

Principios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

37

worden da von gehohr ist vñ geuorß allis menschlich künne
des unngē vov vng wol vrowen. das xpe vult brud ist geuor
von eigen cruce vb' alle di core d'eugele. vñ sit zu sud' rechte
hant des vades. durre milt hat wol ge sprochen. al' welche
ich gebe n vil dar inne. was hulfe mich das ich herbe eine brud
d' da viche we. vñ doe ich da bi ein arm mā. wag hulfe mich
herbe eine brud' d' da we ein wiser mā. vñ we' ich da bi ein we.
Ich sp' em ands vñ ein nahs. Got ist n' alleme mensche worden.
sind h' hat milt herbe nē an sich genumē. Er schenkt di milt herbe
ge-mensche. das alle mensche sint gleich adel an d' nē. al' ich sp'ge vñ
che allis das gut das alle heilige be-feren hat vñ mare godis sind
vñ xpe nach sin' milt herbe. das ist min eigē ind nē. su mocht tu u' mich
vragē. sū ich ind nē habe allis das xpe nach sin' menscheit geleitē
mag. wo von ist dan das. das von xpm hohē vñ vordige all vn
sere hre vñ got. das ist da von wan h' ist geuorēt ein bodē vō
gode zu vns. vñ hat vns zu getragen zu vns' alheit. di seligkeit
di h' vns zu truce di was vñ' do d' vñ' sine sin' ge hirt. in deme
milt herbe grunde da hat em milt herbe d' nē. di nē ist eī vñ eīval
die. hi mag wol etwas u' lügen. vñ icht zu hangē das ist die eī nē.
Ich sp'che eī ands vñ em swarers. vñ m' d' blot herbe d' nē ane milt
sal bestan d' muss all' psonen v' ge-gangen sin'. d' d' das h' d' milt
ehen d' ub' mer ist. den he milt ougē n' ge sach. das h' dem milt herbe
als wol gudis grüne all' deme d' h' em ist vñ sin' h' milt herbe



Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Princípios Natal, v. 22, n. 37, jan.-abr. 2015

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Reitora

Ângela Maria Paiva Cruz

Vice-Reitora

Maria de Fátima Freire de Melo Ximenes

Pró-Reitora de Pós-Graduação

Edna Maria da Silva

Pró-Reitora Adjunta de Pós-Graduação

Fernanda Nervo Raffin

Diretor do CCHLA

Herculano Ricardo Campos

Vice-Diretora do CCHLA

Maria das Graças Soares Rodrigues

Chefe do Departamento de Filosofia

Sérgio Luís Rizzo Dela-Sávia

Coordenador do PPFil

Daniel Durante Pereira Alves

Vice-coordenador do PPGFil

Joel Thiago Klein

Editor Responsável

Dax Moraes (UFRN)

Editores de Seção

Daniel Durante (UFRN)

Eduardo Pellejero (UFRN)

Maria Cristina Longo C. Dias (UFRN)

Editores de Resenhas

Eduardo Pellejero (UFRN)

Glenn Walter Erickson (UFRN)

Maria Cristina Longo C. Dias (UFRN)

Conselho Editorial

Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)

Daniel Durante Pereira Alves (UFRN)

Dax Moraes (UFRN)

Eduardo Pellejero (UFRN)

Gisele Amaral dos Santos (UFRN)

Glenn Walter Erickson (UFRN)

Joel Thiago Klein (UFRN)

Maria Cristina Longo C. Dias (UFRN)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Oscar Federico Bauchwitz (UFRN)

Conselho Científico

André Leclerc (UFC)

Cláudio Ferreira Costa (UFRN)

Colin B. Grant (University of Surrey, Reino Unido)

Daniel Vanderveken (Université du Québec, Canadá)

Elena Morais Garcia (UERJ)

Enrique Dussell (Universidad Autónoma Metropolitana, México)

Franklin Trein (UFRJ)

Gianni Vattimo (Università di Torino, Itália)

Gottfried Gabriel (Friedrich-Schiller-Universität, Alemanha)

Guido Imaguire (UFRJ)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Gustavo Caponi (UFSC)

Jaimir Conte (UFSC)
Jesús Vázquez Torres (UFPE)
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)
João José M. Vila-Chã (Pontificia Università Gregoriana, Itália)
José Maria Z. Calvo (Univ. Autónoma de Madrid, Espanha)
Juan Adolfo Bonaccini (UFPE)
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)
Marco Antonio Casanova (UERJ)
Marco Zingano (USP)
Maria Cecília M. de Carvalho (UFPI)
Maria da Paz Nunes de Medeiros (UFRN)
Maria das Graças Moraes Augusto (UFRJ)
Mario P. M. Caimi (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Mario T. R. Cobián (Univ. Mich. de S. Nicolás de Hidalgo, México)
Matthias Schirn (Universität München, Alemanha)
Nythamar Fernandes de Oliveira (PUCRS)
Roberto Machado (UFRJ)
Róbson Ramos dos Reis (UFSM)
Rodrigo Castro Orellana (Univ. Complutense de Madrid, Espanha)
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)
Željko Loparić (UNICAMP)

Editoração Eletrônica e Normalização

Maíra Caroline Freitas dos Santos
Dax Moraes

Revista Princípios:

Departamento de Filosofia
Campus Universitário, UFRN
CEP: 59078-970 – Natal – RN
E-mail: principios@cchla.ufrn.br
Home page: <http://www.periodicos.ufrn.br/principios>

Princípios, UFRN, CCHLA, PPGFIL
v. 22, n. 37, jan.-abr. 2015, Natal (RN)
EDUFRN – Editora da UFRN, 2015.
Periodicidade: quadrimestral
1. Filosofia. – Periódicos
ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109
RN/UF/BCZM CDU 1 (06)



Princípios

Revista de Filosofia

v. 22, n. 37, jan.-abr. 2015

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

SUMÁRIO

Apresentação

Oscar Federico Bauchwitz (UFRN) 7

Artigos

Negação e aniquilação em Marguerite Porete e Mestre Eckhart
Maria Simone Marinho Nogueira (UEPB) 11

Porfírio, Dionísio e Mestre Eckhart:
considerações sobre a adequação entre Ser e Inteligência
Cícero Cunha Bezerra (UFS) 31

A presença do *Liber de Causis* na obra de Meister Eckhart
Matteo Raschiatti (UNESP) 53

Creatio y determinatio en la Escuela Renana:
de Alberto Magno a Bertoldo de Moosburg
Ezequiel Ludueña (CONICET-Universidad de Buenos Aires) 77

A propósito de una fuente de los pensadores de la Escuela Dominica
de Colonia: el anónimo *Liber viginti quattuor philosophorum*
José González Ríos (CONICET-Universidad de Buenos Aires) 99

A mística renana e o pensamento de Vladimir Lossky
Edrisi Fernandes (UNB) 123

Meister Eckhart en la historiografía filosófica moderna <i>Natalia Strok</i> (CONICET-Univ. de B. Aires/Univ. Nac. de La Plata)	141
O caminho da negatividade entre Ocidente e Oriente: a recepção contemporânea de Mestre Eckhart em Keiji Nishitani <i>Luiz Fernando Fontes-Teixeira</i> (USP)	159
Elementos neoplatónicos en la obra de Anish Kapoor: hacia una estética de la negatividad <i>Oscar Federico Bauchwitz</i> (UFRN)	179

APRESENTAÇÃO

A consolidação dos estudos neoplatônicos no contexto ibero-americano e, especialmente, no Brasil, vem nos últimos anos evidenciando o seu avanço. Publicações sobre temas e autores neoplatônicos deram visibilidade e impulsionaram o estudo de uma corrente de pensamento que vai muito além de ser tão somente uma releitura das obras platônicas e aristotélicas, senão que estabelece novas perspectivas metafísicas e antropológicas. Por isso, a iniciativa do Editor da Revista *Princípios*, Prof. Dax Moraes, em propor um número dedicado a Escola Renana, foi acolhida com verdadeiro entusiasmo pelos colegas brasileiros e do exterior que ora publicam seus trabalhos. Tem, pois, o leitor a possibilidade de aceder a estudos e interpretações recentes sobre o tema e autores pouco difundidos no Brasil. Especificamente, reúnem-se trabalhos acerca da obra de Alberto Magno, Mestre Eckhart, Bertoldo de Moosburg, Marguerite Porete e de suas fontes neoplatônicas (Porfírio, Dionísio Areopagita, Proclo, *Liber de Causis*, *Liber viginti quattuor philosophorum*), bem como a recepção moderna e contemporânea de alguns autores (a historiografia alemã do século XVIII, V. Lossky, K. Nishitani). Por fim, o número inclui uma proposta de compreensão da produção artística do anglo-hindú Anish Kapoor, a partir de uma perspectiva neoplatônica, como ressonância de uma estética da negatividade. À espera de contribuir com os estudos neoplatônicos e com o desenvolvimento da história da Filosofia no Brasil, desejamos ao leitor: boas leituras!

Oscar Federico Bauchwitz

Artigos

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

NEGAÇÃO E ANIQUILAÇÃO EM MARGUERITE PORETE E MESTRE ECKHART

Maria Simone Marinho Nogueira
Universidade Estadual da Paraíba

Natal, v. 22, n. 37
Jan.-Abr. 2015, p. 11-29

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Objetiva-se abordar as possíveis repercussões da mística feminina medieval na mística renana, mais especificamente a mística de Marguerite Porete, mostrando como é possível encontrar traços do seu pensamento no desenvolvimento de determinadas teses da mística de Mestre Eckhart. No entanto, não é demais lembrar que o pensador alemão não cita, em momento algum dos seus textos, o *Espelho das almas simples* da pensadora francesa. Mesmo assim, outros argumentos nos parecem suficientes para que as repercussões poretianas sejam encontradas nos textos eckhartianos, sobretudo quando comparamos o conceito de aniquilação (Marguerite Porete) com o conceito de despojamento (Mestre Eckhart), ambos apresentados sobre o signo da negação.*

Palavras-chave: Marguerite Porete; Mestre Eckhart; Negação; Aniquilação.

Abstract: The objective is to approach the possible repercussions of the medieval feminine mysticism in Rhineland mysticism, more specifically the Marguerite Porete's mystic, showing how it is possible to find traces of her thinking in the development of certain theses of the Meister Eckhart's mystic. However, too much is not to remember that the German thinker does not mention at any time of his texts, *The mirror of simple souls* of the French thinker. Nevertheless, other arguments we seem sufficient for the poretianas repercussions are found in Eckhart's texts, especially when we compare the concept of annihilation (Marguerite Porete) with the concept of detachment (Meister Eckhart), both presented on the sign of negation.

Keywords: Marguerite Porete; Meister Eckhart; Negation; Annihilation.

* Este texto está vinculado ao Projeto PIBIC/UEPB, Cota 2014-2015, intitulado *Repercussões da mística feminina medieval na mística renana: Marguerite Porete e Mestre Eckhart*.

1. Mística feminina

Começemos por esclarecer o que passaremos a chamar de mística feminina. Esta pode ser definida por um movimento feito por mulheres que buscavam o divino a partir da união das instâncias afetivas e intelectivas, às vezes acompanhado de visões (como em Hildegard von Bingen e Hadewijch d'Anvers), outras vezes seguido apenas por uma intensa reflexão (como em Marguerite Porete). Independente das formas das expressões daquela relação, o fato é que temos um grupo de mulheres na Idade Média que deram voz às suas ideias sobre o divino, como nos relatam Cirlot e Garí (1999, p. 11-12):

Mulheres que escrevem, mulheres que falam na Idade Média acerca do que ocorre no espaço invisível: o [espaço] da interioridade. Escrevem e falam de uma experiência interior. Mulheres, escrita, experiência interior: a combinação destes três elementos é explosiva e incomum na cultura medieval. É tão insólita que não parece verdade. E, sem dúvida, o é. Na Idade Média, as mulheres se apropriaram dos instrumentos da escrita para falar de si mesmas e de Deus, pois Ele foi o que encontraram em suas câmaras, em suas moradas, em seus castelos da alma. Rompendo as barreiras de um mundo que as havia condenado ao silêncio, alçaram suas vozes que foram ouvidas [...]. Articularam suas vozes em seus corpos, convertidos em signos de Deus [...]. E, deste modo, se lançaram à aventura de colocar suas almas à intempérie e sofrer as transformações, os trabalhos da espera. A espera de Deus: toda a passividade do mundo se concentra na cela interior. Assim, à espera de seu nada, esperaram ser vencidas, aniquiladas na Divindade.

Estas reflexões podem ser conhecidas pelo conjunto de textos deixados por essas mulheres que se destacam, sobretudo, entre os séculos XII e XIV. Em meados do século XIII, o movimento das *beguinas*¹ chamará, com o fervor com que sempre defendeu as

¹ “As *Beguinas* constituem uma página relevante da história das experiências religiosas marcadas por uma espiritualidade vivida no feminino, em pequenas comunidades chamadas ‘*Begijnhof*’, ‘*Béguinages*’, conforme a região de sua atuação (Flandres, Liège, Bruges, Antuérpia, etc.), animadas por mulheres jovens e adultas, celibatárias, viúvas, algumas casadas, que, organizadas,

suas ideias, a atenção de Lamberto da Ratisbona que escreve em versos: “Eis que aqui, em nossos dias,/ [...] *a arte nasceu entre as mulheres./* que arte é essa/mediante a qual uma iletrada²/compreende melhor que um homem sábio?³ (Lamberto *apud* Épiney-Burgard; Brunn, 2007, p. 14). Ele mesmo responde em seguida, traçando um perfil psicológico das mulheres às quais se refere:

Me parece que esta é a razão/ de que uma mulher seja boa aos olhos de Deus:/ na simplicidade de sua compreensão,/ seu coração doce, seu espírito mais débil,/ são mais facilmente iluminados em seu interior,/ de modo que em seu desejo compreende melhor/ a sabedoria que emana do céu/ que um homem duro/ que nisto é mais torpe (*Idem, ibidem*)⁴.

sobretudo em meio urbano, combinavam uma vida de oração, de trabalho autogestionário com o serviço aos pobres, doentes e pessoas marginalizadas da época, alimentadas por uma espiritualidade singular, de caráter leigo. Alain de Libera [...] situa o início do Movimento das Beguinhas, nos arredores de Liège (Bélgica), por volta de 1210. Segundo este mesmo autor, o Movimento das Beguinhas tinha suas singularidades, tais como: não tinha um santo fundador, não buscava autorização da hierarquia eclesial, não tinha uma constituição ou regulamento, não fazia votos públicos, “seus votos eram uma declaração de intenção, não um comprometimento irreversível a uma disciplina imposta pela autoridade, e seus membros podiam continuar suas atividades normais no mundo” (Calado, 2012, p. 47).

² “*Vetula*”, em latim: aquela que não sabia ler. De toda forma, as beguinhas terminam por mostrar que Lamberto, neste ponto, não estava de todo certo.

³ Destaque nosso.

⁴ É interessante notar, embora nossa pesquisa não seja explicitamente uma pesquisa sobre gênero, como tal tema termina por aparecer nas reflexões que apresentamos. Assim, por exemplo, e confirmando que este perfil feminino traçado por Lamberto era muito comum entre os homens, vejamos o que escreve Christine de Pizan na sua *A Cidade da damas*: “Perguntava-me quais poderiam ser as causas e motivos que levavam tantos homens, clérigos e outros, a maldizerem as mulheres e a condenarem suas condutas em palavras, tratados e escritos” (2012, p. 52). O livro de Christine é de 1405 e, nele, ao contrário dos textos das místicas que abordamos na nossa investigação, pensamos ser possível falar de gênero.

No entanto, as características apontadas por Lamberto da Ratisbona não são suficientes para justificar a sólida cultura letrada que essas mulheres possuíam, como assinalam muitos estudiosos: Épiney-Burgard e Brunn (2007), Libera (1999), Guglielmi (2007), Cirlot e Garí (1999), Bolton (1986); Guarnieri (2004), Beneito (2001). Elas possuíam uma sólida cultura teológica e filosófica e, se tomarmos como exemplo a obra⁵ de Marguerite Porete, podemos dizer que ali encontramos não só a cultura teológica e filosófica, mas também o cruzamento desta cultura com a literatura profana e religiosa. Portanto, encontramos no seu texto tanto referências advindas dos trovadores medievais, destacando-se aí a ideia do amor cortês, quanto referências advindas da mística do pseudo-Dionísio, como a linguagem apofática, até as referências às Sagradas Escrituras e à

⁵ *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do amor*. O livro tem 140 capítulos precedidos por uma espécie de canção de abertura seguida de um prólogo, sendo encerrada por uma *aprobatio*. Ao longo do texto, a autora demonstra toda a sua cultura letrada, mesclando, em termos de estilo, a prosa e o verso e, em termos de conteúdo, seus conhecimentos sobre o amor cortês que encontramos, por exemplo, no *Romance de Alexandre* e no *Romance da rosa*; a literatura religiosa, como o *Speculum virginum*; e a literatura filosófica, como o neoplatonismo (sobretudo pseudo-Dionísio), Gregório de Nisa, Agostinho e a mística cisterciense. Neste caminho, sete graus se configuram antes de alcançar o estado perfeito. *O espelho das almas simples* divide-se em duas partes. Uma maior, que vai do capítulo 1 até o 122, e uma menor, que vai do capítulo 123 até o 139. Na primeira parte, apresentada em forma de diálogo, o texto gira em torno do caminho que deve ser percorrido pelas almas até alcançarem o estado máximo da liberdade que está relacionado à humildade e à aniquilação. Nestes capítulos, três personagens principais se destacam: a Razão, o Amor e a Alma, no entanto, outros personagens, que podemos chamar de secundários ou esporádicos, também aparecem, como, por exemplo: a Fé, a Verdade, a Justiça Divina e a Esperança. Por sua vez, na segunda parte do livro nenhum dos personagens da primeira parte fala. O que ouvimos/lemos é a própria autora que se coloca na sua obra, inclusive falando na primeira pessoa.

filosofia medieval, como, por exemplo, as ideias de Bernardo de Claraval e Guilherme de Saint-Thierry.

Portanto, não se trata, como sugere Lamberto, apenas de simplicidade de compreensão ou de doçura do coração, pois, conscientemente ou não, aquelas mulheres estão inseridas no movimento místico que, como escreve Capelle (2003, p. 81), “pode ser compreendido como a instância crítica permanente de uma religião há muito estabelecida”. Logo, não é “doçura” que encontramos, por exemplo, nas seguintes palavras de Marguerite Porete:

Tal Alma professa a sua religião e obedece às suas regras. Qual é a sua regra? É que ela seja reconduzida pela aniquilação ao estado inicial, onde Amor a recebeu. Ela passou no exame de sua provação e venceu a guerra contra todos os poderes (Porete, 2008, p. 226).

Desta forma, o que vemos é a força da voz ou da escrita feminina que denuncia, em língua vernácula, determinados hábitos de uma religião (*há muito estabelecida*), da qual não se desfiliam, mas sobre a qual, também, não podem permanecer caladas. Conforme Épiney-Burgard e Brunn (2007, *passim*), sejam religiosas ou beguinas, o que há em comum nos textos dessas mulheres medievais (a partir do século XII) é a vontade de instaurar novas formas de vida cristã. Mas há também, na nossa interpretação, um amor ardente pelo divino, cujo fervor de alcançá-lo se coloca no limite entre a ortodoxia e a heresia.

Assim, como a mesma força com que criticam alguns aspectos da religião cristã, elas expressam (sempre para o povo, pois não escrevem na língua oficial da Igreja) o seu amor por Deus, num discurso/texto que não permanece fechado apenas ao nível do intelecto, mas se abre por meio de uma experiência realmente vivida que para essas mulheres, amantes de Deus, significa mais do que pôr em prática uma certa teoria mística. A tarefa delas consiste, também, na divulgação desta experiência a todos que sejam capazes de vivê-la. Neste sentido, podem afirmar Épiney-

Burgard e Brunn (2007, p. 15): “Esta última [uma doutrina realmente vivida]⁶ permite elevar-se a um conhecimento de ordem superior, não somente teórico, mas constitutivo do ser”. Deste modo, o que se poderia denominar de uma força de transgressão se transforma também em força de uma paixão por Deus⁷.

2. A mística renana, Mestre Eckhart e a mística feminina

Esta força, na mesma direção, pode ser percebida na mística renana que, segundo Alain de Libera (1994, p. 9), pode ser chamada, também, de mística alemã dos séculos XIII e XIV, sendo, antes de tudo, fruto (a expressão é de Grabmann) da escolástica dominicana alemã⁸. Podemos acrescentar, ainda, que esta corrente do pensamento filosófico se caracteriza, dentre outras coisas, pela reflexão (visivelmente intelectualista)⁹ da união do homem com Deus, mas que difere, sobretudo em termos de expressão, da mística feminina medieval. Dentre outros fatores, é uma mística feita por homens, ou seja, até onde já pesquisamos nenhum nome feminino aparece no rol daqueles que fazem parte da mística renana. Além disso, e apesar do uso muitas vezes paradoxal da linguagem, sua forma de expressão não parece ter influência da literatura cortês do século XII, não apresentando, talvez por isso, uma linguagem erótica (como acontece com a linguagem da maioria das mulheres místicas medievais). Por fim, e para ficarmos apenas com algumas diferenças, os representantes da mística renana tiveram uma sólida formação escolar (de Escolástica) e muitos deles ensinaram tanto nas Escolas quanto nas

⁶ Acréscimo nosso.

⁷ Retomamos nestes três últimos parágrafos parte das ideias que se encontram no nosso relatório parcial do PIBIC/UEPB (2013-2014).

⁸ Libera faz uma série de considerações sobre o termo “alemão” ou sobre a palavra “Alemanha” nos anos de desenvolvimento da mística renana (1250-1350), sobretudo em termos geográficos e históricos que pensamos não ser fundamental aqui e por isso, não vamos entrar nesta discussão.

⁹ Daí também ser conhecida por mística especulativa.

Universidades, daí receberem, como é o caso de Eckhart, a denominação de Mestre, derivando dessa formação o caráter mais intelectualista dos escritos desses homens¹⁰. Como afirma Saranyana (2006, p. 421):

Também por esses anos ganhou especial relevo uma mística de caráter intelectualista, que surgiu entre os dominicanos (Dietrich ou Thierry de Freiberg e o Mestre Eckhart) e se estendeu, com perfis doutrinários independentes, ao longo do Reno e em Flandres. Nesta corrente, destacaram-se os dominicanos John Tauler († 1361) e Henrique de Suso († 1366), além do flamengo Jan Ruysbroek (†1381).

Apesar das diferenças que apontamos entre a mística feminina e a mística renana, não há dúvidas da existência de uma via de mão dupla entre estes dois movimentos. Afinal, como escreve Alain de Libera (1999, p. 294), quando Mestre Eckhart chega à província da Teutônia com a missão de dar uma direção espiritual à “população feminina religiosa”, o que ele vai enfrentar não são apenas mulheres ou arroubos místicos, mas ideias. O estudioso francês chega mesmo a afirmar que Eckhart só pode contar, aliás, com este fenômeno de explosão intelectual e assim o fez da melhor forma possível. É ainda Libera que nos esclarece:

Encarregado ao mesmo tempo de orientar e proteger as “religiosas” de Teutônia, Mestre Eckhart cumpriu sua missão utilizando todos os meios a seu alcance: isto quer dizer que investiu ali toda a sua cultura de mestre parisiense. Com isso, instrumentalizou, edificou e instruiu uma doutrina que buscava uma expressão intelectual superior a seu equipamento de origem e que não conseguia obtê-lo por si mesma. A “mística renana” nasceu desse encontro entre uma aptidão singular e uma vontade coletiva (LIBERA, 1999, p. 295).

¹⁰ Como escreve Ancelet-Hustache, aquando da chegada de Eckhart em Paris, “Pouco importa aqui a nacionalidade do professor e do aluno. Vindos de outros países, como do Languedoc ou da Itália, da Alemanha ou da Inglaterra, todos entendem o latim, língua universal da igreja, língua das universidades” (Ancelet-Hustache, 1956, p. 35).

Além do que assevera Libera, Ancelet-Hustache (1956, p. 13) nos diz que a Alemanha mística tem outros nomes anteriores ao de Eckhart e os mais importantes pertencem às mulheres. Apenas para exemplificar: a obra de Mechthild era conhecida no século XIV, nos círculos dos *Amigos de Deus*, que tinham seus principais centros na Basileia e na região da Renânia. Por outro lado, foi influenciada pelo pensamento de Alberto Magno, possivelmente porque os dominicanos estavam instalados em Magdeburg desde 1224. Podemos perceber, ainda, no tema do retorno da alma para Deus que aparece em *Das fließende Licht der Gottheit*, as influências recebidas por Mechthild das tradições cisterciense, victorina e albertina. Por sua vez, Hadewijch sofrerá a influência de Guilherme de Saint-Tierry e prolonga com o uso do termo *abyss/afgrond* (abismo), segundo alguns estudiosos, a reflexão que Guilherme fez sobre o mistério e que será retomada, posteriormente, pela escola renana. Por outro lado, com o conceito de *grond* (fundo) ou ainda o de *abyss/afgrond* (abismo), que encontramos nas *Cartas* e também nos *Poemas*, ela influenciou, principalmente, Ruusbroec¹¹, e também Eckhart e seus outros discípulos.

Mas, retornando ao nosso pensador – e conforme em Libera (1999) –, sabemos que Mestre Eckhart, durante mais ou menos dez anos, pregou, como vigário geral de Estraburgo, nos mosteiros femininos do Sul da Alemanha. Ademais, foi orientador espiritual das beguinhas neste mesmo período (1314-1324)¹². Antes disso,

¹¹ Ruusbroec (1909) chega mesmo a escrever um livro sobre as beguinhas: *Le Livre des XII Béguines ou de la vraie contemplation*.

¹² A imagem de Eckhart como orientador espiritual de algumas comunidades femininas não é ponto pacífico entre os seus estudiosos. Apoio-me aqui em Alain de Libera, mas no Congresso em que este texto foi apresentado, fui informada pela estudiosa de Mestre Eckhart, Profa. Dra. Alessandra Beccarisi, a quem agradeço muitíssimo, que há uma bibliografia bem recente que desconstrói o mito de Eckhart como orientador espiritual das mulheres. No entanto, optamos por manter o texto tal qual foi apresentado, repensando as

entre 1311-1313, o dominicano alemão esteve em Paris, onde ensinou como Mestre pela segunda vez. Lembremos que Marguerite Porete foi queimada como herege na Praça de Grève, em Paris, em 1310, ou seja, Eckhart volta a Paris um ano depois da condenação de Marguerite e convive com o inquisidor Guilherme Humbert que pertencia à mesma ordem religiosa do Mestre alemão, no convento dominicano de Saint Jaques. Não é difícil, portanto, deduzir que Eckhart não só teve conhecimento do processo contra a mística francesa, como também deve ter conhecido sua obra.

Alguns estudos sobre o pensamento de Marguerite e Eckhart apontam para essa aproximação, mostrando, de alguma forma, ecos da mística feminina poretiana na mística eckhartiana. Apenas para ilustrar: McGinn (2001), Ruh (1989), Raschiatti (2010), Hollywood (1995), Heidi (1998), Trobley (2010).

De qualquer modo, a mística, seja feminina ou renana, significa, antes de tudo, uma atitude de acolhida, afinal, como escrevem Cirlot e Garí (1999, p. 41), referindo-se à mística feminina medieval: “[...] o objeto do desejo feminino é a alteridade absoluta: Deus que é o outro”. No mesmo sentido, a mística renana (composta por homens) também busca essa alteridade absoluta, mas não se expressa com a mesma linguagem da escrita feminina. Possivelmente essa diferença é uma das muitas que podemos encontrar entre as duas escolas a ponto de pararmos um pouco para refletir sobre a tese de Lacan de que a mística é um fenômeno tipicamente feminino e de que os homens, que ali podem fazer parte, são apenas aqueles que souberam encontrar o seu lado feminino. Talvez, por isso, não seja à toa que Mestre Eckhart afirma, no *Sermão 2*, que o homem deve ser serva, virgem e mulher para poder acolher Deus¹³. Não é ao acaso, também, que

novas informações recebidas ao longo da nossa pesquisa que está apenas começando.

¹³ Num dado passo deste *Sermão 2*, Eckhart escreve, depois de dizer que o homem deve ser “feminino”: “Se o homem permanecesse para sempre moça-

San Juan de la Cruz assume nas suas poesias que a alma é uma mulher. Mesmo assim, nos parece haver muito mais do que apenas diferenças entre a mística feminina e a mística renana, sobretudo, entre o pensamento de Marguerite Porete e o de Mestre Eckhart.

3. A linguagem em Marguerite e Eckhart

São inegáveis as aproximações que podem ser feitas entre os textos dos dois pensadores. Tomemos, a título de exemplo, uma parte de um estudo nosso intitulado “Dizer o indizível: a mística medieval enquanto transgressão da linguagem ordinária” (Nogueira, 2012). Procurando refletir o porquê da rejeição que sofre a mística tanto por parte de alguns teólogos quanto por parte de alguns filósofos, chegamos à conclusão que, em parte, isso tem a ver com a forma do que eles dizem/escrevem. Lembremos, inicialmente, que as obras de Marguerite e de Eckhart foram oficialmente consideradas heréticas pelos teólogos da época (15 artigos de *O espelho* de Marguerite e 28 proposições eckhartianas). A mística francesa fica presa por um ano e meio, sofre dois processos e, diante do seu silêncio, é julgada como herética recidiva, relapsa e impenitente e condenada à morte na fogueira da inquisição, juntamente com o seu livro que também é queimado (cf. Nogueira, 2012). Eckhart, apesar de se explicar à comissão que julgaria os seus escritos, teve 17 artigos julgados como heréticos e 11 suspeitos de heresia. Condenação que aconteceu no ano seguinte ao da sua morte. Na introdução do documento condenatório de Eckhart podemos ler:

Com dor comunicamos que, neste tempo, alguém das terras alemãs, Eckhart de nome, doutor e professor de Sagrada Escritura, da Ordem dos Pregadores, quis saber mais do que era necessário, em dissonância com a

virgem, dele não viria nenhum fruto. Para tornar-se fecundo, é necessário que seja *mulher*. ‘Mulher’ é o nome, o mais nobre que se pode atribuir à alma, e é muito mais nobre do que ‘moça-virgem’” (Eckhart, 2006, p. 47).

sensatez e com as diretrizes da fé, porque afastou seu ouvido da verdade e voltou-se às fabulações (João XXIII *apud* Boff, 1994, p. 27).

No mesmo direcionamento, podemos ler uma parte da condenação de Marguerite numa crônica da época:

Na segunda-feira seguinte ardeu naquele lugar [a Praça de Grèves] uma beguina clériga chamada Marguerite Porete que havia transpassado e transcendido as divinas escrituras e havia errado nos artigos de fé, e do sacramento do altar havia dito palavras contrárias e prejudiciais e havia sido condenada por isso pelos mestres em teologia (Cirlot; Garí, 1999, p. 224).¹⁴

Segundo os documentos condenatórios, tanto Marguerite quanto Eckhart ousaram *saber mais do que era necessário* e, com isto, transgrediram os artigos ou as diretrizes da fé, se colocando, portanto, em dissonância com as Sagradas Escrituras, ou seja, conforme reitera a condenação de Eckhart, esqueceram-se da verdade e voltaram-se às *fabulações*. Quer isto significar a transgressão do que está estabelecido e aceito como verdadeiro pela igreja enquanto instituição. Por isso Marguerite em seu texto faz uma diferença entre o que ela chama *Santa Igreja, a Pequena* (entendida enquanto instituição religiosa) e *Santa Igreja, a Grande* (entendida como a força espiritual composta pelas almas aniquiladas). É o que parece fazer também Mestre Eckhart quando diz que o importante é apreender Deus em tudo que fazemos, não importa que seja na rua, na igreja, no deserto, rezando ou bordando. Mesmo assim, essa diferença é mais incisiva em Marguerite, pois, para ela, a Santa Igreja, a Grande é a que sustenta e mantém a outra, a Pequena. Chega mesmo a afirmar ao

¹⁴ Uma parte do documento condenatório diz: “Sabe-se muito bem e tem ficado muito claro para nós, através de uma esclarecedora argumentação, William de Paris, dominicano e inquisidor da depravação herética pela autoridade apostólica, que tu, Marguerite de Hainaut, chamada a Porete, é fortemente suspeita de mancha de depravação herética” (<http://www.uncg.edu/~rebarton/margporete.htm>. Acesso em: 2 nov. 2014).

ter consciência da difícil compreensão do seu livro: “Teólogos e outros clérigos,/ Aqui não tereis o entendimento/ Ainda que tenhais as ideias claras/ Se não procederdes humildemente;/ E que Amor e Fé conjuntamente/ Vos façam suplantar a Razão,/ Pois são as damas da mansão” (Porete, 2008, [s. p.]).

Comparemos o sentido do suplantar a razão de Marguerite com a seguinte passagem de Mestre Eckhart: “O homem não deve se contentar com um Deus pensado, pois quando o pensamento passa, passa também Deus. Deve-se antes possuir um Deus essencial que de muito ultrapassa os pensamentos dos homens e a todas as criaturas. Este Deus não passa” (Eckhart, 1994, p. 117). Ora, suplantar a razão, como escreve a pensadora francesa ou ultrapassar os pensamentos dos homens, como escreve o mestre alemão, significa, como afirmaram as autoridades eclesiásticas, voltar-se às fabulações e isto, de alguma forma, tem o sentido de uma transgressão, posto que fere as normas de um discurso pautado na razão, pautado, portanto, em argumentos claros, precisos, concatenados dentro de uma lógica que, por sua vez, não consegue ultrapassar a barreira que separa o humano do divino.

Podemos dizer que Marguerite em *O espelho das almas simples* nos diz, de alguma forma, quando reflete sobre o ato de escrever ou sobre a ação de dizer o indizível que pensar que a linguagem ordinária, limitada, horizontal, árida na sua expressão, seca na sua construção, consegue dar conta do indizível, do incontido, do infinito é mais ou menos pensar que podemos encerrar o mar em nosso olho, ou carregar o mundo na ponta de um junco, ou iluminar o sol com a uma lanterna ou uma tocha (Cf. Porete, 2008, p. 163).

4. Negação e aniquilação

Para ela, dizer o indizível só é possível quando permanecemos no puro nada, ou seja, quando as almas estão completamente aniquiladas. Neste aniquilamento não há intermediários, não há imagens, não há formas, não há limites, não há propriedade, nós

não nos pertencemos. As almas aniquiladas são unas com a deidade, ou melhor, elas são nada no uno. Neste sentido, como escreve Marguerite: “Ela não retém mais nada em si, no seu próprio nada, pois isso lhe basta, [...] ela está despojada de todas as coisas, pois está sem ser, lá onde estava antes de ser” (Porete, 2008, p. 225).

Lá onde estava antes de ser significa, também para Mestre Eckhart, um retorno ao nada original, como podemos ler no seguinte passo do *Sermão 2*:

Suponhamos, muito mais, que eu seja, no presente instante, livre e solto para a mais amada vontade de Deus e para realizá-la plenamente sem cessar. Então, nesse caso, em verdade eu seria virgem sem impedimento através de todas as imagens, tão certo como eu o era quando ainda não era (Eckhart, 2006, p. 46).

Voltar ao *onde se estava antes de ser* tem o sentido, tanto para Marguerite quanto para Eckhart, de um retorno ao estado original do homem, um retorno à pureza, um retorno à plenitude da vida, daí as ideias de aniquilamento (em Marguerite) e de desprendimento (em Eckhart) apresentadas sob o signo da negação. Não da negação da vida, mas da negação dos intermediários, das imagens, da vontade, do eu, pois todas essas coisas são obstáculos para, como escreve Eckhart, uma perfeita renúncia de si mesmo. São obstáculos para se encontrar o fundo da alma, onde criatura alguma pode chegar, porque somente Deus ali pode entrar. Quando a alma se despoja de absolutamente tudo, tornando-se um puro nada, aí sim, Deus se deixa entrar. Escreve Eckhart no *Sermão 69*: “Se a alma estivesse totalmente despida e despojada de todos os intermediários, [também] Deus estaria despojado e despido para ela e Deus se entregaria totalmente a ela” (Eckhart, 2008, p. 55).

Esta entrega, em Marguerite, acontece no sexto estágio (dos sete apresentados em *O espelho*), onde a metáfora do espelho aparece como expressão maior do aniquilamento da alma. Neste

reflexo do divino, a alma nadificada encontra-se, por um momento, no mais alto estágio que pode alcançar em vida, o experienciar do Longeperto que é descrito em *O espelho* como superabundante e arrebatador e é chamado de centelha pela forma de abertura e rápido fechamento. Neste ponto, a vontade do eu é “transformada” na vontade divina e o ser da alma é substituído pelo ser simples e aí como nos diz o texto poretiano: “mais alto ninguém pode ir, nem mais profundamente descer, nem mais desnudo pode estar” (Porete, 2008, p. 227). Em meio a este desnudamento, que é uma imagem sem imagem, como pode Deus se ver na alma transformada em espelho, se nem ela própria se vê? Um passo de *O espelho* pode nos ajudar a responder esta questão. Refere-se ele à Alma aniquilada:

Tudo para ela é uma única coisa, sem um porquê, e ela é nada no uno. Agora ela não tem mais nada a fazer por Deus, nem Deus por ela. Por quê? Porque Ele é e ela não é. Ela não retém mais nada em si, no seu próprio nada, pois isso lhe basta, ou seja, Ele é e ela não é. Portanto, ela está despojada de todas as coisas, pois está sem ser, lá onde estava antes de ser. Assim ela tem de Deus o que Ele tem e é o que Deus mesmo é, por meio da transformação do amor, no ponto que estava antes de fluir da bondade de Deus (Porete, 2008, p. 225).

A alma não se vê porque ela própria tornou-se espelho cristalino e, como espelho, ela reflete Deus. No entanto, mesmo afirmando que Deus se vê por si nela, para ela, sem ela; Alma e Deus, na verdade, tornaram-se espelhos um do outro, posto que se a alma pudesse se ver, se veria como Deus, assim como Deus se vê nela. Ela e Deus tornaram-se um só: espelho cristalino e uno. Esse uno é, conforme Marguerite, “quando a Alma é recolocada naquela Deidade simples, que é um Ser simples de fruição transbordante, na plenitude do saber sem sentimento, acima do pensamento” (Porete, 2008, p. 227).

Assim, o despojamento apresentado pelos dois pensadores reflete-se tanto na forma quanto no conteúdo dos seus textos. Deste modo, despojar-se de tudo é como abrir um espaço vazio na

alma, sem intermediários, para que Deus ali se coloque: nem mais nem menos. Neste sentido, vazio e plenitude não são contraditórios, são uma e a mesma coisa, pois, como nos diz Eckhart, estar vazio de toda criatura é estar cheio de Deus. Na mesma direção, diz Marguerite que não tem nenhum entendimento, pois pensar de nada lhe vale, nem obra nem eloquência. De qualquer modo, mesmo no nada querer, no nada fazer, no nada dizer, ambos dizem o indizível e o dizem, também, à maneira de um despojamento, ou seja, em Marguerite a escrita vem em seu socorro: ao escrever ela se esvazia e ao se esvaziar, desnuda igualmente a sua linguagem permitindo que o indizível ali faça a sua morada. Com Eckhart não é diferente: ao se perguntar como se deve falar se o homem se esvaziou a si mesmo, responde fazendo uma referência a Dionísio, “Fala do modo mais belo de Deus aquele que diante da plenitude da riqueza interior de Deus puder mais profundamente calar-se” (Eckhart, 1994, p. 139).

Para concluir, podemos dizer que o aniquilamento e o despojamento são termos utilizados por Marguerite e por Eckhart (respectivamente) para falar da melhor forma possível sobre o inefável. Também é uma forma de falar sobre o homem que tenta falar acerca de Deus, já que com esses termos, ambos procuram ultrapassar o limite da linguagem ordinária e alcançar, na plenitude do silêncio místico, o extraordinário.

Referências

ANCELET-HUSTACHE, Jeanne. *Mâitre Eckhart et la mystique rhenane*. Paris: Seuil, 1956.

BENEITO, Pablo. (Ed.). *Mujeres de luz: la mística feminina, lo femenino en la mística*. Madrid: Trotta, 2001.

BOFF, Leonardo. Introdução a *O livro da divina consolação e outros textos seletos*. Trad. R. Vier et. al.. Petrópolis: Vozes, 1994.

BOLTON, Brenda. *A reforma na Idade Média: século XII*. Trad. Maria Veloso. Lisboa: 70, 1986.

CALADO, Alder Júlio Ferreira. O movimento das beguinhas: interfaces e ressonâncias em experiências sócio-religiosas femininas do presente. In: II SEMINÁRIO DE ESTUDOS MEDIEVAIS DA PARAÍBA, 2.: Sábias, Guerreiras e místicas – Homenagem aos 600 anos de Joana D'arc. *Anais*. Org. Luciana Eleonora de F. Calado Deplagne, Fabrício Possebon. João Pessoa: UFPB, 2012.

CAPELLE, Philippe. Verso uma tipologia della relazione filosofia-mística. In: COLLOQUIO «FILOSOFIA E MÍSTICA»: Esperienza mística e pensiero filosófico (Roma, 6-7 dicembre 2001). *Atti*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2003. p. 72-86.

CHRISTINE DE PIZAN. *A Cidade da damas*. Trad. L. E. Deplage. João Pessoa: UFPB, 2012.

CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca. *La mirada interior: escritoras místicas y visionarias em La edad media*. Barcelona: Martínez Roca, 1999.

ÉPINEY-BURGARD, G.; BRUNN, Émile Zum. *Mujeres trovadoras de Dios: Uma tradição silenciada de la Europa medieval*. Trad. A. López e M. Tabuyo. Barcelona: Paidós, 2007.

GUARNIERI, Romana. *Donne e Chiesa tra mística e istituzioni (secoli XIII-XV)*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2004.

GUGLIELMI, Nilda. *Ocho místicas medievales (Italia, siglos XIV y XV): el espejo y las tinieblas*. Madrid: Miño y Dávila, 2008.

HADEWIJCH DE AMBERES. *Visiones*. Trad. María Tabuyo Ortega. Palma de Mallorca: Olañeta, 2005.

HEIDI, Marx. Metaphors of Imaging in Meister Eckhart and Marguerite Porete. *Medieval Perspectives*, v. 13, janeiro 1998.

HOLLYWOOD, Amy. *The Soul as Virgin Wife: Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995.

LIBERA, Alain de. *La mystique rhénane: D'Albert le grand à Maître Eckhart*. Paris: Seuil, 1994.

LIBERA, Alain de. *Pensar na Idade Média*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: 34, 1999.

McGINN, Bernard (Org.). *Meister Eckhart and the beguine mystics: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg and Marguerite Porete*. New York: Continuum, 2001.

MECHTHIL VON MAGDEBURG. *Das fließende Licht der Gottheit*. Stuttgart: 2008.

MEISTER ECKHART. *Deutsche Predigten und Traktate*. Org. Joseph Quint München: Carl Hanser, 1955.

