta, que eles te conheçam a ti, único verdadeiro Deus» e isso significa que não se conheça «nada junto a ti, nem além de ti» (*haec est vita aeterna, ut cognoscant te verum deum solum, id est nihil tecum cognoscant, nihil praeter te*). O motivo para esse interdito está, ainda de acordo com Mestre Eckhart, em que «o ato, e a potência da qual

³² «Funzione dell'*abditum mentis* è quella di essere principio costitutivo del pensiero o cogitatio: in quanto deposito secreto delle 'ragioni vere', il fondo segreto dell'anima è altresì il fondo o il fondamento del pensiero. È la sede di un sapere che, in se stesso, resta impesato, perché 'v'è una differenza tra il non conoscere", il non sapere 'una cosa' (nosse) e il 'non pensarvi' (cogitare), nella misura in cui 'può accadere che un uomo conosca una cosa a cui non pensa'» (De Libera, *Introduzione alla mística renana: da Alberto Magno a Meister Eckhart*, p. 43).

³³ «In realtà, l'*abditum* non è solo il fondamento del pensiero esterno; esso è, in se stesso e come immagine, relazione con il Princípio di cui è l'immagine. La conoscenza vera e propria è rimontante. Conoscere veramente, non è conoscere più dall'esterno, in medio, è conoscere all'interno – *sine medio* – nell' 'uomo interiore', vale a dire nell'*intellectus* o nella *mens*; è risalire all'immagine come immagine del suo creatore, *a quo factus est*» (De Libera, *Introduzione alla mística renana: da Alberto Magno a Meister Eckhart*, p. 44).

deriva, recebe tudo aquilo que é do seu objeto, como se disse precedentemente» (*actus enim et potentia, a qua egreditur, accipit id quod est se toto a suo obiecto, ut supra dictum est*). Por isso, se o intelecto, força apreensiva, conhecesse junto a Deus outro que não fosse Deus, «não seria mais bem-aventurado» (*Unde si quid cognoscerem obiective cum deo vel praeter deum, iam non essem beatus*). Metaforicamente essa compreensão vem interpretada a partir das palavras do próprio Cristo, que aconselha «[...] de não ter como Pai outro além do único que está nos céus» (cf. Mt 23,9), e também de «amar a Deus com todo coração, com toda alma, com toda a mente e com toda as forças». A conclusão do que se disse anteriormente sobre o intelecto enquanto força apreensiva, seu conhecimento de Deus e a bem-aventurança é que «[...] a bem-aventurança não está em um ato refletido, ou melhor, em um ato com o qual o homem bem-aventurado compreenda ou conheça de conhecer Deus» (*Patet ex praemissis quod beatitudo non est in actu reflexo, quo scilicet homo beatus intelligit sive cognoscit se deum cognoscere*).

Portanto, a partir dessa “conclusão” de Eckhart podemos sustentar que se a bem-aventurança está no intelecto e não na vontade, “intelecto” não deve ser entendido como uma potência da alma como a memória e a vontade. Tratar-se-ia, então, do *abditum mentis* agostiniano, desse espaço escondido na alma que conhece somente a Deus e nada além dele. Tendo em vista que a bem-aventurança é conhecer, dessa forma, Deus, essa “vida eterna” que o *abditum mentis* “experimenta” não se posterga para uma vida futura, mas é possível para o homem em cuja alma Deus nasce.

Por fim, concluímos a análise da apresentação do capítulo 17 da *Expositio*, na qual tentamos mostrar como Eckhart constrói sua exposição a partir de Agostinho, com a retomada (*Expositio* n. 680, p. 851) da exposição do versículo-chave do comentário nesse capítulo 17, veremos que a bem-aventurança não se encerraria no conhecimento de Deus somente, mas também no conhecimento daquele que foi enviado, Jesus Cristo: «Ora, a vida eterna é esta: que eles te conheçam a ti, o único Deus verdadeiro, e aquele que enviaste, Jesus Cristo». Eckhart oferecerá algumas possíveis interpretações

para a parte final do versículo «e aquele que enviaste, Jesus Cristo» (*et quem misisti Iesum Christum*). Porém, em primeiro lugar, lembra que Agostinho no *In Evangelium Ioannis* «[...] ordena o texto deste modo e o harmoniza com o dito anteriormente: ‘esta é a vida eterna, que conheçam a ti e aquele que enviaste, Jesus Cristo, o único Deus verdadeiro’»³⁴. Eckhart oferece três possibilidades de interpretação. A primeira é a seguinte: «conheçam a ti único Deus verdadeiro» se referiria ao prêmio essencial (*ad praemium essentiale*) e «e aquele que enviaste, Jesus Cristo» se referiria ao prêmio acidental (*ad praemium accidentale*), isso de acordo com «será salvo, entrará e sairá e encontrará pastagem» (Jo 10, 9). A segunda é esta: a bem-aventurança consistiria «no conhecimento da divindade do Pai: ‘mostra-nos o Pai e isso nos basta’ (Jo 14,8)». Mas, lembra Eckhart que só se conhece o Pai “como aquele que envia” conhecendo-se “também o Filho enviado”. A terceira é esta: «não podemos ser bem-aventurados se não conhecemos Deus como filhos e como o conhece o Filho que ele enviou, Jesus Cristo (*ut filii et ut ipsum cognoscit filius, quem misit*): ‘conheço minhas ovelhas e as minhas ovelhas me conhecem como o Pai me conhece e eu conheço o Pai’ (Jo 10,14-15)»³⁵.