MESTRE ECKHART. *O livro da divina consolação e outros textos seletos*. Trad. R. Vier e outros. Petrópolis: Vozes, 1994.

MESTRE ECKHART. *Sermões alemães: 1-60*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2006.

MESTRE ECKHART. *Sermões alemães: 61-105*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2008.

NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. Dizer o indizível: a mística medieval enquanto transgressão da linguagem ordinária. *Jornadas de Filosofia Medieval: anais eletrônicos* (UEPB); *Principium*, 2012, p. 110-120. CD-ROM.

OLAÑETA, José J. de. *Mujeres místicas: época medieval*. Trad. Esteve Serra. Palma de Mallorca: Olañeta, 2004.

PORETE, Marguerite. *Le moirouer des simples ames (Margaretæ Porete, Speculum simplicium animarum)*. In: GUARNIERI, Romana; VERDEYEN, Paul. (Ed.). *Corpus Christianorum: Continuatio Medievalis LXIX*. Brepols: Turnhout, 1996.

PORETE, Marguerite. *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do amor*. Trad. Sílvia Schwartz, Petrópolis: Vozes, 2008.

RASCHIETTI, Matteo. Meister Eckhart e Marguerite Porète: dois caminhos de negação radical sob um mesmo traço distintivo. In: *Interthesis – Revista Internacional Interdisciplinar*. Florianópolis, v. 7, n. 1, jan.-jun. 2010, p. 291-301.

RUH, Kurt. *Meister Eckhart, Theologe, Prediger, Mystiker*. Berlin: C.H. Beck, 1989.

RUUSBROEC, Jan. *Le Livre des XII Béguines ou de la vraie contemplation*. Traduit du flamando, avec introduction par l'abbé P. Cuyllits. Bruxelles: Albert Dewit, 1909.

SARANYANA, Josep-Ignasi. *A filosofia medieval: Das origens patrísticas à escolástica barroca*. Trad. Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2006.

TROBLEY, Justine. The master and the mirror: the influence of Marguerite Porete on Meister Eckhart. *Magistra*, v. 16, jun. 2010.

Artigo recebido em 2/11/2014, aprovado em 14/05/2015

**PORFÍRIO, DIONÍSIO E MESTRE ECKHART:
CONSIDERAÇÕES SOBRE A ADEQUAÇÃO ENTRE
SER E INTELIGÊNCIA**

Cícero Cunha Bezerra

Professor da Universidade Federal do Sergipe

Natal, v. 22, n. 37
Jan.-Abr. 2015, p. 31-51

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: A ideia de Deus como Uno, Ser e Intelecto é algo compartilhado por uma boa parte da tradição neoplatônica cristã que buscou, identificar Deus, com as consequências negativas derivadas da interpretação do *Parmênides* de Platão. Para esse trabalho nos limitamos a apresentar uma hipótese interpretativa ainda pouco desenvolvida nos estudos sobre o pensamento do Mestre turingiano, a saber: pensar, a partir da presença dionisiana na obra de Eckhart, em uma possível influência, ainda que indireta, do pensamento de Porfírio de Tiro no que se refere à complexa problemática de identificação das duas primeiras hipóstases como expressão de um único Princípio causal da realidade: Deus.

Palavras-chave: Porfírio; Eckhart; Uno; Deus; Intelecto.

Abstract: The idea of God as One, Being and Intellect is something shared by a good part of the Christian Neoplatonic tradition that sought to identify God, with the negative consequences derived of the interpretation of Plato's *Parmenides*. For this work we limit ourselves to presenting an interpretive hypothesis still underdeveloped in the studies on the thought of the Thuringian master, namely: to think from the Dionysian presence in the work of Eckhart, in a possible influence, even if indirect, of the thought of Porphyry of Tyre in respect to the complex problem of identifying the two first hypostases as an expression of a single causative Principle of reality: God.

Keywords: Porphyry; Eckhart; One; God; Intellect.

Considerações iniciais

A frase, acima citada, foi retirada do *Livro dos vinte e quatro filósofos* e refere-se ao intelecto ao voltar-se para a alma e contemplar a luz incriada em seu *obtenebratur*, isto é, no reconhecimento, do próprio intelecto, de seu “entrevamento”¹ diante da constatação de que somente negando e superando todas as ideias é que torna-se possível contemplar a causa primeira (2001, p. 85). *“Eis-me aqui nas trevas”* diz a alma para si mesma. Em se tratando de autores historicamente distantes, embora compartilhem um fundo comum teórico, a saber, a linha neoplatônica interpretativa do *Parmênides* de Platão, é fundamental sabermos que esses possuem características comuns, mas, também, específicas que os tornam bastante distintos.

Em sendo assim, o que nos propormos é a realização de um exercício interpretativo em um terreno de difícil trânsito que é o da mística cristã em confronto com suas fontes neoplatônicas. De modo que, desde o princípio, queremos ressaltar nosso acordo com V. Lossky quando o mesmo sustenta que autores que podem ser facilmente tomados como semelhantes, no que se refere às suas bases apofáticas, escondem diferenças sutis e próprias relativas à teologia negativa. Segundo o comentador, a impossibilidade de nomear Deus é algo compartilhado por uma vasta tradição negativa que postula o conhecimento como superação de todo conhecer (1998, p. 13). A tese geral de Lossky é a de que, pese a base negativa comum à inefabilidade divina, entre Plotino, Dionísio, Agostinho e Eckhart, por exemplo, haveriam diferenças fundamentais no tocante à natureza inefável de Deus e sua inominabilidade.

¹ Empregamos esse termo não somente no sentido comum à tradição neoplatônica de “ignorância”, mas em seu aspecto coloquial de “travado”, “imobilizado”, que remete, também, a um certo tolhimento.

Cumprе ressaltar que não se pretende aqui defender uma influência sistemática ou textual de Porfírio na constituição da obra eckhartiana. No que se refere às suas fontes, citadas diretamente, o rigoroso trabalho de Loris Sturlese (2008) e sua equipe, basta como referência. Interessa-nos, no entanto, pensar em que medida a dívida eckhartiana para com a tradição neoplatônica de comentadores do *Parmênides*, repousaria, ironicamente, em um autor que escreveu o *Contra cristãos*. Em sendo assim, a presença massiva de citações, tanto nas obras latinas como alemães, nas quais Deus é tomado como Inefável e indizível, une, sem dúvida, Eckhart à tradição negativa dionisiana que pensa Deus como negação de todos os nomes (1998, p. 13), mas, também abre para uma questão tipicamente porfiriana que, no turingiano, será respondida sob a forma da paradoxalidade, a saber, que o inominável, enquanto um nome para o Inefável, expressaria, mais que negação, um sentido próprio à natureza divina: seu Ser.

Se para Dionísio, Deus “além de todo nome”, não possui um nome que lhe seja aplicável, para Eckhart, o inominável é o nome próprio para o que está “além de todo nome” (*idem*, p. 22). Haveria, assim, segundo a perspectiva de Lossky, uma distinção entre Dionísio, que busca Deus em sua natureza anônima, e Eckhart que, ao contrário, faz do *esse* o fundamento da inefabilidade divina. Consequentemente, o nome designa o que nomeia. Deus é, por ser fundamento de todo ser, *ipsum esse*.

Essa discussão que remonta não só às diversas fontes filosóficas do mestre renano, mas, também, à sua exegese interpretativa do *Êxodo* (3,14), revela todo o valor especulativo de um esforço por compreender, de modo harmonioso, mas não sem dificuldades, a transcendência absoluta de Deus em seu ser perfeito e sua admirável revelação sob a forma de *Causa* de tudo o que é. A passagem “*Eu sou Aquele que é*”, obriga o exegeta, na opinião de Lossky, a abordar o mistério graças a um nome que é dado pelo próprio Deus a si mesmo (*idem*, p. 97). A questão que colocamos é:

seria a tese de Lossky correta no que se refere à relação interpretativa do pensamento de Dionísio realizada por Eckhart? Sim, se desconsiderarmos o que acreditamos ser a base central da adequação eckhartiana entre “uno” e “ser”, a saber: a síntese porfiriana das duas primeiras hipóteses do *Parmênides* que terá seus ecos em Dionísio e, conseqüentemente, no turingiano.

De modo que faremos um caminho mediado, ou seja, entre Porfírio e Eckhart, tomaremos a obra de Dionísio Pseudo Areopagita como “ponte”. Por que dizemos isso? Segundo Werner Beierwaltes, Eckhart reelaborou, mediante elementos neoplatônicos forjados por Plotino, Porfírio (precisamente no seu *Comentário ao Parmênides*) e Dionísio, uma concepção da unidade que se funda, trinitariamente, como pensamento. Somente a Deus cabe, em sentido próprio, o pensamento (*intellectus*) na forma de puro ser-pensar (2000, p. 141). Em que consiste, portanto, a adequação porfiriana?

Porfírio: o Uno como Ato puro

Ao que tudo indica, Porfírio é o primeiro neoplatônico a estabelecer a distinção entre “ser” e “ente”, ou seja, entre o Ser como “atuar puro” e o ente como um derivado e, nesse sentido, o Uno, pensado como *Epékeinas tes ousias* é superior a todo ente, mas não ao Ser. Diz Porfírio:

Observa agora se Platão não parece entender que o Uno superior à substância e ao ente, não é ente, nem substância, nem atividade, mas ele mesmo é atuar puro. Como consequência ele será Ser anterior (primeiro que) ao Ente (*Com. Parm.* 5, 20-25, p. 91)².

Giuseppe Girgenti observa a influência que Porfírio teve em pensadores posteriores ao postular o ser das coisas como derivado

² Utilizaremos o formato *Com. Parm.*, seguido de capítulo e linhas, como referência ao texto organizado por Pierre Hadot e traduzido ao italiano por Girgenti (Porfírio, 1993).

do ser divino, isto é, que o ser do ente, teria sua existência ou preexistência, como ser puro (1996, p. 222). Porfírio, contrariando seu mestre, fala de uma inteligência do uno. Uma inteligência absoluta que permanece imóvel graças a sua unidade entre “ser e pensar” (aristotelicamente, *noéseos nóesis*).

Ideia central para o entendimento da criação como ato de inteligência divina, essa originalidade porfiriana permitirá que autores cristãos postulem a natureza de Deus como unidade entre ser e conhecer³. O Ser, na linha aristotélica, é uma atividade dinâmica que transcende o Ente. É ato puro que coincide com o Uno. P. Hadot, também observa ser inadmissível, para Plotino, a adequação que realizará Porfírio entre Uno e Ser. Na verdade, essa adequação possuiria, também, segundo Hadot, um aspecto pré-plotiniano, mais precisamente, encontraria uma certa correspondência em Numênio que, segundo o comentador, postula Deus como uma inteligência em ato (Hadot, 1993, p. 29)⁴. No entanto, a filiação de Porfírio ao pensamento plotiniano, graças ao mantimento da primeira hipóstase como Uno “puramente Uno” e não Deus, justifica ser o seu comentário a fonte direta para a tradição neoplatônica posterior.

A história do comentário de Porfírio ao *Parmênides* de Platão é longa e tem seu início em 1873 quando B. Peyron publica alguns pergaminhos (palimpsestos) anônimos conservados na Biblioteca de Torino situando-os no século VI d.C e tendo-os como oriundos da escola de Alexandria. Desde então, essas quatorze páginas, conservadas, graças a uma edição de 1892 realizada por W. Kroll⁵, sofreram análises e questionamentos quanto à sua autoria. O

³ Uma primeira aproximação nossa entre o pensamento de Porfírio, Dionísio e Eckhart, intitulada “Henologia y ontologia en maestro Eckhart”, encontra-se publicada no livro *Estudos de neoplatonismo* (Bezerra, 2007).

⁴ Todas as referências a P. Hadot têm como fonte seu estudo introdutório ao texto do *Comentário de Porfírio ao Parmênides* (Poffrio, 1993, p. 29).

⁵ Os pergaminhos originais foram destruídos em um incêndio ocorrido em 1904.

próprio Kroll sugere ser um texto de Jâmblico dado que seria ele o primeiro a hipostasiar a tríade “ser-vida-inteligência” presente na última parte dos fragmentos de Torino. No entanto, P. Hadot, em seu artigo “Fragments d’un commentaire de Porphyre sur le Parménide”, publicado em 1961, enumera vários argumentos que desfazem tanto essa hipótese, como a de R. Beutler que, 1951, atribuiu a autoria a Plutarco de Atenas. Dada importância, não somente no que se refere à tese autoral, mas ao próprio conteúdo textual, passamos a enumerá-los:

- 1) O vocabulário utilizado, com grandes aproximações ao pensamento de Mário Vitorino, permitiria situar o texto, no máximo, até a metade do século IV.
- 2) Dois pensadores, além de Porfírio, poderiam ser autores dos fragmentos: Jâmblico ou Theodoro de Asiné, no entanto, não há nada, do ponto de vista do vocabulário, que justifique tais hipóteses.
- 3) O método e as doutrinas com grande fidelidade ao pensamento de Numênio e aos tratados de Plotino, além da associação estoica entre física e metafísica, são comuns aos textos de Porfírio.
- 4) O distanciamento ou “reticência”, semelhante ao que faz Porfírio, com relação aos oráculos caldeus⁶.
- 5) A fidelidade textual a um dos temas centrais do pensamento porfiriano: a definição do “Uno que é” a partir da relação entre

⁶ A argumentação completa realizada por P. Hadot pode ser lida, também, na introdução da tradução italiana que seguiremos aqui como fonte.

o Uno (*hén*) e o Ente (*ón*) mediante o esquema estoico (*Symmikta Zetema*)⁷

Obviamente, os principais elementos que justificam ser Porfírio o autor do texto, se encontram no próprio conteúdo. Um dos aspectos centrais estaria no fato de Porfírio, seguindo a visão plotiniana, afirmar a incognoscibilidade do Uno que transcende todo discurso e conceito. O Uno se conhece por um conhecer que é um “não pensar” superior a todo pensamento. Porfírio chega a falar de uma pré-noção (*proénnoian*) que , enquanto imagem, representaria o “indizível de modo indizível”, ou seja, no silêncio. Visando um melhor confronto entre o texto porfiriano e as obras de Dionísio e Eckhart, faremos uma breve exposição de alguns pontos do *Comentário* que julgamos fundamentais para o tema aqui proposto⁸.

A denominação de Uno não significa dizer que Deus seja conhecido como mínimo, mas que é causa de tudo. (Folha 91, 1-5)

[...] Partindo dessa denominação, ele apresenta os seus argumentos. Aquele que imagina isso, não possui o conhecimento exato. De fato, Deus é o mais indizível e inominável, estando acima de tudo e, portanto, se aplica a ele a noção de Uno não por defeito da sua natureza; essa noção elimina, justamente, toda multiplicidade, toda composição, toda variedade e permite pensá-lo como simples, que não há nada antes dele e que o Uno é, de todos os modos, princípio das outras coisas.

⁷ Dada a complexidade e extensão da temática tida, por Hadot, como inovadora do pensamento de Porfírio com relação ao seu mestre Plotino conferir as páginas 30-35 do estudo introdutório à tradução italiana (Porfírio, 1993) ou a fonte direta utilizada pelo comentador: Dorrie, H. “Porphyrios Symmikta Zeiemata”, *Zetemata*, 20, Munich, 1959.

⁸ Para essa exposição, seguiremos a estrutura temática proposta por G. Girgenti que associa o texto porfiriano aos passos do *Parmênides* de Platão.

<i>O pensamento indizível do Indizível (Folha 91, 15-20)</i>
<p>E não se poderá cair no vazio nem ousar atribuir-Lhe nada, mas basta somente compreende-lo sem compreensão e pensá-lo sem pensamento. Graças a esse exercício poderás um dia alcançar, pelas coisas que são constituídas por intermédio Dele, alcançar a indizível pré-noção que dele podemos ter.</p>
<p>Mas nós mesmos, através Dele, nos tornamos misericordiosos nos nossos confrontos, para sermos elevados pela paixão estática (<i>enthousiasmòn</i>) a esse objeto digno de amor que por ora não conhecemos, mas que conheceremos um dia quando seremos dignos de conhecer de algum modo o Desconhecido (<i>agnoston</i>). (30-35).</p>
<i>Deus não possui relação com o que vem depois Dele (Folha 94, 5-10)</i>
<p>Somente Deus possui o ser como inseparável de si e acima de tudo, sendo Ele mesmo pleno em si; causa da unidade e da solidão que lhes são próprias, permanece sem relações com as coisas que Dele e por Ele existem.</p>
<i>Não somos nada comparados com Deus (Folha 94, 20-25)</i>
<p>Não é Deus que é não-ser e incompreensível para os que buscam conhecê-lo, mas somos nós e todos os outros entes um nada comparado com Ele. Por essa razão não alcançamos o seu conhecimento dado que toda coisa é nada em relação a Ele e posto que sempre o semelhante conhece o semelhante (<i>homoíó airousitò hómoion</i>).</p>
<p>Sempre transferimos para Ele nossas afecções (<i>pathé</i>) (35).</p>
<i>Deus, conhecimento livre de todo objeto (Folha 64, 10-15).</i>
<p>Porque, disse, Ele possui um conhecimento fora do conhecimento e da ignorância da qual segue o conhecimento. Mas como, conhecendo não</p>

conhece?
Esse é o conhecimento de Deus, não aquele de um objeto que conhece outros objetos, mas um conhecimento que coincide com si mesmo (30-35).
E Nele não há nada em comum com o que é gerado, ao contrário, aquilo que é gerado não é nada frente a Ele, já que Ele é pleno em si de sua Unidade e acima de tudo.
<i>Superioridade da teologia negativa</i> (Folha 92, 5-10)
Isso seria um meio excelente para purificar nosso pensamento de Deus: renunciar, depois de ter absorvido esse ensinamento, aquilo que consideramos como os predicados que o caracterizam.
<i>O Ser e o Ente</i> (Folha 93, 10-15)
Desse modo, o Uno devém substância e a substância devém Uno, mas não se trata de uma justaposição do Uno e do Ente, porque desse modo o Uno seria sujeito e o Ser seria um acidente. Se trata, ao contrário, de uma certa individualidade hipostática que imita certamente a absoluta simplicidade do Uno que, sem dispersão de sua pureza, se converte em Ser.
Por exemplo, o Primeiro é um Uno-Só, o segundo Uno-Todo; o primeiro, um Uno sem substância, o segundo um Uno-substancializado; esse ser substancial, essa substancialização Platão tentava exprimir ao falar de “participar na substância”.
<i>“O Uno participa da substância” quer dizer que o Segundo Uno participa do Ser que coincide com o Primeiro Uno.</i>
Pode-se dizer, dado que o Segundo deriva do Primeiro, que por esse

motivo o Segundo é dito Uno-Ser gerado por participação no Primeiro, o Todo: Uno-Ser gerado por participação no Uno; e porque o Segundo não foi gerado no primeiro momento por participar do Uno, mas foi gerado a partir do Uno, perdendo potência, havíamos dito não que o Ente participa do Uno, mas que o Uno participa do Ente; não porque primeiramente era o Ente, mas porque a alteridade o converteu do Uno para esse todo, o Uno-Ser.

Observa agora se Platão não parece entender isto: que o Uno que é superior a substância e ao ente, não seja nem ente, nem substância, nem atividade, mas seja Ele mesmo agir puro (*enérgeia*); conseqüentemente, Ele seria Ser que é anterior ao Ente; participando deste Ser, o Segundo Uno possui um Ser derivado, e esse é o “participar do ente” (20-25). O Ser é, portanto, duplo: o primeiro preexiste ao Ente, o segundo é produto do Uno que é superior (*epékeina enòs*); e o Uno é em absoluto esse mesmo Ser e de certo modo é Ideia do Ente (*Idea tou óntos*). O Segundo Uno foi gerado participando desse Ser e por isso é nomeado de ser (segundo) derivado do Ser (primeiro) (30-35).

As duas formas de Inteligências (Folha 90, 5-10)

Qual é essa Inteligência que define que uma coisa é o pensamento e outra o pensado? [...] É claro que é ato superior a todos os atos.

Desde esse ponto de vista, a Inteligência está, ao mesmo tempo, em repouso e em movimento, em si e em outro, no todo e nas partes, idêntica e diversa; mas considerada como Uno na sua pureza, como Uno autêntico e originário, a Inteligência não está nem em repouso nem em movimento, nem é idêntica nem diversa, não está nem em si nem em outro. Porque não é nem um objeto de pensamento, nem um sujeito de ação, não tende nem para si mesma nem para qualquer outro [...] (30-35).

Como se pode constatar, Porfírio define o Uno como Ser, Inteligência e Ato puro. Essa adequação, não presente em Proclo, é decisiva para a tradição cristã.

Dionísio e a adequação entre as duas primeiras hipóstases

O *Peri theion onomaton* é, sem sobra de dúvida, a melhor expressão da teologia catafática ou positiva em Dionísio. Os nomes permitem à mente humana um conhecimento analógico da Thearquia. Conhecimento que não é mais do que conjecturas ou imagens da *indicibilis* natureza de Deus. Essa compreensão tem como base a ideia de que o nomear é sempre um ato diferenciador, isto é, ao nomear se produz a alteridade em relação ao que é nomeado. Dionísio distingue três tipos de nomes: os que convêm à deidade (*hyperágathon, hypértheon, hyperóúsiou...*) os que expressam causalidade (*to ágathon, to sophòn, to kalon...*) e os que correspondem às realidades distintas (*tò patròs, tò níou e pneúmatos*). No entanto, apesar do caráter de *polúnumon* o Princípio é, de fato, *anónumon*. Deus é *innominabile* e, enquanto tal, conduz, pela nomeação, à superação de todo conceito.

No capítulo intitulado “Sobre o Ser e os exemplares”, ao se referir ao nome de Ser aplicável ao que verdadeiramente é, Dionísio, observa que não tratará do Ser em sua supersubstancialidade, dado que seria impossível, mas que abordará o discurso enquanto celebração do *processo criativo* (816B). Os nomes Ser, Vida e Inteligência, revelam uma dependência de tudo o que é para com o que preexiste, porfirianamente, e precede a todo ser. Diz Dionísio: “o ser em si deriva daquele que preexiste, e dele vem o ser, e não ele do ser; e nele reside o ser, e não ele no ser; e o ser o tem, e não ele o ser” (820 A).

Outra passagem, dessa vez do capítulo VII, 3, dos *Nomes divinos*, é exemplar para o que estamos dizendo:

Além disso, é necessário investigar de que modo nós conhecemos a Deus, que não é inteligível, nem sensível, nem nada do que em geral existe. Não é verdade, portanto, que conhecemos a Deus não a partir da natureza dele (*Ousía*), pois que é algo incognoscível e superior (*epékeina*) a toda razão e inteligência, mas a partir da ordem de todos os seres, na medida em que é tirada dele e contém algumas imagens e semelhanças dos exemplares divinos dele, nos elevamos, segundo nossas forças, com método e ordem, em direção àquilo que é superior a tudo na falta e excesso de tudo e na causa de tudo (869 C).

No capítulo V (816 B), Dionísio afirma que o “Ser” é o nome que verdadeiramente corresponde àquele que verdadeiramente “É”. Segundo o areopagita, para que algo seja é preciso “ser” e, como tal, participe do *Ser em si* que lhe confere essência e existência (820 A). Dito de outro modo, Deus, em sua absoluta simplicidade, é Ser perfeito que transcende todos os seres e que contém em si todas as coisas. Por isso, é Causa de toda inteligência posto que conhece os seres, não pelos seres, mas a partir de si mesmo⁹. Enquanto tal, Deus é celebrado como Inteligência, Sabedoria e Razão (868D). Dionísio utiliza a mesma lógica porfiriana para afirmar que a privação, em Deus, de todo conhecimento não é “defeito”, mas excesso (869A). A Inteligência divina compreende, segundo Dionísio, antecipadamente, em si, todas as coisas. Em sendo assim, Ser e Inteligência coincidem e convergem na ideia de Causa primeira que gera a partir de si e do conhecimento que lhe é, substancialmente, inerente. Disso decorre o caráter exemplarista que os seres criados possuem e que permitem o conhecimento analógico de Deus (869D).

⁹A adequação de Deus, Inteligência e Ser, mediante o próprio ato de pensamento de Deus, é algo comum, também, a M. Eckhart. Nessa perspectiva, Pire Gire observa que, para Eckhart, identificar o ser de Deus com o conhecimento não exclui o aspecto ontológico do Absoluto, mas o priva de todas as características próprias dos seres criados. A atribuição, ao Absoluto, de uma atividade intelectual permitirá que falemos de uma meontologia na qual tudo está na Origem, enquanto causa, mas a Origem não é nada do que produz (Gire, 2006, p. 171).

Conhecimento e ignorância coincidem na medida em que Deus se dá, enquanto atividade (*enérgeia*), ao mesmo tempo em que se retrai em sua natureza (*ousía*). É fundamental não perder de vista o caráter de “louvor” que perfaz toda obra dionisiana. Se Deus é indizível e imperscrutável em sua profunda Sabedoria (872B), ao homem resta louvá-lo enquanto doação livre e manifestação simbólica mediante uma linguagem que é, acima de tudo, celebração.

Um dos aspectos centrais no que se refere à tríade Ser, Vida e Sabedoria, empregada a Deus em seu aspecto de causalidade, diz respeito, seguindo a lógica do *Comentário de Porfírio*, à implicação que esses atributos possuem como condição para tudo o que é, vive e pensa. Trata-se da celebração do “processo criativo thearquico” (816B) que, enquanto Ser, se estende a todas as coisas que são, enquanto Vida, mantém todos os viventes e, enquanto Sabedoria, resguarda todas as coisas intelectuais, racionais e sensíveis conservando-os de maneira plena (*idem*). Diz ele:

Como Causa de todos os seres, porque é a partir de sua bondade criadora de substancias que todas as coisas foram criadas. Causa sapiente e bela, porque todas as coisas que são e que mantêm incorruptíveis as propriedades de suas naturezas estão plenas de toda harmonia divina e sagrada beleza (692A).

Eckhart: Deus como *esse e intelligere*

Ao adentrarmos na análise do texto do *Comentário ao Genesis*, constatamos que são poucas as vezes que o mestre faz referência a Deus como uno. Logo de início temos a afirmação: “*Esse est Deus e não Deus unus est*”. A Deus, como “negação da negação” (*negatio negationis*), convém o nome de Ser posto que a negação da

negação é, em última instância, afirmação absoluta (*Prol. Prop.* 5-2, p. 75)¹⁰.

Eckhart parte da ideia de que se Deus não é, nada é (*si esse non est, nullu mens est sive nihil est*). O nada aqui entendido como ausência completa, pura negatividade (antes do ser não há nada). Em um *Sermão latino*, I, XXIII, 223 (1989, p. 158), encontramos a seguinte afirmação: “Fora de Deus nada é, porque nada pode ser fora do ser”. O Uno que é, seguindo a tradição neoplatônica, estabelece o vínculo entre o mais alto Ser e a criação dos seres como *collatio esse*. É do uno que os seres recebem sua existência e nesse sentido o Uno é *privatio privationis*, ou seja, realidade suprema fonte e princípio de tudo o que é. Cumpre ressaltar que Deus só é em oposição a todo ente (outro que ele).

Vale dizer que Eckhart, ao realizar a adequação entre Deus e Intelecto, ao contrário de contradizer-se no que se refere ao “Ser”, aproxima-se tanto de Porfírio quanto de Dionísio no que se refere à junção entre as duas hipóstases neoplatônicas: Diz ele: “Deus atua e produz as coisas graças a sua natureza mesma, ou seja, pela natureza divina. Mas a natureza de deus é intelecto e, por isso, ser é conhecer” (*Com. Gen.*, 1-1, p. 247).

Uma das passagens bíblicas mais importantes para o tema da nomeação de Ser para Deus, encontramos no *Exodum*, 3: “*Ego sum qui sum*”. Compreender o sentido de “*sum*” é entender em que medida Deus, que transcende todas as coisas, “é” o ser por excelência. S. Breton, ao comentar a interpretação de Eckhart do *Êxodo*, afirma que na repetição *sum qui sum*, residiria uma referência à pureza do ser divino. Uma certa conversão reflexiva (*reflexiva conversio*) em si e sobre si mesmo (*in seipsum et superseipsum*) que culmina no repouso ou permanência de Deus sobre si mesmo. Estamos, assim, diante da compreensão de Deus

¹⁰ Todas as referências seguirão a edição do *Comentário ao Gênese* citada na bibliografia (Eckhart, 1984) e abreviaremos como *Prol. Prop.*, seguido de capítulo e página, a parte relativa aos *Prólogos*.

como ser puro que tem como atividade única e perfeita a autorreflexão.

Sobre essa temática é importante observar que Porfírio diferencia três tipos de inteligências: uma interna ao uno, caracterizada pela ausência total de movimento (*moné*) e a completa identidade entre pensante e pensado. Outra, que corresponde à segunda hipótese do *Parmênides*, identificada pelo movimento de exteriorização (*Próodos*) do uno que se converte em vida. E uma terceira, definida pelo movimento de retorno (*epistrophé*): a inteligência.

Nessa mesma linha interpretativa acreditamos que uma saída possível para o entendimento do que para alguns comentadores seria uma “ambiguidade” do pensamento eckhartiano, é pensar junto com Dionísio, em uma explicação da criação mediante as razões que preexistem no intelecto divino. A ideia das pré-determinações (*proorismous*) presentes na mente divina é o ponto chave para a compreensão por um lado, de Deus como Sabedoria em si (*autosophia*) e, por outro, da criação como um ato de pura inteligência divina. (DN, cap. V, 824C).

Pensamos, assim, que o que parece contradição consiste em duas maneiras distintas de abordar a natureza divina. Uma primeira que toma como ponto de partida Deus como causa de todos os seres e, portanto, o define como Ser primeiro no sentido de princípio da criação e, outra, Deus entendido como sabedoria em si que, por conter de modo eminente todas as razões, conhece de maneira absoluta todas as coisas e, por isso mesmo, transcende de maneira absoluta todo ser e ente.

No Sermão IV, 2, intitulado “Sobre a Trindade”, Eckhart expõe o sentido da frase presente em *Romanos* 11, 11, 36: “*Ex ipso, per ipsum et in ipso sunt omnia*”. Sua adequação à teoria das causas via Tomás de Aquino o faz explicar a o “*ex*” no sentido de causa eficiente, o “*per*” como causa formal e o “*in*” enquanto causa final, no entanto, o fundamental é perceber sua advertência com relação a uma possível interpretação que tomaria essa diferenciação de

causas como sendo, em Deus, exemplo de pluralidade. Sua explicação culmina, precisamente, na negação de toda dualidade e número (p. 54).

Segundo Pierre Gire, em Deus, o Intelecto e o Ser são convertíveis dado que o poder infinito do inteligir corresponde à infinita ilimitação do ser (2006, p. 169). Em sendo assim, haveria uma característica comum entre o Intelecto e o Ser que permitiria se falar de uma *meontologia* do Intelecto, isto é, o Intelecto poderia se pensado, não como privação ontológica de ser, mas como uma *virtualité dynamique* capaz de penetrar todas as coisas (2006, p. 170).

Esse aspecto dinâmico que permite pensar Deus, Ser e Intelecto como uma atividade é fundamental para compreendermos em que medida o conhecimento intelectual divino, ao contrário de estabelecer uma distinção na natureza de Deus, consiste, enquanto atividade dinâmica, no seu próprio ser. Regressamos, com isso, ao tema da preexistência, em Deus, de todo poder gerador presente tanto em Porfírio como em Dionísio Pseudo Areopagita. Alois Haas compartilha dessa mesma perspectiva ao afirmar que o ser de Deus, para Eckhart, é um ser meta-ontico e enquanto tal é uma niilidade meta-ôntica (*ein über seien des Sein und eine über seien de Nichtheit*) (2002, p. 82). Seguindo, ainda, a análise de A. Hass, é importante observar que onde se retira tudo, também se abre espaço para novas formas de discurso (*idem*, p. 83).

Considerações finais

Pensamos, portanto, que é nessa busca de instauração de um espaço em que afirmação e negação apontam para uma terceira via, que a síntese porfiriana entre ontologia e henologia ganha força. Se para Plotino, Uno e Ser são inconciliáveis do ponto de vista hipostático, com Porfírio, segundo P. Hadot, temos pela primeira vez na história do pensamento, o verbo “ser” designando uma atividade que se identifica à Causa primeira (1968, p. 484). É nesse caminho que Eckhart afirma nas *Questiones parisienses* que:

“Digo, pois, que Deus contém em si, antecipadamente, todas as coisas em sua pureza, plenitude e perfeição, mais ampla e profundamente, como raiz existencial e causa de todas elas. E isso quis dizer quando disse: *‘ego sum qui sum’*” (Eckhart, 1962, p. 35).

Em sendo assim, seguimos a interpretação feita por A. Libera para o qual o pensamento de Eckhart não é nem uma ontologia nem uma henologia, mas uma filosofia da união (1984, p. 255) que, enquanto tal, exige, dionisianamente, a afirmação e a negação de tudo o que é culminando, assim, no Nada como fundamento sem fundo de todo pensar. Diz Eckhart: “Se digo ‘Deus é um Ser’, não é verdade: ele é um ser e um nada superior ao ser” (Sermão 83). *Nos nomes divinos* lemos que Deus por “não ser nada do que é, não pode ser conhecido pelo que é, e, por não ser nada em nada, é conhecido por tudo em tudo, ao mesmo tempo em que não pode ser conhecido através de nada” (869D).

Estamos diante do que Beierwaltes chama de identidade e diferença, ou seja, o conceito paradoxal de Deus que, em Dionísio, segundo Porfírio, o primeiro uno é pensado como ser e hiperser que é puro pensamento ou unidade como pura indistinção que se revela, segundo Beierwaltes, como identidade dinâmica entre Ser e Pensamento (1992, p. 137).

Em Porfírio, Dionísio e Eckhart, o conhecimento de Deus vem pensado como distinto de uma relação fundada na polaridade “sujeito-objeto”. Deus, Ser e Inteligência coincidem em um conhecimento que é, em si mesmo, o próprio Uno. Diz Porfírio: “mas esse conhecimento é o Uno além de todo objeto conhecido ou ignorado e além de todo sujeito que busca o conhecimento” (1993, p. 71).

Referências

ANÓNIMO. *Liber de causis*. Trad. Rafael Aguila. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2001.

AREOPAGITA, P.-D. *Œuvres complètes du pseudo-Denys l'Aréopagite*. Trad. M. de Gandillac. Paris: Aubier, 1943.

AREOPAGITA, P.-D. *Teologia mística*. Trad. Mário Santiago de Carvalho. Coimbra: Fundação Eng. António de Almeida, 1996. (Mediaevalia, 10).

AREOPAGITA, P.-D. *Tutte le Opere*, trad. Piero Scazzoso, Milano: Rusconi, 1997.

BEIERWALTES, W. *Pensare l'Uno: studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*. Trad. Maria Luisa Gatti. Milano: Vita e Pensiero, 1991.

BEIERWALTES, W. *Platonismo nel Cristianesimo*. Trad. Mauro Falconi. Milano: Vita e Pensiero, 2000.

BEZERRA, C. C. *Compreender Plotino e Proclo*, Petrópolis: Vozes, 2006.

BEZERRA, C. C. *Henologia y ontología en M. Eckhart*. In: MACEDO, M. C.; BAUCHWITZ, O. F. *Estudos de Neoplatonismo*. Natal: EDUFRN, 2007. p. 79-116.

BEZERRA, C. C. *Dionísio Pseudo Areopagita: mística e neoplatonismo*, São Paulo: Paulus, 2009.

BÍBLIA DE JERUSALÉM, São Paulo: Paulus, 2004.

BRETON, S. *Deux mystiques de l'excès: J.-J. Surin et Maître Eckhart*. Paris: Cerf, 1985.

ECKHART, M. *Cuestiones parisienses*. Trad. Angel J. Capelletti. Tucuman: Universidad Nacional de Tucumán, 1961.

ECKHART, M. *Le commentaire de la Genèse précédé des Prologues*. Texto latin, introduction et notes par Fernand Brunner, Alain de Libera, Édouard Wéber e Émilie Zum Brunn. Paris: Cerf, 1984.

ECKHART, M. *I Semoni latini*. Trad., introd. e anot. Marco Vannini. Roma: Città Nuova, 1989.

ECKHART, M. *Sermões alemães: volume 1*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2006.

ECKHART, M. *Sermões alemães: volume 2*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2008.

GIRE, P. *Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode*. Paris: Cerf, 2006.

GIRGENTI, G. *Il pensiero forte di Porfirio, mediazione fra henologia platônica e ontologia aristotélica*. Milano: Vita e Pensiero, 1996.

HAAS, A. *Maestro Eckhart, figura normativa para la vida espiritual*. Trad. Roberto H. Bernet. Barcelona: Herder, 2002.

HADOT, P. Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide. *Revue des Études Grecques*, v. 74, n. 351-353, Juin-Déc. 1961, p. 410-438.

HADOT, P. *Porphyre et Victorinus*. Paris: Études Augustiniennes, 1968.

LIBERA, A. *Le problème de l'Être chez Maître Eckhart; logique et métaphysique de l'analogie*. Neuchâtel: Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, 1980.

LIBERA, A. *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*. Trad. Manuel Serrat Crespo. Barcelona: La Aventura Interior, 1999.

LIBERA, A. *Introduction à la mystique rhénane*. Paris: O.E.I.L., 1984.

LOSSKY, V. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris: J. Vrin, 1998.

PORFÍRIO, *Commentario al Parménide*. Saggio introduttivo, texto com apparati critici e note di commento a cura di Pierre Hadot, Trad. Giuseppe Girgenti. Milano: Vita e Pensiero, 1993.

Artigo recebido em 25/03/2015, aprovado em 22/04/2015

A PRESENÇA DO *LIBER DE CAUSIS* NA OBRA DE MEISTER ECKHART

Matteo Raschetti

Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual Paulista
“Júlio de Mesquita Filho” (UNESP)

Natal, v. 22, n. 37
Jan.-Abr. 2015, p. 53-76

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: A tradução árabe de alguns trechos do tratado de metafísica *Elementatio Theologiæ* de Proclo, conhecida com o nome de *Liber de Causis* e atribuída erroneamente a Aristóteles, influenciou três grandes pensadores dominicanos da Idade Média: Alberto Magno, Tomás de Aquino e Meister Eckhart. Composto de trinta e uma proposições, defende a tese da existência de uma causa primeira que dá o ser a tudo o que existe, sem nenhuma exceção. Os estudiosos são unânimes em reconhecer que este livro pseudo-epigráfico possui um peso relevante nos momentos centrais da obra eckhartiana, tanto latina quanto alemã. Em particular, o turíngio lança mão da *auctoritas* do *Liber de Causis* para sustentar a imanência-transcendência simultânea da Causa Primeira nas criaturas, a doutrina da hierarquia dos entes, a concepção do ser como *ratio prima* da criaturalidade, a inefabilidade de Deus. Além desses aspectos ontológicos, este trabalho apresenta também o aspecto especificamente antropológico do esvaziamento de toda criatura como *conditio sine qua non* para a união com o único Uno (*einic ein*), como traço inconfundível da presença do *Liber de Causis* na obra de Meister Eckhart.

Palavras-chave: Causa primeira; Inefabilidade; Despojamento.

Abstract: The arabic translation of some parts of Proclus' metaphysical treaty *Elementatio Theologiæ*, known by the name of *Liber de Causis* and misattributed to Aristotle, influenced three great Dominican thinkers of the Middle Ages: Albert the Great, Thomas Aquinas and Meister Eckhart. Composed of thirty-one propositions, argues for the existence of a first cause that gives being to all that exists, without exception. The experts are agreed that this pseudo-epigraphic book has a great importance in the central moments of Eckhart's work, both Latin and German. In particular, the Thuringian uses the *auctoritas* of *Liber Causis* to sustain the simultaneous immanence-transcendence of the First Cause in creatures, the doctrine of the hierarchy of beings, the concept of being as *ratio prima* of creatureliness, the ineffability of God. In addition to these ontological aspects, this work also presents the specifically anthropological aspect of the emptying of every creature as a *conditio sine qua non* for union with the only One (*einic ein*) as unmistakable trace of the presence of *Liber Causis* in Meister Eckhart's work.

Keywords: First cause; Ineffability; Detachment.

Introdução

Na Idade Média era comum a prática da pseudo-epigrafia, ou seja, a atribuição de certas obras a um autor de renome sem que ele fosse realmente seu redator. Dois tratados de cunho essencialmente neoplatônico, a *Teologia de Aristóteles* e o *Liber de Causis*, foram atribuídos ao Estagirita, fato que causou uma profunda influência na interpretação de seu pensamento. O primeiro tratado revela uma dependência das *Enéadas* de Plotino (livros IV-VI), enquanto o conteúdo do segundo é tomado de empréstimo à *Elementatio Theologiæ* de Proclo. Segundo Gilson, “a consequência mais importante desse fato foi que, no conjunto, o pensamento árabe colocou sob a autoridade de Aristóteles uma síntese do aristotelismo e do neoplatonismo, sobre a qual a reflexão e a crítica dos teólogos do século XIII teve forçosamente, mais tarde, de se exercer”¹.

No *Studium generale* de Colônia da ordem dos Dominicanos, três dos seus maiores representantes, Alberto Magno, Tomás de Aquino e Meister Eckhart se debruçaram sobre o *Liber de Causis*: o *Doctor Universalis* o comentou (parece, inclusive, que Dante Alighieri estudou no comentário dele), o *Doctor Angelicus* descobriu sua pseudoepigrafia e, quanto ao terceiro, embora o grau de intensidade e sistematicidade não foi o mesmo dos dois primeiros, é indiscutível que tenha lançado mão dele nos momentos centrais da sua obra. É o que se tentará mostrar neste trabalho.

1. Meister Eckhart leitor do *Liber de Causis*

O *Liber de Causis* foi a principal fonte neoplatônica não-cristã da Idade Média que exerceu uma particular influência na assim chamada “mística renana” ou “mística alemã dos séculos XIII e XIV”, conforme a expressão de M. Grabmann. Segundo De Libera²,

¹ Gilson, 2007, p. 425.

² De Libera, 1984, p. 10-72.

é possível falar de uma verdadeira cultura filosófica alemã produzida, elaborada e levada a cabo pelos Dominicanos em modo independente da universidade de Paris. Entre as figuras mais relevantes da Ordem, Alberto Magno não foi apenas o iniciador dos seus confrades alemães na filosofia, nas ciências e na teologia, mas exerceu outrossim uma influência determinante na espiritualidade dominicana de sua província, imprimindo-lhe um caráter decididamente neoplatônico. Proclo, em particular, foi o interlocutor privilegiado da cultura filosófica que permeava a mística renana, e todos os teólogos do *Studium Generale* de Colônia, em maior ou menor medida, lançaram mão do *Liber de Causis* como instrumento necessário para elucidar a teoria do intelecto e da causalidade inteligível.

Meister Eckhart, embora não tenha se confrontado com ele tão intensa e sistematicamente como os confrades Alberto Magno e Tomás de Aquino, lança mão da sua *auctoritas* nos momentos centrais da sua extensa produção, como apontam detalhada e profundamente dois trabalhos que tratam desse assunto³. Mais especificamente, de acordo com Retucci⁴, nas obras latinas o mestre dominicano cita o *Liber de Causis* cento e duas vezes: quarenta e duas em forma de citação explícita literal, das quais nove provêm da proposição XX (XXI), trinta e oito em forma de citação explícita doutrinal, vinte e duas em forma de citação implícita literal (das quais doze provêm da proposição XX (XXI), três da proposição XIV (XV), duas das proposições II, IV, VI (VII), XXII (XXIII) e uma da proposição II). Apenas duas vezes o turíngio se refere ao *Liber de Causis* em forma anônima, introduzindo as citações com a fórmula genérica “*secundum illud*”, respectivamente das proposições IV e XX (XXI).

Nas obras alemãs há 10 citações do *Liber de Causis*, realizadas em dois modos: quase sempre em forma explícita indeterminada,

³ Retucci, 2008, p. 135-166; Meliaddò, 2013, p. 501-553.

⁴ Retucci, *ibidem*, p. 137-138.

introduzindo a citação com estas palavras: “*Um mestre pagão diz*” (Pr. 3)⁵, “*Um mestre diz*” (Pr. 8)⁶, “*Um pagão diz*” (Pr. 19)⁷, “*Um velho mestre diz*” (Pr. 32)⁸. Eckhart declara explicitamente sua fonte apenas em dois casos, ambos da pregação 80: “*Sobre isso um mestre pagão nos diz no livro que se chama a luz das luzes*”⁹; “*Por isso, diz o mestre no livro que se chama uma luz das luzes*” (Pr. 80)¹⁰. Nesses casos, o turíngio se refere ao *Liber de Causis* com o nome “*Daz lieth der liehte*” (“*Das Licht der Lichter*”, em alemão moderno), correlativo em médio-alto alemão do latim “*lumen luminum*”, uma paráfrase de Alberto Magno que atribui erroneamente sua paternidade a Avicena.

Segundo Meliadó¹¹, ao invés, na edição integral das obras de Eckhart podem ser contadas cento e vinte referências ao *Liber de Causis*, das quais oitenta e seis explícitas: em setenta e quatro casos, relativos à obra latina, o *Liber* é mencionado expressamente, e em outros vinte e três as indicações auxiliares são precisadas através do número da proposição. Isso leva o estudioso a afirmar que, para o turíngio, o *Liber de Causis* é a autoridade da tradição medieval mais importante do ponto de vista teológico e filosófico, tendo um peso muito maior do que o próprio Proclo. Além disso, é interessante ressaltar o uso seletivo que o mestre dominicano faz do *Liber de Causis*, lançando mão de apenas dezessete proposições¹²:

⁵ Mestre Eckhart, 2006, p. 54.

⁶ *Ibidem*, p. 79-80.

⁷ *Ibidem*, p. 135.

⁸ *Ibidem*, p. 199.

⁹ Mestre Eckhart, 2008, p. 104.

¹⁰ *Ibidem*, p. 105.

¹¹ *Op. cit.*, p. 506-507.

¹² *Ibidem*, p. 510.

<i>Proposição</i>	<i>Citações</i>	<i>Explícitas</i>	<i>Implícitas</i>	<i>Literais</i>	<i>Doutriniais</i>
<i>LdC I</i>	8	7	1	-	8
<i>LdC II</i>	4	3	1	3	1
<i>LdC III</i>	3	3	-	2	1
<i>LdC IV</i>	9	7	2	8	1
<i>LdC V (VI)</i>	9	7	2	3	6
<i>LdC VIII (IX)</i>	11	11	-	4	7
<i>LdC IX (X)</i>	4	3	1	2	2
<i>LdC XI (XII)</i>	7	7	-	4	3
<i>LdC XIV (XV)</i>	6	3	3	5	1
<i>LdC XV (XVI)</i>	3	3	-	1	2
<i>LdC XVI (XVII)</i>	3	3	-	3	-
<i>LdC XVII (XVIII)</i>	2	2	-	2	-
<i>LdC XIX (XX)</i>	3	3	-	1	2
<i>LdC XX (XXI)</i>	34	13	21	23	11
<i>LdC XXI (XXII)</i>	5	2	3	4	1
<i>LdC XXIII (XXIV)</i>	6	6	-	3	3
<i>LdC XXXI (XXXII)</i>	3	3	-	-	3

Como explicar a diferença quanto ao número de citações apresentadas pelos dois autores? De acordo com Retucci, as linhas editoriais dos volumes *Studi sulle fonti di Meister Eckhart* têm sido bastante rigorosas. Para evitar interpretações pessoais e obedecer à objetividade dos dados (e, além disso, oferecer uma contribuição diferente daquela que até agora foi dada na interpretação da obra do mestre dominicano), ela decidiu tomar em consideração apenas as citações explícitas ou implícitas literais. Por isso, ficaram de fora todas aquelas citações ou pseudocitações em que era possível reconhecer um eco ou vislumbrar o uso livre de uma fonte, sem entretanto identificá-la de forma certa. Assim, ela procurou ler as fontes em modo científico, quase matemático, excluindo tudo aquilo que podia ser opinável, e esta seria a razão pela qual o número de citações que ela apresenta não bate com aquele apresentado por Meliadó. Retucci considerou apenas os casos em que Eckhart cita o *Liber de Causis* de forma segura, excluindo todos os casos em que a citação tinha uma proveniência dúbia; Meliadó, ao contrário, tomou em consideração também aquelas partes em que era possível supor o uso daquela autoridade, mesmo não havendo declarações explícitas por parte do turíngio. Obviamente, as duas escolhas são justificadas por dois tipos de aproximação ao problema: a primeira visa apresentar um índice arrazoado e científico das ocorrências certas e seguras na obra eckhartiana, enquanto o segundo quer fazer um amplo levantamento da influência do *Liber de Causis* na obra do mestre dominicano.

As ideias que o mestre dominicano pede ao *Liber de causis* de elucidar são extremamente importantes para a formulação do seu pensamento original. Nas obras latinas, elas têm a ver com a doutrina do ser em Deus e a Unidade em si, mas também com sua ação criadora *ad extra*, o ser e o agir do fundamento e da origem divina no ser criado, bem como a hierarquia da totalidade do real em si mesmo e a estrutura do intelecto ou da alma como movimento que colhe si mesma reflexivamente. Nas obras alemãs, por sua vez, estão ligadas com as temáticas da imanência-

transcendência simultânea da causa primeira nas criaturas, da doutrina da hierarquia dos entes, da concepção do ser como *ratio prima* da criaturalidade e da inefabilidade de Deus. Por uma questão de método, as obras latinas e alemãs serão analisadas separadamente.

2. A presença do *Liber de Causis* nas obras latinas

Analisando a tabela das citações do *Liber de Causis* reproduzida no parágrafo anterior, o que salta aos olhos é a preponderância da proposição XX (XXI): *Primum est dives per seipsum et non est dives majus* (A causa primeira é rica por si mesma, e não existe nada mais rico do que ela)¹³. De acordo com Beierwaltes¹⁴, a explicação dessa proposição no *Liber de Causis* encontra seu fundamento na riqueza do ser primeiro na sua unidade: ela não é espalhada em si mesma (*sparsa in ipso*), tampouco há nela alguma diferenciação, sendo exclusivamente pura unidade (*unitas pura*). O turíngio vai adotar esse fundamento do ser em três momentos da sua obra latina: no *Prologus generalis in Opus tripartitum* (n. 10), no *Prologus in Opus propositionum* (n. 21) e no *Sermo XXIX*:

Cumpra fazer uma segunda observação preliminar. Há uma regra universal segundo a qual o anterior e o superior não recebem absolutamente nada do posterior e nem são afetados por aquilo que pode estar nele. Mas, inversamente, o anterior e o superior afetam o inferior e o posterior, derramam nele suas propriedades e se tornam semelhantes a eles, como a causa com o causado e o agente com o paciente. Com efeito, pertence à natureza do primeiro e do superior, sendo [que] ele é “rico em si”, influenciar e afetar o inferior com suas propriedades, entre as quais há a unidade e a indivisão. O inferior dividido é sempre um e indiviso no superior. Donde é evidente que o superior não se divide de modo algum no inferior, mas permanece indiviso, coligindo e reunindo as coisas que são divididas no inferior.¹⁵

¹³ Ter Reegen, 2000, p. 142-143.

¹⁴ Beierwaltes, 1994, p. 285-300.

¹⁵ De Libera; Wéber; Zum Brunn, 1984, p. 52-53.

Em segundo lugar como segue. “O primeiro é rico em si”, como se diz no *Liber de causis*, mas não será “rico em si” nem “o primeiro” se alguma outra coisa fora dele doar-lhe o ser. Portanto, nenhum ente que seja assim ou assado [*hoc aut hoc*] dá o ser, embora as formas doem o ser assim ou assado enquanto assim ou assado, mas não enquanto ser. E isto é o que se diz em João 1: “Todas as coisas foram feitas por meio dele, e sem ele nada foi feito”. Pois “são” ou “é” significam o ser.¹⁶

Em décimo-primeiro lugar, porque Deus é riqueza copiosa [*dives profusivus*] enquanto é Uno. De fato, é primeiro e supremo por causa do ser-uno. Por isso, o Uno se derrama em todas as coisas particulares, permanecendo sempre uno e unido o que é dividido. Por isso seis não é duas vezes três, mas seis vezes um.¹⁷

Eckhart compreende, em conformidade com o *Liber de Causis*, que o ser-rico de Deus é, em si mesmo, um ser eminente, fundamento de todo ser da realidade que, procedendo dele, encontra-se abaixo dele (*inferius*) ou depois dele (*posterior*), de tal forma que deve necessariamente ser pensado como plenitude (*plenitudo*) ou superabundância (*plenitudo, abundantia*) do ser. O ser primeiro se derrama nas coisas particulares enquanto ele é o fundamento do ser delas.

A essência do Uno está justamente em ser produtor de unidade, o que se poderia expressar com a fórmula latina *unum diffusivum sui est*, equivalente da fórmula medieval *bonum diffusivum sui est*. Procli, na *Elementatio Theologiæ*, escreve:

[...] por causa da sua bondade tem a faculdade de fazer subsistir todos os seres com um ato unitário (de fato o Bem e o Uno são a mesma coisa, portanto também o ato bom se identifica com o ato unitário); assim também todos os seres que vêm depois dele, pela sua perfeição são impelidos a gerar outros seres inferiores ao ser deles.¹⁸

¹⁶ *Ibidem*, p. 88-89.

¹⁷ Mestre Eckhart, 1955, p. 266.

¹⁸ Procli Diadochi, 2009, Teorema 25.

Nesta difusão de si mesmo, o Uno-Bem mantém absoluta transcendência. Em modo análogo ao deus aristotélico que, permanecendo imóvel, move todas as coisas, mas com amplificações e aprofundamentos metafísicos conspícuos, Proclo afirma que o Uno-Bem não-participado produz por participação todas as coisas: sem mutações, nem alterações, nem diminuições de algum gênero produz tudo pela superabundância de potência e perfeição.¹⁹ Meister Eckhart une esse conceito à mensagem do Novo Testamento no *Sermo XXVII*, onde se encontra novamente a proposição XX (XXI) do *Liber de Causis*: Deus doa tudo a todos copiosamente, enquanto “autossuficiência” em si que se doa e se torna “suficiência” do ser humano, homem e mulher:

Sufficiencia nostra ex deo est, Cor 3 [2 Cor 3,5]. Em terceiro lugar, como se dissesse: em sua liberalidade Deus nos dá coisas suficientes, ou seja, que bastam; e, enquanto “o primeiro é rico em si”, “dá a todos copiosamente (*affluenter*)” [Tg 1,5]. Ou também: “com suficiência”, isto é, a virtude da suficiência. De fato, o avarento nunca diz: é suficiente.²⁰

Enquanto a causa primeira é rica por si, não recebe nada de ninguém e tampouco é influenciada por algo, pelo contrário, doa toda si mesma ao ser criado que, na sua individualidade, carrega em si os traços da totalidade: aquilo que existe deriva totalmente da causa primeira, como existência e como essência. É o que o mestre dominicano afirma no *Sermo LIV*, onde cita novamente a proposição XX (XXI) do *Liber de Causis*:

Eum. Nota: o pronome significa a mera substância. Prossegue isso, como quiseres. O nome *Dominus* é primeiro aquele que influi, no qual nada a não ser ele mesmo influi em todas as coisas e em todos. De onde o *De causis* diz o primeiro é rico em si, e assim preenche [*implet*] a alma.

¹⁹ *Ibidem*, Teorema 27: “*Omne producens propter perfectionem et potentiae circumstantiam productivum est secundorum*”.

²⁰ Mestre Eckhart, *op. cit.*, p. 246-247.

Spiritu. Em sentido duplo: primeira e subjetivamente no espírito, em segundo lugar efetivamente, isto é, o espírito santo.²¹

Sempre no que tange a proposição XX (XXI) do *Liber de Causis*, o mestre dominicano escreve no seu *Comentário ao Eclesiástico (Super Ecclesiastici)*, após afirmar que a potência geradora não é a essência em absoluto, mas a essência junto com a relação (*potentia generandi non est essentia absolute, sed essentia cum relatione*)²²:

É necessário, portanto, que haja relação, razão pela qual há fecundidade e relação em Deus. E isso é o que diz Boécio: “a essência contém a unidade, a relação multiplica a Trindade”. Por isso, se diz claramente em Jo 1 segundo uma outra exposição: “Em princípio era o verbo”; pois o Pai não diz o verbo nem gera o Filho enquanto essência ou substância, mas enquanto princípio. Por isso se sói expor: “em princípio, isto é, no Pai “era o verbo”. Mas o princípio, como é o primeiro, introduz a ordem e a origem. No De causis, de fato, se diz: “o primeiro é rico por si”. Diz “*Primum*” [o primeiro] e não *primus* [primeiro], porque em razão da relação ou da ordem Deus tem efusão ou fecundidade [*diffusionem sive fecunditatem*] seja no divino que nas criaturas, Tg. 1: “Dá a todos liberalmente”, isto é, tudo; e o apóstolo em Cor. 12: “opera tudo em todos”. Com efeito, a primeira causa necessariamente dá tudo a todos; ou a todos ou a ninguém, tudo ou nada, segundo o trecho de Rm. 4: “chama as coisas que não são, como aquelas que são”, como sempre tenho observado amplamente a respeito desse trecho.²³

Eckhart, no capítulo XIV do *Comentário à Sabedoria (In Sap, 260)*, após afirmar que Deus conhece e ama, em todas as coisas, só o ser e si mesmo que é o ser, para justificar que, mesmo assim, o ser das criaturas não é destruído mas sim constituído, toma como ensejo novamente a proposição XX (XXI) do *Liber de Causis*:

Contudo, com confiança dizemos que o ser das coisas, por exemplo o ser do homem, do leão, do anjo e de qualquer outra coisa, é firmemente

²¹ *Ibidem*, p. 449.

²² Mestre Eckhart, 1957, p. 241.

²³ *Ibidem*, p. 241-242.

constituído e fundado só no ser e graças ao ser que é Deus, segundo Heb. 1,3: “Sustenta o universo com o poder da sua Palavra”. Com efeito, como ou em quê fundar-se-ia o ser senão no ser e graças ao ser, e o ser que deriva de outro, senão no ser primeiro? “O primeiro é rico por si”. Rm 11,36 diz: “Todas as coisas são dele, por ele e para ele”. “São”, que indica o ser. Na nona proposição o *Liber de causis* afirma: “A estabilidade e a essência de toda inteligência lhe advêm do bem puro que é a primeira causa”. E a décima-sexta diz: “Todos os poderes, para os quais não existe limite, dependem de um infinito primeiro que é o poder dos poderes”. E na décima-oitava proposição está escrito: “Todas as coisas possuem o ser graças ao ser primeiro, e todos os seres vivos são movidos por sua essência graças à vida primeira, e todos os inteligíveis têm conhecimento graças à inteligência primeira”.²⁴

As proposições do *Liber de Causis* encarregadas de corroborar o pensamento do mestre dominicano no contexto da “proposição do rico”, relacionam-se de modo exemplar à firme constituição da essência e ao seu fundamento no ser primeiro, que o turíngio, no capítulo XVI do *Comentário à Sabedoria (In Sap, 272)*, faz convergir com o pensamento cristão: enquanto rico por si mesmo, a causa primeira ou Deus, doa tudo a todos de graça (*gratis dat omnibus omnia*):

O primeiro, sendo “rico por si”, como diz o *Liber de causis*, doa a todos e não recebe nada de ninguém. O salmo 15,2 recita: “És tu o meu Senhor, porque não precisas dos meus bens”. Assim, portanto, dá tudo a todos gratuitamente. Por isso aqui está escrito: “À tua graça que tudo alimenta”. A graça se chama assim porque é dada gratuitamente.²⁵

O ser rico da causa primeira ou de Deus por si mesmo, e o dom dessa riqueza, são fundamentados na sua unidade: “*Deus é riqueza copiosa [dives profusivus] enquanto é Uno*”.²⁶

Além disso, o Uno é, em si mesmo, segundo um vocabulário tipicamente eckhartiano, negação da negação (*negatio negationis*),

²⁴ *Ibidem*, p. 591-592.

²⁵ *Ibidem*, p. 602-603.

²⁶ Cf. *supra*, nota 17.

como o turíngio escreve no *Prologus in Opus Propositionum*, citando mais uma vez o *Liber de causis*:

É o mesmo quanto ao Uno, a saber, que só Deus é propriamente ou uma coisa só ou Uno, Deut. 6: “Deus é Uno” [*Deus unus est*]. A isso se acrescenta o fato que Proclo e o *Liber de causis* muitas vezes exprimem Deus com o nome de Uno ou unidade. Além disso, este Uno é negação da negação. Por isso compete somente ao ser primeiro e pleno, que é Deus, ao qual nada pode ser negado, ele que todo ser possui primeiro e inclui simultaneamente.²⁷

Como o Uno é tudo, em virtude do seu ser e do ato de reflexão que seu ser realiza, exclui de si mesmo toda alteridade que cerceia, restringe e divide (“Em Deus, com efeito, não há alteridade [*non est aliud*]”, *Sermo XXIX*²⁸) e nega, enquanto negação da negação, todo nada possível nele mesmo e se manifesta, na negação, como pura autoafirmação, como Eckhart escreve no *Comentário ao Êxodo* (In Ex, 16):

Em terceiro lugar, deve-se notar que a repetição, pela qual se diz “sou aquele que sou”, indica a pureza da afirmação, excluindo todo elemento negativo de Deus, como também uma espécie de conversão reflexiva do ser em si mesmo e sobre si mesmo, e um permanecer e um fixar-se em si mesmo.²⁹

Por causa da exclusão que nega toda e qualquer alteridade real fora do ser divino, este é autorreferencial no grau mais elevado que é possível pensar. Esta autorreferencialidade é, segundo as palavras do turíngio, uma autoiluminação: “luz que está na luz e que com todo si mesmo penetra todo se mesmo na luz”³⁰, que é também a modalidade própria da relação intratrinitária e que o

²⁷ De Libera; Wéber; Zum Brunn, *op. cit.*, p. 74.

²⁸ Mestre Eckhart, 1955, p. 270.

²⁹ *Idem*, 1954, p. 21, n. 16.

³⁰ *Ibidem*.

mestre dominicano reitera lançando mão, novamente, da relação entre riqueza e indigência expressa pela proposição XX (XXI) do *Liber de causis*:

Mas isso, ou seja, precisar de outro e não bastar a si mesmo, é absolutamente alheio [*alienum est*] da essência de Deus. “Com efeito, o primeiro é rico por si”. Portanto, quando diz: sou aquele que sou, ensina que o sujeito sou enunciado primeiro é o mesmo predicado enunciado por segundo, e que o denominador [*agnominans*] é o mesmo denominado [*agnominatum*], a essência é o ser, a quiddidade é anidade³¹, “a essência é suficiente a si mesma”, a essência é a mesma suficiência. Isso equivale a dizer: “não carece da essência de algum ente nem carece de outro fora de si para sua consistência ou perfeição, mas sua essência lhe é suficiente em tudo e por tudo. E o que é próprio somente de Deus, esta é a suficiência.”³²

Nesse modo Meister Eckhart opõe, à autarquia absoluta de Deus, a indigência da criação:

Deus, porém, é seu mesmo ser. Ele é “aquele que é”, como se diz aqui: sou aquele que sou; “aquele que é, enviou-me”. Logo, é o ser necessário. Por isso Avicena nomeia comumente, na sua Metafísica, Deus como ser necessário [*necesse esse*]. Mas o mesmo não precisa [*indiget*] de nada, porque não carece [*eget*] de nada. Mas, pelo contrário, todas as coisas precisam dele, porque não há nada fora dele.³³

Portanto, o ser de Deus, rico por si mesmo, é idêntico à sua unidade e identidade trinitária, confirmando e fundamentando a proposição do *Sermo XXIX* a partir da qual o dominicano alemão

³¹ “A palavra árabe para existência, “*anniya*”, é traduzida para o latim como “*anitas*” – é o que responde à pergunta “*An est*” = “Há uma...?”, tal como *quidditas* é o que responde a “*Quid est*” = “O que é uma...?”. “*Anity*” (“Anidade”) jamais obteve cidadania inglesa como “*Quiddity*” (“Quiddidade”) obteve; se alguém quisesse cunhar uma palavra teria que ser “*ifness*” (“seidade”) – o que nos diz *se* há un Deus”. (Kenny; Barbaro, 2008, p. 327)

³² Mestre Eckhart, *op. cit.*, p. 26, n. 20.

³³ *Ibidem*, p. 27, n. 21.

começou sua reflexão: “Deus é riqueza copiosa [*dives profusivus*] enquanto é Uno”³⁴. A indigência da criação, por sua vez, tem uma relação dialética com a autarquia de Deus que, segundo Beierwaltes, apresenta “aos olhos de Meister Eckhart um aspecto antropológico”³⁵: a união com Deus, em seu aspecto de abertura para com a Deidade através do nascimento do *logos* no fundo da alma, não é a meta que precisa ser alcançada através do menosprezo da realidade sensível e do seu conhecimento. O intelecto humano, na medida em que é o reflexo de Deus, tem a capacidade de conhecer verdadeiramente as coisas. Por isso Eckhart, nas *Conversações Espirituais*, não ensina aos noviços o desvalorização da realidade material, mas, ao contrário, convida-os a procurar Deus não apenas intelectualmente, e sim na transparência da criação:

O homem não se deve contentar com um Deus pensado, pois quando o pensamento passa, passa também Deus. Deve-se antes possuir um Deus essencial que incomensuravelmente ultrapassa os pensamentos do homem e toda a criatura. Este Deus não passa, a menos que o homem voluntariamente se aparte dele. Quem possui Deus assim, isto é, na sua essência, apreende Deus divinamente e Deus se lhe torna transparente em todas as coisas, pois todas as coisas começam a ganhar o sabor de Deus e a imagem de Deus se lhe torna visível de dentro de todas as coisas.³⁶

A imperfeição do conhecimento sensível não se deve à dependência das coisas, mas à pretensão humana de tornar absoluto esse conhecimento, outorgando a elas uma importância que não têm. Por isso, o ser humano deve procurar um esvaziamento radical não apenas das coisas sensíveis, mas também da própria imagem de Deus, para poder lograr a verdadeira

³⁴ Cf. *supra*, nota 17.

³⁵ Beierwaltes, *op. cit.*, p. 298.

³⁶ Mestre Eckhart, 1999, p. 107.

pobreza de espírito que abre o espaço na alma onde Deus possa atuar, como Eckhart escreve na pregação 52 em alemão.

Pobreza em espírito é (apenas) quando o homem está tão vazio de Deus e de todas as suas obras a ponto de Deus, na medida em que queira operar na alma, ser ele mesmo o lugar onde quer atuar – e isto ele o faz (certamente) com prazer. Quando, pois, encontra o homem assim pobre, Deus atua sua própria obra e o homem padece Deus em si, e Deus é o lugar próprio para suas obras em consideração ao fato que Ele é Um e atua em si mesmo. Aqui, nessa pobreza, o homem alcança o ser eterno (de novo), que ele foi e que ele é agora, e que há de permanecer eternamente.³⁷

3. A presença do *Liber de Causis* nas obras alemãs

O mestre dominicano faz uma dupla referência ao *Liber de Causis* em um único sermão em alemão, a pregação 80, utilizando, porém, o insólito nome de *Luz das luzes* (em latim *De lumine luminum*), como foi destacado acima. Segundo Meliadó³⁸, a origem dessa denominação é desconhecida, embora Eckhart não a utilize por acaso. Com efeito, na proposição V do *Liber de Causis*, que trata da inexprimibilidade da causa primeira, está escrito: “Isto é assim, porque a causa primeira não deixa de iluminar seu efeito, e ela mesma não é iluminada por nenhuma outra luz, porque ela é a luz pura acima da qual não existe outra”³⁹.

O sermão 80 é testemunhado por inteiro em cinco manuscritos e, de maneira fragmentada, em outros dez. Ele foi inserido no *Paradisus anime intelligentis*⁴⁰, e isso leva a pensar que foi proferido

³⁷ Mestre Eckhart, 2006, p. 290-291.

³⁸ Meliadó, *op. cit.*, p. 501-553.

³⁹ Ter Reegen, *op. cit.*, p. 106.

⁴⁰ Esse é o título de uma seleção de 64 pregações em alemão da metade do sec. XIV, a metade das quais é atribuída a Meister Eckhart. Para o medievalista suíço Kurt Ruh, a importância do *Paradisus anime intelligentis* está na transmissão de uma doutrina especificamente dominicana, cuja singularidade já aparece no título. O “Paraíso da alma”, com efeito, era um *topos* comum na

em Erfurt logo depois do primeiro magistério parisiense de Eckhart⁴¹. A citação bíblica inicial, do evangelho de Lucas (“Havia um homem rico que se adornava com seda e veludo e comia todos os dias alimentos sofisticados”, Lc 16,19), pode ser encontrada em duas ocasiões no missal dominicano: na quinta-feira depois do segundo domingo de Quaresma e no primeiro domingo após a festa da Trindade. Para comentar essa citação, o turíngio tinha à disposição não apenas o *Liber de Causis*, mas também a paráfrase albertiana. Nesse sermão, Meister Eckhart lança mão do *Liber de Causis* em modo muito preciso, para que sua *auctoritas* sustente quatro núcleos temáticos que são característicos do seu pensamento, a saber:

- a) a imanência-transcendência simultânea da causa primeira com relação às criaturas;
- b) a doutrina da hierarquia dos entes;
- c) a concepção do ser como razão primeira da criaturalidade;
- d) a inefabilidade de Deus.

A causa primeira é caracterizada, no *Liber de Causis*, pelo fato de ser uma presença absoluta e sem forma nos causados:

Liber de Causis, Prop. I⁴²

Pregação 80⁴³

Toda causa primeira influencia mais o seu efeito do que a causa universal

Ele é a causa primeira; por isso se infunde para dentro

Idade Média, mas “alma racional” é uma expressão que revela o conteúdo de um programa cuja superioridade cabe ao *intellectus*, enquanto faculdade mais elevada em relação à *caritas*. Essa era uma questão de suma importância que, nessa época, caracterizava o embate entre dominicanos e franciscanos. Cf. Raschiatti, 2011.

⁴¹ Cf. Raschiatti, 2013, p. 16 *et seq.*

⁴² Ter Reegen, *op. cit.*, p. 92/96.

⁴³ Mestre Eckhart, 2008, p. 105.

segunda. [...] E a causa primeira ajuda a causa segunda na sua operação, porque toda ação que a causa segunda realiza, a causa primeira também a realiza; e ela o faz até de uma outra forma, mais nobre e mais sublime.

de todas as coisas.

Não há nada de mais unido e íntimo do que o efeito com a causa primeira: Deus, causa primeira, é o fundamento do ser de todas as criaturas e, enquanto razão de todas as coisas, contém de forma eminente todas as perfeições das suas criaturas. Aquele que é causado, puramente passivo e sem forma, está pronto a receber tudo da sua causa ou daquilo que lhe é superior na hierarquia dos entes:

Liber de Causis, Prop. VII (VIII)⁴⁴

Toda inteligência conhece o que está acima e o que está abaixo dela: mas ela conhece o que está abaixo dela porque é a sua causa, e ela conhece o que está acima dela, porque é daí que recebe suas perfeições.

Pregação 80⁴⁵

Sobre isso, um mestre pagão diz que a causa primeira se derrama em todas as outras causas mais do que estas se derramam em suas obras.

Esta doutrina da hierarquia dos entes e a afirmação conseguinte segundo a qual o ente cognitivo é superior ao ente natural, assim como o intelecto é superior à natureza, é outra marca da presença do *Liber de Causis* nas obras de Meister Eckhart, bem como o conceito de ser como razão primeira da criaturalidade, formulado por Eckhart a partir da proposição IV do *Liber de Causis*:

⁴⁴ Ter Reegen, *op. cit.*, p. 112.

⁴⁵ Mestre Eckhart, *op. cit.*, p. 105.

Liber de Causis, Prop. IV⁴⁶

A primeira das coisas criadas é o ser e antes dele não existe outra coisa criada. [...] Ele, em verdade, não é feito múltiplo pelo fato de ser composto de finito e infinito, mesmo sendo simples e não havendo entre as coisas criadas, nada mais simples do que ele.

*Pregação 80*⁴⁷

Ele também é simples em seu ser. O que é simples? Sobre isso diz o Bispo Alberto: Uma coisa é simples quando em si mesma é um, sem alteridade, isto é Deus, e todas as coisas unitárias se mantêm naquilo que ele é. Ali as criaturas são um no um e são Deus em Deus: nelas mesmas, nada são.

Enfim, o turíngio herda das proposições V (VI) e XXI (XXII) do *Liber de Causis* o conceito de Deus como ser “acima de todo nome”:

Liber de Causis, Prop. (VI) e XXI (XXII)⁴⁸

A causa primeira é superior à descrição, e as línguas fracassam ao falar dela, quando descrevem o seu ser, porque ela está acima de toda causa, e dela podemos falar somente através das causas segundas, que são iluminadas pela luz da causa primeira.

A causa primeira está acima de todo nome com que é nomeada.

*Pregação 80*⁴⁹

“Ele não tinha nome.” Assim o Deus abissal não possui nome, pois todos os nomes que lhe dá a alma, ela os tira no conhecimento de si mesma. Sobre isso um mestre pagão nos diz no livro que se chama a luz das luzes: Deus é sobre-essencial e é sobre-dizível e sobre-conhecível, na medida em que se trata do conhecer natural.

⁴⁶ Ter Reegen, *op. cit.*, p. 100-102.

⁴⁷ Mestre Eckhart, *op. cit.*, p. 105.

⁴⁸ Ter Reegen, *op. cit.*, p. 106/144.

⁴⁹ Mestre Eckhart, *op. cit.*, p. 104.

Retucci, comparando as citações na obra latina e na obra alemã, revela um pormenor interessante: a proposição V (VI), sem contar as ocorrências que podem ser encontradas nas atas do processo⁵⁰ a que Eckhart foi submetido, é citada apenas uma vez na obra latina, contra quatro na obra alemã, duas vezes em forma de citação explícita indeterminada e duas explicitamente. O mesmo acontece com a proposição XXI (XXII): citada apenas duas vezes na obra latina, encontra-se também quatro vezes na obra alemã. Esta dissimetria, segundo a autora, revela um desígnio muito preciso: o esforço de fundar a possibilidade de nomear Deus, anima a exegese eckhartiana do trecho bíblico de Ex 15,3 na obra latina (*Omnipotens est nomen eius*)⁵¹. A constatação do fato de Deus ser inominável, ao contrário, caracteriza toda a pregação em alemão. Portanto, o Deus do Êxodo está, sim, acima de qualquer narração, mas não é inefável e se identifica com o ser: “*ego sum qui sum*” (Ex 3,14). O Deus das pregações em vulgar, ao invés, é “*nameloz*”, sem nome, e sua inefabilidade leva aos extremos que não passaram despercebidos aos olhos dos inquisidores, como se depreende da Bula *In Agro Dominico*: “Deus não é bom, nem melhor, nem ótimo. Quando eu chamo Deus de bom, falo tão inadequadamente quanto se chamasse o branco de negro”⁵².

Outra marca da presença do *Liber de Causis* na obra alemã do mestre dominicano, pode ser reconhecida na sua teoria original da alma. Segundo Meliadó⁵³, na obra pseudoepigráfica está descrita uma estrutura suprassensível no interior da alma humana. Com efeito, o intelecto compreende as coisas segundo seu ser universal, supremo e único; a natureza, ao invés, apreende o ser singular, material e efêmero. Entre as duas realidades, encontra-se a alma: ela é o lugar onde as formas inteligíveis e imutáveis dos modelos das coisas são abstraídas e onde, através dos sentidos, as mesmas

50 Cf. Raschiatti, *op. cit.*, p. 67 *et seq.*

51 Mestre Eckhart, 1954, p. 41, n. 35.

52 Cf. Raschiatti, *op. cit.*, p. 77.

53 Meliadó, *op. cit.*, p. 547-548.

coisas são percebidas na sua mutabilidade. Uma confirmação disso, é a interpretação eckhartiana segundo a qual também o *Liber de Causis* atribui à alma um papel imprescindível, como é possível ler no começo da pregação 32 “*Consideravit semitas domus suæ*”, inspirada na proposição II do *Liber de Causis*. O célebre teorema, de fato, confere à alma uma posição intermediária entre a eternidade e o tempo (*post æternitatem et supra tempus*):

Um velho mestre diz que a alma é feita entre um e dois. O um é a eternidade que se mantém, todo o tempo, só e é uniforme. O dois, porém, é o tempo que se modifica e se multiplica. Ele quer com isso dizer que, com as forças supremas, a alma toca a eternidade, isto é, Deus. Com as forças ínfimas < ao contrário > toca o tempo, sendo por isso submetida à mudança e inclinada às coisas corporais, perdendo assim a nobreza.⁵⁴

Conclusão

Meister Eckhart utilizou amplamente o *Liber de Causis* na elaboração de suas obras, como foi evidenciado ao longo desse trabalho, não em modo esporádico ou instrumental, mas com um interesse doutrinal coerente e preciso. Uma coletânea seletiva das proposições dessa obra pseudoepigráfica, em particular das proposições XX (XXI), IV e I, imprime nos escritos eckhartianos um paradigma metafísico que expressa a relação ontológica entre Deus e as criaturas. Estas três proposições constituem, juntas, o perfil de uma doutrina da Causa Primeira na qual as criaturas, caracterizadas por uma imperfeição constitutiva diante de Deus, são preenchidas interiormente pela sua presença e, ao mesmo tempo, cumuladas pela sua riqueza.

A frequência das citações reflete também a relevância específica do *Liber de Causis* no conjunto da obra do turíngio, cuja predominância e centralidade nas obras latinas se revela decisiva para a elaboração da sua metafísica. Esta análise de Meister

⁵⁴ Mestre Eckhart, 2006, p. 199.

Eckhart como leitor do *Liber de Causis* pode favorecer uma compreensão mais exata da particularidade de sua filosofia. A partir desta obra pseudoepigráfica, o mestre dominicano apresenta dois modelos da relação entre a causa primeira e seus causados: o primeiro se baseia na polaridade riqueza-indigência (*dives-indigens*) e define as criaturas como inferiores, puramente passivas, prontas a receber tudo da sua causa ou daquilo que é superior a elas na escala hierárquica dos entes. O segundo, por sua vez, descreve as possibilidades do intelecto humano e o lugar da alma, situada a meio caminho entre o tempo e a eternidade.

A hermenêutica eckhartiana do *Liber de Causis* revela, assim, a capacidade incomum do discípulo do Reino que, tal como o pai de família evangélico, sabe tirar do seu tesouro coisas antigas e coisas novas.

Referências

BEIERWALTES, W. “*Primus est dives per se*”. Maître Eckhart et le *Liber de causis*. In: ZUM BRUNN, E. (Org.). *Voici Maître Eckhart*. Paris: Jérôme Millon, 1994.

DE LIBERA, A. *La Mystique rhénane: D'Albert le Grand à Maître Eckhart*. Paris: Seuil, 1984.

DE LIBERA, A; WÉBER, E.; ZUM BRUNN, E. *L'Œuvre Latine de Maître Eckhart – Vol. I: Le Commentaire de la Genèse précédé des Prologues*. Paris: Cerf, 1984.

GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: M. Fontes, 2007.

KENNY, A; BARBARO, C. A. *Uma nova história da filosofia ocidental – Vol. II: Filosofia medieval*. São Paulo: Loyola, 2008.

MESTRE ECKHART. *Expositio Libri Exodi*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1954.

Princípios: Revista de Filosofia, Natal, v. 22, n. 37, jan.-abr. 2015. ISSN1983-2109

MESTRE ECKHART. *Sermones*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1955.

MESTRE ECKHART. *Die lateinischen Werke (LW II)*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1957.

MESTRE ECKHART. *O Livro da Divina Consolação e outros textos seletos*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

MESTRE ECKHART. *Sermões Alemães: Vol. I*. Bragança Paulista: EDUSF; Petrópolis: Vozes, 2006.

MESTRE ECKHART. *Sermões Alemães: Vol. II*. Bragança Paulista: EDUSF; Petrópolis: Vozes, 2008.

MELIADÒ, M. Theologie und Noetik der Erstursache: der Liber de causis als Quelle Meister Eckharts. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, Firenze, n. 24, 2013, p. 501-553.

PATTIN, A. *Le liber de causis*. Édition établie à l'aire de 90 manuscrits avec introduciton et notes. *Tijdschrift voor Filosofie*, Leuven, v. 28, 1996.

PROCLI DIADOCHI. *Elementatio theologica a Guillelmo de Morbecca translata Novam editionem curavit Burchardus Mojsisch 2009*. Teorema 25. Disponível em: < <http://www.hs-augsburg.de> >. Acesso em: 19 set. 2014.

RASCHIETTI, M. *Mestre Eckhart: um mestre que falava do ponto de vista da eternidade*. São Paulo: Paulus, 2013.

RASCHIETTI, M. Meister Eckhart e o *Paradisus anime intelligentis*. *Mirabilia – Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, n. 12, jan.-jun. 2011, p. 74-90. Disponível em: <http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2011_01_05.pdf>. Acesso em: 19 set. 2014.

REALE, G. *Introduzione a Proclo*. Bari: Laterza, 1989.

Princípios: Revista de Filosofia, Natal, v. 22, n. 37, jan.-abr. 2015. ISSN1983-2109

RETUCCI, F. “Her ûf sprichet ein heidenischer meister in dem buoche, daz dâ heizet daz lieht der liehte”: Eckhart, il *Liber de causis* e Proclo. In: STURLESE, L. (Org.). *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*. Freiburg Schweiz: Academic Press Freiburg, 2008, p. 135-166.

THOMÆ DE AQUINO, S. *Super librum de causis expositio*. Procœmium. [s. l.]: Fundación Tomás de Aquino, 2011. Disponível em: < <http://www.corpusthomicum.org/cdc00.html> >. Acesso em: 19 set. 2014.

STURLESE, L. Il dibattito sul Proclo latino fra l'università di Parigi e lo Studium di Colonia. In: BOSS, G.; SEEL, G. (Org.) *Proclus et son influence: Acte du Colloque de Neuchatêl, juin 1985*. Zürich: Gran Midi, 1987.

TER REEGEN, J. G. J. (Org.). *O livro das causas (Liber de Causis)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

Artigo recebido em 19/09/2014, aprovado em 1/02/2015

**CREATIO Y DETERMINATIO EN LA ESCUELA RENANA:
DE ALBERTO MAGNO A BERTOLDO DE MOOSBURG**

Ezequiel Ludueña

Professor na Universidad de Buenos Aires/CONICET

Natal, v. 22, n. 37
Jan.-Abr. 2015, p. 77-97

Principios
Revista de filosofía

E-ISSN: 1983-2109



Resumen: El *Liber de causis* introduce una distinción clave que no es posible hallar en el tratado que constituye su fuente principal, la *Elementatio theologica* de Proclo. Se trata de la distinción entre dos modos de causar: *per modum creationis* y *per modum formæ*. Encontramos este distingo no sólo en el *De causis* de Alberto Magno sino también en Ulrico de Estrasburgo, Teodorico de Freiberg, Meister Eckhart y Bertoldo de Moosburg. Bertoldo lo aplica para leer la *Elementatio theologica*. Esta estrategia le permite absorber el pensamiento de Proclo en los marcos de un pensamiento cristiano.

Palabras clave: Escuela Renana; Alberto Magno; Bertoldo de Moosburg.

Abstract: The *Liber de causis* introduces a key distinction which cannot be found in its main source – Proclus’ *Elementatio theologica*. The anonymous autor draws a distinction between two modes of causation: *per modum creationis* versus *per modum formæ*. It is posible to find this distinction not only in Albert’s *De causis* but also in Ulrich of Strassburg, Theodoric of Freiberg, Meister Eckhart, and Berthold of Moosburg. Berthold applies the distinction in order to read the *Elementatio theologica*. This allows him to assimilate Proclus’ thought within a Christian frame of mind.

Keywords: German Dominican School; Albert the Great; Berthold of Moosburg.