³⁴ «Augustinus litteram sic ordinat et concordat praemissis: haec est vita aeterna, ut cognoscant te et quem misisti, Iesum Christum, solum deum verum» (*Expositio*, n. 680, p. 850). Segue o texto do comentário de Agostinho: *In Ioh.* Tr. 105 n. 3: «Haec est autem, inquit, vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Iesum Christum. Ordo verborum est, ut te et quem misisti Iesum Christum cognoscant solum verum Deum» (Disponível em: http://www.augustinus.it/latino/commento_vsg/index2.htm. Acesso em 13/08/2019).

³⁵ «Posset etiam dici quod id quod dicitur ut cognoscant te solum verum deum perinet ad praemium essentiale, quod vero sequitur et quem misisti Iesum Christum pertinente ad praemium accidentale, secundum illud supra decimo: ‘salvabitur et ingredietur et egredietur et pascua inveniet’. Vel dicamus quod vita aeterna, sufficientia beatitudinis, consistit in cognitione deitatis paternae, prius quarto decimo: ‘ostende nobis patrem, et sufficit nobis’. Pater autem ut sic non cognoscitur mittens, nisi cognoscatur et filius missus. Et hoc est quod hic dicitur: haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum deum et quem misisti Iesum

Por fim, parece-nos que a resposta eckhartiana para essa “antiga questão”, claramente exposta no 5º argumento, «Logo, fica evidente que a nua substância de Deus, a plenitude do ser, que é nossa bem-aventurança, ou seja, Deus, consiste em ser encontrada, apreendida, alcançada e discernida pelo intelecto»³⁶ pode ser interpretada à luz de um conceito agostiniano que aparece no *De immortalitate animae*: “as razões verdadeiras” estão na parte secreta (*in secretis*) da alma³⁷.

Christum. Vel aliter sic: beati esse non possumus, nisi sic deum cognoscamus, ut filii et ut ipsum cognoscit filius, quem misit, Iesus Christus, supra decimo: ‘cognosco oves meas, et cognoscunt me meae, sicut novit me pater, et ego agnosco patrem’» (*Expositio*, n. 680, pp. 850-852).

³⁶ «Obiectum autem intellectus proprie est ens nudum simpliciter et absolute, prius, simplicius et praestantius non solum bono, sed et vero et uno; verum enim non est obiectum intellectus, sed potius consequens intellectum, cum sit adequatio rei et intellectus. Patet ergo quod nudam dei substantiam, plenitudinem esse, quae est mostra beatitudo, deus scilicet, consistit, invenitur, accipitur, attingitur et hauritur per intellectum» (*Expositio*, n. 677, p. 846).

³⁷ *De immortalitate animae* (c. 4 n. 6): «manifestum etiam est, immortalem esse animum humanum, et omnes veras rationes in secretis eius esse, quamvis eas sive ignoratione sive oblivione, aut non habere, aut amisisse videatur» (Disponível em: http://www.augustinus.it/latino/immortalita_anima/index2.htm. Acesso em 06/08/2019).

Referências bibliográficas

De Libera, A., *Meister Eckhart e la mistica renana*, trad. di Granata, A., Jaca Book, Milano 1998.

_____, *Introduzione alla mística renana: da Alberto Magno a Meister Eckhart*, trad. di Granata, A., Jaca Book, Milano 1998.

Guerizoli, R., «Le cycle de Sermons sur la ‘naissance de Dieu dans l’âme’» in Casteigt, J. (sous la dir.), *Maître Eckhart*, Les Éditions du CERF, Paris 2012, pp. 105-122. Disponível em: https://www.academia.edu/6991691/Le_cycle_des_sermons_sur_la_naissance_de_Dieu_dans_lâme. Acesso em 13/08/2019.

_____, «Mestre Eckhart: misticismo ou “aristotelismo ético?»», *Cadernos de Filosofia Alemã*, 11 (2008) 5-82.

Le Goff, J., *Os intelectuais na Idade Média*, 2 ed., trad. de Castro, M. de, Editora José Olympio, Rio de Janeiro 2006.

Magnavacca, S., *Léxico técnico de filosofía medieval*, Miño y Dávila, Buenos Aires 2005.

Meister Eckhart, *Commento al vangelo di Giovanni*, texto latino a fronte, introd., trad., note e apparati di Vannini, M., Giunti Editori, Milano; Bompiani, Milano 2017.

Mestre Eckhart, *Sermões alemães*: sermões 1 a 60, tradução e introdução de Giachini, E.P., revisão da tradução: Schuback, M.S., apresentação de Leão, E.C., Editora Universitária São Francisco; Bragança Paulista, Vozes, Petrópolis 2006.

Santos, B.S., «O gottesgeburtzyklus de Meister Eckhart: a mística fundamental do ‘nascimento de Deus na alma’» (Sermões 101 a 104) in Rossatto, N.D. (org.). «Mística e milenarismo na Idade Média», *Mirabilia*, 14 (2012) 124-134. Disponível em: <http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2012_01_06.pdf>. Acesso em 13/08/2019.

Sturlese, L., «Le prediche tedesche di Meister Eckhart» in Meister Eckhart, *Le 64 prediche sul tempo liturgico*, testo altotedesco medio a fronte, Introduzione, traduzione, note e apparati di Sturlese, L., Bompiani, Milano 2014, pp. VII – LXXIII.