Dos modos de causar: *per modum creationis y per modum formæ*

El anónimo autor del *Liber de causis* distingue entre la causa que opera “por modo de creación” y la que opera “por modo de forma”. Sólo la causa primera o *ens primum* – que da el ser – opera creando; en cambio, las causas segundas – la Inteligencia y el Alma – operan informando.¹ Este distingo, que no aparece en la *Elementatio theologica* de Proclo, sugiere una diferencia fundamental entre el accionar de la causa primera y el de las demás causas. La información supone el ser; pues sólo supuesto el sustrato de la existencia indeterminada, producto de la creación, puede tener sentido hablar de las sucesivas determinaciones que son la esencia, la vida y la inteligencia. Con todo, el mismo *Liber*, en su primera proposición, introduce una idea que, en principio, parece minimizar el distingo arriba mencionado. Allí se señala que la eficacia o “influencia” de la causa primera en la cosa es “de más grande y más vehemente adherencia respecto de la cosa” que la de las causas segundas – que paradójicamente están más cerca de la cosa. En la misma proposición se dice, además, que lo causado por la causa segunda no tiene consistencia (*non figitur*) sino “por virtud de la causa primera”. Esto podría ser otra manera de decir que la acción de la causa segunda presupone la de la causa primera. Sin embargo, a continuación se afirma algo difícil de entender a la luz del distingo arriba señalado. La causa primera – dice el texto del opúsculo – “ayuda” a la causa segunda a realizar su operación “porque toda operación que efectúa la causa segunda, la efectúa también la primera”. La causa primera efectúa la operación de la causa segunda pero “la efectúa por medio de otro

¹ “*Redeamus autem et dicamus quod ens primum est quietum et est causa causarum, et, si ipsum dat omnibus rebus ens, tunc ipsum dat eis per modum creationis. Vita autem prima dat eis quæ sunt sub ea vitam non per modum creationis immo per modum formæ. Et similiter intelligentia non dat eis quæ sunt sub ea de scientia et reliquis rebus nisi per modum formæ [...]*” (*Liber de causis*, XXVII (XXVIII), 148; ed. Pattin: p. 174, 54-61).

modo, un modo más profundo y sublime”.² De esta manera, la distinción entre la acción creadora de la causa primera y la operación determinante de las causas segundas se desdibuja. La causa primera no sólo crea sino que también determina o informa – sólo que no del mismo modo en que lo hacen las causas segundas sino de un modo más sublime. La explicación de esto reside, quizá, en la doctrina según la cual la causa primera contiene de antemano todos sus efectos³ y, por ende, también las causas segundas que son también efecto de la creación. En este sentido, la causa primera anticipa – en otro plano – la operación de las causas segundas. Podríamos decir que ya en la creación hay, virtualmente, una posibilidad de información. Con todo el *Liber* no aporta mayores precisiones respecto de ese modo más profundo y sublime que la causa primera tiene de asumir la operación de las causas segundas. Cabe destacar que, a diferencia de la anterior, esta doctrina sí proviene de Proclo.⁴

De Alberto Magno a Meister Eckhart

En su *De causis*, Alberto Magno retoma la distinción entre creación e información: “En sentido propio, la acción [...] de la causa primera es la creación” (*actus [...] primæ causæ proprie creatio est*).⁵ La creación es la difusión del ser.⁶ En cambio, toda

² “[...] *omnem operationem quam causa efficit secunda, et prima causa efficit; verumtamen efficit eam per modum alium, altiore et sublimiore*” (*Liber de causis*, I, 14; ed. Pattin: p. 137, 49-52).

³ “[...] *quod est causati est causæ iterum, verumtamen per modum sublimiore et meliorem et nobiliorem [...]*” (*Liber de causis*, V (VI), 63; ed. Pattin: p. 149, 62-64).

⁴ La encontramos expresada en la proposición 56 de la *Elementatio theologica*: “*omne quod a secundis producitur et a prioribus et a causalioribus producitur eminentius, a quibus et secunda producebantur*” (ed. Boese: p. 30, 1-3).

⁵ *De causis et proc.*, II, 1, 13; ed. Fauser: p. 75, 61-62.

⁶ “[...] *diffusiva est esse in existentibus omnibus [...]*” (*De causis et proc.*, I, 2, 8; ed. Fauser: p. 34, 6-7).

causa que determina el ser lo presupone (*ante se supponit esse*),⁷ de otra manera no tendría qué determinar. Así, en cuanto ser, el ser de cada cosa es efecto directo de la causa primera.⁸ Ahora bien, con el *Liber*, Alberto advierte que “todo lo que hace una causa secundaria, lo hace la primera de manera más eminente y más noble” (*quidquid facit secundaria, eminentius et nobilius facit primaria*).⁹ Estas causas segundas están en la primera “substancial, virtual y potencialmente” (*substantialiter, virtualiter sive potentialiter*).¹⁰ Por ello, si estas causas secundarias actúan, no lo hacen nisi virtute primi.¹¹ Esto, a su vez, implica que el efecto del flujo creador de la causa primera existe de una manera “más noble” en dicha causa que en sí mismo, i.e. en su existencia determinada, porque – afirma Alberto – allí permanece puro de toda mezcla con cualquier naturaleza extraña.¹²

De un lado, pues, preexistencia virtual de la acción de las causas segundas en la causa primera; del otro, existencia “más noble”, más pura, del efecto de la creación en la causa creadora que en sí mismo. Todos estos elementos se mantienen, en general, en los demás autores de la llamada Escuela Renana o Escuela de Colonia.

⁷ *De causis et proc.*, I, 2, 8; ed. Fauser: p. 34, 26.

⁸ “*Ergo esse uniuscuiusque, secundum quod est esse; non est nisi effectus causæ primæ in omnibus existentibus*” (*De causis et proc.*, I, 2, 8; ed. Fauser: p. 34, 22-24).

⁹ *De causis et proc.*, II, 1, 5; ed. Fauser: p. 65, 60-61.

¹⁰ *De causis et proc.*, II, 1, 5; ed. Fauser: p. 65, 62-63.

¹¹ “*Si quæritur vero, cum dicitur ‘influere’, in qua sit continentia importata, per præpositionem, dicendum quod in possibilitate rei, cui fit influxus. Quæ possibilitas rei est ex seipsa. [...] Ex quo patet, quod si secundum ulterius fluat vel influat, quod non fluit nisi virtute primi*” (*De caus. et proc. univ.*, I, 4, 2; ed. Fauser: p. 44, 37-48). Cf. Milazzo, 2007, p. 249-251.

¹² “*Ex hoc patet, quod omne cui influitur, secundum ipsum influxum simplicius et nobilius et verius est in influente quam in seipso: simplicius quidem, quia in ipso influente simplicem habet fluxum; nobilius autem, quia alienæ naturæ impermixtum; verius vero, quia quanto impermixtius est, tanto accedit ad veram nominis rationem*”. (*De causis et proc.* m I, 4, 3; ed. Fauser: p. 45, 1-7).

En su *De summo bono*, Ulrico de Strassburg (1220–1277),¹³ discípulo directo de Alberto primero en París y luego en Colonia,¹⁴ retoma el distingo entre crear y determinar o informar y repite: “En la fuente del flujo, el producto del flujo existe [...] de manera más noble, dado que allí existe sin estar privado de la nobleza de su esencia” (*omne, quod influitur, est in fluente primo [...] nobilius, quia sine privatione nobilitatis suæ naturæ*).¹⁵ Ulrico retoma también la idea de que, como—por sí mismas— las causas segundas no poseen sino la mera capacidad de recepción, si actúan, no lo hacen *nisi virtute primi*.¹⁶

También Teodorico de Freiberg (1250-1320) recoge el tema. En primer lugar, aclara que cabe distinguir entre crear y determinar pues, de otro modo, la exclusividad del acto creador divino correría peligro.¹⁷ Pero los principios de determinación necesitan para operar de la acción y la *virtus* del “primero y más alto

¹³ El estudio de la monumental obra de Ulrico avanza a medida que aparecen los sucesivos volúmenes publicados en la serie *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Ævi* (CPTMA). La totalidad de la obra (seis libros) ocupará ocho volúmenes -algunos de los cuales se dividen o se dividirán hasta en cuatro entregas. Hasta ahora podemos contar con el siguiente material: *Liber I*, ed. B. Mojsisch, CPTMA 1,1, Hamburg, 1989; *Liber II, tractatus 1-4*, ed. A. de Libera, CPTMA 1,2 (1), Hamburg, 1987; *Liber II, tractatus 5-6*, ed. A. Beccarisi, CPTMA 1,2 (2), Hamburg, 2007; *Liber III, tractatus 1-3*, ed. S. Tuzzo, CPTMA 1,3 (1), Hamburg, 2004; *Liber III, tractatus 4-5*, ed. S. Tuzzo, CPTMA 1,3 (2), Hamburg, 2007; *Liber IV, tractatus 1-2*, 7, ed., S. Pieperhoff, CPTMA 1,4 (1), Hamburg, 1987; *Liber IV, tractatus 2,7-14*, ed. A. Palazzo, CPTMA 1,4 (2), Hamburg, 2012; *Liber IV, tractatus 2,15-24*, eds. B. Mojsisch & F. Retucci, CPTMA 1,4 (3), Hamburg, 2008; *Liber IV, tractatus 3*, ed. A. Palazzo, CPTMA 1,4 (4), Hamburg, 2005; *Liber VI, tractatus 1-3,6*, ed. S. Tuzzo, CPTMA 1,6 (1), Hamburg, 2011.

¹⁴ “[...] *doctor meus dominus Albertus*” (*De summo bono*, IV, 3,9; citado en Sturlese, 2007, p. 3). Cf. Imbach, 1978, p. 427-448; p. 434. Cf. Zavattero, 2011a, p. 1351.

¹⁵ *De summo bono*, IV, 1, 3, 9; ed. Pieperhoff: p. 22, 201-23, 208.

¹⁶ *De summo bono*, IV, 1, 5, 8; ed. Pieperhoff: p. 30, 88-90.

¹⁷ Cf. *De intellectu et intelligibili*, I, 11-12; ed. Mojsisch: p. 144-145.

principio” (*prioris et altioris principii*) y, por ende, no son inteligencias “creadoras”.¹⁸

[...] todo lo instituido por una causa inferior segunda, ello mismo es instituido por la primera, aunque de un modo más eminente, a saber, *per modum creationis*, sin el cual ninguna otra causa inferior puede hacer nada [...].¹⁹

Estos elementos reaparecen también en el prólogo al *Opus propositionum* de Eckhart (1260-1328): “La forma del fuego no da al fuego el ser, sino el ser un esto [...] [i.e. el ser] fuego”.²⁰ La determinación de la cosa es secundaria respecto del hecho primordial de su existencia, el ser. Dios da el ser; las Formas intelectuales dan el ser esto o aquello. Por eso, el ser esto y no aquello no agrega nada al hecho de ser. La esencia no agrega nada a la existencia pues es el producto de una información o determinación; mientras que la existencia es producto de un acto creador. De esta manera, “la piedra tiene el ser piedra a partir de la Forma de la piedra, pero el ser en sí (*absolute*) a partir de Dios solo, en cuanto es la causa primera”.²¹ Ahora bien, también en Eckhart esta distinción cede ante la doctrina de la causalidad por eminencia: Las causas segundas no operan al margen de las

¹⁸ “*Si autem essent aliæ substantiæ, quas curiositas philosophorum asserit et intelligentias vocant, quarum quælibet secundum eos est intellectus in actu per essentiam, huiusmodi, inquam, essent secundum dictos philosophos principia entium non supposito aliunde aliquo subiecto, supposita tamen actione et virtute prioris et altioris principii, in cuius virtute et actione fundarentur et figerentur earum propriæ actiones; et ideo non essent creatrices [...]*” (*De animatione cæli*, VII, 5; ed. Sturlese: p. 18, 67-73). Cf. Mojsisch, 1977, p. 16, n. 25.

¹⁹ “[...] *quidquid fiat ab inferiore et secunda causa, illud idem fiat a prima causa, sed eminentiore modo, scilicet per modum creationis, sine quo nulla alia inferior causa aliquid facit*” (*De intellectu et intelligibili*, II, 1, 4; ed. Mojsisch: p. 147, 34-36).

²⁰ *Prologus in Opus propositionum*, 11; LW I: p. 43, 31-33.

²¹ *Ibidem*, 23; LW I: p. 47, 4-5.

influencias de la causa primera;²² “el que la forma del fuego dé el ser fuego [...] lo tiene por medio de la fijación de la causa primera”.²³ Una vez más la operación de las causas segundas queda subsumida en el accionar de la causa primera.²⁴ El interés de Eckhart, con todo, está aquí en enfatizar la diferencia entre la operación de Dios y la de las causas segundas; y para subrayar esta diferencia insiste en que el ente determinado, el esto o el aquello, en cuanto esto o aquello, es nada. La esencia no agrega nada al ser; el ser proviene *inmediatamente* de Dios, mientras que la esencia, aunque en última instancia proviene también de Dios, lo hace *mediatamente*, i.e. a través de las Formas intelectuales. Por otra parte, la otra nota característica, la de que el efecto existe de manera más noble en Dios que en sí mismo, aparece por lo general expresado en la frecuente afirmación eckhartiana de que el ser es lo más íntimo de la cosa y también en pasajes como éste del comentario a *Juan*: “El principio – en el que existe el *Lógos*, la *Ratio* – es un agente esencial que pre-contiene su efecto en un modo más noble” (*principium scilicet in quo est logos, ratio, est agens essentielle nobiliori modo præhabens suum effectum*).²⁵

²² *Ibidem*, 11; LW I: p. 43, 30-31.

²³ *Ibidem*, 11; LW I: p. 43, 34-44,1.

²⁴ Eckhart explica esta doctrina a través de una imagen. Cuando el general de un ejército somete una fortaleza, en realidad, quien en verdad (*vere*) la somete es el rey, en virtud del cual (*cuius virtute*) actúa el general. De la misma manera, todo actúa en virtud de Dios: “[...] *nihil prorsus dat aut operatur nisi in virtute dei operantis et principiantis* [...] *sicut et rex dicitur vere expugnare castrum, cuius virtute dux exercitus expugnat illud*” (*Expositio libri Genesis*, 174; LW I: p. 319, 13-15).

²⁵ *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem*, 31; LW III: p. 25, 8-9 (cf. también n. 4 de los editores). “[...] ‘*in principio erat verbum*’. *Notandum quod quattuor sunt condiciones cuiuslibet principii essentialis naturales: Prima, quod in ipso contineatur suum principiatum sicut effectus in causa. Et hoc notatur, cum dicitur: ‘in principio erat’. Secunda, quod in ipso non solum sit, sed etiam praesit et eminentius sit suum principiatum quam illud in se ipso. Tertia, quod ipsum principium semper est intellectus purus, in quo non sit aliud esse quam*

Como se ve, de Alberto a Eckhart todos coinciden en estas notas que definen una manera de pensar la articulación entre la acción de un Principio absoluto y el operar de causas secundarias. Cabe destacar, además, que Alberto, Ulrico, Teodorico y Eckhart entienden estas causas secundarias como sustancias inteligibles (siguiendo en esto al *Liber de causis*). En el último representante de la Escuela, Bertoldo de Moosburg, salvo la referencia a las hipóstasis intelectuales, todos estos elementos vuelven a aparecer y, en cierto sentido, reciben mayor elaboración.

Bertoldo de Moosburg († ca.1361)

En la *Expositio in Elementationem theologicam Procli* – escrita entre 1335 y 1361 –²⁶ encontramos la misma distinción proveniente del *Liber de causis*. Lo Uno, principio absoluto más allá del ser y del intelecto, crea. Sólo que aquí el producto de la creación no es el puro hecho de ser, sino la pura unidad, un *unum tantum* que es determinado por las causas segundas. Ahora bien, para Bertoldo, estas causas segundas no son hipóstasis intelectuales. Son los dioses o hénadas de Proclo, intermediarios entre lo Uno y el Intelecto. Estas hénadas (*unitates*, según la traducción de Moerbeke) representan un plano supra-intelectual y supra-ontológico cuya simplicidad sólo es superada por la de lo Uno.

Para Bertoldo, la realidad toda consiste en un conjunto de unidades jerárquicamente ordenadas.

La primera, en rigor, no es unidad, sino *excessum unitatis*. No es “un uno entre muchos” (*multorum unum*); es *ante omne unum et multitudinem*. Es lo *unum secundum causam* o *prime unum et bonum*.²⁷ La segunda unidad – el nivel de las *unitates* o dioses – es

intelligere [...]. *Quarta condicio, quod in ipso et apud ipsum principium sit effectus virtute coævus principio*” (*Ibidem*, 38; LW III: p. 32, 5-15).

²⁶ Cf. Zavattero, 2011b, p. 163. La *Expositio* abarca ocho volúmenes. Cf. las referencias *infra*, en la bibliografía.

²⁷ “*Dionysius* [...] *distinguit unum dupliciter, scilicet in unum, quod non est in multis sive multitudine, et in unum, quod est in multitudine sicut ab ea*

numerabile in existentibus. Guarda relación con la multiplicidad pero sólo en cuanto ésta participa de ella.²⁸ Esta segunda unidad media entre la unidad absoluta y la multiplicidad determinada. Bertoldo se refiere a ella como lo *unum secundum essentiam* o ámbito de las *unitates* o *bonitates* o, también, “causas primordiales”. No presenta ni composición ni división. Es *simplex*, pero no *simpliciter simplex*; por ello, no alcanza la superplenitud de lo Uno en sentido absoluto.²⁹ Se trata de un *unum secundum essentiam* porque a pesar de depender de lo *unum secundum causam* su esencia es la unidad.

El tercer tipo de unidad es la de aquello que es *unum secundum participationem*. Aquí, la unidad es resultado de una composición o

participatum. *Primum unum est secundum eum ‘omnia unitive secundum unum unitatis excessum et omnium unum est inegressibilis causa’ et sic non est ‘multorum unum, sed ante omne unum et multitudinem’* (Expositio, 1D, Vol. I, p. 77, 228-233).

²⁸ “*Unum secundum se ipsum est unum existens et numerabile in existentibus [...] in eo enim nulla est compositio, nulla divisio, nulla multitudo*” (Expositio, 1D, Vol. I, p. 78, 235-237).

²⁹ “*Unum autem secundum essentiam est quoddam unum eo, quod deficit a superplenitudine simpliciter unius: tum quia est contractum, illud vero illimitatum, tum quia licet sit simplex, tamen non est simpliciter simplex*” (Expositio, 2E, Vol. I, p. 88, 245-247). Según Bertoldo, hay que distinguir estos dos modos en que algo es simple: “*Simplex primi [...] modi est simpliciter et absolute simplex, cuius simplicitas est omnimoda, in qua nulla est plica diversitatis secundum esse aliquo modo. Et hoc non convenit nisi prime bono, quod nulla plica habitudinis ad aliquid intra vel extra dependet secundum esse diversum a se ipso. Et hoc est simplex omnino et omnimode in fine simplicitatis, cuius simplicitas nulli causato convenire potest. Est et alia simplicitas, quæ non habet plicam habitudinis secundum esse ad compositiones intra, cum non constet ex diversis intentionibus, licet habeat dependentiam ad causam extra, a qua accipit id, quod est. Et hoc non est omnino simplex, sed contractum ad determinatum modum et ex hoc conclusum intra ordinem partialem, scilicet unialem, et intra totalem ordinem universi*” (Expositio, 59B, Vol. III, p. 165, 65-74).

determinación.³⁰ Recién aquí, en este tercer grado de unidad, podemos hallar algo parecido a las substancias intelectuales o Formas de que hablan los predecesores teutónicos de Eckhart y el *Liber de causis*.

La operación propia de lo *unum secundum causam* es la creación de un *unum tantum*. Las *unitates*, por su parte, determinan esa unidad según seis propiedades fundamentales: posibilidad, ser, vida, pensamiento, “animalidad”, corporeidad.³¹ También para Bertoldo la acción determinante supone el acto creador; i.e. para operar necesita de lo *unum* creado como de un *subiectum*.³² La razón de la diferencia entre las operaciones causales de lo Uno y de las *unitates* reside en la distinción entre los tipos de unidad. Lo *prime unum* posee una unidad absoluta; las *unitates*, una unidad contracta o limitada.³³ En este sentido, muchas veces Bertoldo enfatiza la excelencia de las *unitates* o “dioses” pero a la vez deja en claro que las *unitates* dependen *efficienter* de lo *prime unum*.

En Bertoldo también encontramos la doctrina de la causalidad por eminencia. En varios pasajes de su *Expositio* lleva adelante una compleja elaboración conceptual cuyo resultado final queda cristalizado en una fórmula repetida varias veces a lo largo de la *Expositio*: “lo *prime bonum* actúa y determina su causalidad” (*prime bonum agit et determinat suam causalitatem*). Dios determina su causalidad *en y a través de* las *unitates*: “el principio

³⁰ “*Unum vero ab alio sive per aliud est unum secundum participationem, quod scilicet est in omni unito et multitudine*” (*Expositio*, 1D, Vol. I, p. 78, 237-238).

³¹ Cf. Ludueña, 2013, p. 165-197.

³² “[...] *nullum secundarium producens a prime bono producit ex nihilo, sed præsупponit praelaboratum a prime bono tamquam subiectum, in quod agat et quod ulterius determinet: tum quia, licet quædam producentium, puta primordiales unitates, sint causæ totales et producentes totum effectum suum, tamen non producunt eum totaliter; tum quia nullum aliud est causans præter prime bonum, sed determinans, et sic requirit determinabile; tum etiam quia, sicut præsупponit virtutem altioris, ita etiam præsупponit effectum eius*” (*Expositio*, 72E, Vol. IV, p. 41, 127-134).

³³ Cf. *Expositio*, 2E, Vol. I, p. 88, 245-247. Texto citado *supra*.

primero y absoluto de todo instituye – debajo de sí (*sub se*) – principios secundarios en los cuales y por medio de los cuales determina su causalidad [...]”³⁴.

La acción causal de lo *prime unum* incluye de cierta manera la de las *unitates*. La acción de las *unitates*, en cambio, es parcial; no puede producir ni su propia unidad ni la unidad potencial de la materia primera.

[...] lo *prime bonum* determina su causalidad en y a través de estas bondades y alcanza más allá de la causalidad de las mismas, produciendo y constituyendo una multiplicidad después de ellas; dado que ellas cesan de actuar y no son capaces de ir más allá. Es necesario que el último grado del universo, la materia primera que linda con la nada sea simple (en cuanto producida por lo *prime bonum*). Y, así, hay dos cosas simples según la substancia; la una lindante con lo *prime unum* (es decir, las bondades y unidades), la otra lindante con la nada (es decir, lo más distante de lo *prime bonum*, la materia primera) [...].³⁵

Ninguna de las *unitates* puede producir unidad, sino sólo determinarla. Sólo dan lugar a una composición ya que por más universal que sean suponen siempre una instancia previa. La unidad sólo puede ser efecto de lo *prime unum*. La acción de las *unitates* no se extiende más allá del nivel de la materia determinada. La causalidad de lo *prime unum*, en cambio, va más

³⁴ *Expositio*, 39F, Vol. III, p. 35, 140-142. Cf. *Expositio*, 12A, Vol. I, p. 199, 72-80; 26H, Vol. II, p. 159, 215-220; 30A, Vol. II, p. 193, 77-84; 57G, Vol. III, p. 154, 227-241; 59C, Vol. III, p. 166, 106-110; 59D, Vol. III, p. 168, 180-186; 90C, Vol. IV, p. 156, 75-86; 176C, Vol. VII, p. 165, 206-164, 213.

³⁵ “*Verum, quia prime bonum in istis bonis et per ipsa determinat suam causalitatem et pertingens ultra causalitatem eorum, producens et instituens plura post ipsa ipsis cessantibus agere et non valentibus se ultra extendere, necessarium est ultimum universi, scilicet materiam primam, quae est prope nihil, esse simplicem utpote a solo prime bono productam. Et sic simplicia secundum substantiam sunt duplicia; quaedam prope prime unum, scilicet bonitates et unitates, quaedam prope nihil, scilicet distantissimum a prime bono, puta materia prima, et sic materia est simplex secundum substantiam*” (*Expositio*, 59C, Vol. III, p. 166, 106-114).

allá. Alcanza hasta los confines del ser, hasta la frontera con la nada, el ámbito de la materia primera.

Ahora bien, al aplicar la ley de la causalidad por eminencia, Bertoldo puede enfocar la distinción entre *creatio* y *determinatio* desde otro punto de vista. Ambas son operaciones diferentes. Con ello queda salvada la exclusividad del acto creador. Pero, en sentido eminente, incluso la *determinatio* es ejercida por lo *prime unum*. Lo *prime unum* determina su causalidad y las *unitates* son sólo el medio de ese segundo acto que se añade – lógica, no cronológicamente – al acto creador. Ambas – *creatio* y *determinatio* – son, desde este punto de vista, producciones del mismo agente. Lo *prime unum* “multiplicándose [...] instituye, en primer lugar, las *bonitates*, en las cuales y por medio de las cuales produce precisamente todos los grados de las cosas”.³⁶

Lo *prime unum* produce no sólo ya un *unum* sino *omnes gradus rerum*. El alcance de la ley de la eminencia es tal, que Bertoldo llega a decir que las *unitates* son meros instrumentos del único Dios: “*quia in eis et per ea determinat suam causalitatem utens eis quasi pro instrumento operationis suæ*”.³⁷ De esta manera, termina por absorber en lo *prime unum* la causalidad de las *unitates*.

Lo *prime unum* se apropia no sólo del acto creador, sino de todo tipo de producción, puesto que, al apropiarse de la acción de las *unitates*, se apropia *eo ipso* de toda generación sensible. Con esto, Bertoldo recupera para lo *prime unum* la responsabilidad no sólo de la creación, sino de la determinación, y con ello la producción del universo en toda su diversidad. En otras palabras, no hace sino poner el énfasis en la doctrina expresada en la primera proposición del *Liber de causis* – cuya fuente es, como Bertoldo señala, la proposición 56 de la *Elementatio theologica*.³⁸

³⁶ *Expositio*, 36F, Vol. II, p. 20, 195-196.

³⁷ *Expositio*, 176C, Vol. VII, p. 174, 210-213.

³⁸ *Elementatio th.*, 56; ed. Boese: p. 30, 1-3.

Ahora bien, si lo anterior es correcto, entiendo que Bertoldo va más allá que sus predecesores en cuanto no sólo quiere mostrar la exclusividad del acto creador sino también subrayar el momento de la absorción de la causalidad de la *unitates* en la de lo *prime unum*. La acción creadora alcanza la médula de la cosa creada, llega hasta lo más íntimo de la cosa. El Creador es *intimius omni creaturæ quam ipsa sibi ipsi*.³⁹ La *virtus* creadora precede e intercepta toda operación constitutiva. De allí que sólo lo *prime unum* pueda penetrar la esencia de todas las cosas – puesto que es la causa superior absoluta. Sólo la *virtus* creadora constituye la cosa creada. Toda otra *virtus* productiva sólo determina la cosa dentro de tal o cual parcialidad.

Un elemento que da buena cuenta de esta actitud de Bertoldo es el empleo que hace, para profundizar la doctrina de la causalidad por eminencia del *Liber de causis*, de la noción eriugeniana de teofanía que toma de la *Clavis physicæ* de Honorio Augustodunense (que Bertoldo atribuye a un tal “Teodoro”):

Por lo tanto, tal como afirma Teodoro en la *Clavis*: “Dios, que está por sobre todo [...] puede descender desde sí y crearse a sí mismo en todo [...]” (*se ipsum in omnibus creare*)⁴⁰; de manera que [...] “Dios resulta el principio, el medio y el fin de la íntegra totalidad [...] Y estas tres cosas son en Él una única cosa, [mientras] que en los espíritus de quienes contemplan [son] distintas. En los principios (*in primis*), la naturaleza creadora de todo crea la naturaleza de aquello de lo que es causa y principio y no es creada por nadie; en el medio, se crea a sí misma

³⁹ “[...] *prime unum, quod est creator, est intimius omni creaturæ quam ipsa sibi ipsi, et sic prævenit omne agens et intercipit inter omnem operationem seu causalitatem creaturarum constituentem et ipsum constitutum participans ipsa [...] solum prime unum utpote simpliciter simplex ingredi videtur et penetrare essentiam omnis rei constitutæ, quare solum videtur perfecte operari in omnibus [...] ipsum prime unum est sufficiens principium in omni genere actionis, quare non admittit secum aliquid constitutum*” (*Expositio*, 137E, Vol. VI, p. 20, 175-181).

⁴⁰ *Clavis phys.*, 167; ed. Lucentini: p. 132, 7-10 (*ex Periphyseon*, 684A-B).

(*creatur a se ipsa*) y crea en las causas primordiales; y en los efectos de éstas, se crea (*creatur*) y no crea [...]”⁴¹ Esto dice Teodoro.⁴²

Dios – que existe por sobre todo – se crea en todo. En este sentido, es principio, medio y fin de la íntegra totalidad de las cosas originadas. Sólo el intelecto humano separa algo que, en la realidad, constituye una continuidad o “momentos” de un único proceso. En cuanto *principium*, Dios crea y es increado; en cuanto *medium*, se crea y crea las causas primordiales; en cuanto *effectus* de dichas causas, se recrea y cesa de crear.

En lugar de asociar a los dioses o *unitates* de Proclo con las inteligencias del *Liber de causis*, Bertoldo los identifica con las causas primordiales de sus fuentes eriugenianas. Así, los dioses procleanos quedan reducidos a un momento en el despliegue de la divinidad y Bertoldo encuentra un poderoso equivalente cristiano de la doctrina de la causalidad por eminencia esbozada en la *Elementatio theologica* y retomada por Alberto y sus “discípulos” a propósito del *Liber de causis*. Como principio, medio (i.e. causas primordiales o dioses) y fin, lo *prime unum* asume por completo la función determinante de las *unitates* procleanas. La *potentia Dei*, explica Bertoldo luego de citar el mencionado pasaje de la *Clavis*, procede *per proprias medietates [...] et non alienas*.⁴³ Las *unitates* son las “mediaciones propias” – no “ajenas” – de Dios.

⁴¹ *Clavis phys.*, 171; ed. Lucentini: p. 135,2-136,12 (ex *Periphyseon*, 688B-689A).

⁴² “*Sicut ergo secundum Theodorum in Clave ‘super omnia Deus [...] potest a se ipso descendere et se ipsum in omnibus creare [...]’ ita ut [...] ‘quod Deus totius universitatis conditæ principium sit et medium et finis [...]’ Et hæc tria in ipso unum sunt, in animis contemplantium diversa. In primis creatrix natura omnium, quorum causa et principium est, naturam creat et a nullo creatur; in medio creatur a se ipsa et creat in primordialibus causis, in earum vero effectibus creatur et non creat [...]’.* Hæc Theodorus” (*Expositio*, 140E, Vol. V, p. 42, 151-162).

⁴³ “*Sicut ergo prime Dei potentia desursum incohans et per proprias medietates procedit, eodem modo proportionaliter deorum potentia procedunt per proprias et non alienas medietates*” (*Expositio*, 140E, Vol. V, p. 42, 163-165).

La suprema bondad, en cuanto *causa omnium*, contiene sus efectos, es decir: contiene absolutamente todo. Al comentar la proposición 3 de la obra de Proclo, según la cual *omne quod fit unum, participatione unius fit unum*, Bertoldo explica que el término *fieri* puede ser tomado en sentido lato o en sentido estricto. En sentido lato *fieri* indica un *processus* o *exitus* de una cosa existente en acto desde los secretos de su excelencia hacia sus efectos. Así, las causas primordiales y también Dios *devienen* sus efectos:⁴⁴

A esto hace referencia Teodoro, en la *Clavis*, donde dice: “Dios [...] procesiona hacia todas las cosas y se hace en todo (*et in omni fit*) – esto es: en la totalidad que hace – y contiene todas las cosas. Por tanto, entendemos que la Sabiduría de Dios Padre, de la cual se predicen tales cosas, no sólo es la causa creadora de todo sino que además en todo lo que crea se crea y se hace; es decir (*et*), contiene todo aquello en lo cual se hace”.⁴⁵

Bertoldo resalta, así, la idea de la omni-comprensión divina. La *causa omnium*, en cuanto *causa*, contiene de antemano todos sus efectos (*Deus... continet omnia*); y en cuanto *causa total*,

⁴⁴ “*De primo sciendum, quod fieri accipitur large et stricte. Si large, tunc est processus seu exitus rei existentis in actu ex secretis suæ eminentiæ in effectum, et sic non solum causæ primordiales dicuntur fieri, cum se ipsas per essentiam multiplicant in effectus, sed etiam Deus ipse sua providentia, quæ ‘perfecta est’, ut dicit Dionysius in Epistula ad Titum, ‘quæ est causa, ut sint omnia, et ad omnia procedit et in omni fit et continet omnia’*” (*Expositio*, 3A, Vol. I, p. 92, 13-19). Cf. De Libera, 1994², p. 395-396.

⁴⁵ “*Huic alludit Theodorus in Clave, ubi dicit: ‘Deus [...] qui in omnia procedit et in omni fit, hoc est in universitate, quam facit, et continet omnia. Sapientiam igitur Dei Patris, de qua talia prædicantur, intelligimus et causam creatricem omnium esse et in omnibus, quæ creat, creari et fieri et omnia, in quibus fit, continere’*” (*Expositio*, 3A, Vol. I, p. 92, 20-26). Cf. *Clavis phys.*, 136-137; ed. Lucentini: p. 104,20-105,4). El texto que resume la *Clavis es Periphyseon*, 644B-645A.

contiene absolutamente todo. Y puesto que contiene todo, en cierto sentido, es todo. Por ende, al crear todo, se crea.⁴⁶

Finalmente, cabe señalar que, al comentar la proposición 119⁴⁷, Bertoldo vuelve sobre la misma consideración y de nuevo a través de la *Clavis*. Se trata de un texto que resume el que quizá sea el más famoso pasaje del *Periphyseon*. Dios abarca todo. Por ende, en cuanto las cosas son el producto de un despliegue de lo que está contenido en la *causa omnium*, son teofanía, manifestación de Dios. Por ende, Dios hace las cosas y, a la vez, *se hace* en ellas. Todo lo que podemos o pensar o percibir no es, pues, sino *theophania* – sin que esto implique que al crear Dios abandone su trascendencia. La mostración divina es siempre mostración de algo que no se muestra: *non apparentis apparitio*.

El Bien, en efecto, es omnicompreensivo en un sentido universal, “pues abarca todo, es decir: en cuanto verdaderamente existe, nada existe fuera de Él porque Él solo existe verdaderamente; las demás cosas se dice que existen son teofanías que, a su vez, existen verdaderamente en Él. Entonces Dios, en cuanto Bien, es – en aquello que es Bueno – todo lo que existe verdaderamente puesto que Él hace todas las cosas y se hace en todas las cosas. En efecto, todo lo que se entiende y todo lo que se siente no es sino la aparición de lo que no aparece, la manifestación de lo oculto, la afirmación de la negación, la comprensión de lo incomprensible [...] el cuerpo de lo incorpóreo, la esencia de lo sobreesencial [...] el lugar de lo que no posee lugar, la temporalización de lo que no posee tiempo [...] la definición de lo indefinido [...] es decir: todo aquello que – con purificado intelecto – es pensado y

⁴⁶ Un pasaje de la *Clavis* que Bertoldo no cita pero que resulta muy clarificador es: “*si Deus ex nullo, creatura vero ex Deo, erit unum ex altero et non sunt equalia: unum namque ab equali sibi uno non gignitur. At si creatura ex Deo, erit Deus causa, creatura autem effectus; si autem creatura est effectus cause, sequitur Deum causam in effectibus suis fieri: non enim ex causa in effectus suos procedit quod a sui natura alienum sit, sicut in calorem et in lucem nil aliud nisi ipsa vis ignea erumpit*” (*Clavis phys.*, 170; ed. Lucentini: p. 135, 5-11).

⁴⁷ “*Omnis deus secundum supersubstantialem bonitatem subsistit et est bonus et neque secundum habitum intellectus neque secundum substantiam*” (*Expositio*, 119E, Vol. V, p. 82, 2-4).

percibido y todo lo que desconoce el ser apresado por los senos de la memoria y rehúye la agudeza de la mente”.⁴⁸

En conclusión, observamos cierta continuidad en la manera de comprender la articulación entre la causalidad del Principio absoluto y aquella de lo que el *Liber de causis* denomina “causas secundarias”. Esta línea de pensamiento tiene su origen en el *De causis* de Alberto Magno y recorre toda la llamada “Escuela de Colonia”. Ahora bien, en el que se supone que es el último representante de esta Escuela y, a la vez, (según de Libera) su “propagandista”⁴⁹ advertimos, a un tiempo, un doble gesto de continuidad y ruptura. Bertoldo retoma tanto la distinción entre creación y determinación como la idea de la preeminencia de la causa primera y su tendencia a absorber la causalidad de las causas segundas pero se distancia de sus predecesores teutones, en primer lugar, al ubicar estas causas segundas más allá de la esfera intelectual y ontológica y, luego, al extremar el gesto de subsumir la función causal de las causas segundas en la operación creadora del Principio recurriendo a la doctrina eriugeniana de la teofanía.

⁴⁸ “*Bonum enim est universaliter omnia comprehendens, quia ‘ambit omnia et nihil extra ipsum est, inquantum vere est, quia ipsum solum vere est; cetera, quæ dicuntur esse, theophaniæ sunt, quæ etiam in ipso vere subsistunt. Deus itaque, utpote bonum in eo, quod huiusmodi, est omne, quod vere est, quoniam ipse facit omnia et fit in omnibus. Omne enim, quod intelligitur et sentitur, nihil aliud est nisi non apparentis apparitio, occulti manifestatio, negati affirmatio, incomprehensibilis comprehensio, ineffabilis fatus, inaccessibilis accessus, inintelligibilis intellectus, incorporale corpus, superessentialis essentia, informis forma, immensurabilis mensura, innumerabilis numerus, carentis pondere pondus, spiritualis incrassatio, invisibilis visibilitas, illocalis localitas, carentis tempore temporalitas, indefiniti definitio, incircumscripti circumscriptio et cetera quæ puro intellectu et cogitantur et perspiciuntur et quæ memoriæ sinibus capi nesciunt et mentis aciem fugiunt”* (*Expositio*, 119A, Vol. V, p. 82,22-83,34; *Clavis phys.*, 128; ed. Lucentini: p. 94,10-95,23; ex *Periphyseon* 633A-B.

⁴⁹ De Libera, 1989, p. 49.

Bibliografía

Fuentes

ALBERTUS MAGNUS. *De causis et processu universitatis a prima causa*. Ed. W. Fauser. Münster: 1993. (Editio Coloniensis XVII/2).

ANÓNIMO. Liber de causis. Ed. A. Pattin. *Tijdschrift voor Filosofie*, 28, 1966, p. 90-203.

BERTHOLDUS DE MOSBURCH. *Expositio super Elementationem theologicam Procli*. Prologus: Propositiones 1-13. Ed. M. R. Pagnoni-Sturlese y L. Sturlese. Hamburg: 1984. (CPTMA 6,1).

BERTHOLDUS DE MOSBURCH. *Expositio super Elementationem theologicam Procli*: Propositiones 14-34. Ed. L. Sturlese, M. R. Pagnoni-Sturlese y B. Mojsisch. Hamburg: 1986. (CPTMA 6,2).

BERTHOLDUS DE MOSBURCH. *Expositio super Elementationem theologicam Procli*: Propositiones 35-65. Ed. A. Sannino. Hamburg: 2001. (CPTMA 6,3).

BERTHOLDUS DE MOSBURCH. *Expositio super Elementationem theologicam Procli*: Propositiones 66-107. Ed. I. Zavattero. Hamburg: 2003. (CPTMA 6,4).

BERTHOLDUS DE MOSBURCH. *Expositio super Elementationem theologicam Procli*: Propositiones 108-135. Ed. F. Retucci. Hamburg: 2011. (CPTMA 6,5).

BERTHOLDUS DE MOSBURCH. *Expositio super Elementationem theologicam Procli*: Propositiones 136-159. Ed. F. Retucci. Hamburg: 2007. (CPTMA 6,6).

BERTHOLDUS DE MOSBURCH. *Expositio super Elementationem theologicam Procli*: Propositiones 160-183. Ed. U. R. Jeck y I. Johanna Tautz. Hamburg: 2003. (CPTMA 6,7).

BERTHOLDUS DE MOSBURCH. *Expositio super Elementationem theologicam Procli*: Propositiones 184-211. Ed. L. Sturlese y A. Punzi. Hamburg: 2014. (CPTMA 6,8).

ECKARDUS. *Prologi. Expositio Libri Genesis. Liber Parabolarum Genesis*. Ed. K. Weiss. Stuttgart: 1964. (LW 1).

ECKARDUS. *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem*. Ed. K. Christ; B. Decker; J. Koch; H. Fischer; L. Sturlese; A. Zimmermann: Stuttgart, 1994. (LW III).

HONORIUS AUGUSTODUNENSIS. *Clavis physica*. Ed. P. Lucentini. Roma: 1974.

PROCLUS. *Elementatio theologica*. Ed. Boese. Leuven: 1987.

THEODORICUS DE VRIBERCH. *De intellectu et inelligibili*. Ed. B. Mojsisch. En: *Opera omnia 1*. Hamburg: 1980. (CPTMA 2,1).

THEODORICUS DE VRIBERCH. *De animatione cæli*. Ed. L. Sturlese. En: *Opera omnia 3*. Hamburg: 1983. (CPTMA 2,3).

ULRICO DE ARGENTINA. *De summo Bono*: Liber 4. Tractatus 1-2,7. Ed. S. Pieperhoff. Hamburg: 1987. (CPTMA I,4[1]).

Literatura secundaria

DE LIBERA, A. Philosophie et théologie chez Albert le Grand et dans l'École dominicaine allemande. En: ZIMMERMANN, A. (Ed.). *Die Kölner Universität im Mittelalter*. Berlin; New York: De Gruyter, 1989. p. 49-67.

DE LIBERA, A. *Introduction à la Mystique Rhénane*. Paris: O.E.I.L., 1994².
IMBACH, R. Le (Néo-)Platonisme medieval: Proclus latin et l'École dominicaine allemande. *Revue de Théologie et de Philosophie*, 110, 1978, p. 427-448.

LUDUEÑA, E. *La recepción de Eriúgena en Bertoldo de Moosburg*. Saarbrücken: Publicia, 2013.

MILAZZO, S. *La théorie du fluxus chez Albert le Grand*. (Thèse de doctorat). Metz: Université de Metz, 2007.

MOJSISCH, B. *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*. Hamburg: Felix Meiner, 1977.

STURLESE, L. Albert der Große und die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters. En: STURLESE, L. *Homo divinus*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2007. p. 1-13.

ZAVATTERO, I. Ulrich von Strasburg. En: LAGERLUND, H. (Ed.). *Encyclopedia of Medieval Philosophy*. New York: Springer, 2011a. p. 1351-1353.

ZAVATTERO, I. Berthold of Moosburg. En: LAGERLUND, H. (Ed.). *Encyclopedia of Medieval Philosophy*. New York: Springer, 2011b. p. 163-165.

Artigo recebido em 22/12/2014, aprovado em 27/04/2015

**A PROPÓSITO DE UNA FUENTE DE LOS PENSADORES
DE LA ESCUELA DOMINICA DE COLONIA:
EL ANÓNIMO *LIBER VIGINTI QUATTUOR
PHILOSOPHORUM***

José González Ríos

Professor na Universidad de Buenos Aires/CONICET
Agencia Nacional de Ciencia y Técnica

Natal, v. 22, n. 37
Jan.-Abr. 2015, p. 99-121

Principios
Revista de filosofía

E-ISSN: 1983-2109



Resumen: El estudio de las fuentes de los filósofos de la Escuela dominica de Colonia, y entre ellos especialmente Eckhart, ha adquirido gran relevancia en la investigación más reciente, como se desprende, entre otros, de los aportes de Loris Sturlese, Alessandra Beccarisi y su equipo de trabajo. Si bien son muchas y diversas las fuentes que concurren de modo productivo en la elaboración de su pensamiento, ocupa un lugar destacado aquel pequeño y singular escrito que irrumpe, junto con otros, en el occidente latino durante la segunda mitad del siglo XII. Llamado por Eckhart mismo *Liber viginti quattuor philosophorum* este texto ofrece un compendio de veinticuatro definiciones acerca de qué sea lo divino. El esfuerzo de esa presentación es ofrecer una aproximación a esta fuente, repetidamente citada pero poco estudiada. Intentaremos mostrar los problemas que irrumpen con su estudio, a la vez que algunos elementos de su presencia en diversos nudos temáticos de la teología especulativa del Maestro Eckhart.*

Palabras clave: Metafísica; Neoplatonismo; Meister Eckhart; *Liber XXIV philosophorum*.

Abstract: The study of the sources of the philosophers of the Dominican German School and, among them Eckhart, has acquired great relevance in the recent scholarship addressing this subject, such as the work of Loris Sturlese, Alessandra Beccarisi and their team. Although the sources which have contributed productively to the School's thought are vast and diverse, I focus on one of them: a short singular text that comes to be known in the Latin West world during the second half of the XIIth century. Titled by Eckhart himself *Liber viginti quattuor philosophorum*, it offers a *compendium* of twenty-four definitions of the divine. The aim of this presentation is to examine this source, frequently cited but seldom analyzed, looking to exhibit the problems that arise when studying it and certain key elements of its presence in different thematic cores of the speculative theology of Meister Eckhart.

Keywords: Metaphysics; Neoplatonism; Meister Eckhart; *Liber XXIV philosophorum*.

* Este trabajo se inscribe en el marco del Proyecto de Investigación de la Agencia Nacional de Ciencia y Técnica (2013-2016), dirigido por la Prof. Dra. Claudia D'Amico: "La vinculación neoplatonismo-hermetismo en la recepción del *Asclepius*, del *Liber viginti quattuor philosophorum* y del *Liber de sex rerum principiis* en la filosofía de la Edad Media y de la Modernidad temprana".

1. Presentación

Como es sabido, en 1986 se inicia el Proyecto de edición crítica y estudio del *Hermes latinus*, a cargo de investigadores coordinados por Paolo Lucentini. Entre los textos que ya fueron editados, se encuentra el *Liber viginti quattuor philosophorum*, que hoy nos convoca.¹ Desearía entonces compartir algunas aproximaciones al *Liber*. Una fuente muy apreciada por los pensadores de la Escuela, y entre ellos por Bertoldo de Moosburgo² y el Maestro Eckhart.³ Por cierto que no se trata de una fuente entre otras. Se trata, por el contrario, de una de aquellas que permite mostrar una de las características centrales de la Escuela, a saber: la apertura hacia una valoración positiva y una asimilación productiva de fuentes paganas para una comprensión y explicación filosófica de temas caros a la teología cristiana, como el de la *vida de lo divino en su unitrinidad*. Como lo ha indicado Loris Sturlese, esta nota encuentra su fuente en dos razones. En primer lugar, Alberto Magno integra fuentes de la “tradición hermética”, como el *Liber* para el tratamiento de cuestiones teológicas y el *Asclepius* en temas metafísicos y cosmológicos.⁴ Los pensadores de la Escuela, e incluso más tarde Nicolás de Cusa, quien – como él mismo afirma – procede del pueblo germano⁵ serán herederos de esta orientación.

¹ La edición crítica fue realizada por Françoise Hudry en el *Corpus Christianorum. Continuatio Mediævalis*, 143 A, *Hermes latinus III*, 1, Brepols, Turnhout, 1997. Edición ésta que seguimos y citamos en nuestro trabajo.

² La presencia del *Liber* en Bertoldo de Moosburg ha sido estudiada en profundidad por Antonella Sannino (2008).

³ En el Volumen II de los estudios sobre las fuentes de Meister Eckhart, Alessandra Beccarisi ha tratado la presencia del *Liber* en el maestro de Colonia. Su trabajo no sólo ofrece aportes significativos desde el punto de vista filosófico, sino que ofrece el elenco completo de referencia tanto explícitas como implícitas al *Liber* realizadas por Eckhart. Cf. Beccarisi, 2012.

⁴ Sturlese, 1984, p. 29-30. Alberto cita la Definición I del *Liber* en *Summa theologiæ*, I, 3, 13, 3.

⁵ *De doc. ig.* I Prol. (h I n.2): “Quam ob rem, præceptorum unice, pro tua humanitate aliquid digni hic latitare existimes, et ex Germano in rebus divinis

En segundo lugar, el neoplatonismo mismo, desde el punto de vista doctrinal, resulta un suelo fértil para la asimilación de textos herméticos. Con todo, en lo que concierne a la relación neoplatonismo-hermetismo, permanece aún incierto el hecho de si la tradición/es de neoplatonismo/s se complejizaron doctrinalmente a partir de la asimilación de los textos herméticos, y entre ellos el *Liber*, o bien encontró en este conjunto de textos formulaciones inspiradoras y convenientes, en su plasticidad, para la presentación de sus diversas problemáticas, tanto teológicas, como cosmológicas, antropológicas y éticas.

2. Un libro enigmático

El *Liber viginti quattuor philosophorum* es un texto decididamente *enigmático*. En su Prólogo se ofrece la imagen-escena, más literaria que protocolar, de un simposio realizado por veinticuatro filósofos, “maestros” dirá repetidamente Eckhart. Ellos convinieron en darse un tiempo para responder de modo plural, a través de *diffinitiones enigmaticæ*, a una única pregunta: *¿quid est Deus?* Es oportuno advertir que en la tradición manuscrita, un códice perdido de Erfurt (Kartause Salvatorberg C.27) llama sin más al texto: *Definitiones enigmaticæ*.⁶ De este modo el texto mismo es presentado como un compendio de enigmas con el fin de simbolizar qué sea lo divino o bien el concepto de lo divino.

No sabemos, en este sentido, si el Cusano conoció este manuscrito, pero sin lugar a dudas esta nominación del texto resulta afín a su concepto técnico de *ænigma*, esto es, una formulación del lenguaje que simbólicamente vuelve visible lo invisible de un modo invisible. Así podemos afirmar que en el caso del *Liber* se trata también de una investigación simbólica sobre lo

talem qualem ratiocinandi modum suscipe, quem mihi labor ingens admodum gratissimum fecit.” (*la cursiva es nuestra*).

⁶ La descripción del manuscrito dice: “*Libellus de diffinitionibus Dei philosophorum et theologorum, et ponuntur ibidem 23 diffinitiones enigmaticæ Dei*”. Cf. Hudry, *op. cit.*, p. LXXXI.

divino, en la que concurren metáforas y conceptos. Un rasgo afín tanto a la tradición hermética como a las tradiciones de neoplatonismo. Con todo, al comparar el *Liber* con otros textos herméticos, como el *Asclepius*, se advierte que a diferencia del discurso exhortativo y el fervor religioso de éste, el *Liber* ofrece veinticuatro definiciones filosóficas sobre Dios. Aspecto éste que influirá no sólo en la historia de su recepción sino también en la de su edición, traducción y estudio en la historiografía filosófica contemporánea.

En cuanto a la estructura del *Liber*. En la tradición manuscrita adquiere diversas formas. En algunos códices se encuentran tan sólo las veinticuatro definiciones. En otros, el Prólogo, las definiciones y un primer pequeño comentario que sigue a cada una de ellas. Finalmente, un único códice, el de Oxford (Bodleian Library, Digby 67),⁷ descubierto por María Teresa Alberny y editado por Françoise Hudry, ofrece la versión más extensa: al prólogo, las definiciones y el primer comentario sigue un segundo y más extenso comentario, presumiblemente compuesto durante la primera mitad del siglo XIII. Este segundo comentario se articula en dos secciones: la primera opera como una *lectio*, una explicación palabra por palabra de la definición y del primer comentario para la comprensión racional de la causa primera, y la segunda como una *expositio*, esto es, un análisis aún más minucioso y detenido de lo presentado en la *lectio*. Con todo, la forma más recurrente de su difusión es o bien a través de las definiciones, y muchas veces tan sólo de la primera y de la segunda, o bien las definiciones con el primer comentario.

En cuanto a su contenido doctrinal. Todas las definiciones comienzan con la fórmula “*deus est*”. Se trata de veinticuatro definiciones que expresan ciertas consideraciones respecto de la naturaleza de lo divino; cada una de las cuales lo hace bajo una

⁷ D’Alverny, 1949, p. 234.

cierta y determinada perspectiva, que es señalada en las primeras líneas del primer comentario breve a la definición.

Aunque se trate de un texto que no presenta de modo explícito una estructura interna, y difícilmente pueda ofrecerse una organización suya, Hudry ha propuesto una división en tres secciones. En una primera sección, que se extendería de la primera a la séptima definición, se trataría sobre la naturaleza de la primera causa considerada en sí misma, esto es, en su carácter de absoluta o desvinculada (según su unitrinidad, simplicidad, carácter viviente y anterioridad). En una segunda, que abarcaría de la definición octava a la vigésima, se trataría sobre Dios considerado en tanto vinculado (según el tiempo, el ser ligado, los principios de la acción en las creaturas, la ausencia de término, la intelección de sí y su vida autárquica). Por último, en una tercera sección, que abarcaría las definiciones XXI a XXIV, se trataría sobre Dios y el alma, según la ausencia de contacto con las ideas de las cosas y según la luz divina que traspasa todo y no deja más que una *deiformitas* o huella de Dios.⁸

Con todo, consideramos que una tentativa tal resulta ciertamente infructuosa. De un lado, porque varias de las definiciones podrían ser ubicadas en las otras secciones, como en el caso de la Definición XVII, que afirma que “*deus est intellectus sui solum, prædicationem non recipiens*”, que bien podría integrar la primera sección. Del otro, porque resulta más apropiado establecer relaciones entre proposiciones, como el mismo texto lo sugiere. Baste recordar, en esto, la relación que el texto mismo entabla entre la Definición II “*deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam*”; y la XIV, que en su comentario trae nuevamente la metáfora de la *esfera*, aunque con un sentido diverso, al afirmar que:

⁸ Hudry, *op. cit.*, p. VII-IX.

Hæc definitio imaginari facit Deum esse sphæram in cuius centro nihil incarceratur. Et est continue agens sphæra divina opus divinum quo detinet nihil in suo esse æternaliter, a quo per exuberantiam suæ bonitatis vocavit in esse rem quæ est quasi circa centrum. Quæ si ad esse actum attrahit, stabit sphæra, si ad esse possibile, redibit ad nihilum.

3. La fortuna del *Liber* en la historiografía filosófica contemporánea

Al proponer la arqueología del *Liber* las dificultades se multiplican. En primer lugar, respecto de su autor, pues es aún incierto quién haya sido su artífice, más allá de las diversas atribuciones que recibe en la tradición manuscrita: Hermes Trimegisto, en la mayoría de los casos, aunque también Empédocles y Alanus de Insulis ocasionalmente. Es incluso discutido si se trata de un autor o un conjunto de autores, cada uno de los cuales habría elaborado una definición o un conjunto de ellas. Igualmente problemático resulta determinar su fecha y procedencia. Esto complejiza, por supuesto, la recomposición de sus fuentes, dado que, además del misterio de su origen, el texto mismo no ofrece ninguna referencia o mención explícita a textos o autores de la tradición, tanto filosófica como teológica. De aquí entonces la necesidad de abordar brevemente su estudio en la historiografía filosófica contemporánea.

3.1. El interés por el *Liber* se inicia con su primera edición en 1886, a cargo del dominico neotomista Heinrich Denifle (1844-1905), en el marco de su investigación sobre las fuentes del pensamiento del Maestro Eckhart. Descubre en Erfurt y luego en Kues, donde se encuentra el Hospicio con la invaluable Biblioteca del Cusano, los escritos latinos de Eckhart, que edita de modo parcial en 1886. En cuanto al *Liber*, Denifle edita sólo el Prólogo y las veinticuatro definiciones del texto, a partir de un único manuscrito que conoce, el de Erfurt (Wissenschaftliche Allgemeinbibliothek, Amplon. 4 151, ca. 1393), que no se encuentra en muy buen estado, por contener algunas ralladuras en su

índice.⁹ En cuanto al origen de la obra, lo considera un apócrifo compuesto a principios del siglo XIII. Con todo, su valoración del texto es negativa. A su entender se trata de un texto peligroso, gris, plagado de divagaciones místicas, en el que se mezcla o confunde fe y saber, lo natural y lo sobrenatural.

3.2. Estas apreciaciones negativas fueron ajenas al filósofo católico e historiador de la filosofía clásica Clemens Baeumker (1853-1924),¹⁰ que realizó la segunda edición del *Liber* en 1913 (reeditado en 1927) a partir del descubrimiento de cinco manuscritos. Estos descubrimientos le permitieron editar el texto no sólo con el Prólogo y el enunciado de las definiciones, sino con su primer y breve comentario. En cuanto al origen del *Liber*, Baeumker a partir de la atribución de uno de los manuscritos (Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 4847) a Hermes Trimegisto, lo concibe como un manual sintético del neoplatonismo cristianizado que viene a integrarse la literatura pseudo-hermética que florece hacia finales del siglo XII y comienzos del XIII. Resulta interesante ya en su interpretación la vinculación no sólo *neopitagorismo-neoplatonismo* sino también *hermetismo-neoplatonismo*. Por su estilo literario, esto es, un compendio de definiciones comentadas, Baeumker lo emparenta con otros libros del período, entre los que destaca el *Liber de causis* y las *Regulæ theologiæ* de Alanus de Insulis. Esta última referencia resulta interesante, toda vez que uno de los manuscritos, como advertíamos, atribuye la obra a Alanus de Insulis y le da el título de *Regulæ theologiæ*. En cuanto a sus fuentes, sugiere la presencia del *Asclepius*, Macrobio, Agustín, Boecio, Proclo y el Ps. Dionisio,

⁹ Denifle, 1886.

¹⁰ Baeumker, 1927. Sus obras *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie* (1890), *Die europäische Philosophie des Mittelalters* (1909), *Roger Bacon's Naturphilosophie* (1916) y *Der Platonismus im Mittelalter* (1916) ponen abiertamente de manifiesto su conocimiento de las diversas tradiciones filosóficas de la Antigüedad y su recepción en la Edad Media.

entre otros, todos reunidos bajo el patronazgo de Hermes Trimegisto.

3.3. Un giro realmente novedoso representó en la historiografía filosófica contemporánea el trabajo de Francoise Hudry. Quizás lo más notorio de su trabajo sea la clave hermenéutica que ofrece para explicar la procedencia del *Liber*, que fundamenta con un muy importante apoyo textual. Contra la posición de Baeumker, que inscribía el texto en la literatura pseudo-hermética de finales del XII, Hudry considera que éste no exhibe el fervor religioso y esotérico propio de las enseñanzas herméticas sobre la divinidad y, del otro, que no ofrece referencias explícitas ni a dogmas religiosos ni a las *Escrituras*, si bien concede que se encuentran formulaciones que vinculan el texto con la teología cristiana: el caso de la palabra *verbificare* que alude al Verbo y la expresión “*se habet spirando*” que se refiere al Espíritu Santo, ambas en el primer comentario de la Definición IV, que dice “*Numerat enim se genitor gignendo; genitura vero verbificat se quia gignitur; adæquatur vero per modum continuationis < qui > se habet spirando*”.¹¹

Interpreta así que en virtud de su decidido lenguaje especulativo se trata de la traducción al latín en el siglo XII de un texto griego de origen alejandrino del siglo III, perteneciente al género de las definiciones comentadas.¹² Pues a su entender el primer comentario parece un extracto de un texto más amplio. Sostiene su propuesta no sólo por la presencia de un vocabulario de origen griego volcado al latín, como en el caso del concepto de *monas* en la Definición I, sino también por la vinculación del texto con otros dos libros de filósofos en la tradición manuscrita, al menos en tres oportunidades: el *Liber de sapientia philosophorum*, traducción latina de un texto griego de teología aristotélica, volcado primero al árabe y utilizado por Avicena y Avicibrón, y

¹¹ Asimismo en el Manuscrito de Laón 412 se cambia, en el enunciado de la Definición XV “*unitas*” por “*veritas*”, en clara alusión a Juan 14, 6. Definición XV: “*Deus est vita cuius via in formam est veritas, in unitatem bonitas*”.

¹² Hudry, *op. cit.*, p. V.

que es mencionado en el segundo comentario.¹³ Y el perdido *Thesaurus philosophorum*, un pequeño tratado de lógica aristotélica utilizado en las escuelas alejandrinas. Todo lo cual permitiría sugerir que el *Liber* podría haber sido un texto escolar alejandrino. Sin embargo, se trata de una síntesis entre el pensamiento astronómico alejandrino, del que procede, entre otras, la imagen de la *esfera infinita o inteligible* de la Definición II,¹⁴ con la teología de Aristóteles. Fusión de la que resultaría este texto de teología alejandrina.

3.4 En cuanto a abordajes filosóficos al *Liber*. En el período de entreguerras, el historiador de las matemáticas y de la filosofía Dietrich Mahnke (1884-1939) publica dos años antes de su muerte la obra: *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt, Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik* (1937). Allí se aboca al estudio histórico del empleo de la metáfora de la “esfera infinita” en el desarrollo de la filosofía y la ciencia moderna en la tradición de pensamiento alemán. Mahnke refiere a su empleo en el Maestro Eckhart, y el interés que el Maestro de Colonia mostró por el *Liber*. Esto muestra, por otra parte, una vez más que una de las vías privilegiadas de acceso al texto en la historiografía filosófica contemporánea ha sido el estudio y edición de la obra de Eckhart. Mahnke se refiere, por supuesto, a su presencia en el Cusano y en la filosofía europea, no sólo en su uso teológico sino, sobre todo, cosmológico. El uso de la metáfora, en su historicidad, pone de manifiesto lo que da en llamar la *matematización de la mística alemana*. Y con el uso que se hace de aquella en el *Liber* se opera, hacia mediados del siglo XII, una suerte de bisagra en la historia de la *mística matemática*. Mahnke muestra en su investigación que

¹³ En primer lugar, en la Definición V, 2b, 39-42; 43-47, para afirmar que Dios en razón de su unidad, de su simplicidad absoluta, es necesariamente el sumo bien. En segundo lugar, en la definición XI, 2b, 39-45. Esta referencia no es meramente erudita, toda vez que pone en evidencia, en la clave hermenéutica ofrecida por Hudry, la relación del *Liber* con otros libros de filósofos.

¹⁴ Hudry, *op. cit.*, p. XVIII *et seq.*

los místicos alemanes, como Eckhart, toman motivos paganos y cristianos del neoplatonismo en su comprensión de las cuestiones teológicas, y que estos motivos muchas veces proceden de metáforas matemáticas.¹⁵

Con la investigación de Mahnke en torno de la Definición II del Liber, aparecen nuevos elementos para su comprensión en el horizonte de la historiografía filosófica contemporánea que se interesó por esta obrita. En primer lugar, el influjo de la segunda definición en el desarrollo de la cosmología moderna, como en los casos del Cusano y Giordano Bruno. Mahnke muestra de este modo el desplazamiento de la metáfora del ámbito metafísico al cosmológico. En segundo lugar, se refiere abiertamente a una motivación nacional, alemana, que en el contexto del romanticismo, con Fichte, Schelling y Novalis, desplaza la metáfora hacia el ámbito antropológico.¹⁶ De lo cual podríamos desprender, a partir de su investigación, una progresiva secularización de la metáfora de la *esfera infinita*. Pues de su empleo teológico en la mística alemana de los siglos XII a XV pasa al plano cosmológico en la modernidad pre-crítica y luego en contexto del Romanticismo explora su dimensión antropológica.

Años más tarde, Paolo Lucentini (1937-2011) en su traducción y estudio del *Liber*¹⁷ se demorará en la arqueología de las metáforas de las primeras dos definiciones, esto es, la de la *mónada* y la de *esfera infinita*. Pero quizás su mayor mérito resida en la reconstrucción de una concepción filosófica de la doctrina cristiana de la Trinidad, a la luz de una teología axiomática, en el contexto de la segunda mitad del siglo XII. Contra la posición del Hudry, sostiene el origen cristiano del texto, pues a su entender la doctrina trinitaria allí presentada no es implícita como lo ha

¹⁵ Mahnke, 1937, p. 6.

¹⁶ No queremos dejar de mencionar, en este sentido, el trabajo de Oscar Federico Bauchwitz sobre la metáfora de la esfera infinita en el Cusano y Heidegger. Cf. Bauchwitz, 2011.

¹⁷ Lucentini, 1999.

sostenido Hudry sino explícita, a partir de un consolidado vocabulario teológico.¹⁸ Afirma así que:

*Senza forzare i dati storici e dottrinali, mi è sembrato, allora, di poter vedere nel Liber un'opera ricca di inventiva e di passione filosofica, composta poco dopo la metà del XII secolo, che alle soglie della riscoperta di Aristotele ha voluto indagare più a fondo le risorse speculative del pensiero antico e impegnare la ragione cristiana in un rinnovato confronto con la tradizione neoplatónica.*¹⁹

Finalmente, Kurt Flasch en 2011 realiza una traducción y comentario del Liber, al que presenta como fruto de una “*poetisch-rationale Theologie*”.²⁰ Se refiere así a la fuerza de las metáforas que cifran cada una de sus definiciones, mostrando la convivencia de conceptos y metáforas en su entramado, todo lo cual descubre la construcción de la obra como una filosófica pieza de teatro, cuyo tema es “Dios: la vida como totalidad”.²¹

¹⁸ Resulta evidente, a su entender, la presencia de signos del neoplatonismo cristiano, en la que puede rastrearse la impronta que va de Agustín a Boecio, del Ps. Dionisio Areopagita a Escoto Eriugena: la infinidad divina, la identidad de lo Uno y el Ser, Dios como pensamiento de sí, la circularidad del movimiento trinitario, la procesión eterna, la idea de una creación continua, la iluminación de las formas ideales, la teología negativa y la *vera ignorantia*. Esto pone en evidencia la concurrencia de dos arquetipos del neoplatonismo medieval, el latino y el griego, el agustiniano y el dionisiano. Y esto en consonancia, al entender de Lucentini, con las elaboraciones de la Escuela de Chartres que por entonces tienen lugar.

¹⁹ Lucentini, 2007, p. 238.

²⁰ Flasch, K., *Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosophen. Erstmals übersetzt und kommentiert von Kurt Flasch*, Verlag C.H. Beck, 2011.

²¹ La posición de Flasch respecto del origen del texto es crítica también de la excepcional posición de Hudry. Afirma que el *Liber* tiene muchos motivos de la filosofía antigua, pero ninguno explícitamente citado o referido, pues coincide con Hudry en que no se encuentra en el texto ninguna referencia explícita a otros textos o autores, como se ha repetido en la historia de su recepción. Sostiene que desde este punto de vista, esto es, desde la perspectiva de la remisión continua a motivos de la tradición antigua, la hipótesis de Hudry es cierta. Pero que el *Liber* en su conjunto provenga de la

4. La recepción del *Liber* en la historia de la filosofía medieval

Del pequeño bosquejo de la recepción del *Liber* en la historiografía filosófica contemporánea puede advertirse que se dan, grosso modo, dos líneas interpretativas radicalmente opuestas: de un lado la de aquellos que inscriben el texto en los desarrollos del pensamiento neoplatónico que florecen en el contexto del siglo XII. Del otro, una línea de interpretación sugerida por Hudry, según la cual éste procede del contexto alejandrino del siglo III d.C.

¿Pero cómo fue recibido el *Liber* a partir de su irrupción en el occidente latino hacia finales del siglo XII? Sin lugar a dudas no fue ajena a su fortuna la incompreensión, que muchas veces tomó la forma del silencio, otras de la distancia, otras de la censura.²²

De hecho, en uno de los manuscritos (Bibliothèque Nationale de France, lat. 6286) el texto ha sido violentamente mutilado. En el otro manuscrito de la BNF, el teólogo francés Etienne Gaudet inscribe en los márgenes del códice una serie de juicios negativos, afirmando, entre otros, que lo contenido allí no tiene ningún valor. Llama la atención la ausencia de la Definición XXIV en algunos manuscritos, entre los cuales se cuenta el de Oxford, que contiene el segundo comentario, que tampoco la comenta. Esta definición

Antigüedad, no puede ser asegurado, y esto por dos razones. En primer lugar, porque aun cuando el autor pone en la boca de los filósofos formulaciones que no son acordes al lenguaje propio de la teología del siglo XIII, con todo expresa una concepción filosófica de la doctrina cristiana de la Trinidad, como ya lo había sugerido Lucentini en su investigación. En segundo lugar, una teología axiomática aparece recién hacia finales del siglo XII, como en el caso de Alanus de Insulis y no antes. Finalmente, fortalece estos dos argumentos el que no haya manuscritos previos al 1200. Cf. Flasch, *ibid.*, p.108-109.

²² Esto puede apreciarse al repasar la tradición manuscrita y observar que de los veintiséis manuscritos que se conservan de la obra, y de los diez perdidos, pero de los cuales hay noticias ciertas, es que ninguno de ellos excede los veintidós centímetros, todo lo cual hace pensar que se trataba en su caso de un libro pequeño, ágil para una circulación y difusión clandestina. A su vez, no son los suyos códices elegantemente iluminados.

afirma que “*deus est lux quae fractione non clarescit, transit, sed sola deiformitas in re*”. Contiene este extraño concepto de “*deiformitas*”. Afirma que así como la luz natural se conoce por defracción, Dios por la *deiformitas*, que ilumina de modo incognoscible en el alma.

Del mismo modo puede apuntarse la brusca interrupción del único comentario que tomó la obra en su conjunto. Se trata del comentario que inicia el franciscano Thomas de York en su *Sapientiale*, I, 14-18 (1250-1256), que Hudry pone como Apéndice a su edición a partir de los tres manuscritos conocidos de la obra. Este comentario presenta tan sólo las primeras tres definiciones. Al final, en uno de los manuscritos el copista afirma que en su ejemplar había un gran espacio en blanco destinada al comentario de las veintiún definiciones restantes, con estas palabras “*adest album multum in originali ubi debuerunt esse viginti una descriptiones quas auctor non compillavit*”.

Con todo, estos silencios, distancias y censuras parecen proceder de motivaciones personales más que institucionales. Al menos no podemos saberlo con certeza, dado que no se encuentran condenas públicas al texto. Se trata de un silencio que da testimonio de los conflictos doctrinales que provoca su lectura en el contexto de los siglos XIII y XIV.

Ahora bien, la circulación más importante de la obra se expresa a través de la asimilación productiva, desde el siglo XIII en adelante, de las primeras dos definiciones del *Liber*, atribuidas en la mayoría de los casos, como advertíamos, a Hermes Trimegisto cuando no la segunda al presocrático Empédocles. Pues presentan en un lenguaje metafórico la vida de lo divino en su simplicidad y unitrinidad, en su inmanencia y trascendencia. Con todo, no puede necesariamente desprenderse de la repetida y reiterada mención de ambas definiciones el conocimiento del texto, pues muchos pensadores no se han preguntado por el origen del texto, sino que han asimilado sus definiciones como expresiones de una sabiduría antiquísima.

5. La presencia del *Liber* en Meister Eckhart

Para finalizar quisiera demorarme en algunas breves consideraciones en torno de la amplia asimilación productiva que realiza del *Liber* el Maestro Eckhart, quien nombra por primera vez al texto como *Liber viginti quattuor philosophorum* en su *Expositio libri Genesis* y en su *Expositio libri Exodi*.²³

Se trata de una fuente que el Maestro no parece haber acogido en su totalidad, pero cuya asimilación no puede reducirse a las primeras dos definiciones.²⁴ En este sentido, el trabajo de Alessandra Beccarisi releva 57 referencias al *Liber*: 42 en la obra latina y 15 en la obra alemana.²⁵ Por supuesto que ha sido muy frecuentada por el Maestro dominico la Definición II del *Liber*, que cita repetidamente y de modo diverso (una vez como *sphæra infinita*, cuatro como *sphæra intelligibilis* y dos como *sphæra intellectualis inifnita*).²⁶

Como lo han advertido Beccarisi y Flasch, es cierto que no debemos exagerar la presencia del *Liber* en Eckhart. Sobre todo en un pensador tan afecto a las menciones de fuentes, entre las que destacan Aristóteles, Avicena, Averroes, Maimónides, Alberto Magno, Tomás de Aquino y Dietrich von Freiberg, entre otros. Se podría decir, en todo caso, que las definiciones del *Liber* ofrecieron

²³ Eckhardus, *Exp. Gen.* 2, 2, n. 155, LW 1.2, p. 191, 18; *Exp. Ex.* 16, 18, n.91, LW 2, p.95, 1-2.

²⁴ En ese sentido, es oportuno señalar que Bertoldo de Moosburgo transcribe con extrema fidelidad en la *Expositio* más de la mita del *Liber*. Esto puede apreciarse en el exhaustivo trabajo de Antonella Sannino. Cf. Sannino, *op. cit.*

²⁵ Cf. Beccarisi, *op. cit.*, p. 76.

²⁶ Cf. Beccarisi, *ibid.*, p. 77 *et seq.* Más tarde, el Cusano se servirá de la metáfora, tanto en un sentido teológico como cosmológico, abriendo camino así al uso estrictamente cosmológico que harán defensores del copernicanismo, como Giordano Bruno. Pues en el libro primero de *De docta ignorantia*, sin mencionar nuestro *Liber*, traspone la imagen de la esfera infinita a la actualidad infinita de lo máximo absoluto o Dios (*De doc. ig.*, I c. 23 (h I n. 70)). Pero la imagen como tal aparece en el libro segundo de la obra referida no a lo máximo no en cuanto absoluto sino como contracto, como la unidad de lo diverso o “*machina mundi*” (*De doc. ig.*, II c.12 (h I n. 162)).

a Eckhart algo así como una atmósfera para su especulación teológica. Una atmósfera que genuinamente propiciaba su pensamiento. El *Liber* le ofreció formulaciones pregnantes que podía utilizar, amplificar y aprovechar para la expresión de su concepto de Dios.

Uno de los textos más importantes para el estudio de la presencia del *Liber* en Eckhart es el Sermón alemán 9 “*Quasi stella matutina in medio nebulae*”. En esta prédica se refiere a los veinticuatro filósofos como “maestros”. Y es cierto que prefiere muchas veces a estos maestros antiguos, sean los del *Liber* u otros, más que a los teólogos de su tiempo. Esta valoración de la sabiduría de los antiguos frente a los modernos alcanzará a pensadores como Giordano Bruno, que en el primero de los diálogos londinenses, *La cena delle ceneri*, se referirá a los antiguos como “modernos” y a los contemporáneos como “antiguos”. Se prefigura así el ideal de una *vera et antiqua sapientia*, de una *philosophia perennis*.

Entre otros casos, en su Sermón 9 Eckhart se sirve de la Definición XI del *Liber*, que afirma que “*Deus est super ens*”. Sostiene con ello que Dios está sobre lo que es (*wesene*). Con una imagen imponente Eckhart advierte que Dios está tan por sobre el ser como el ángel sobre el mosquito.²⁷ El primer comentario del *Liber* a esta definición dice “*esse omne clausionem dicit*”. Se sostiene con ello que lo que es, en virtud de su determinación, deja fuera, excluye, todo aquello que no es. Todo lo que no es, es otro de sí. Con todo, Dios no excluye nada de sí, sino que todo lo contiene y conserva pues “*superest qui non clauditur*”.

Puede apreciarse así cómo la relación *esse-superesse*, que juega en la Definición XI, le ha servido a Eckhart para llevar a cabo un despliegue de su comprensión de la teología negativa. Pues afirma en aquella misma prédica que adscribirle a Dios el ser (*das Sein*),

²⁷ Eckhardus, *Predigt 9*, DW I, 142, 5-6.

sería como si llamásemos al sol “negro”.²⁸ En este sentido, ilustra su consideración, la Definición XVI del *Liber*, que dice la exclusión de toda predicación referida a Dios, ya que cualquier afirmación indica una limitación y una determinación. En su *Comentario al Éxodo*, Eckhart la cita coincidiendo, pero con una corrección: Dios no es innombrable, sino nombrable con todos los nombres. No es *innominabile*, sino *omninominabile*.²⁹ De este modo el alma se encontrará por último en la oscuridad, como reza la Definición XXI: “*Deus est tenebra in anima post omnem lucem relicta.*”

Con todo, Dios se encuentra más allá de la oposición entre ser (*esse*) y nada (*nihil*): *est superessentialiter*. Aquí puede traerse la presencia de la Definición XIV, que afirma que “*Deus est oppositio nihil mediatione entis*”, en cuyo comentario se cita nuevamente la metáfora de la esfera infinita de la Definición II. Esta afirmación es citada por Eckhart en su *Expositio sancti evangelii secundum Iohannem*.³⁰ Con ello se da a entender que Dios actúa en la nada, y crea el ente y el intelecto humano como una imagen suya.

En el uso que hace Eckhart de esta definición se concentra el fundamento de la ontología que más adelante Nicolás de Cusa presentará por primera vez en el Libro Segundo de *De docta ignorantia*, al abordar a lo máximo en una segunda consideración como contrato o universo: sólo hay Dios y la referencia a la privación únicamente es posible porque hay ente. Esto es, la diferencia ontológica entre Dios y el ente está dada solamente por la privación.³¹ Con todo, el comentario de la Definición XIV hace

²⁸ Eckhardus, *Predigt 9*, DW I, 148.

²⁹ Eckhardus, *In Exod.* 15, 3 n. 35, LW 2, p.41, 8-10.

³⁰ Eckhardus, *In Ioh.* n. 220, LW III, p.185, 5-8: “Unus viginti quattuor philosophorum ait ‘deus est oppositio nihil mediatione entis’”. V. Eckhardus, *In sap.*, 7, 8, n. 90, LW II, p. 424, 2.

³¹ De doc. Ig. II c.2 (h I n.100): “Nam videtur, quod ipsa creatura, quae nec est Deus nec nihil, sit quasi post Deum et ante nihil, intra Deum et nihil, ut ait unus sapientum: ‘Deus est oppositio nihil mediatione entis’.”

de la nada algo encerrado en la esfera infinita y asimilable a la noción de *posibilidad*.

Por otra parte, la consideración de que Dios vive en su conocimiento a partir de sí mismo, en su reflexivo movimiento intratrinitario, encuentra una de sus fuentes en la Definición XX: “*Deus est qui solum sui intellectu vivit*”, que Eckhart también cita en la Prédica 9: “*got iste in vernünftigkeit, diu da lebet in sin aleines bekenntnisse*”.³² Eckhart se distancia de los “*grossen meistern*” que conciben a Dios como puro ser (*ese purum*). Dios es en primer lugar intelecto. Quien nombra a Dios como el “puro ser” permanece quieto en la antesala y no alcanza el templo dinámico de la divinidad, que está por sobre el ser y es intelecto.

Pero Eckhart se refiere también a la Definición VI en este Sermón 9 con la intención de mostrar que todas las creaturas son una pura nada en comparación con lo divino, porque con ello se aclara que es Dios quien actúa en todas las cosas. Dice la definición: “*deus est cuius comparatione substantia est accidens, et accidens nihil*”.³³

Para concluir, quisiera detenerme un instante en una de las asimilaciones que realiza Eckhart de la Definición I del *Liber*. En un pasaje del *Expositio sancti evangelii secundum Iohannem*, donde el Maestro busca explicar la oración de la Biblia hebrea del Capítulo II del Jesaja: “un tallo va a surgir de la raíz. Y un florecer a partir de su raíz.”, se demora en los tres sustantivos (raíz, tallo y florecer), y los explica trinitariamente: la raíz (*radix*) equivale al Padre, el tallo (*virga*), al Hijo y el florecer (*flos*), al Espíritu Santo.³⁴ Pero siguiendo un camino diverso a sus contemporáneos,

³² Eckhardus, *Predigt 9*, DW I, p. 142, 7.

³³ Cf. Eckhardus, *Predigt 9*, DW I, p. 142, 3-5. Cf. Eckhardus, *Exp. Sap.* 7, 8, n. 90, LW 2, p. 424, 1-2.

³⁴ Eckhardus, *In Ioh.* 1, 1-14 n. 164, LW 3, p. 135, 1-8: “De hoc potest exponi illud Is. 11: ‘egredietur virga de radice Iesse, et flos de radice eius ascendet’: ‘radix’ pater, ‘virga’ filius, ‘flos’ spiritus sanctus. Sequitur enim: ‘requiescet super eum’, scilicet florem, ‘spiritus domini’. Ad hoc referrí potest quod ait

Eckhart relaciona esta consideración de la Trinidad con la sentencia atribuida a Hermes Trismegisto: “*Deus est monas monadem gignens in se unum reflectens ardorem*”. Esta referencia al *Liber* descubre no sólo una diferencia con sus contemporáneos sino también una continuidad con la Escuela renana.

Como lo ha sostenido Flasch en su análisis de este pasaje, quizás Eckhart buscaba con esta remisión establecer una autoridad filosófica al lado de una autoridad revelada; quizás, quería establecer la concordancia entre ambas, entre la sabiduría de Hermes y la de los profetas; quizás quería mostrar que Dios es una unidad relacional, en la que opera el Padre, el Hijo -como igualdad y primera imagen de todo-, y el Espíritu Santo, como amor u ardor. Y estos tres son uno: un ente (*Wesen*), un ser (*Sein*), una vida (*Leben*).³⁵

Finalmente, la Definición I se hace lugar en la *Expositio libri Exodi*, con la sentencia “*ego sum qui sum*”. El sentido de su mención aquí es mostrar, desde un punto de vista estrictamente filosófico, el sentido de este movimiento intratrinitario de lo divino. Indica, por medio de la repetición del concepto de mónada, el repliegue de lo divino sobre sí mismo. De modo eterno su ser vuelve sobre sí, constituyéndose así en la puridad del ser y de la afirmación.³⁶

Hermes Trismegistus: ‘monas monadem gignit et in se suum reflectit ardorem’.”

³⁵ En este punto, seguimos la interpretación ofrecida por Kurt Flasch en su traducción y estudio del *Liber*. Cf. Flasch, *op. cit.*, p. 79-80.

³⁶ Una de las interpretaciones que ofrece Eckhart del “*ego sum qui sum*” es aquella que refiere a la mónada (*sum*) que engendra su misma igualdad (*sum*), unidas de modo eterno (*qui*). Cf. Eckhardus, *In Exodum* III 14, n. 16, LW II, p. 21, 1 *et seq.*: “rursus ipsius esse quandam in se ipsum et super se ipsum reflexivam conversionem et in se ipso mansionem sive fixationem; adhuc autem quandam bullitionem sive parturitionem sui – in se fervens et in se ipso et in se ipsum liquescens et bulliens, lux in luce et in lucem se toto se totum penetrans, et se toto super se totum conversum et reflexum undique,

Más tarde el Cusano seguirá esta interpretación de la Definición I, más aún si se considera su primer comentario. Pues allí se afirma que esta multiplicación numérica del uno no implica multiplicidad. De esta manera pone en evidencia que si la unidad se multiplicase con cualquier otro número que no fuera ella misma produciría en ella alteridad, pero sólo la unidad multiplicada por su propia igualdad produce lo idéntico.³⁷

6. Consideración final

Con este trabajo hemos querido tan sólo mostrar la compleja tarea arqueológica sobre un texto que irrumpe presumiblemente en el occidente latino hacia mediados del siglo XII. Que del bosquejo de la edición, traducción y estudio del *Liber* en la historiografía filosófica contemporánea se desprende el misterio de su origen, la idea de que sea uno de los tantos pseudo-epígrafes herméticos, la imposibilidad de una interpretación unificada, su naturaleza anfibia entre lo literario y lo doctrinal, lo metafórico y lo conceptual, lo teológico y lo filosófico, entre otros. Finalmente, nos demoramos en algunos elementos de su impacto en el Maestro Eckhart, quien sin lugar a dudas ofreció una de las primeras grandes asimilaciones productivas de un potente textito decididamente enigmático.

secundum illud sapientis: ‘monas monadem gignit – vel genuit – et in se ipsum reflexit amorem -sive ardorem’”.

³⁷ *De docta ig.*, I c. 8 (h I n. 23): “Generatio æqualitatis ab unitate clare conspicitur, quando quid sit generatio attenditur. Generatio est enim unitatis repetitio vel eiusdem naturæ multiplicatio a patre procedens in filium. Et hæc quidem generatio in solis rebus caducis invenitur. Generatio autem unitatis ab unitate est una unitatis repetitio, id est unitas semel; quod, si bis vel ter vel deinceps unitatem multiplicavero, iam unitas ex se aliud procreabit, ut binarium vel ternarium vel alium numerum. Unitas vero semel repetita solum gignit unitatis æqualitatem; quod nihil aliud intelligi potest quam quod unitas gignat unitatem. Et hæc quidem generatio æterna est.”.

Bibliografía

Fuentes

ANÓNIMO. *Liber viginti quattuor philosophorum*. En: HUDRY, Françoise. (Ed.). *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, 143 A, Hermes latinus III, 1. Turnhout: Brepols, 1997.

BAEUMKER, Clemens. Das pseudo-hermetische Buch der vierundzwanzig Meister (Liber XXIV philosophorum): Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter. En: BAEUMKER, Clemens. *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des Mittelalters. Gesammelte Aufsätze und Vorträge* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 25/1-2). Münster: 1927. p. 194-214.

DENIFLE, H. Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre. En: *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 2, 1886. p. 427-429.

ECKHARDUS. *Predigt 9 "Quasi stella matutina"*. Ed. J. Quint. *Predigten*, I. Stuttgart: 1958. (Die deutschen Werke 1).

ECKHARDUS. *Expositio libri Genesis*. Ed. K. Weiss. Stuttgart: 1964. (Die lateinischen Werke 1.1); Ed. L. Sturlese. *Prologi in Opus tripartitum et Expositio libri Genesis (recension L)*. Stuttgart: 1987-1992 (Die lateinischen Werke 1.2).

ECKHARDUS. *Expositio libri Exodi, Sermones et Lectiones super Ecclesiastici cap. 24, Expositio libri Sapientiae, Expositio Cantici Cantorum cap. 1. 6*. Ed. H. Fischer, J. Koch et K. Weiss. Stuttgart: 1992. (Die lateinischen Werke 2).

ECKHARDUS. *Expositio sacti evangelii secundum Iohannem*. Ed. K. Christ, B. Decker, J. Koch, H. Fischer, L. Sturlese et A. Zimmermann. Stuttgart: 1994. (Die lateinischen Werke 3).

FLASCH, K. *Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosophen. Erstmals übersetzt und kommentiert von Kurt Flasch*. Verlag C.H. Beck, 2011.

LUCENTINI, P. *Il libro dei ventiquattro filosofi*. Milano: Aedphi, 1999.

NICOLAI DE CUSA. *Opera Omnia*. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita (h): *De docta ignorantia* (Ediderunt R. Klibansky et E. Hoffmann. Lipsiae: in aedibus Felicis Meiner). 1932.

Estudios

BAUCHWITZ, O. F. Contribuições à história de uma metáfora: Heidegger e Nicolau de Cusa. En: COLÓQUIO INTERNACIONAL DE METAFÍSICA, 3. *O que é Metafísica?* Natal, EDUFRN, 2011. p. 267-278.

BECCARISI, A. “[N]ich sint ez allez heidenischer meister wort, die niht enbekanten dan in einem natiurlichen liehte?”: Eckhart e il *Liber vigintiquattuor philosophorum*. En: STURLESE, Loris. (Org.). *Studi sulle fonti di Meister Eckhart II*. Friburgo: Academic Press Freiburg; Paulusverlag, 2012. p.73-101.

D’ALVERNY, M.T. Un témoin muet des luttes doctrinales du XIIIe siècle. En: *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 17, 1949, p. 223-248.

LUCENTINI, P. *Il Liber viginti quattuor philosophorum* nella Commedia dantesca e nei suoi primi commentari. En: LUCENTINI, Paolo. (Org.). *Platonismo, ermetismo, eresia nel Medioevo*. Introduzione di Loris Sturlese. Louvain-la-Neuve: Brepols, 2007. p. 235-264.

MAHNKE, D. *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt: Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik*. Halle: 1937.

SANNINO, A. *Il Liber viginti quattuor philosophorum* nella metafisica di Bertoldo di Moosburg. En: BECCARISI, A.; IMBACH, R.; PORRO, P. (Ed.). *Per perscrutationem philosophicam: Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung. Loris Sturlese zum 60. Geburtstag gewidmet*. Hamburg: Meiner, 2008. p. 252-272.

STURLESE, L. Proclo ed Ermete in Germania da Alberto Magno a Bertoldo di Moosburg: per una prospettiva di ricerca sulla cultura filosofica tedesca nel secolo delle sue origini (1250-1350). En: FLASCH, K. (Ed.). *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*. Hamburg: Meiner, 1984. p. 22-33. (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Beihefte 2).

Artigo recebido em 5/03/2015, aprovado em 26/04/2015

A MÍSTICA RENANA E O PENSAMENTO DE VLADIMIR LOSSKY

Edrisi Fernandes

Professor colaborador e pós-doutorando no Departamento de Filosofia/
Cátedra UNESCO-Archai da Universidade de Brasília

Natal, v. 22, n. 37
Jan.-Abr. 2015, p. 123-140

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Nossa reflexão consiste na reavaliação de algumas considerações originais de Vladimir Lossky em *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* (publicação póstuma, Paris, 1960) quanto a uma aproximação entre a teologia apofática e a relação entre Essência e Energias divinas em escritos do Mestre Eckhart (1260-1328) e de Gregório Palamas (1296-1359), rememorando o projeto losskiano (inacabado) de efetuar um estudo das convergências ou semelhanças entre a mística renana e o “palamismo”. Para isso, levamos em conta opiniões defendidas por Nikolai Gavryushin em “‘Istínnoe bogoslovie preobrazhaet metafiziku’: Zametki o Vladimire Losskom” (“A verdadeira teologia transforma a metafísica’: notas sobre Vladimir Lossky”, 2004), e analisamos o inacabado projeto de Lossky à luz da revisão das ideias de Gregório Palamas operada por pensadores da “escola russa de neoplatonismo”.

Palavras-chave: Eckhart; Essência e energias; Lossky; Neoplatonismo; Palamas.

Abstract: Our reflection consists in a reevaluation of some original considerations from Vladimir Lossky in *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* (posthumous publication, Paris, 1960) about an approximation between apophatic theology and the relation between divine Essence and energies in writings from Meister Eckhart (1260-1328) and Gregory Palamas (1296-1359), remembering the (unfinished) Losskian project of accomplishing a study of the convergences or similitudes between Rhine mysticism and “Palamism”. With that aim, we take into consideration some opinions defended by Nikolay Gavryushin in “‘Istínnoe bogoslovie preobrazhaet metafiziku’. Zametki o Vladimire Losskom” (“‘True theology transforms metaphysics’: notes about Vladimir Lossky”, 2004), and we analyse Lossky’s unfinished Project in the light of the revision of Gregory Palamas’ ideas conducted by thinkers from the “Russian school of neoplatonism”.

Keywords: Eckhart; Essence and energies; Lossky; Neoplatonism; Palamas.

Introdução

Vladimir Nicolayevich Lossky nasceu em 18 de junho de 1903 em Göttingen, onde seu pai, o filósofo russo Nicolay Onufrevich Lossky, se encontrava concluindo um mestrado. Em 1918-22, realizou estudos superiores na Universidade de S. Petersburgo, seguindo com grande interesse os cursos do historiador da filosofia Lev Platonovich Karsavin sobre teologia patrística oriental e de Ivan Mikhailovich Grevs sobre história medieval europeia e patrística ocidental¹. Desses ensinamentos recebeu um impulso determinante para suas futuras pesquisas sobre a tradição patrística grega e sobre os teólogos ocidentais. Em 1922 foi proclamado *persona non grata* pelo governo comunista soviético, e nesse mesmo ano deixou a Rússia junto com seu pai. Como a maior parte dos russos exilados, Vladimir se estabeleceu inicialmente em Praga, onde seu pai fora nomeado professor de filosofia (e onde ficou até 1942)², seguindo os cursos de Nicodim Pavlovich Kondakov, o célebre bizantinista e historiador da arte iconográfica. Transferiu-se para Paris em 1924, iniciando seus estudos na Sorbonne, onde continuou e aprofundou seus estudos sobre o pensamento medieval, sob a direção de Etienne Gilson, vindo a obter em 1927 seu primeiro certificado em história da Idade Média. Com a assistência de Gilson, principiou nesse ano o estudo da doutrina mística do Mestre Eckhart, tema da sua pesquisa de doutoramento (continuada sob a orientação de Maurice de Gandillac), e se aprofundou no estudo do pensamento cristão ocidental.

Enquanto investigava o pensamento de Eckhart, Lossky percebeu a relevância essencial da ideia da incompreensibilidade de Deus, o que o levou a pesquisar as raízes da teologia apofática (negativa) nos escritos dos teólogos alexandrinos, dos padres capadóciós e, especialmente, do Pseudo Dionísio. Sua primeira

¹ Cf. Zernov, 1963.

² Em 1954, ele veio a publicar em Paris uma célebre História da Filosofia Russa das Origens até 1950.

publicação, em 1929 (em russo), intitulou-se “Teologia negativa nos ensinamentos de Dionísio Areopagita”³, e sua segunda publicação, em 1931 (já em francês), foi intitulada “A noção de analogias em Dionísio o pseudo-Areopagita”⁴. Já nessas primeiras publicações percebe-se um interesse pelas controvérsias do século XIV relativas à distinção entre Essência e energias divinas e sobre a teologia de São Gregório Palamas, um pensador essencial na formação da teologia da Igreja Ortodoxa.

Lossky casou-se em 1938, com Madeleine Schapiro, uma emigrada russa de origem judia, com quem veio a ter quatro filhos. Tornou-se cidadão francês em 1939. Em 1944 publicou seu *Ensaio sobre a Teologia Mística da Igreja do Oriente* (Paris: Aubier). Em 1945 começou a ensinar teologia no Instituto Ortodoxo São Dionísio, do qual foi um dos fundadores, e que tinha por objetivo formar os presbíteros da Igreja Ortodoxa da França. Tornou-se colaborador de Maurice de Gandillac na Sorbonne. Na École des Hautes-Études dessa universidade, onde esteve sob a supervisão de Jean Wahl, produziu diversos trabalhos, entre os quais um intitulado “La rose et l’abîme (la notion de l’être créé chez Maître Eckhart)”, e ministrou em 1945 uma série de conferências sobre a doutrina da visão de Deus na teologia bizantina, as quais seriam publicadas postumamente sob o título *Vision de Dieu* (Neuchâtel/Paris: Delachaux & Niestlé, 1962). De 1953 a 1958 foi professor em cursos pastorais na França, organizados pelo patriarcado de Moscou. Em 1956 sua atividade em favor da Igreja Ortodoxa foi premiada com um convite do Patriarca de Moscou, Alexis, para visitar a Rússia, ao qual atendeu com grande alegria. Em 1958 morreu inesperadamente, aos 55 anos, em pleno vigor intelectual.

³ “Otritsatel’noe bogoslovie v ucheniy Dionisiya Areopagita”, *Seminarium Kondakovianum*, 3, 1929, p. 133-144. Versão francesa, revista: “La théologie négative dans la doctrine de Denys l’Areopagite”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 28, 1939, p. 204-221.

⁴ “La Notion des ‘Analogies’ chez Denys le pseudo-Aréopagite”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Age*, 5, 1931, p. 279-301.

Particularidades e virtudes da teologia da Igreja Ortodoxa

Em seu *Ensaio sobre a Teologia Mística da Igreja do Oriente*, Lossky escreveu que

A ideia de beatitude adquiriu no Ocidente uma ênfase ligeiramente intelectual, apresentando a si mesma sob o disfarce de uma visão da Essência de Deus. A relação pessoal do homem com o Deus vivo já não é mais uma relação com a Trindade; ao invés disso, ela tem como seu objeto a pessoa de Cristo, que nos revela a natureza divina. A vida e o pensamento cristãos tornam-se cristocêntricos, apoiando-se primariamente na humanidade do Verbo incarnado; pode-se quase dizer que é isso que se torna sua âncora de salvação⁵. De fato, nas condições doutrinárias peculiares ao Ocidente todas as especulações propriamente teocêntricas correm o risco de considerar a natureza antes das pessoas, e de se tornar um misticismo do “abismo divino”, como na *Gottheit* do Mestre Eckhart; de se tornar um apofaticismo impessoal do nada divino anterior à Trindade. Assim, por um circuito paradoxal retornamos através da cristandade ao misticismo dos neoplatonistas [pagãos]. Na tradição da Igreja Oriental não há lugar para uma teologia, e menos ainda para um misticismo, da Essência divina. A meta da espiritualidade ortodoxa, a benção do Reino dos Céus, não é a visão da Essência, mas, acima de tudo, uma participação na vida divina da Trindade Santa; o estado deificado dos co-herdeiros da natureza divina, deuses criados depois do Deus incriado, possuindo por graça tudo aquilo que a Santa Trindade possui por natureza (Lossky, 1957, p. 64-65).

Para enfatizar as três pessoas da Trindade em relação àquilo que Lossky considera como sendo uma ênfase indevida da

⁵ Nota de Lossky: “Para evitar uma generalização excessiva deve-se apontar que o misticismo cisterciano, por exemplo, permanece trinitarista em sua inspiração. Isso é verdade sobretudo em relação a Guillaume [Guilliaume] de St. Thierry, cujo ensinamento foi grandemente influenciado por aquele dos Padres Gregos. Seguindo a linha da teologia oriental, Guillaume de St. Thierry inclinou-se a moderar o ‘filioquismo’ prevalente. Veja-se J.-M. Dechanet, O.S.B., *Guillaume de Saint-Thierry: l’homme et son oeuvre* (Bibliothèque Médiévale, Spirituels prescolastiques, I), Bruges[/Paris]: 1942, p. 103-10”.

natureza divina por parte dos ocidentais, o que terminaria por transformar Deus em uma abstração intelectual, ele ressalta a distinção entre a natureza divina e a pessoa divina. Como Eckhart, Lossky insiste na incognoscibilidade da Essência divina, e, além disso, rejeita o entendimento ocidental da criação como sendo uma realização daquilo que existe eternamente na natureza divina. Ele entende que a criação se radica na vontade divina – a criação é um ato livre, determinado por uma decisão da vontade comum das Três Pessoas e efetuado pela energia divina (cf. adiante) –, e que os princípios ordenadores da criação são intenções livremente desejadas por Deus, e não “formas” necessárias da natureza divina. Propõe ainda que os seres humanos não devem ser entendidos segundo uma natureza humana universal, mas como pessoas irrepetíveis que apresentam uma liberdade natural em relação à sua própria natureza. A verdadeira liberdade, paradoxalmente, consiste em abrir mão dessa liberdade, com a ajuda da graça divina, no espírito do que Eckhart disse no Sermão 52: “Caso o homem deva ser pobre em vontade, ele deve antes querer e desejar como tão pouco queria e desejava quando ainda não era”⁶. Renunciando à personalidade individual, podemos restaurar em nós uma semelhança à imagem de Deus que já trazemos, como centelha, no fundo da alma.

A *Teologia Mística da Igreja do Oriente* contém uma brilhante e vigorosa síntese do sistema teológico que Vladimir Lossky chamou de “teologia mística”. Lossky se alinha com a concepção ortodoxa de que a verdadeira teologia (*theología*) e a mística, entendida como experiência de Deus, são a mesma coisa, como se lê na *Philokalia*:

⁶ As traduções oferecidas são nossas a partir da Stuttgarter Ausgabe, e se beneficiaram da tradução da obra mística de Eckhart para o inglês por Maurice O’C. Walshe (*The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*. Nova Iorque: Crossroads Herder, 2008).

Theología: entre os padres gregos esse termo não indica o exercício de uma atividade discursiva em relação às coisas de Deus, mas ao invés disso o grau superior da ciência ou conhecimento espiritual (*gnôsis*). É uma iluminação (*phôtismós*) que dá entrada ao conhecimento da Santíssima Trindade, ao estado de impassibilidade da oração perfeita, ao colóquio silencioso com Deus. O intelecto humano só chega a esse estado através do dom gratuito do Espírito, assim como pela escuta da Palavra: somente essa iluminação habilita [o homem] a falar das coisas de Deus. Nesse sentido, a liturgia grega chama de “teólogo” ao ladrão crucificado com Jesus, porque na cruz o ladrão, misteriosamente instruído pelo Espírito sobre a gloriosa identidade do Crucificado, proclama Jesus como o Senhor. (Filocalia, 2003, v. 1, p. 43)

Para Lossky, a teologia não deve implicar na “assimilação do mistério ao nosso modo de entendimento”, mas em “uma transformação interior do espírito, permitindo-nos experimentá-lo misticamente” (Lossky, 1957, p. 8). Posteriormente, Lossky iria propor, conforme uma frase reproduzida por Gavryushin e que resume boa parte do seu entendimento do pensamento de Lossky, que “a verdadeira teologia não apenas transforma a metafísica, mas também supera a dependência em relação a ela” (Gavryushin, 2004). Para Lossky, a teologia e o misticismo não se opõem, mas “se apoiam e se completam mutuamente” (Lossky, 1957, p. 8). Assim, “se a experiência mística é uma elaboração pessoal do conteúdo da fé comum, a teologia é uma expressão, para o proveito de todos, daquilo que pode ser experienciado por todos” (1957, p. 8-9).

Para Lossky, a tarefa genuína da teologia, ou a missão da teologia genuína, seria a união com Deus (*théôsis*), e esta deveria implicar num apofaticismo na medida em que o conhecimento mais elevado seria uma desconhecida ultrapassagem do nosso conhecimento das coisas criadas, frequentemente através de paradoxos ou antinomias, levando-nos a uma experiência do incriado. O conhecimento catafático, por outro lado, pode ser um veículo para isso na medida em que a criação está saturada de energias divinas que a sustentam, e a “natureza pura”, algo que de

alguma forma existiria separada de uma graça divina que lhe seria adicionada sobrenaturalmente, é “uma ficção filosófica” (Lossky, 1957, p. 101). Percebe-se aqui a importância crucial do entendimento da distinção entre a Essência divina e as energias divinas.

As obras de Lossky que sucederam a *Teologia Mística da Igreja do Oriente* também abordam os problemas da teologia mística, em termos históricos, e não mais em termos sistemáticos. *Théologie Négative et Connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* (1960) é um penetrante estudo da teologia negativa do Mestre Eckhart, enquanto *Vision de Dieu* (1962) propôs-se a estudar o problema do conhecimento de Deus como ele foi tratado pela teologia bizantina.

Lossky sobre Eckhart

Teologia Negativa e Conhecimento de Deus em Mestre Eckhart consiste sobretudo de um estudo da teologia apofática do Mestre Eckhart, a figura mais importante da mística renana, em comparação com ideias de muitos filósofos e teólogos que o precederam. Eckhart acreditava na existência de um princípio supremo, a Deidade (*Gottheit*) – Deus referido a si mesmo (*quoad se*) –, que tem características da pura essência. Esse princípio situa-se além de tudo o que foi criado, e além de Deus (*Gott*) enquanto ser relacional (*quoad nos*); a Trindade intermedia a relação entre o princípio incriado e a humanidade. Para Eckhart, pode-se chegar à Deidade pela senda da ascese e das boas ações e ainda através de certo distanciamento em relação à linguagem, que pode ser enganosa. A Deidade de Deus é alcançada no fundamento ou fundo da alma, não afetado pela mutabilidade e pela corruptibilidade, e capaz de atualizar sua potencial identidade com a Deidade incriada.

No seu estudo capital sobre Eckhart, Lossky considera a ideia de Deus em comparação com o conceito de *ser*, em distinção ao conceito de *existência*, que se refere às criaturas, que segundo Eckhart se distinguem pela medida – lemos no Sermão 45 que “o

que quer que entre na alma é regrado pela medida”. A existência é o domínio da diferença e da distinção; o ser, por sua vez, não tem distinções, sendo aquilo a partir de que todas as distinções se fazem.

O primeiro capítulo do livro *Teologia Negativa e Conhecimento de Deus em Mestre Eckhart* discute a questão da inefabilidade do nome de Deus. Conforme Lossky,

É inútil determo-nos nas inúmeras passagens das obras alemãs e latinas do Mestre Eckhart onde se insiste sobre a inefabilidade divina, declarando que Deus é “indizível” (*unsprechlich*), que ninguém pode chegar a falar d’Ele, porque Ele está “para além de qualquer nome” (*über alle namen*), Ele é sem nome (*sunder namen, namelôs*). Nós não poderemos encontrar-Lhe um nome que Lhe convenha e isso seria rebaixar Deus malgrado querer dar-Lhe um nome. Deus é uma “negação de todos os nomes” (*ain logenung aller namen*) [Pr. 15; DW I⁷, p. 253, 3-4]. (Lossky, 1960, p. 13)

Não se pode falar da Essência de Deus de forma definida por conta da Sua inefabilidade; podemos, contudo, nos aproximar da realidade de Deus, que desde sempre nos permeia. Somos convidados a buscar Deus ali onde Ele não tem nome (é *nomen inominabile*) – no fundo da alma de cada ser humano. Não se pode esquecer, contudo, que a “inominabilidade” de Deus decorre do fato do Seu nome, que está “acima de todos os nomes”, abarcar todos os nomes: Ele é *nomen omninominabile*⁸. Ao nos (re)aproximarmos a Deus, precisamos viver um “nome” (atributo) divino de cada vez, num empenhado e prolongado exercício espiritual.

⁷ Meister Eckhart. *Die deutschen und lateinischen Werke*. Vol. I: 1: *Die deutschen Werke. Predigten* [Sermões] 1-24. Ed. Josef Quint. [texto em *Mittelhochdeutsch* com tradução em alemão moderno]. Stuttgart: Kohlhammer, 1958 (reed. 1986).

⁸ Cf. Lossky, 1960, p. 42 c/ n. 4.

Para o Mestre Eckhart, como seres vivos existimos todos em Deus, mas cabe entender e esclarecer como Deus existe em nós. Conforme Eckhart no Sermão 69,

[...] ninguém jamais quis tanto alguma coisa quanto Deus quer proporcionar ao ser humano o conhecimento de Si. Deus está sempre pronto, mas nós não estamos. Deus está perto de nós, mas estamos longe d’Ele, Deus está dentro e nós estamos fora. Deus está em casa em nós, mas nós estamos fora de casa.

Como não podemos possuir Deus, se quisermos existir integralmente precisamos encontrá-Lo em nós e recebê-Lo a cada momento e incessantemente. Deus, o supremo desprendimento (*abegescheidenheit*), espera do homem o desapego. No entanto, como é possível vivenciar o desapego e não viver a solidão? O caminho a percorrer começa com uma tomada de consciência: “Toda nossa perfeição e toda nossa benção dependem de ultrapassarmos e chegarmos além de toda a criaturalidade, toda temporalidade e todo ser, e adentrarmos o fundamento que não tem fundamento” (Sermão 80). Como podemos empreender esse percurso? No Sermão 85 Eckhart lista os impedimentos que ele acredita serem os obstáculos que mais impedem nossas almas de alcançarem o verdadeiro desprendimento. O *primeiro obstáculo* é a “dispersão” da alma, sua falta de centramento (unicidade), distraída e fragmentada que está por miríades de coisas conflitantes no mundo. O *segundo obstáculo* é o envolvimento da alma com coisas transitórias, com aquilo que há de mutável e passageiro. O *terceiro obstáculo* é a preocupação excessiva com o corpo e suas necessidades, impedindo a alma de perceber todo seu potencial e de (re)unir-se a Deus

Aproximações entre Eckhart e Palamas

Lossky procurou investigar se a distinção entre a “apofaticidade” da Essência de Deus, o “fundamento sem fundamento”, e a “catafaticidade” das energias divinas foi uma doutrina

que teve precedentes na Sagrada Escritura, na Patrística e no pensamento de Eckhart. Através de uma acurada análise dos textos da Escritura e do pensamento de alguns dos maiores Padres gregos, Lossky estabeleceu que a distinção entre a Essência e as energias das operações divinas, tal como foi ensinada por Gregório Palamas e pelos concílios do século XIV,

[...] é a expressão dogmática da Tradição relativa aos atributos cognoscíveis de Deus que encontramos nos Capadócius e mais tarde em Dionísio, em sua doutrina sobre as uniões e distinções divinas, sobre as virtudes ou raios da treva divina, cuja distinção da essência dá lugar a dois caminhos teológicos: o caminho afirmativo e o negativo; um revela Deus, o outro conduz à união na ignorância.⁹

Lossky mostrou que a doutrina das energias divinas já pode ser encontrada na patrística grega (em Gregório de Nissa, João Crisóstomo, no Pseudo-Dionísio etc.), tendo recebido depois uma sistematização definitiva por parte de Gregório Palamas. De acordo com o bispo Basílio (Vasily) Krivoshein (Basil Krivochéine) o trabalho que Lossky empreendeu em seu doutoramento

pode ser considerado como sendo apenas uma preparação para [...] um [irrealizado] estudo comparativo entre dois fenômenos do século XIV, muitas vezes sobrepostos em suas questões espirituais: aquele que culmina com o místico alemão Mestre Eckhart [= a mística renana] e o hesicismo do monte Athos [tradição representada por Palamas]. [...] Vladimir Lossky teve a intenção de mostrar como muitas vezes Eckhart e sua escola, em sua intuição mística, estiveram perto dos principais temas do Palamismo, que tentaram libertar-se da escolástica medieval latina mas, ao mesmo, tempo, o filioquismo manteve-se como sua principal proposição (*ustanovkoy*) dogmática, o que os impediu de entender e resolver totalmente os problemas teológicos e espirituais. (Krivoshein, 1996, p. 4 [c/ inserções nossas])

Quanto a Eckhart, Lossky disse o seguinte sobre o que achava ter sido seu entendimento sobre as ações externas de Deus:

⁹ Lossky, 1964, p. 128. Cf. *idem*, 1957, p. 33 *et seq.*

O Mestre Eckhart jamais elaborou teologicamente uma doutrina que permitisse distinguir o *Esse = Ens* [*Ens* divino em Si] e o *Esse = Forma* de ação divina *ad extra* [*Esse omnium* como ação divina], insistindo em sua identidade no Ser simples de Deus. Contudo, essa distinção, que poderia ser comparada à distinção entre a ουσία e a ἐνέργεια na teologia bizantina [especialmente no séc. XIV], está pressuposta pelo conjunto da teologia eckhartiana: o Deus (Divindade) *Quo est*, presente nas criaturas, é um aspecto real que se distingue do Deus-*Ens* em si [*ens a se (ens non ab alio)*; Deus *Quod est*], incognoscível em sua Essência indistinta do *Esse*; contudo, trata-se sempre do mesmo Deus-Ser, idêntico a ele mesmo. O caráter dinâmico do *Esse*, enquanto forma de ação *ad extra*, representa, na doutrina de Eckhart, um elemento que a distingue da tradição porietiana. A participação analógica das criaturas no “Ser que é Deus” foi concebida [por Eckhart] em termos de presença energética, “segundo o exemplo da luz no ambiente”. (Lossky, 1960, p. 344; cf. tb. p. 161-63 [c/ inserções nossas])

O “exemplo da luz no ambiente” ao qual Lossky se refere é esclarecido noutra passagem da mesma obra:

Servindo-nos do exemplo do ar iluminado pelo sol [Eckhart, *Serm. Lat. XXV, 2*]¹⁰, poderíamos dizer que em relação ao [ar] diáfano, o sol é apenas luz, uma pura atividade iluminadora que se pode conceber sem fazer intervir a ideia do disco solar, pois ele nunca é participado pelo meio iluminado (cf. a utilização análoga desse exemplo por São Gregório Palamas nas *Capita physica theologica, moralia et practica*, 92 [o sol não se diminui ao transferir calor e luz] e 94 [a irradiação do calor do sol não diminui sua luz, não importando se quem experimenta o calor tem olhos capazes de ver]). (Lossky, 1960, p. 102 c/ n. 16 [c/ inserções nossas])

Segundo Gavryushin (2004), “Lossky acreditou ver que o Mestre Eckhart possuiu todos os requisitos para a doutrina palamita das energias incriadas”. A principal razão dogmática que

¹⁰ “*Præterea sicut ær totus se habet immediate ad solem in ratione illuminabilis, quamvis sit ordo partium æris in situ, sic omnis creatura immediate se habet ad deum quantum ad esse, quantum ad gratiam et quantum ad omnes perfectiones, maxime communes, indeterminatas ad hoc et hoc.*”

justifica a admissão da doutrina das energias divinas é que ela torna possível o conhecimento de Deus e a (re)união com Ele sem comprometer Sua inefabilidade. Seus fundamentos são dois dados imperiosos: 1) a Essência divina é incognoscível; 2) o homem conhece Deus e está destinado a (re)unir-se a Ele. Segundo Lossky, esses dois dados aparentemente contraditórios só podem ser conjuntamente defendidos mediante o princípio das energias divinas, e Lossky discorre sobre isso em seu *Ensaio sobre a Teologia Mística da Igreja do Oriente*, obra à qual retornamos num trabalho de “arqueologia” reconstrutiva, por ser ulterior à obra capital sobre o Mestre Eckhart e por conter, de certa forma, as sementes da obra que Lossky pretendia escrever sobre Palamas. Ele propõe ali que,

se pudéssemos num dado momento nos unir à Essência mesma de Deus e dela participar, ainda que apenas num ínfimo grau, nesse momento não seríamos aquilo que somos, seríamos Deus por natureza. Deus então não seria Trindade, mas “*myriypóstatos*” – “de miríades de hipóstases” –, já que Ele teria tantas hipóstases quantas fossem as pessoas participantes de Sua essência. Logo, Deus é e permanece inacessível a nós em Sua essência. Podemos então dizer que entramos em união com uma das três Pessoas divinas? Isso seria a união hipostática própria unicamente do Filho, em quem Deus que se torna homem sem deixar de ser a segunda Pessoa da Trindade. Embora partilhemos da mesma natureza humana que o Cristo e recebamos em Cristo o nome de filhos de Deus, nós não nos tornamos a hipóstase divina do Filho pelo fato da Encarnação. Logo, somos incapazes de participar tanto da essência quanto das hipóstases da Santa Trindade. No entanto, a promessa divina não pode ser uma ilusão: nós *somos* chamados a participar da natureza divina. Somos, portanto, compelidos a reconhecer em Deus outra distinção inefável, diferente daquela distinção entre Sua essência e Suas pessoas, uma distinção segundo a qual Ele é, sob diferentes aspectos, totalmente inacessível e ao mesmo tempo acessível. Essa distinção é aquela entre a essência de Deus, ou Sua natureza propriamente dita, que é inacessível, incognoscível e incomunicável, e as energias ou operações divinas, forças próprias e inseparáveis da essência de Deus, nas quais Deus procede a partir de Si, Se manifesta, Se comunica, Se dá. “A iluminação e graça divina e deificante não é a essência, mas a energia de Deus” [Palamas, *Capita physica theologica, moralia et practica*, 96]. (Lossky, 1957, p. 69-70)

Em que consistem mais precisamente, todavia, essas energias divinas? Em primeiro lugar, as energias não são funções relativas à criação, ainda que Deus crie e opere por meio de “Suas energias, que penetram tudo aquilo que existe. [...] Mesmo que as criaturas não existissem Deus se manifestaria igualmente além de Sua essência, assim como os raios do sol brilham a partir do disco solar, existam ou não seres capazes de receber a sua luz” (LOSSKY, 1957, p. 74)¹¹. Por outro lado,

o mundo criado não se torna infinito e coeterno com Deus pelo fato de as processões naturais ou energias divinas o serem. A existência das energias não implica qualquer necessidade do ato da criação, que é livremente efetuado pela energia divina, mas determinado por uma decisão da vontade comum das três Pessoas. A criação é um ato do querer de Deus, que cria um novo sujeito fora do ser divino, *ex nihilo*. Assim tem início o ambiente da manifestação de Deus. Quanto à própria manifestação, ela é eterna, pois ela é a glória de Deus. (Lossky, 1957, p. 74-75)

Além disso, as energias não são propriedade de uma ou de outra Pessoa divina (por exemplo, individualmente do Pai, ou do Espírito Santo), mas sim propriedade comum a toda a Santíssima Trindade, são a sua

manifestação comum e esplendor eterno. Elas não são acidentes (*symbēbēkoi*) da natureza na sua qualidade de energias puras, e não implicam passividade em Deus. Também não são seres hipostáticos, comparáveis às três Pessoas. Nem mesmo se pode atribuir qualquer energia particular exclusivamente a alguma das hipóstases divinas, ainda que se fale em “a Sabedoria” ou a “Potência do Pai” ao se falar do Filho. Pode-se dizer, usando uma expressão comum, que as energias são atributos de Deus; todavia, deve-se recordar que esses atributos dinâmicos e concretos nada têm em comum com os atributos-conceitos aplicados a Deus pela teologia abstrata e estéril dos manuais. As energias

¹¹ Lossky aqui reporta veladamente ao Pseudo Dionísio (*De div. nom.*, IV, I, col. 693b) e a Gregório Palamas (*Capita*, 94). Cf. Lossky, 1960, p. 63, n. 90, e as passagens acima citadas a mencionar o efeito da luz no ambiente.

manifestam os inumeráveis nomes de Deus, conforme o ensinamento do [Pseudo Dionísio] Areopagita: Sabedoria, Vida, Potência, Justiça, Amor, Ser, Deus – e uma infinidade de outros nomes que nos são desconhecidos, pois o mundo não pode conter a plenitude da manifestação divina que se revela nas energias, como também, nas palavras de são João [21: 25], não poderia conter os livros que seriam necessários para descrever tudo o que Jesus fez. Como as energias, os nomes divinos são inumeráveis, e por isso a natureza que eles revelam permanece inominada e incognoscível – treva escondida pela abundância de luz. (Lossky, 1957, p. 79-80 [c/ inserções nossas])

Por fim, as energias divinas – que em relação às Pessoas Divinas, se encontram em igual posição em nível ontológico – distinguem-se em nível “epifânico”. Por conseguinte, há uma ordem em sua manifestação: “Todas as energias provêm do Pai, se exprimem no Filho e procedem exteriormente através do Espírito Santo. Há uma processão natural, energética, manifestadora, que deve ser claramente distinta da processão hipostática apenas do Pai, pessoal, interna” (Lossky, 1967, p. 88). Enquanto a processão natural das energias ocorre através do Filho e se cumpre no Espírito Santo, a processão pessoal do Espírito Santo, segundo Lossky (que nisso segue a ortodoxia cristã oriental), ocorre imediata e diretamente do Pai, sem a mediação do Filho.

Conclusão

Nos últimos anos de sua vida, conforme Olivier Clément, que foi encarregado por Etienne Gilson de completar a tese doutoral de Lossky, deixada inacabada em virtude de sua morte súbita, Lossky estava pensando em escrever uma grande dogmática ortodoxa, que deveria ser um desenvolvimento mais sistemático dos temas que ele já havia abordado no seu *Ensaio sobre a Teologia Mística da Igreja do Oriente* (Clément, 1985, p. 83/90-91 *et seq.*). Além disso, ele tinha dois outros projetos: um novo estudo crítico da sofologia

do padre Sergei Nikolaevich Bulgakov¹² e um estudo comparativo entre a mística renana (e especialmente sobre Eckhart) e o “palamismo” (Clément, 1985, p. 91 *et seq.*), fenômenos que se desenvolveram em épocas próximas e que convergiram em muitos pontos – embora Eckhart tenha sido condenado como herege no Ocidente e Palamas tenha sido santificado pela Igreja Ortodoxa. Lossky pretendia comprovar com esse último estudo que a teologia mística do Ocidente foi distorcida e enfraquecida pela “teologia filioquista”. A morte súbita de Lossky em 7 de fevereiro de 1958 sustou a continuidade desses projetos. A tese de Lossky sobre Eckhart foi finalizada por Clément, vindo a Sorbonne a conferir postumamente a Lossky o “*Doctorat des Lettres*”. O projeto de um estudo comparativo entre a mística eckhartiana e o “palamismo” não foi executado por Lossky, mas viria a sê-lo, muitos anos depois, por Mikhail Yur'yevich Reutin¹³ – tradutor de Eckhart em russo¹⁴ e autor de um precioso livro sobre o mesmo¹⁵.

¹² Lossky já escrevera antes uma crítica à sofologia de Bulgakov, em *Spor o Sofii* [A Controvérsia sobre Sofia]. Paris: EIRP (Confraria de S. Fócio), 1936.

¹³ M. Y. Reutin, “Khristianskiy neoplatonizm XIV veka. Teoriya ‘dukhovnykh sovershenstv’ I. Ekkharta – teoriya ‘energii’ Gr. Palamy” [“O Neoplatonismo cristão do século XIV, A teoria da ‘perfeição espiritual’ de J[ohannes] Eckhart e a teoria da ‘energia’ de Gr[egório] Palamas”]. *Nauchnyye Vedomosti* [Belgorodskogo Gosudarstvennogo Universiteta]. Seriya: Filosofiya. Sotsiologiya. Pravo. Vyp. 17/18 [“Boletim Científico [da Universidade Estatal de Belgorod], Série Filosofia. Sociologia. Lei. Vols. 17 e 18”], 14 (109), 2011: 11-28 [parte 1] e 20 (115), 2011: 16-30 [parte 2]; edição expandida em livro (246 p.) = “*Khristianskiy Neoplatonizm*” XIV Veka: Opyt sravnitel'nogo izucheniya bogoslovskikh doktrin Ioanna Ekkharta i Grigoriya Palamy. Parizhskiy disputatsii Ioanna Ekkharta [“O Neoplatonismo Cristão” do século XIV: experiência de um estudo comparado das doutrinas teológicas de Johannes Eckhart e Gregório Palamas. As disputações parisienses de Johannes Eckhart]. Moscou: RGGU (Universidade Humanitária Estatal Russa), 2011.

¹⁴ Mayster Ekkhart. *Traktaty. Propovedi* [Tratados. Sermões], ed. M. Y. Reutin, ed. assistente N. A. Bondarko. Moscou: Nauka, 2010.

¹⁵ M. Y. Reutin, *Misticheskoye Bogosloviye Maystera Ekkharta: Traditsiya platonovskogo “Parmenida” v epokhu pozdnego Srednevekov'ya* [A Teologia

Referências

CLÉMENT, O. Vladimir Lossky: Un théologien de la Personne et du Saint-Esprit. In: CLÉMENT, O. *Orient-Occident: deux passeurs, Vladimir Lossky et Paul Evdokimov*. Genebra: Labor et Fides, 1985. p. 17-104.

ECKHART. *Meister Eckhart: Werke*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker, 2008. 2 v. Texto e traduções da grande edição de Stuttgart, com comentários de Niklaus Largier. (v. 1: *Deutsche Werke I*; vol. 2: *Deutsche Werke I / Lateinische Werke*).

FILICALIA [Padres da]. *Filocalia*. Ed. Nicodemo el Hagiorita, Macario de Corinto. Trad. A. Casati, superv. por L. Glinka a partir do italiano (trad. M. B. Artioli e M. F. Lovato, 4 vols. Turim: P. Gribaudi, 1982). Buenos Aires: Lumen, 2003. 4 v.

GAVRYUSHIN, N. K. “Istínnoe bogoslovie preobrazhaet metafiziku”: Zametki o Vladimire Losskom [“A verdadeira teologia transforma a metafísica”: notas sobre Vladimir Lossky]. *Simvol*, [Paris], 48, 2004 [2005], p. 163-200. Disponível em:
< <http://krotov.info/history/20/1930/gavryushin.htm> >. Acesso em: 5 jan. 2015.

KRIVOSHEIN [Arkhiyepiskop Vasilii (Arcebispo Basílio)]. *Pamyati Vladimira Losskogo//Vl. Losskiĭ “Spor o Sofii”*. *Stat’i raznykh let [Memória de Vladimir Lossky//A “Controvérsia sobre Sofia” de Vl. Lossky. Artigos de diferentes anos]*. Moscou: Izdatel’stvo Svyato-Vladimirskogo Bratstva [Casa Publicadora da Irmandade de S. Vladimir], 1996.

LOSSKY, V. *A L’Image et la Ressemblance de Dieu*. Paris: Aubier-Montaigne, 1967.

LOSSKY, V. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Trad. membros da *Fellowship of St. Alban and St. Sergius*. Cambridge; Londres: James

Mística do Mestre Eckhart: a tradição do “Parmênides” de Platão na Idade Média tardia]. Moscou: RGGU, 2011.

Princípios: Revista de Filosofia, Natal, v. 22, n. 37, jan.-abr. 2015. ISSN1983-2109

Clarke & Co., 1957. (reimpr. 1968; 1973. Outra ed.: Crestwood; N. Iorque: St. Vladimir's Seminary Press, 1976).

LOSSKY, V. *Théologie Négative et Connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris: Vrin, 1960. (reimpr. 1973; 1998).

LOSSKY, V. *The Vision of God*. Trad. Ashleigh Moorhead. Londres: Faith Press; Clayton; Wisconsin: American Orthodox Press, 1964.

ZERNOV, N. *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century*. N. Iorque: Harper & Row, 1963.

Artigo recebido em 5/01/2015, aprovado em 23/03/2015

MEISTER ECKHART EN LA HISTORIOGRAFÍA FILOSÓFICA MODERNA

Natalia Strok

Universidad de Buenos Aires; Universidad Nacional de La Plata
CONICET

Natal, v. 22, n. 37
Jan.-Abr. 2015, p. 141-157

Principios
Revista de filosofía

E-ISSN: 1983-2109



Resumen: Al estudiar la relación entre Eriúgena y el idealismo alemán resulta útil detenerse en la historiografía filosófica que circulaba en tierras germanas en el siglo XIX ya que los grandes filósofos idealistas como Hegel y Schelling no tuvieron acceso directo a la obra principal del irlandés, *Periphyseon*, sino a través de esos trabajos, que ofrecían en general el conocimiento que manejaba la época sobre la Edad Media. Análogamente, los estudios que vinculan el pensamiento de Meister Eckhart y los idealistas Fichte y Hegel, afirman que no se encuentran casi citas de la obra del maestro en estos autores y que su pensamiento les llegó de forma mediada. Franz Von Baader y Hans I. Martensen serán quienes inicien una revalorización del pensamiento de Eckhart y lo relacionen con el idealismo. Sin embargo, propongo en este trabajo rastrear lo que la historiografía filosófica alemana de los siglos XVIII y principios del XIX han expuesto sobre el pensamiento del filósofo alemán, considerando que esos historiadores de la filosofía podrían haber tenido acceso a su obra y que dichas piezas historiográficas fueron muy consultadas por los idealistas del XIX.

Palabras clave: Eckhart; Historiografía filosófica moderna; Recepción.

Abstract: In order to study the relationship between Eriugena and German Idealism, it can be useful to stop in the philosophical historiography that circulated in Germany in the Nineteenth Century, because idealist philosophers, such as Hegel and Schelling, did not have direct access to the Irishman's most important work, *Periphyseon*. Instead, they used those historiographical pieces that contained all general knowledge about the Middle Ages available at the time. In the same way, the studies that connect Meister Eckhart's thought with those of the idealists such as Hegel and Fichte, maintain that there are almost no quotations of the Eckhartian work in their books and that they received that philosophy by mediation. Franz Von Baader and Hans I. Martensen started a revalorisation of Eckhart's thought and initiated this relationship with Idealism. Nevertheless, I propose in this paper to look at that German philosophical historiography of the Eighteenth and early Nineteenth Century in order to find out what they have stated about this medieval author, as considering they could have had access to his work, and that the nineteenth century Idealists frequently consulted them.

Keywords: Eckhart; Modern Philosophical Historiography; Reception.

Los estudios sobre el pensamiento del Maestro Eckhart han determinado algunos puntos de afinidad entre su filosofía y el idealismo alemán. En este sentido, leemos en un artículo de Cyril O'Regan¹ que la recepción del pensamiento de Eckhart en el siglo XIX es la historia de la apropiación del misticismo especulativo por parte del idealismo alemán, como parte de un movimiento a favor de la revitalización de la cultura cristiana. Sin embargo, en el caso particular de nuestro filósofo medieval, la situación textual resulta ser bastante precaria y su condición pre-reformista lo ubica en una posición de ambigüedad. En contraste, Boehme (1575-1624) tuvo un impacto más importante por su diferente situación histórica.

Las figuras destacadas en la transmisión del pensamiento de Eckhart en la Modernidad, que también fueron los primeros en marcar una afinidad entre el autor y el idealismo alemán, son Franz von Baader y Hans I. Martensen. El primero es un pensador romántico-católico que vivió entre 1765 y 1841 y que se preocupó por reconciliar al cristianismo con la filosofía, un poco en contra de la norma luterana. Von Baader no ve que el misticismo contradiga al cristianismo, sino todo lo contrario. En este sentido, Meister Eckhart es el mejor medieval por la apuesta a la propia razón, y no sólo idiosincráticamente. Se sostiene que durante el semestre de invierno de 1823-1824 Von Baader tuvo un intercambio con Hegel relativo a Eckhart.² Por eso, se suele afirmar que este autor es quien presenta el pensamiento del maestro a las elites filosóficas del siglo XIX.

No hay dudas de que Hegel se interesa por la mística. Sin embargo, este filósofo pone entre paréntesis el lenguaje apofático de Eckhart e incluso lo ubica como propedéutica para el lenguaje catafático, que resulta en la verdadera mística para el idealista. A

¹ O'Regan, 2013.

² Franz von Baader, *Sämliche Werke*, 16 v., Leipzig, 1851-60.

este respecto, Beierwaltes³ sostiene que Hegel no conoce el texto latino de Eckhart en el que leemos “*Esse est deus*”, sino que, en todo caso, si hubiera algún tipo de simpatía por este autor, no sería más que el entusiasmo que el filósofos tiene por el neoplatonismo en general.

En cuanto a Fichte, hay serias dudas con respecto a la posibilidad de que haya leído directamente la obra de Eckhart. Sin embargo, sí se sostiene que leyó la obra del siglo XVII de Gottfried Arnold (1666-1714) sobre tradiciones heréticas y marginales, donde se incluye a Eckhart.⁴ Fichte resulta ser de entre los idealistas, el que más se opone a la Iglesia como institución y a la revelación. En razón de esto, Michel Henry⁵ marca la cercanía entre Fichte y Eckhart con respecto al amor de Dios, y la distancia que en este punto hay entre el autor medieval y Hegel. El primer estudio que relaciona a Fichte con el del maestro es el de Martensen de 1840.

Este último es un pensador luterano danés que vivió entre 1808-1884. El libro de 1840 es sobre Jacob Boehme, pero se abre con una especie de tratado monográfico sobre Meister Eckhart.⁶ Allí Martensen presenta selecciones de textos de los sermones alemanes eckhartianos. Esto permite la difusión de algunas ideas acompañadas de citas textuales, que le otorgan un gran valor como transmisión de texto. Este autor entiende que el pensamiento del Maestro es ante todo especulativo, en tanto aún el pensamiento cristiano con la filosofía, permitiendo que esta última pueda echar

³ Beierwaltes, Werner. *Platonisme et Idealisme*. París: J. Vrin, 2000. (traducción de *Platonismus und Idealismus*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1972. p. 43-53).

⁴ Sobre la obra de Arnold, v. Degenhardt, 1967, p. 85-86.

⁵ Henry, Michel. *The Essence of Manifestation*. Trad. Girard Etkorn. La Haya: M. Nijhoff: La Haya, 1973. (apud O'Regan, 2013, p. 656).

⁶ Este texto publicado en danés fue rápidamente traducido al inglés por Rhys Evans bajo el título *Jacob Boehme: his Life and Teaching* (Londres, 1885).

luz sobre el primero. Para Martensen esto tiene estrecha relación con la especulación hegeliana.⁷

En general, debemos subrayar que los idealistas conectan a Hegel y a Fichte con Eckhart como una forma de diferenciarlos de su contexto intelectual, en el que se había convertido en una tarea imposible reconectar la filosofía con la fe cristiana. Por otro carril muy distinto va el nacionalismo alemán y la conformación de su idioma, proceso en el cual es innegable la contribución de la tradición mística, como afirma Ernst Benz.⁸

Ahora bien, desde principios del siglo XVIII se produce en Alemania un fenómeno muy particular que tendrá repercusión en todo Europa. Se inicia la instauración de la historia de la filosofía como disciplina histórico-filosófica. Comienzan a producirse extenso trabajos que pretenden recoger toda la filosofía hasta su propio tiempo, orientando la exposición de acuerdo a los propios conceptos de historia y filosofía. Las voluminosas obras de aquella época resultaron ser fuentes de pensadores como Hegel o Schelling. Sin ir más lejos, Hegel expresa abiertamente que agradece a los historiadores de la filosofía porque hay obras que son imposibles de leer como, por ejemplo, las de la Edad Media. Leemos en *Lecciones sobre la historia de la filosofía*:

[...] pero hay ciertos períodos cuyas fuentes no han llegado a nosotros, como ocurre, por ejemplo, con la filosofía griega más antigua, y en los que, por consiguiente, no tenemos más remedio que recurrir a los historiadores y a otros escritos. Y hay también otros períodos en que es de agradecer que otros se hayan preocupado de leer las obras de los filósofos correspondientes a esos períodos y de extractar para nosotros sus lecturas. La mayor parte de los escolásticos dejaron escritas obras de 16, 24 y hasta 26 volúmenes in folio; para llegar a su conocimiento, no hay más remedio que apoyarse en el trabajo que otros han realizado.⁹

⁷ O'Regan, 2013, p. 657-659.

⁸ Benz, Ernst. *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*. París: Vrin, 1987. p. 14-17. (apud O'Regan, 2013, p. 632).

⁹ Hegel, 1955, p. 105.

En este sentido, me propuse rastrear a Eckhart en tres obras que supieron ser fuentes de los idealistas, que dedican amplio espacio a la Edad Media con citas de las obras fuente, y que siguen tres orientaciones filosóficas diferentes. Estas obras son *Historia critica Philosophiæ* (HCP) de Jacob Brucker (1696-1770), *Geschichte der Philosophie* (GP) y su versión abreviada *Grundriss der Geschite der Philosophie* (GGP) de Wilhelm Tennemann (1761-1819) y *Handbuch der Geschichte der Philosophie* (HGP) de Taddä Rixner (1766-1838).

Brucker es el más destacado historiador de la filosofía del siglo XVIII. *Historia critica Philosophiæ* compuesta en latín y publicada entre 1742 y 1744 es una obra que fue leída en todo Europa. Este historiador de la filosofía es caracterizado como un protestante pietista, iluminista y ecléctico.

En la *Dissertatio preliminaris*¹⁰ el autor presenta su concepto de filosofía y delimita el campo de su historia. La filosofía – explica – coincide con la sabiduría en cuanto al objeto y al propósito, pero se distingue de ella en la forma. La filosofía expone los principios y las reglas (*principia et regulæ*) de la verdad divina y humana, y ello permite alcanzar la felicidad *qua ratione*, mientras que la sabiduría indica la posesión de esa verdad. El límite de la indagación historiográfica es dado por la definición de filosofía, que delimita la esencia de la ciencia racional que procede por demostraciones, como concepto metodológico que sirve de orientación para la investigación. El carácter genérico del contenido y el propósito en esta definición, que no es la de una filosofía particular, permite la aplicación del concepto de filosofía a un amplio campo de manifestaciones del pensamiento desde la Antigüedad hasta la Modernidad.¹¹

La filosofía verdadera que se va abriendo paso a lo largo de la historia es – en opinión de Brucker – la filosofía ecléctica. Nuestro

¹⁰ Brucker, 1975, I, p. 3-45. (De ahora en más la abreviaremos como “HCP”).

¹¹ Cf. Longo, 1979, p. 537-538.

autor plantea una reciprocidad entre la filosofía ecléctica y la historia de la filosofía, porque la segunda permite la investigación del filósofo ecléctico, quien a su vez da una clave de lectura del pasado filosófico. La filosofía ecléctica no se identifica con un contenido de doctrinas o un sistema particular. Ella es la forma correcta de filosofar a través del uso autónomo, libre y crítico del intelecto humano. Sin embargo, esta filosofía ecléctica tiene un límite: la naturaleza finita del hombre.¹² En este autor se reúnen, entonces, eclecticismo e iluminismo, conexión que se refleja en su forma de encarar la tarea histórico-filosófica.

En el siglo XVII el Medioevo era representado a través de la imagen de la oscuridad, las tinieblas de la barbarie y la ignorancia que asola Europa hasta el siglo XV.¹³ Brucker está de acuerdo con el juicio fuertemente negativo que los historiadores de la filosofía de su tiempo tienen sobre la Edad Media. Entiende que fue una época de mucha corrupción en todos los ámbitos de la vida del hombre y que tal corrupción tuvo consecuencias en la filosofía. Sin embargo, nuestro autor dedica un extenso espacio en su obra a la exposición de este período en busca de las causas de la barbarie y del modo en que se puede salir de ella. El estudio de la historia de la filosofía medieval resulta de interés para Brucker porque en ese momento surgen tanto la filosofía mística como la Escolástica. La primera inspirada en Platón y los neoplatónicos; la segunda en Aristóteles, pero ambas confundiendo razón y revelación y pretendiendo conciliar ilegítimamente el cristianismo con la filosofía pagana.¹⁴ Brucker detalla etapas de gestación y maduración de la filosofía escolástica en analogía con la vida del hombre. La concepción se produce en el siglo V con Agustín, la gestación en los siglos IX y X con la confusión entre razón y revelación (aquí incluye a Escoto Eriúgena). El nacimiento se produce en el siglo XI con la recuperación de la dialéctica

¹² Longo, 1979, p. 543; HCP, V, p. 4.

¹³ Cf. Longo, *ibid.*, p. 582.

¹⁴ HCP, III, p. 558.

(Anselmo). Luego asume su aspecto característico en el siglo XII con la elaboración de los primeros sistemas completos (Pedro Lombardo), alcanzando la madurez en el siglo XIII cuando Aristóteles reingresa en el mundo latino (Alberto Magno, Tomás de Aquino).¹⁵

Los aspectos característicos de la Escolástica son, en opinión de Brucker, la dialéctica (entendida no como *philosophia rationalis* sino como *ars rixosa*), la utilización de esta dialéctica en el terreno de la metafísica, la coincidencia entre filosofía y teología, y la admiración por el aristotelismo. Entendida, entonces, la dialéctica como arte de la disputa, la metafísica según la Escolástica no puede ser más que ciencia verbal que carece de referencia real.¹⁶ Por esta razón, Brucker también condena toda la física escolástica, siguiendo la crítica de Francis Bacon, por no tener base experimental alguna.¹⁷ El juicio negativo de nuestro historiador sobre la filosofía escolástica es absoluto; no encuentra en este período ningún aspecto positivo para el desarrollo de la filosofía. Los escolásticos – según Brucker – no comprendieron los textos aristotélicos, que interpretaron según la traducción árabe. Por ello, su lectura de Aristóteles no constituyó un progreso sino un retroceso en la historia de la filosofía.¹⁸

El caso del maestro Eckhart en esta obra me pareció en un primer momento al menos llamativo. En el volumen III de la obra, dedicado a la Edad Media, el párrafo XXXIII trata sobre los Escolásticos en Alemania. Dice Brucker: “Se conoce suficientemente que no faltaron en nuestra Alemania los filósofos escolásticos, desde el estudio de Otón de Frisinger, que propagaron el aristotelismo entre los germanos.”¹⁹ Y continúa explicando que este tipo de filosofía es contraria a las reglas de costumbre de su

¹⁵ HCP, III, p. 730.

¹⁶ HCP, III, p. 873.

¹⁷ HCP, III, p. 895.

¹⁸ Cf. Longo, *op. cit.*, p. 585.

¹⁹ HCP, III, p. 843.

tierra. Notamos la preocupación constante por la introducción de esa filosofía, que él considerada en detrimento del cristianismo, que es el aristotelismo en forma de escolástica. Hasta aquí no es llamativa esta presentación, que considera al aristotelismo como la escolástica. Brucker explica que esta corriente presenta argumentos morales y argumentos sobre la física que repugnan totalmente. Llega a calificar este hecho como una invasión en sus tierras.

Inmediatamente relaciona este movimiento escolástico en Alemania con la orden de los predicadores e incluye en su presentación los nombres de Conradus de Media Civitate o Halberstadiensis, que muestra estos argumentos que siguen el pensamiento aristotélico, y Nicolaus de Bibra, filósofos y poeta insigne del siglo XIII, que en su libro tendió a herir a la vulnerable Iglesia.

Ahora bien, el que más se destaca en el siglo XIV es *Eccardus*, de la orden de los predicadores y para presentarlo cita las obras del benedictino Johannes Trithemius (1462-1516) *De scriptoribus ecclesiasticis* y *Annales Hirsaugienses*, la primera de finales del siglo XV y la segunda de comienzos del XVI.²⁰ Trithemio afirma que *Eccardus* fue un hombre erudito en las divinas escrituras y doctísimo en toda la filosofía aristotélica de su tiempo, de ingenio sutil y clara elocuencia, pero que incorporó nuevos términos en su filosofía contra los teólogos consuetudinarios, los cuales marcaron varios errores en su obra. Esto se produce, explica Brucker, por la seducción que causó en Eckhart la filosofía peripatética, que lo llevó a cometer errores y a sostener argumentos místicos y ascéticos, que llegaron luego a Ioannes Taulerus.²¹

Como se puede observar, no se hace referencia a la mística en esta presentación de la escolástica alemana sino hasta que se

²⁰ Sobre la presentación que realiza Trithemius sobre el Maestro, su cercanía a las palabras que Nicolás de Cusa dedica a Eckhart y la importancia de su trabajo en lo inmediatamente posterior, ver Degenhardt, 1967, p. 75-78.

²¹ HCP, III, p. 844.

presenta en un breve párrafo al maestro Eckhart.²² La mística resulta ser una consecuencia de la introducción de la escolástica en tierras germanas, y esto no tiene más significado que la introducción del aristotelismo en el pensamiento cristiano. Algo que resulta absolutamente llamativo es que no se realice referencia alguna al platonismo en el pensamiento místico.

Tennemann es un historiador de la filosofía kantiano. La historia de la filosofía es, en opinión de este autor, la historia de una ciencia en particular y por ello requiere también de la definición de ciencia. Según la concepción kantiana, por ciencia se entiende un sistema orgánico de conocimiento según principios.²³ La filosofía tiene como objeto el conocimiento de los fundamentos y las leyes de la naturaleza (aquello que es) y la libertad (aquello que debe ser).²⁴ Este concepto de filosofía, a pesar de no ser estrictamente científico, es suficiente para la historia de la filosofía que se encarga de mostrar la realización gradual de la filosofía. Entonces, la materia de la historia de la filosofía es todo aquello que hace a la actividad de la razón para realizar la idea de filosofía.²⁵

Tennemann divide a la Edad Media en Patrística y Escolástica. La primera se caracteriza por la subordinación de la filosofía a la teología como arma de ataque y defensa del cristianismo. La filosofía utilizada en este sentido es la platónica. Por su parte, en la Escolástica filosofía y teología se unen en un todo inseparable que

²² Eckhart era incorporado en las historias de la filosofía anteriores a Brucker sólo a través de las Bulas papales contra el Maestro y contra las Beguinas. Ese es el caso, por ejemplo, para Johann Lorenz Mosheim (1693-1755), que supo tener gran impacto en autores posteriores. Ver Degenhardt, *op. cit.*, p. 72/86-88.

²³ Tennemann, 1798-1819, I, p. xiv-xv. (De ahora en más la abreviaremos como "GP")

²⁴ GP, I, p. xxvi-xxvii.

²⁵ GP, I, p. xxx.

utiliza la dialéctica y la filosofía aristotélica como herramienta de auxilio.²⁶

Al igual que en el caso de Brucker, el juicio que Tennemann realiza sobre la totalidad del período es negativo, en concordancia con la tradición historiográfica de inspiración protestante que prolonga la imagen negativa de la Edad Media surgida en el Renacimiento. Sin embargo, también como en el caso de Brucker, Tennemann se dedica en detalle a la presentación de los pensadores que conforman este período, incorporando citas directas de las obras originales. En su exposición la Escolástica termina con la referencia a la corriente mística, concretamente a la “teología mística” de Juan Gerson y a “la teología de la naturaleza” de Ramón Sabunde, en quienes se encuentran expresiones de un presentimiento y un deseo de mejor nutrición intelectual en oposición a lo que denomina “escolástica nominalista”.²⁷

Entonces, en la segunda parte del volumen 8 de *Geschichte der Philosophie* (1798-1819), donde presenta la filosofía mística de la Edad Media, menciona como exponentes de esta corriente a Iohannes Tauler, Thomas von Kempis, Wilhelm Kuesbraach, algunos de los muchos místicos, de acuerdo a Tennemann.²⁸ Luego de presentar esta lista que corresponde a los filósofos que llevan todo al sentimiento y abandonan las formas verbales de la escolástica, introduce el pensamiento de Johannes Gerson y Raimundo Sabunde.²⁹ No hay una sola mención de Meister Eckhart en esta obra, incluso cuando se nombra al que nosotros denominamos eckhartiano: Tauler.

En *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (1812), la obra abreviada de Tennemann y que pudo publicar completamente en vida, explica que la última consecuencia del conflicto entre

²⁶ GP, VII, p. 16–17.

²⁷ Tennemann, 1812, p. 201. (De ahora en más la abreviaremos como “GGP”). V. tb. GP, VII-2, p. 953–986.

²⁸ GP, VIII-II, p. 955.

²⁹ GP, VIII-II, p. 953-986.

nominalistas y realistas es el descrédito de la escolástica, y por ello la indiferencia por la filosofía, en especial por la lógica. Entonces, contra las disputas verbales en que incurrió la escolástica se levanta la mística. La teología mística – explica – se funda sobre la experiencia interior del sentimiento de piedad que viene de Dios, y sobre la intuición del alma aplicada a las cosas celestes.³⁰ Aquí Tennemann nombra a Tauler y a Gerson. Se detiene una vez más en las *Considerationes* de Gerson, y luego nombra a Thomas von Kempis, Johannes Wessel y Raymonde Sabonde o Sebunde. Una vez más, la ausencia es evidente y extraña.³¹

A diferencia de Brucker, Tennemann no estudia la filosofía medieval en Alemania, hecho que podría obligarlo a nombrar al maestro Eckhart, sino que estudia el fenómeno del misticismo, consecuencia de la escolástica, en general. Una hipótesis que empieza a imponerse en este punto es la dificultad de acceder a las obras de este autor por parte de los historiadores. Y como en el caso de las presentaciones de determinados filósofos, Tennemann siempre ofrece citas de las fuentes, se ve obligado a dejar a Meister Eckhart fuera del canon filosófico de la Edad Media.

Los conceptos de filosofía e historia de la filosofía tienen en Rixner una clara inspiración pedagógica y especulativa, pues su intención es adquirir una importante base de datos y tomar a la historia de la filosofía en su amplitud enciclopédica.³² La filosofía es para este autor un sistema completo de conocimiento, “ciencia del saber y de la esencia inmediatamente cierta por sí misma”, indaga las ideas incondicionales, originales y subsistentes en sí de lo verdadero, lo bueno y lo bello, y en tanto es una ciencia

³⁰ GGP, p. 227.

³¹ Debemos remarcar una diferencia entre el original alemán de *Grundriss* de 1812 donde Tennemann sólo nombra a Gerson y a Sabunde, y la versión francesa, traducción de Victor Cousin, donde se nombran también a Tauler, von Kempis y Wessel además de los antes mencionados. Cf. Tennemann, 1829, p. 389-392.

³² Cf. Steindler, 1995, p. 391.

puramente racional, es verdaderamente divina.³³ No considera la filosofía como una doctrina de la ciencia en general sino como doctrina de la esencia o metafísica, que se divide en metafísica de la verdad, del derecho y de la belleza, mientras que la ciencia en general se divide en lógica y matemática.

La historia de la filosofía – afirma en el *Handbuch* (1822) – es la investigación, la comunicación y la exposición científica del aumento y el devenir temporal de la ciencia del fundamento y de las leyes supremas de la naturaleza y la libertad, y así de las ideas, principios y opiniones a través de las cuales el espíritu humano revela y expresa su intento de auto-conocerse y de conocer con ello la totalidad y la divinidad.³⁴ Los elementos que constituyen la historia de la filosofía son análogos al alma y el cuerpo, es decir, a las partes de un organismo. La unidad está garantizada por el elemento ideal que se caracteriza por la comprensión de la razón. El elemento real son los principios y teorías singulares que se evidencian en el trabajo cotidiano del historiador.³⁵

En *Handbuch* la filosofía medieval se divide en Escolástica, Mística y transición a la Modernidad. El dualismo que presentaba Rixner entre platonismo y aristotelismo para la filosofía antigua, se traduce en la Edad Media en el dualismo entre mística y Escolástica. En esta época la religión – explica el autor – constituye el objeto de todo pensador pero la reflexión adquiere una forma diferente según se trate de un místico o de un dialéctico. Rixner se detiene en el nominalismo, corriente que según su perspectiva presenta un argumento cerrado en el plano especulativo. La mística, por su parte, no debe ser considerada como opuesta a la Escolástica, sino como enemiga de la especulación unilateral y carente de alma.³⁶ Sin embargo, ambas, Escolástica y mística,

³³ *Aphorismen* 20-21, *apud* Steindler, *op. cit.*, p. 392.

³⁴ Rixner, 1822–1823, p. 2-3. (De ahora en más la abreviaremos como “HGP”).

³⁵ HGP, I, p. 4.

³⁶ HGP, II, p. 172–173.

deben ampliarse a favor de una filosofía concebida como ciencia racional, libre, autónoma y universal en el pasaje a la Modernidad.³⁷

Cabe destacar que Rixner no tiene la imagen negativa de la Edad Media que se tenía mayoritariamente en este tiempo. En todo caso, se trata de un momento en la historia de la filosofía que es necesario recorrer en el camino hacia la Modernidad, por lo cual en su caso no se aplica la expresión hegeliana de las botas de siete leguas, con las cuales había que cruzar rápidamente el Medioevo.

En el volumen II de *Handbuch*, Rixner expone la filosofía mística desde el siglo IX hasta el XV. Los párrafos 83 a 86 son dedicados a la mística de los siglos XIV y XV en la que incluirá a Joannes Taulerus, Francisco Petrarca, Joanesn Gerson y Thomas von Kempen.³⁸ Como exponente del siglo XIII había presentado a Buenaventura y del siglo IX al XI a Eriúgena, Bernarndo de Clairvaux; Hugo y Richard de St. Victor.

Al detenerse en Tauler, a quien presenta como un dominico cuya obra fue recuperada por el protestante Dr. Spenner en 1680, Rixner introduce una nota final en la que expresa que toda su teología fue tomada de la obra alemana de Miester Eckhart.³⁹ Aquí tenemos una clave para comprender por qué se menciona a Tauler y no a Eckhart. Los escritos de Tauler parecen haber tenido bastante más suerte que los del maestro pues Rixner detalla varias ediciones por el interés que suscitó en el protestantismo: 1786, 1822.

Una vez más, la ausencia. Sólo una mención. Y en este caso, me resulta más clara la dificultad que este historiador de la filosofía debe haber tenido para poder acceder a la obra de Eckhart, a lo cual se suma la ausencia del maestro en los anteriores trabajos historiográficos. En este sentido, debemos afirmar que el canon filosófico de la Edad Media no tuvo lugar para nuestro autor, a

³⁷ HGP, II, p. 193.

³⁸ HGP, II, p. 181-192.

³⁹ HGP, II, p. 184.

pesar de que se pretendiera dar cuenta de la dimensión mística de la filosofía medieval. El interés histórico por el maestro recién comenzará a darse en la segunda mitad del siglo XIX con los desarrollos de Pfeiffer, hecho que devendrá en la edición crítica de la obra en el siglo XX de la mano de Quint.

Al comparar este caso con el de otro autor medieval, que los historiadores presentan en sus obras como místico y neoplatónico, Juan Escoto Eriúgena (ca. 810-ca. 870), debemos advertir que todos afirman tener acceso a la edición *princeps* del *Periphyseon* realizada en 1681 por el inglés Thomas Gale. Y cuando dudamos de que realmente hayan accedido a esa obra, sabemos que Christoph August Heumann incluyó una reseña de la edición de Gale en su *Acta Philosophorum*,⁴⁰ primera publicación periódica de historia de la filosofía y fuente indiscutible para todos los historiadores de la filosofía de la época, dando al lector una inmensa cantidad de citas textuales de la obra principal del irlandés.

Conclusión

En síntesis, resulta llamativo que estos autores que incluyeron a la Edad Media e incluso a la dimensión mística de ese período en sus obras, no incluyera una presentación del filósofo alemán. En el caso en que encontramos una mención, no hay referencia a la dimensión neoplatónica del pensamiento del autor, algo que no se pone en dudas en las reuniones científicas y que la crítica contemporánea acompaña en cada publicación.

Sin embargo, en este punto quizás nos sea útil reflexionar sobre el significado que la Edad Media tiene para la incipiente historiografía filosófica. En cualquiera de los casos, ya sea platonismo ya aristotelismo, se trata de afectar negativamente al pensamiento cristiano. Ambas dimensiones del pensamiento antiguo resultan negativas para el Iluminismo, pues esta corriente

⁴⁰ Heumann, Christopher. *Acta Philosophorum*. Vol. III. Halle: Renger, 1723.

sostiene un fuerte rechazo a la unión de filosofía y religión. Luego, la omisión se vuelve regla, más aún por el hecho de no contar con edición alguna de las obras del maestro, aunque se diera al menos una mínima circulación por Alemania. El fecundo pensamiento filosófico del maestro Eckhart tendrá que esperar unas décadas más para iniciar su abandono de la oscuridad en la que lo sumió la era de las luces, excusada en condenas que además, en opinión de los iluministas, podemos hipotetizar, no habrían sabido castigar como hubiera correspondido.

Referências

BRUCKER, Johann Jakob. *Historia critica philosophiae*. Tomos I, III y V. Hildesheim: Olms, 1975.

DEGENHARDT, Ingeborg. *Studien zum Wandel des Eckhartbildes*. Leiden: Brill, 1967.

HEGEL, Georg Willhelm Friedrich. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Vol. I. Trad. Wenceslao Roces. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1955.

LONGO, Mario. Le storie generali della filosofia in Germania. En: SANTINELLO, Giovanni. (Ed.). *Storia delle storie generali della filosofia*. Vol 2: Dall'eta cartesiana a Brucker. Brescia: La Scuola, 1979. p. 329-635.

O'REGAN, Cyril. Eckhart Reception in the 19th Century. En: HACKETT, J. (Ed.). *A Companion to Meister Eckhart*. Leiden; Boston: Brill, 2013. p. 629-668.

RIXNER, Thaddä Anselm. *Handbuch der Geschichte der Philosophie: zum Gebrauche seiner Vorlesungen*. Vol. I y II. Sulzbach: J.E. von Seidel Kunst- und Buchhandlung, 1822-1923.

STEINDLER, Larry. La storia della filosofia come “organism”: la scuola di Schelling. En: SANTINELLO, Giovanni; PIAIA, Gregorio. (Ed.). *Storia delle*

storie generali della filosofia. Vol. 4/I: L'età Hegeliana – La storiografia filosofica nell'area tedesca. Brescia: La Scuola, 1995. p. 349-412.

TENNEMANN, Wilhelm Gottlieb. *Geschichte der Philosophie*. Vol. I y VII. Leipzig: J. A. Barth, 1798-1819.

TENNEMANN, Wilhelm Gottlieb. *Grundriss der Geschichte der Philosophie für akademischen Unterricht*. Leipzig: J. A. Barth, 1812.

TENNEMANN, Wilhelm Gottlieb. *Manuel de l'Histoire de la Philosophie*. Vol. I, Trad. Victor Cousin. Paris: Pichon et Didier, 1829.

Artigo recebido em 1/03/2015, aprovado em 9/06/2015

**O CAMINHO DA NEGATIVIDADE
ENTRE OCIDENTE E ORIENTE:
A RECEPÇÃO CONTEMPORÂNEA DE MESTRE ECKHART
EM KEIJI NISHITANI**

Luiz Fernando Fontes-Teixeira

Universidade de São Paulo

Natal, v. 22, n. 37
Jan.-Abr. 2015, p. 159-178

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: O diálogo entre Ocidente e Oriente faz parte da mais recente história da filosofia contemporânea. Frente aos esforços de apresentar o Budismo japonês aos ocidentais, Teitarō Suzuki, chamado Daisetsu, comentou que, dentre os pensadores da filosofia ocidental, “Eckhart é aquele que está guiando o Zen para dentro do Ocidente”. O interesse da filosofia japonesa contemporânea por Mestre Eckhart, sobretudo dentre os autores da chamada Escola de Kyōto, representa não apenas uma mera aproximação por empatia, mas uma profunda introspecção da mística medieval como possibilidade de manifestar filosoficamente as bases do Zen Budismo, abrindo caminho para uma interculturalidade filosófica inédita no século XX. A despeito de sua presença constante (por vezes explícita, por vezes implícitas) em diversos filósofos japoneses contemporâneos, foi Keiji Nishitani o pensador que com maior devoção refletiu sobre a obra de Eckhart. A partir desse diálogo, talvez seja possível investigar até que ponto uma recepção contemporânea de Mestre Eckhart possa porventura reverberar uma meditação pertinente aos problemas cotidianos do século XXI e este é, sem embargo, o intuito deste trabalho.

Palavras-chave: Keiji Nishitani; Mestre Eckhart; Negatividade.

Abstract: The dialogue between West and East is part of the most recent history of contemporary philosophy. Facing the efforts to spread Japanese Buddhism to Westerns, Teitarō Suzuki, called Daisetsu, commented that, among Western philosophers, “Eckhart is the one that is guiding Zen into the West”. The interest of Japanese philosophy in Master Eckhart, above all among the authors of the Kyōto School, represents not only a mere approximation through empathy, but a deep introspection of Medieval Mysticism as possibility to philosophically manifest the basis of Zen Buddhism, opening a way towards an inedited intercultural philosophy in XX century. In spite of the constant presence (sometimes explicit, sometimes implicit) in several contemporary Japanese philosophers, was Keiji Nishitani the one who, with higher devotion, approached the works of Eckhart. From this dialogue, it may be possible to investigate until which point a contemporary reception of Master Eckhart can reverberate a pertinent meditation towards the everyday problems of XXI century, and this is, by the end of the day, the goal of this work.

Keywords: Keiji Nishitani; Master Eckhart; Negativity.

Considerações iniciais

O diálogo filosófico entre Ocidente e Oriente parte já sempre de uma impossibilidade. Trata-se daquele hiato certa vez denunciado por Friedrich Wilhelm Nietzsche, quando afirmou: “cada povo possui sua tartufice própria – o que se tem de melhor, não se conhece – não se pode conhecer”. (Nietzsche, 1886, p. 209). Todavia, a assertiva de Nietzsche não representa tão somente o fechar de uma porta, mas a abertura para uma nova experiência, no sentido daquilo que havia pronunciado Johann Wolfgang von Goethe: “quem não conhece um idioma estrangeiro, não conhece nada de seu próprio idioma.” (Goethe, 1821, p. 30). À reflexão de Goethe, poder-se-ia ainda acrescentar: aquele que nunca experienciou um olhar estrangeiro, não possui condições de vislumbrar a estranheza que reside em si mesmo. Sem embargo, um paradoxo inevitável e ao mesmo tempo necessário – não é possível conhecer a si mesmo se não houver aproximação com aquilo que é incognoscível dentro de si. Em termos ontológicos, não se pode falar de “tudo” caso o “nada” não esteja, também ele, presente na equação. Essa é a proveniência essencial da impossibilidade.

É no fluxo de tais especulações que se descortina o caminho para uma profunda meditação acerca da negatividade do pensamento, isto é, aquilo que vige enquanto impossível, incognoscível, inefável. Uma boa hipótese, portanto, seria buscar apoio em um diálogo cuja origem é ela mesma impossível, incognoscível, inefável, a saber: aquele entre Ocidente e Oriente. Talvez mediante o intercâmbio de perspectivas que *a priori* não se tocam, haja espaço para que brilhe aquilo que não pode ser tocado, atingindo, por fim, a pertinência do que ainda nos toca pensar. Muito embora um caminho como esse soe demasiado abstrato e confuso, com o correto direcionamento de tópicos coerentes ao desenvolvimento de cada tradição se torna viável estabelecer alguns critérios para o desdobramento de uma métrica comparativa. A esperança final é a de que a colisão entre tais

fronteiras intelectuais proporcione o levante de um novo questionamento, no qual o oxímoro é assumido como mistério indispensável e absorvido no seio das investigações filosóficas.

Aqui, interessa-me especialmente um encontro, que acredito ser um dos mais radicais e profundos da história da filosofia comparada intercultural, qual seja: entre Mestre Eckhart e Keiji Nishitani. Ao longo deste trabalho, buscarei expor brevemente a problemática que faz com que Nishitani se aproxime do pensamento ocidental e da doutrina de Eckhart, investigando qual a pertinência e relevância do resgate do autor medieval pelo filósofo japonês. Caso logre êxito neste percurso, creio que seja razoável iniciar doravante um caminho de intensa e frutífera permuta entre os temas questionadores da tradição metafísica e a problematização da lógica categórica que envolve os modos de compreensão da filosofia contemporânea. Para tanto, prosseguirei com um estudo analítico do momento no qual os fundamentos de ambos os pensadores se encontram, desde a aproximação inicial de Nishitani com o Ocidente, até a reflexão acerca da “deidade” (*Gottheit*) e do “desprendimento” (*Abgeschiedenheit*) em Eckhart e sua relação com o “nada absoluto” (*zettai mu*) e a “vacuidade” (*śūnyatā*) em Nishitani.

A aproximação de Keiji Nishitani com o Ocidente

Keiji Nishitani é talvez o mais popular dentre os filósofos japoneses contemporâneos, na esteira daquilo que foi considerado como o início da filosofia no Extremo Oriente, a partir dos trabalhos desenvolvidos pela Escola de Filosofia de Kyōto. Ainda assim, Nishitani está longe de ser conhecido com propriedade entre ocidentais e sua obra está ainda mais longe de ser difundida com merecido alcance. Todos os estudos que envolvem o pensamento de Nishitani, bem como os de outros autores japoneses, estão via de regra restritos a um seleto grupo de especialistas e interessados na filosofia intercultural. Por esse

motivo, considero minimamente justo dispendar algumas linhas no esforço de apresentar, de maneira breve, seu percurso filosófico.

Antes mesmo de se tornar um acadêmico, o jovem Nishitani havia sido profundamente influenciado pela leitura de obras ocidentais. Dentre os escritores favoritos, destacam-se Fiódor Dostoiévski, Friedrich Nietzsche, Henrik Ibsen, Ralph Waldo Emerson, Thomas Carlyle, August Strindberg, além da Bíblia Cristã e de São Francisco de Assis. Em 1924, recebeu o título de Doutor em Filosofia pela Universidade de Kyōto, após defender a tese intitulada *O Ideal e o Real em Schelling e Bergson*. Sua aproximação com a tradição sapiencial oriental se deu sobretudo após a consolidação de sua relação com o filósofo japonês Kitarō Nishida, considerado o precursor e fundador da Escola de Kyōto. Por influência de Nishida, Nishitani se voltou para a leitura dos escritos do Zen Budismo, principalmente aqueles compostos pelos mestres Kūkai e Dōgen, além, evidentemente, dos escritos do próprio Nishida.

Em meados de 1936, Nishitani foi enviado pelo Ministério da Educação do Japão para estudar na Europa, com instruções de pesquisar sob a supervisão de Henri Bergson. Contudo, como Bergson já se encontrava debilitado e em idade bastante avançada naquele período, Nishitani viajou para Freiburg im Breisgau, onde passou dois anos estudando ao lado de Martin Heidegger. Esse talvez tenha sido um dos acasos mais importantes para o desenvolvimento intelectual de Nishitani. Foi a partir dos cursos e conferências de Heidegger que Nishitani atinou para uma série de tópicos que, alguns anos mais tarde, tornar-se-iam fundamentais no desenrolar de sua obra¹. Nesse ínterim, o filósofo japonês

¹ Essas informações podem ser encontradas ao longo de diversos manuais propedêuticos sobre a Escola de Kyōto, bem como em alguns comentários introdutórios às traduções ocidentais das obras de Nishitani. Alguns dos mais conhecidos são: Heisig, J. *Philosophers from Nothingness*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2001; e Dilworth, D. et al. (Org.). *Sourcebook for Modern Japanese Philosophy*. Westport: Greenwood Press, 1998.

apresentou um seminário singular, intitulado “O Zaratustra de Nietzsche e Mestre Eckhart”². Esse parece ser o primeiro indício de um comprometimento acadêmico sério de Nishitani com o pensamento de Eckhart.

Ao passo em que as ideias de Nishitani eram amadurecidas e encorpadas, Eckhart passou a ser introduzido em discussões pertinentes às perguntas mais basilares de suas investigações. Como Nishitani não estava alheio aos desdobramentos da filosofia ocidental, ele absorveu as inquietações promovidas pela derrocada do espírito científico da modernidade, compreendido enquanto objetificação e identificação de todos os entes, a partir de uma leitura inspirada pela “fuga dos deuses” cantada por Friedrich Hölderlin, pelo “anúncio da morte de Deus” de Nietzsche e pelo retrato paradigmático da “vida do subsolo” de Dostoiévski. É sob tais influências que Nishitani enxerga a condução da especulação filosófica pelas dúvidas sobre a existência verdadeira do “eu” e de todas as coisas, formulando a pergunta-chave de todas as posteriores inquietações: o que é religião?

Essa pergunta intitula ainda seu mais conhecido e discutido livro – *O que é religião?* foi publicado em 1961 e causou um considerável impacto na filosofia japonesa contemporânea. Ali, não apenas foi introduzida a maneira pela qual Nishitani lia a história das ideias filosóficas, como ainda os modos pelos quais ele discernia saídas advindas de ambas as tradições, ocidental e oriental. Entretanto, a pergunta-título de Nishitani, ao contrário do que se poderia pensar, não denota uma preocupação religiosa institucional ou litúrgica a respeito do curso das civilizações, mas, antes, representa uma resposta ao problema do niilismo europeu que havia lhe acossado ao observar a ocidentalização do Japão, na

² Atualmente, dedico-me ao estudo e tradução do seminário de Nishitani sobre Nietzsche e Eckhart. Todavia, como a pesquisa ainda se encontra em fase inicial, achei prudente não desenvolver um comentário mais extenso sobre o escrito. Pretendo, contudo, abordar esse momento específico da carreira de Nishitani em futuros artigos.

aproximação com alguns dos autores já citados, além da influência direta de Heidegger e Ernst Jünger.

A partir do desdobramento do problema do niilismo, Nishitani dá início ao raciocínio que o levará até sua definição mais própria do sentido da religião. Para ele, o niilismo possui a capacidade de, ao mesmo tempo, ocultar e mostrar o princípio da religiosidade. É no espectro niilista que, enquanto se dissolvem os valores, coloca-se a mais fundamental de todas as perguntas – uma vez que todos os modelos outrora ordenados se encontram em desalinho. Ele argumenta que:

Niilidade se refere ao que torna o sentido da vida desprovido de sentido. Quando questionamos a nós mesmos, quando o problema do “por que” aparece, isso significa que a niilidade emergiu do fundo de nossa existência e que nossa própria existência se tornou um ponto de interrogação. (Nishitani, 1982, p. 6).

Nesse sentido, a ambiguidade da niilidade reflete, por um lado, a queda das crenças de valor e do sentido da existência humana e, por outro, um abismo que deixa ver a profundidade da inquirição pela existência. Essa reflexão é evidentemente extraída do contato direto com Heidegger e com aquilo que havia sido formulado no final dos anos 1920 e início de 1930. Basta lembrar a maneira pela qual Heidegger interroga a própria metafísica para que se torne um pouco mais claro o caminho de Nishitani.

Ao endereçar aos seus leitores e ouvintes a pergunta “O que é metafísica?”, Heidegger desvela a interrogação: “Por que há em geral ente e não antes nada?” (Heidegger, 1976, p. 122), como chancela do encontro com o nada, aberto pela disposição de humor fundamental da angústia. Todavia, o ponto de partida de Heidegger é a determinação científica que envolve absolutamente todas as estruturas investigativas, mas, sobretudo, a dos acadêmicos e filósofos. “Nossa existência – na comunidade de pesquisadores, professores e estudantes – está determinada pela ciência. Qual acontecimento essencial se dá no fundo de nossa existência

quando a ciência se tornou nossa paixão?” (Heidegger, 1976, p. 103), perguntará ele. As preocupações de Nishitani, nesse sentido, não diferem muito das de Heidegger.

Nishitani visa também perguntar pelo acontecimento que se dá no fundo da existência. Por essa razão, ele desenvolve uma formulação bastante semelhante a de Heidegger, na qual assume que “um dos maiores e mais fundamentais problemas que todas as religiões encaram em nossos tempos é sua relação com a ciência.” (Nishitani, 1982, p. 77). Para Nishitani, a religiosidade, sobretudo aquela que se encontra entre as tradições orientais, permite encarar o abismo da existência e manejar a angústia que se desperta na aproximação com tamanha falta de fundamento, mascarada pela ciência em sua determinação sobre os entes.

Com isso, a pergunta “o que é religião?” compartilha com a pergunta “o que é metafísica?” um mesmo direcionamento. Mas de que maneira a pergunta pela religião possui condições de alcançar a questão da existência? Ou melhor, como Nishitani responde à pergunta? A resposta se apoia em uma postura fundamental. Ele tem em mente um grau específico de especulação por meio do qual transparece uma outra atitude em relação aos entes. Não se trata meramente de um código de conduta objetivo; pelo contrário, trata-se de um resgate da subjetividade do sujeito. Ele pensa a religião enquanto “autodespertar da realidade”, afirmando:

Por “autodespertar da realidade” quero dizer ambos, tornar-se desperto da realidade e, ao mesmo tempo, a realidade realizando a si mesma em nossa consciência. A palavra inglesa “realizar” (*realize*), com seu duplo sentido de “atualizar” (*actualize*) e “entender” (*understand*), cabe particularmente bem no que tenho em mente aqui, embora me tenha sido dito que o sentido de “entender” não necessariamente conota o sentido da realidade em sua atualização em nós. Seja como for, estou usando a palavra para indicar que nossa habilidade de perceber a realidade significa que a realidade se realiza (atualiza) a si mesma em nós; que esse é o único caminho pelo qual podemos realizar (apropriar por meio do entender) o fato de que a realidade está, então, realizando a si mesma em nós; e fazendo isso, tem lugar a autorrealização da realidade em si mesma. (Nishitani, 1982, p. 5).

Essa passagem é um pouco truncada e merece alguma elucidação. Ao empregar o termo da língua inglesa *realize*, Nishitani aponta para aquilo que em português seria o equivalente ao “realizar”, mas também ao “se dar conta”, “estar consciente”, muito semelhante ao *understand* (compreender, entender etc.). Igualmente, *actualize* possui um duplo sentido em português: tanto pode indicar a ideia de “atualização”, como ainda a noção de “verdade” – como quando, por exemplo, utiliza-se a expressão *actually* no início de uma sentença para dizer “na verdade...”. Dessa forma, o autodespertar (*self-awareness*) é “dar-se conta” da real natureza da realidade, permitindo que ela se mostre como realmente é e absorvendo essa compreensão para dentro de si, salvaguardando o ser do ente. Ao fim e ao cabo, não existe distinção entre um “autodespertar” da existência e um “autodespertar” da realidade. São faces de uma mesma moeda, em mútuo pertencimento. Quando um sujeito “se dá conta” de que a “real realidade” faz parte de sua apropriação dos modos de existir – no qual emerge também a falta de fundamento abissal –, estão implicados na equação todos os elementos que fazem com que os entes perdurem enquanto são (e enquanto não são), desde “tudo” até “nada”.

Esse é modo pelo qual Nishitani formula a inquirição que, nos termos de Heidegger, é responsável pela pergunta “Por que existem entes e não antes nada?”, ou seja, a interrogação fundamental pelo sentido do ser. Nisso reside a proveniência originária da postura religiosa e é a partir desse ponto que Nishitani começará seu trabalho especulativo. Agora bem, quais são os caminhos possíveis para alcançar esse autodespertar? Esse é o momento no qual Nishitani introduzirá o chamado “ponto de vista do *śūnyatā*” e resgatará o pensamento de Mestre Eckhart para desenvolver seu raciocínio.

Eckhart com Nishitani: deidade e desprendimento, nada absoluto e vacuidade

Como já foi dito algumas linhas atrás, Nishitani não apenas se apropriou da leitura de obras ocidentais, como também absorveu a tradição do Budismo do Extremo Oriente, mais especificamente o Budismo especulativo japonês, isto é, o Zen. A resposta à pergunta “o que é religião?” virá acompanhada de uma carga de peso formidável dessa tradição, inspirada por obras de grandes mestres do Zen Budismo e por diversas interpretações de suas doutrinas, das mais fidedignas às mais heterodoxas. O objetivo de Nishitani é alcançar aquilo que por ele será determinado como o “ponto de vista do *śūnyatā*”, uma noção que deriva do Budismo indiano e é incorporada e transformada ao longo dos séculos em suas passagens pela China e pelo Japão. Porém, antes de desenvolver esse ponto de vista, Nishitani se aproximará de Mestre Eckhart para encontrar uma abertura correlata do *śūnyatā* no Ocidente.

Nishitani está interessado em uma noção específica de Mestre Eckhart: a ideia de “deidade” (*Gottheit*). Para ele, ao cunhar o termo deidade, Eckhart se refere ao “nada absoluto”. Ele especifica: “Nada absoluto assinala, para Eckhart, o ponto no qual todos os modos de ser estão transcendidos; no qual estão transcendidos não somente os vários modos dos seres criados mas mesmo os modos de ser do divino – como o Criador ou o Amor Divino.” (Nishitani, 1982, p. 61). É óbvio que o “transcender” não aponta aqui para uma oposição entre transcendente e imanente, ou suprassensível e sensível, no sentido da metafísica clássica. Antes, “transcender” diz respeito ao momento no qual não há divisão nenhuma. Por isso Nishitani resgata a diferença entre “estar unido a Deus” (*Deo unitum esse*) e “ser uno com deus” (*unum esse cum Deo*), presente no vigésimo nono sermão latino de Eckhart, intitulado *Deus unus est*. Para Nishitani, a sutileza dessa diferença essencial é a representação mais ilustre da teologia negativa que perpassa a filosofia do medievo, tendo início ainda

nos escritos de Proclo e do Pseudo-Dionísio Areopagita e alcançando em Eckhart uma formulação singular.

Não é necessário entrar aqui no mérito da recepção de Eckhart da teologia negativa neoplatônica, embora seja de todo produtivo explorar o tópico. Não apenas é manifesta a influência de uma henologia, como também é de suma importância destacar a dissolução do “eu” que decorre da assunção dessa hipótese. Sobre isso, Nishitani comenta com ênfase e precisão: “É claro que falando de subjetividade não quero dizer uma subjetividade do ego. Muito pelo contrário; é a subjetividade daquilo que advém da absoluta morte do ego (o que Eckhart chama de *Abgeschiedenheit*).” (Nishitani, 1982, p. 63). O filósofo japonês está apontando para a mais radical de todas as posturas, aquela na qual o “si mesmo” desaparece. Assim, Nishitani interpreta Eckhart conectando a compreensão de Deus enquanto deidade em sua relação direta com o chamado “desprendimento” (*Abgeschiedenheit*), termo que intitula um dos mais populares tratados do pensador alemão.

O tratado do desprendimento de Eckhart está ancorado na noção de deidade, apoiada pela proposição *unum esse cum Deo*. Eckhart dirá: “Deus, conforme a natureza de seu lugar mais próprio, está agora em unidade e pureza; mas isso advém do desprendimento.” (Eckhart, 1993, p. 437). Em palavras mais simples, ser uno com Deus é compreender a deidade do divino, isto é, aquele momento no qual, apartado de si mesmo, desprendido e despojado do próprio ego, torna-se possível retornar à unidade na qual não há distinção entre o Criador e a criatura. Eckhart realça isso ao declamar: “Portanto, separem-se de toda aparência imaginária e unam-se ao ser sem forma, pois o consolo espiritual de Deus é sutil” (Eckhart, 1993, p. 457), afirmando ainda que “[p]or isso o desprendimento é o melhor, porque limpa a alma e purifica a consciência e inflama o coração e desperta o espírito e acelera a demanda e permite conhecer Deus e separa a criatura e a une a Deus.” (Eckhart, 1993, p. 457-459). Assumir a separação de si mesmo é o único caminho possível pelo qual a união com Deus

se descortina; caso contrário, arraigado na insistência do ego, não há espaço para aceitar aquilo que radicalmente difere de si, rumo ao encontro do que é o Mesmo de si. Nishitani recebe essa doutrina argumentando que:

O nascimento de Deus na alma já representa uma quebra da egoidade ou da vontade própria ou do modo de ser da alma centrado no ego; mas esse é apenas o primeiro passo. A alma procede, ademais, penetrando no Deus do qual ela nasceu, na revelação das profundezas de Deus, rompendo o caminho dos recessos mais íntimos da alma. Mesmo assim, a alma retorna mais e mais profundamente para si mesmo e se torna mais e mais verdadeira em si mesma. Eckhart concebe isso como a alma “irrompendo através” de Deus, cuja consumação final é o irromper da essência de Deus: nada absoluto, um ponto no qual nenhuma coisa permanece. Ele chama isso de o “deserto” da deidade. (Nishitani, 1982, p. 62).

Ou seja, a dissolução de todas as coisas, do próprio eu e do próprio Deus, o dito “deserto da deidade”, emerge no desprendimento radical, cuja sentença mais emblemática se manifesta afirmando: “eu imploro a Deus que me livre de Deus”, empregada por Eckhart e salientada por Nishitani. Esse é o momento no qual o “nada da deidade” se torna “nada absoluto”. Mas, para Nishitani, a ideia de “nada absoluto” possui um peso diferente daquilo que ressoa nas doutrinas ocidentais. Essa é talvez a grande originalidade da recepção contemporânea de Eckhart em Nishitani e a maneira pela qual se elucidam os porquês de tal diálogo.

Embora aqueles que já estejam acostumados com a leitura da tradição negativa (isto é, o pensamento radical que atravessa, principalmente, o neoplatonismo e a mística medieval), consigam compreender que “nada absoluto” não diz mera negação do ente, o entendimento ocidental hegemônico carrega uma dificuldade extrema de absorver isso dentro de qualquer lógica. A importância da interpretação oriental de Nishitani consiste no fato de que a lógica empregada para compreender o “nada absoluto” diverge radicalmente da maneira como pensam os ocidentais. Ao pensar no

“nada absoluto”, Nishitani tem em mente a maneira pela qual essa ideia ocupa uma posição central dentro das doutrinas Zen Budistas.

O termo japonês *zettai mu*, corresponde àquilo que via de regra se traduz como “nada absoluto”. Trata-se de uma ideia que deriva diretamente da noção de *śūnyatā*, usualmente traduzida como “vacuidade”, cuja equivalência mais antiga parece advir dos cânones Pāli do Budismo Theravāda, compondo grandes escritos do Budismo Mahāyāna, como o Sūtra do Coração, e presente ainda nos *Versos fundamentais sobre o caminho do meio* de Nāgārjuna, na Escola Mādhyamaka. Em Nishitani, *zettai mu*, o nada absoluto, representa praticamente o mesmo que *śūnyatā*, ponderadas as distinções entre o Budismo Indiano primitivo e sua recepção na tradição especulativa japonesa do Zen.

O modelo de nada absoluto no qual se apoia Nishitani possui diversas origens: tendo início no Budismo Mahāyāna, encontrando as influências chinesas do Ch’an e do Daoísmo, passando pelos escritos de Kūkai e Dōgen e pelo ensino de Kitarō Nishida, até sua interpretação íntima e própria da ideia. Todavia, o ponto relevante é compreender que o conceito de nada absoluto em Nishitani advém de uma tentativa superação do niilismo, ou seja, insere-se em um contexto totalmente contemporâneo. Mas não é apenas na assimilação do pensamento de autores contemporâneos, como Nietzsche e Heidegger, que Nishitani encontra a rota para fugir da visão niilista do mundo. É também no resgate do sentido eckhartiano de deidade e desprendimento que ele aponta para aquilo que de mais essencial se movimenta no seio da especulação meditativa, onde Ocidente e Oriente compartilham uma mesma reflexão.

O tópico mais importante a ser salientado na exposição do ponto de vista do *śūnyatā* é fato de não ser uma ideia passível de ser representada. Nishitani adverte de maneira peculiar: “A vacuidade do *śūnyatā* não é uma vacuidade representada como alguma ‘coisa’ fora do ser ou outra do ser. Não é simplesmente um

‘nada vazio’, mas antes um *nada absoluto*, esvaziado mesmo dessas representações de vacuidade.” (Nishitani, 1982, p. 123). Isso significa: qualquer tentativa de compreender a vacuidade de maneira representativa já coloca o sujeito em uma posição contrária ao que é a vacuidade. Como se, por exemplo, alguém tentasse definir o que é a “escuridão” por meio da ideia de “ausência de luz” e não a partir do que a escuridão é “em si mesma”. Igualmente, embora seja possível pensar “nada” enquanto “não-ente”, ou negação do ser, para pensar o “nada absoluto” é preciso se desfazer da própria compreensão de ente (por isso, o “absoluto”). Assim, torna-se necessário despojar-se da lógica pela qual o entendimento ocidental se movimenta, cunhando outra maneira de pensar, uma “não-representativa”. O grande problema envolto nessa tentativa consiste em admitir algo que não esteja sujeito à entificação, algo que só é possível assumindo um paradoxo como premissa válida.

Não se trata, todavia, de irracionalidade *non sense*, mas de compreender que a realidade não pode ser resumida à razão, nem por ela determinada. Nishitani recorre mais uma vez a Eckhart e explica:

Onde a *ratio* é levada ao extremo, o “irracional” aparece. Onde o significado é levado ao extremo, “falta de significado” aparece. E ainda assim aparece o paradoxo, irracionalidade e falta de significado, é verdadeiramente a realidade absoluta. É a vivência vital da “vida” em si mesma. Dizer aqui que a vida é desprovida de significado é dizer que a vida é a verdadeira vivência em si mesma. Isso é, em outras palavras, um ponto onde a vida transcende todo significado, embora haja um ponto onde todo significado pode ser constituído como “significado” somente em relação com aquele ponto. É o ponto no qual Mestre Eckhart chama de *viver sem porquê*. É o mesmo no qual se reivindica que o paradoxo é a “verdade” e a irracionalidade é a razão. (Nishitani, 1982, p. 180)

Trata-se de aceitar que existem elementos na realidade e na vida humana que podem (e devem) ser compreendidos e racionalizados, expostos, fichados e diagnosticados. Todavia,

existem outros que simplesmente não podem. É a neurose de controle e a obsessão pela organização dos entes no mundo que envereda o Ocidente pelos caminhos da metafísica. Ao contrapor essa posição à maneira pela qual o Zen compreende a realidade, sem adjetivar ou cunhar sentido, permitindo que algo seja em si mesmo, Nishitani abre uma nova porta.

Não vale a pena demorar na exposição do desenvolvimento do conceito de *śūnyatā* pelas vias orientais até sua chegada em Nishitani – isso já foi feito em outra ocasião e poderá ser feito novamente em um lugar mais oportuno. Ainda assim, talvez seja interessante extrair ao menos uma definição sintética do *śūnyatā* enquanto noção especulativa embutida no problema do niilismo.

Em primeiro lugar, o ponto de vista *śūnyatā*, assim como as doutrinas da *Gelassenheit*, *Abgeschiedenheit* e do *viver sem porquê* de Eckhart, dá-se em passos graduais (e não por meio de uma abrupta iluminação, como se poderia supor com uma visão caricata do Zen Budismo). Fred Dallmayr já havia comentado isso quando argumentou que:

[...] a virada para a nada enquanto vacuidade é lenta e árdua e ocorre em vários passos sucessivos. O primeiro passo do despertar humano é o ponto de vista da sensação-percepção e análise racional – um ponto de vista familiar aos leitores ocidentais das tradições empiristas e racionalistas. Para Nishitani, essas tradições estão predicadas na separação ou justaposição de consciência e mundo, isto é, da divisão sujeito-objeto, permeada particularmente no pensamento ocidental moderno. Confrontar o mundo dessa maneira, escreve ele, significa “olhar para as coisas *sem*, a partir do campo do *dentro* de si”; isso significa assumir “a posição *vis-à-vis* das coisas a partir das quais o mesmo e as coisas permanecem fundamentalmente separadas umas das outras. (Dallmayr, 1992, p. 39)

A ultrapassagem da cisão entre o “si mesmo” e as “coisas” é o caminho para o *śūnyatā*, pensado de forma não-representativa. A vacuidade só pode ser pensada plenamente uma vez que ela não está em relação a algo, ou seja, ela demanda a reunião entre as

coisas e o si mesmo. Excluindo os elementos que obstam (os objetos), bem como aquilo que lhes subjaz (o sujeito), torna-se necessário uma orientação que não dependa da relação sujeito-objeto, mas que se dê no nível de uma consciência unificadora.

A consequência imediata do abandono da relação sujeito-objeto é a dissolução do conceito conforme uma qual se diz que uma coisa é uma coisa, a saber: a ideia de substância. Não sendo a substância aquilo que faz uma coisa ser o que é essencialmente, o que restaria no fundo da existência de algo? A resposta de Nishitani: a vacuidade, o *śūnyatā*. Ele delineia exemplos mais simples para falar de algo como uma “substância não-substancial”: se a tradição afirmava que a essência do fogo é queimar, da espada cortar e do olho enxergar, Nishitani contestará afirmando que o fogo não queima o fogo, a espada não corta a espada e o olho não enxerga o próprio olho.

Ele prossegue argumentando que “O fogo não queima a si mesmo no ato de combustão. Não-combustão consiste no fato de que o fogo preserva a si mesmo enquanto está queimando. Combustão é não-combustão e não-combustão é combustão” (Nishitani, 1982, p. 125-126). Em outras palavras, Nishitani afirma que o fogo só pode agir queimando as coisas porque não queima a si mesmo. Aquilo que o define só é possível por aquilo que não o define. Entre “ser” e “não-ser”, o que sustenta essa relação entre dois termos paradoxais é, sem embargo, o que Nishitani está chamando de nada absoluto. Isso se transforma no ponto de vista do *śūnyatā* a partir do momento em que se percebe que também o ser só pode ser uma vez que não-ser permite que ele seja. Ele confirma sua hipótese colocando que

Aquele ser é somente ser em uníssono com a vacuidade, o que significa que ele aquele ser possui em seu fundo o caráter de uma “ilusão”, que tudo que é, é na essência efêmero, aparência ilusória. Isso também significa que o ser das coisas na vacuidade é mais verdadeiramente real do que a realidade ou o ser real das coisas é usualmente tomado por ser (por exemplo, sua substância). (Nishitani, 1982, p. 129)

Por fim, Nishitani resgata as conseqüências de se pensar as diferenças entre o ponto de vista da niilidade e o ponto de vista do *sūnyatā*. Ele descreve o panorama geral em dois parágrafos que valem a pena citar por completo:

Niilidade é uma negação absoluta que atinge toda “existência” e, assim, está relacionada com a existência. A essência da niilidade consiste em uma pura negatividade negativa (antitética). Seu ponto de vista contém a autocontradição que não pode nem habitar na existência, nem habitar longe dela. É um ponto de vista despedaçado por dentro em duas partes. Aí jaz seu caráter transitório. Podemos chamar de *ponto de vista* da niilidade, mas na verdade não se trata de um ponto no qual se possa ver algo no sentido próprio do termo. Não é nada mais senão um lugar no qual temos que “apressadamente correr através”. Como essencialmente transitório e negativa negatividade, é radicalmente real; mas o ponto de vista em si mesmo é essencialmente oco e vazio. O ponto de vista da niilidade é, em si mesmo, essencialmente uma niilidade e somente como tal pode ser.

O ponto de vista do *sūnyatā* é algo completamente diferente. Não é um ponto de vista da mera negatividade negativa, nem um ponto de vista essencialmente transitório. É o ponto de vista no qual a absoluta negação é, ao mesmo tempo, uma Grande Afirmação, no sentido explicado acima. Não é um ponto de vista que somente diz que o mesmo e as coisas são vazios. Se assim fosse, não seria diferente daquilo que é aberto pela niilidade no fundo das coisas e do mesmo. Os fundamentos do ponto de vista do *sūnyatā* jazem em outro local; não que as coisas sejam vazias, mas o vazio é “as coisas”. Uma vez que essa conversão tem lugar, estamos aptos para passar para além do ponto de vista no qual niilidade é entendida como o lado mais distante da existência. Somente assim o ponto de vista aparece de maneira que possamos manter não meramente um lado distante que está *além* de nós, mas um lado distante que *chegou* até nós. Somente assim nós realmente transcendemos o ponto de vista ainda escondido por trás do campo da niilidade, a saber, o lado próximo olhando para o lado distante. Essa “chegada do lado distante” é a realidade do lado distante. Como um ponto de vista assumido no lado distante em si mesmo, ele é, é claro, uma conversão absoluta do mero lado próximo. Mas é também uma absoluta conversão do lado próximo olhando para fora para o lado distante além. A chegada do lado distante não é mais nada senão um lado próximo absoluto. (Nishitani, 1982, p. 137-138)

Ao fim e ao cabo, torna-se possível concluir que a maneira pela qual Nishitani compreende o ponto de vista do *sūnyatā* requisita do sujeito uma abstenção de sua visão parcial do mundo em prol da completude que atinge a chegada do que está distante e a observação do que está próximo. Dessa maneira é possível sugerir que Nishitani não está assim tão distante daquilo que havia colocado Mestre Eckhart a respeito do desprendimento. Em ambos os casos, não há implicação de qualquer relação objetificada, nem de qualquer substancialismo universal. Convergências e divergências à parte, Nishitani não somente utiliza Eckhart para traduzir o pensamento oriental para dentro das categorias da filosofia ocidental, como também absorve sua doutrina, conforme sua interpretação, para desenvolver sua própria obra e inscrever no mundo sua leitura da realidade.

Considerações finais

Em um artigo publicado originalmente em 1993, Graham Parkes aborda o problema da superação do niilismo em Friedrich Nietzsche e Keiji Nishitani. Todavia, antes de desenvolver a questão em pormenores, Parkes chama atenção para um fato singular: a reivindicação de filósofos japoneses – como Kitarō Nishida, Hajime Tanabe, Tetsurō Watsuji, além do próprio Nishitani – em terem ultrapassado em alguns aspectos o pensamento de autores ocidentais como Georg W. F. Hegel, Nietzsche e Heidegger. É claro que há uma “maneira caracteristicamente modesta” de anunciar essa reivindicação, típica da cultura japonesa, conforme atenta Parkes. Ainda assim, trata-se de uma afirmação extremamente peculiar e sujeita a toda sorte de suspeitas, desconfianças e ceticismos.

Como teria afirmado o próprio Nishitani, Parkes explica que os japoneses são duplamente herdeiros de ambas as tradições: por um lado, possuem a linhagem oriental direta, a despeito de todas as transformações que ela sofreu ao longo dos séculos e em sua passagem pelas distintas nações e culturas; por outro,

compartilham dos elementos ocidentais introduzidos paulatinamente no Oriente, sobretudo após o final do século XIX. Dessa maneira, teria sido possível para os filósofos japoneses não somente estabelecer uma distância hermenêutica eficaz da tradição filosófica ocidental, como também interpretá-la desde pressupostos e fundamentos orientais, promovendo uma nova perspectiva em relação aos problemas de filosofia. Sobre a superação da filosofia ocidental, Parkes argumenta que:

Embora algumas circunstâncias podem tornar a leitura cega para certas feições do texto (esse efeito será diminuído caso eles tenham aprendido a ler a filosofia ocidental nas línguas originais), os pensadores japoneses também podem estar habilitados a ver ainda outras feições, negligenciadas pelos leitores ocidentais. (Parkes, 2013, p. 192)

Quando o problema é dirigido especificamente ao tema do niilismo, ou à comparação confluyente entre os pensamentos de Nietzsche e Nishitani, há uma vasta história dos efeitos que permite enxergar vantagens e desvantagens tópicas e temporais de tal abordagem, ponderando a atualidade do problema. Agora, quando a questão se volta para o resgate de um pensador como Mestre Eckhart, o tema ganha uma nova roupagem.

Em primeiro lugar é importante destacar que uma recepção contemporânea de Eckhart representa um desafio, não apenas para um autor oriental, mas também para um pensador ocidental contemporâneo. O maior embargo consiste no fato de que o Ocidente fechou de tal maneira sua perspectiva, por meio da postura que redundava na consumação da metafísica, que as proposições anunciadas por Eckhart se tornaram tão distantes quanto aquelas do Extremo Oriente. Resgatar Eckhart talvez se configure uma tarefa tão complicada quanto compreender os termos do pensamento oriental. Nesse sentido, talvez a insistência no impossível seja justamente a chave para abrir a porta rumo às questões que permanecem sem resposta.

Referências

DALLMAYR, Fred. Nothingness and Śūnyatā: A Comparison of Heidegger and Nishitani. *Philosophy East and West*. Honolulu, v. 42, n. 1, jan. 1992, p. 37-48.

ECKHART, Meister. *Meister Eckhart Werke II: Deutsche Werke II, Lateinische Werke*. Ed. Niklaus Largier. Trad. Ernst Benz, Karl Christ, Josef Quint, et al. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1993.

GOETHE, Johann Wolfgang. *Ueber Kunst und Alterthum*. Stuttgart: Cottaischen Buchhandlung, 1821.

HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken. (Gesamtausgabe: 1. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970; Band 9)*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1976.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. Leipzig: Druck und Verlag von C. G. Naumann, 1886.

NISHITANI, Keiji. *Religion and Nothingness*. Trad. Jan Van Bragt. Berkeley: University of California Press, 1982.

PARKES, Graham. Nietzsche e Nishitani: sobre a auto-superação do niilismo. Trad. Luiz Fernando Fontes-Teixeira. In: FLORENTINO NETO, Antonio; GIACOIA JR., Oswaldo. (Org.). *O Nada absoluto e a superação do niilismo: os fundamentos da Escola de Kyoto*. Campinas: Phi, 2013. p. 189-204.

Artigo recebido em 1/12/2014, aprovado em 5/01/2015

**ELEMENTOS NEOPLATÓNICOS
EN LA OBRA DE ANISH KAPOOR:
HACIA UNA ESTÉTICA DE LA NEGATIVIDAD**

Oscar Federico Bauchwitz

Professor Titular de Metafísica
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Natal, v. 22, n. 37
Jan.-Abr. 2015, p. 179-195

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumen: Una de las resonancias más significativas de los conceptos fundamentales del neoplatonismo es la producción artística contemporánea. En este trabajo se examina, en concreto, algunas obras de Anish Kapoor, que buscan poner de relieve cómo el artista prepara una propuesta estética que podría ser entendida desde una perspectiva neoplatónica. Los conceptos que se entrelazan en los juegos dialécticos, como la luminosidad-oscuridad, espacio y lugar, la ausencia-presencia, la immanencia-trascendencia, se presentan como inevitables en el análisis de la obra del creador anglo-indio. Como hipótesis general, veremos que Kapoor colabora “plásticamente” para la reverberación de una estética de la negatividad, como supuesto fundamental de la metafísica neoplatónica, y al mismo tiempo que la experiencia planteada y promovida por las ideas neoplatónicas – ser uno con el Uno – es, concretamente, de naturaleza estética.*

Palabras clave: Estética apofática; Anish Kapoor; Meister Eckhart.

Abstract: One of the most significant resonances of the fundamental concepts of Neoplatonism is the contemporary artistic production. In this paper we examine, specifically, some works of Anish Kapoor, seeking to highlight in which way the artist prepares an aesthetic proposal, which could be understood from a Neoplatonic perspective. Concepts that intertwine themselves in dialectical games, such as lightness-darkness, space and place, absence-presence, immanence-transcendence, are presented as unavoidable in the analysis of the work of the Anglo-Indian creator. As a general hypothesis, we believe that Kapoor collaborates “plastically” for the reverberation of an aesthetics of negativity, as a fundamental assumption of Neoplatonic Metaphysics, and at the same time let us see that the experience raised and promoted by the Neoplatonic ideas – to be one together with the One – is, concretely, of the aesthetical nature.

Keywords: Apophatic aesthetics; Anish Kapoor; Meister Eckhart.

* Texto apresentado na 11th Annual Conference of International Society of Neoplatonic Studies, Cardiff (R.U.), em 2013, durante o período do Estágio Sênior, realizado com apoio da CAPES.

Una de las resonancias más significativas de los conceptos fundamentales del neoplatonismo es la producción artística contemporánea. ¿Cómo debe entenderse tal afirmación? La idea de que, en nuestros días, las ideas centrales del neoplatonismo encuentren una resonancia “artística” no se basa en una investigación destinada a constatar algún tipo de influencia directa o indirecta ejercida por autores de la tradición neoplatónica sobre los artistas en general y, especialmente, sobre Anish Kapoor. Es cierto que el artista no es ajeno al mundo filosófico antiguo o moderno, por lo cual, tampoco sería sorprendente que esté familiarizado con los conceptos de una u otra tradición o corriente de pensamiento. Aquí, sin embargo, la idea de la resonancia, es decir, que el arte “plasma” el pensamiento neoplatónico, encuentra sus bases en una hipotética sentencia: la experiencia más deseada por el neoplatonismo, la experiencia de la unidad, es de orden estética y corresponde a una metafísica, la de la negatividad.

Entiéndase por elementos los conceptos y nociones fundamentales que constituyen un pensamiento que, bajo credos, lenguas y épocas muy diversas, suele llamarse, desde fines del siglo 18, de neoplatonismo. En que pese la diversidad y la longevidad inusuales de esta corriente de pensamiento se pueden citar las palabras de Aubenque (2012, p. 40) acerca de la historia del neoplatonismo:

[...] su tesis central, formulada negativamente, es que el primer principio no es un ser, o mejor, ni es un ente, sino un no-ente, no por privación o deficiencia, mas porque es un “no-ente hiperente”. Positivamente, ese principio puede asumir diferentes nombres: el Uno en Plotino, simplemente el Primero en Proclo y en la mayoría de los neoplatónicos posteriores.

A estos nombres se pueden agregar el *superesse* o el *nihil*, más allá del ser y del no-ser de Escoto Eriúgena, la divinidad más allá de dios, la *Gottheit* del Maestro Eckhart, el *Possest* y el *Non-Aliud* del Cusano y otros tantos que la tradición ha empleado y forjado para mentar lo innominado.

Ambas formulaciones, la negativa y la positiva, evidencian que la tesis central del neoplatonismo es de índole metafísica y está determinada por el Uno desde el punto de vista afirmativo, que asume, efectivamente, muchos nombres (cuando no todos los nombres); y, por otra parte, desde la perspectiva de la negación al Uno más vale negarle todos los nombres, puesto que no es algo que esté presente cómo las cosas que habitan y que están en el mundo, él es un *no-ente* o un *hiperente*, dónde el *no* o el *hiper* indican, buscando saltar el límite de lo expresable, un allende sobre el cual, los nombres apenas pueden crear una noción que descortine el modo en que vigora aquello que no es.

En la *Enéadas* VI, 9 (“Sobre el Bien o Uno”), texto fundador de la interpretación neoplatónica, se lee:

- 1) “Es por el Uno que todos los entes tienen el ser”;
- 2) “Siendo la naturaleza del Uno engendradora de todas las cosas, no es en modo alguno ninguna de las cosas que engendra”;
- 3) “Hablando con propiedad no podríamos decir del Uno todas estas cosas y más bien deberíamos tratar de expresarnos como si lo viésemos desde el exterior, unas veces desde cerca, otras desde más lejos, por las indudables dificultades que encierra”.

Tales proposiciones concentran y expresan lo fundamental del pensamiento neoplatónico, evidenciando lo que indicaba Aubenque: al ser primero el Uno, toda tentativa de hablar de él, de encontrar un nombre adecuado a su dimensión metafísica u ontológica, se convierte en una jornada destinada a hablar de un modo impropio sobre la naturaleza del Uno: *más cerca o más lejos, mas siempre desde el exterior!* Este carácter escurridizo del Uno, de no mostrarse al modo del ente, no transforma el conocimiento sobre él en una disparatada e infructífera procura, sino que pone en evidencia el límite, el lugar en el cual se encuentran lo que se origina del Uno y el Uno mismo, la diferencia entre lo que es y lo que no es, lo exterior y lo interior, lo explícito y lo implícito, la

presencia y la ausencia, lo visible y lo invisible, lo manifiesto y lo oculto y toda una larga serie de oposiciones que parecería dividir el mundo, si no fuera una mirada peculiar que permita ver la unidad en la multiplicidad. Dicho de otra forma, el conocimiento del Uno, su extraña “ausencia presente” (“no está ausente de nada, sí está ausente de todo y está presente...”), pertenece a y está recogida por una noción de ignorancia - una docta ignorancia si se quiere - de quienquier ponerse en su búsqueda. No poseer un conocimiento sobre algo es reconocer que hay un límite, mucho más metafísico y existencial que epistemológico, es el modo de incorporar la negatividad propia del Uno; instaurase, por así decir, una dimensión singular que parece reunir ambas realidades percibidas.

La imposibilidad de un conocimiento similar al que ordena y explica lo ente no es un problema de orden epistemológico o metodológico, sino de orden metafísico y existencial; como tal no deja de estar presente por doquier, y antecede o sobrepasa el conocimiento racional de lo ente. Al Uno no se llega por una síntesis o una construcción colectiva de todos los saberes o de una teología destinada a explicar la esencia del Uno, sino por un modo totalmente otro.

Dice Plotino: “La mayor de las dificultades para el conocimiento del Uno estriba en que no llegamos a Él ni por la ciencia ni por una intelección como las demás, sino por una presencia que es superior a la ciencia”. A esta presencia superior se adjudica la posibilidad de dar alcance al Uno, aunque esto sea posible únicamente porque dicha presencia superior ya es el conocimiento anhelado. En este proceso de conocimiento, el sujeto que ve “ve a sí mismo, se verá tal como es su objeto; mejor aún, se sentirá unido a él, parecido a él y tan simple como él”, dice Plotino. En ello reside el proceso unificador, el ser uno con el Uno, el carácter existencial más vívido del pensamiento neoplatónico con resonancias profundas en el contexto cristiano del neoplatonismo medieval: ser uno con el Uno es ser como el Uno - o como Dios (véase la doctrina de la

theósis) –, *la experiencia de la unidad*, la unidad como cuestión abierta desde la negatividad engendrada por el Uno.

Tratase de una búsqueda inusitada y paradójica, porque sí bien es cierto que promulga el alejamiento de las cosas de este mundo y la búsqueda de la soledad, al mismo tiempo permanece en él y junto a las cosas. El problema para Plotino es que “si, por un lado, siempre estamos en su alrededor (del Uno), por otro, ni siempre lo vemos”. Ello significa que no es hacia el exterior para dónde debe seguir la búsqueda, el Uno “no está situado en tal o cual lugar, desertando de él las demás cosas, sino que está presente allí a quien puede tocarle y ausente para quien no puede”; ese *allí* es, también, un *aquí* interior. Es que no se encuentra al Uno en el mundo, pero tampoco fuera de él. Con esta falta de lugar para el Uno, se alcanza algo de decisivo para todo el neoplatonismo. Dónde y cómo hacer ver el Uno?

Considerando que la experiencia de la unidad presupone la no-alteridad, la no-intelección y también el no-lugar, parece correcto pensar que la negatividad cobijada por la metafísica neoplatónica es fundamental para lo que se busca. De este modo, en que pesen todo sus variados aspectos, el neoplatonismo se ve destinado a enseñar y evidenciar la negatividad del mundo para, a partir de ésta, despertar la “visión que todos tienen pero pocos usan” (I, 6, 8), suscitando así la experiencia de la unidad.

Lo que se propone aquí, a modo de un ejercicio, es considerar que la experiencia que se busca suscitar es de orden estética, sin que con este término se indique un ramo de la Filosofía ni mucho menos una teoría del gusto. Una estética de la negatividad ya está presente en el original tratamiento que Plotino expone acerca de la contemplación de lo Bello, como un itinerario que parte de las cosas sensibles, pasa por la Belleza Inteligible, alcanzando finalmente lo bello más allá de lo Bello, disfrutando de una nueva forma de ver, “otro tipo de visión, un éxtasis, una simplificación, un abandono de sí”. Es como lo describe Plotino: “si puedes captar algo que deseas que sea sin figura ni forma, será lo más deseable y

amable y el amor será sin medida...hasta tal punto que su belleza sea también diferente; será belleza sobre belleza [*kállos hypér kállos*]” (VI, 7, 32).

Tratase, así, de obtener una visión de algo sin figura ni forma, que no es nada de lo que se conoce, no es como lo bello que se percata un espectador frente a una escultura del dios, p.ej., no es la simetría entre las partes que la componen ni la semejanza de nada propiamente lo produce la *belleza más allá de la belleza*. Mas, entonces, ¿qué se ve en tales circunstancias? ¿qué tiene lugar en tal experiencia extasiada? Lo dicho, aquél que ve no ve algo distinto de sí mismo, sino que ve a sí mismo, no entra en un dominio extraño sino que su alma se dirige “hacia sí misma, y es por ello por lo que no entra en otra cosa sino en sí misma”. Dice Plotino: “Si, pues, alguien logra verse a sí mismo transformado en esto, tiene en sí mismo una imagen de aquél. Y si, partiendo de sí mismo, como de la imagen al arquetipo, alcanzará la meta de su peregrinación” (VI, 9, 45).

Una jornada que es búsqueda y construcción de imágenes que dejen ver o susciten la visibilidad de lo SuperBello, como si fueran imágenes de... lo que no es y que, al mismo tiempo, resultan ser imágenes de sí mismo.

* * *

La idea de una estética de la negatividad se relaciona con una *estética apofática* o *negativa*, tal como la ha planteado de modo profundamente original y provocativo, Amador Vega. Para él una estética apofática – recuperando el término griego *apofatiké* (presente por lo demás en toda la tradición medieval del neoplatonismo) para no confundirse con una estética negativa en su acepción contemporánea – “requiere una comprensión de la negatividad entendida como una vía ascética del pensamiento, con la idea de disponer de un campo de visión de la realidad que

consiga evitar los límites conceptuales sujetos al campo semántico de lo trascendente-inmanente” (Vega Esquerria, 2009, p. 9).

La negatividad señalada no solo indica una vía ascética del pensamiento, pero también y de un modo primero una perspectiva metafísica de la realidad, dónde la negatividad – por medio de ella – permite alcanzar una visión más allá de lo ente y de su presumible campo de significación históricamente substancialista.

Cabe analizar ahora la obra de Anish Kapoor y evidenciar en qué medida ella corresponde a lo que se denomina de estética de la negatividad, es decir, ¿cómo los elementos fundantes del neoplatonismo se dejan ver “plásticamente”? No se pretende aquí una interpretación que agote la trayectoria creativa de Anish Kapoor. Desde los años 70, este anglo-indio ha desarrollado una obra demasiado vasta y provocativa como para ser analizada en toda su amplitud con una breve comunicación. Hay, sin embargo, un cierto hilo conductor que guía la realización de sus trabajos y que permite una aproximación interpretativa a su obra desde la perspectiva aquí planteada.

Lo primero a ser considerado sobre Anish Kapoor es que sus obras son esculturas. En cuanto tal portan una peculiar relación con el espacio y los lugares en que se encuentran y que suscitan al su alrededor. Entre todas las artes, la escultura es la que más debe considerar el espacio como una cuestión que pertenece a su creación, una vez que mantendrá una relación decisiva con tal espacio y también de qué modo ella misma suscita o promueve lugares a su alrededor.

A continuación presentaremos algunas obras que permiten pensar e ilustran la presente reflexión:



Para Fernández del Campo (2006, p. 350), estudiosa del trabajo de Kapoor, *1000 Nombres* (1979-1980) es la obra que inaugura una etapa nueva en la trayectoria del artista; estaríamos frente a una nueva concepción poética de su obra, “la afirmación de una visión de la existencia donde todo gira en torno a las fuerzas opuestas”. La relevancia de esta obra como marco fundacional es admitida por el artista. En una Conversación con Nicholas Baume (2008, p. 43), dice Kapoor:

¿Dónde está el espacio real del objeto? ¿Es lo que estás mirando o es el espacio más allá del objeto? De cierta forma, ésta es la razón de haber elegido el título 1000 nombres. Es como si los objetos fueran la punta visible de un iceberg. Ellos definen el plano sobre el cual se muestran, sea el suelo o la pared, y ellos sobresalen en el espacio. Así muchas de las obras que hice después vuelven a esta idea: que el espacio mismo solo es definido nocionalmente, que hay algo más allá. Es una proposición sobre el espacio, tratado como una idea poética.

La escultura en cuanto objeto creado no ocupa un lugar en un espacio determinado, sino que ella misma, como piensa Kapoor, sobresale en el espacio y suscita una perspectiva poética de la realidad y del espacio. Son – como la punta de un iceberg – manifestaciones concretas de lo oculto, son lugares de manifestaciones de algo que estando más allá de ellas mismas las constituye. La

espacialidad de la obra permite pensar que su realización o emplazamiento es una apertura de lugares que suscitan la experiencia de lo más allá, de algo que no es la obra propiamente pero sin el cual la obra no llegaría ser lo que es.

Considerando en el caso de *1000 Nombres*, uno podría pensar en un aspecto fundamental del dios hindú Shiva que, según la mitología puránica, puede manifestarse a través de 1000 formas distintas, aunque sea él mismo la unidad primordial. Estas formas dejan ver algo de esta unidad, su dinámica creativa y engendradora de diferencias, lo que se eleva y transborda como un movimiento de auto-manifestación, figuras que brotan del suelo o de la pared abriendo lugares a su alrededor y esparciendo su composición de pigmentos en su entorno, plasmando como piensa Fernández del Campo, un “paisaje de la mente” que corresponde a su visión de la realidad que incorpora sus objetos y más allá, a la negatividad misma.

Con *1000 nombres* se abre un camino que Kapoor jamás iría abandonar. La visión poética del espacio le incita a crear obras que lleguen a plasmar ese más allá de la realidad, lo no-objetual desde el cual tiene lugar el objeto. Lo múltiple y lo Uno son pensados desde la perspectiva de un aquí y un allá, nociones espaciales que no dejan de sorprendernos cuando se indica un allá que no está en ninguna parte, sino que es más bien un espacio vacío, espacio de posibilidades.



La obra *Here and There* está compuesta por un bloque de piedra caliza en forma de cubo y junto a él diversas figuras esféricas. El gran cubo está esculpado y pintado de negro, parece estar hueco, mientras que la diversidad que lo acompaña, las figuras esféricas

parecen recipientes antiguos para guardar o transportar líquidos, pero que, al contrario del cubo son macizas y nada pueden contener. El espectador se encuentra frente a una paradójica situación, lo que comúnmente es sólido y opaco parece preparado para dar lugar y acoger en su oscuridad desvendada, al paso que lo que suele ser de fácil manoseo y con lo cual uno está familiarizado, está ahora presente de un modo extraño. Con esta obra, Kapoor parece explicitar la relación de complementariedad de lo lleno y de lo vacío, el modo por el cual se ve lo no-visible, lo interior oculto y lo exterior aparente son vistos desde una nueva forma de ver la realidad.

Void Field (1989), *Campo o Espacio Vacío*, es una obra compuesta por 20 piezas de arenisca rosácea en forma de cubo, cortadas toscamente, que dan la impresión de no haber sido trabajadas por el artista. Tan solo unas pequeñas circunferencias negras presentes en cada pieza indican la presencia del artista. Una vez más Kapoor exige del espectador una atención redoblada sobre la realidad que él muestra por medio de sus obras.



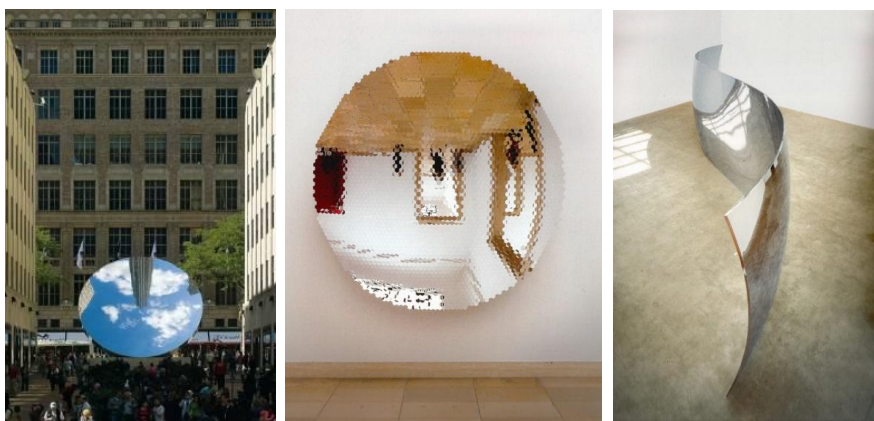
Ocurre que al acercarse uno advierte que las negras circunferencias no fueron pintadas sobre la piedra, sino que son huecos muy profundos como si hubieran sido vaciados. Así, lo que en su exterior se muestra sólido y lleno, en su interior es vacío e informe. La obra es una invitación para ver, una vez más, lo que se oculta y es mentado por el vacío; éste no es ausencia o una falta a ser rellena por la materia, sino un vacío positivo, activo desde el cual todo viene a ser. La obra es por así decir, el límite que conyu-

ga en sí misma una lectura neoplatónica de la realidad; con ella Kapoor deja a descubierto el juego dinámico instaurador de realidad, dónde luz y sombra, presencia y ausencia, apariencia y ocultamiento son vistos, por un espectador atento, a la vez.

Otro aspecto fundamental de la obra de Kapoor y que agudiza lo que había logrado con las obras anteriores es lo paradójico que resulta ser explicitar, por un lado, lo visible, la materia, la forma, lo concreto y, por otro lado, lo invisible, lo inmaterial, lo informe, lo espiritual. Lo paradójico, sin embargo, no es tan solo una licencia o una perspectiva poética del artista. Lo paradójico pertenece a la realidad misma tal y cómo la entiende el artista y, como se plantea aquí, el neoplatonismo. Es por así decir, una paradoja inevitable y necesaria, siempre y cuando se interprete la realidad desde su negatividad.

La idea neoplatónica de una visión de la realidad que permita visualizar lo que no es – lo bello más allá de lo bello – debe suscitar una visión tan inusitada que el que vea, vea a sí mismo. Y esto es así, porque sin que vaya hacia el exterior, el alma que se lanza en una perpetua procura de lo Uno se vuelve hacia sí misma, descubriéndose como la imagen de lo que busca ver. Por ello, una imagen verdadera de lo Uno es una imagen de sí misma, sin que ello pueda significar una definición o un límite acerca de lo Uno. Es decir, lo que debe mostrarse y lo que debe ver el alma no es otra cosa que el fondo mismo a partir del cual emerge todo lo que es, incluso ella misma. Resulta así que el alma es el límite que reúne lo múltiple y lo Uno, pero límite aquí no puede más significar separación, sino lugar de encuentro y apertura. Quizás el sentido griego de límite (*péras*) sirva para pensar el nuevo sentido del límite que es la asunción del tránsito de lo Uno al múltiple y la conversión de lo múltiple en lo Uno. Pensada desde esa perspectiva, el alma humana es el lugar mismo dónde se explicita la realidad en sus aspectos fundamentales y resguardos del olvido que una visión mal entrenada o descuidada puede acarrear. Por ello no es cualquier imagen la que muestra el Uno, sino aquellas

que evidencian que son imágenes de nada propiamente pero que enseñan lo que no se muestra en toda imagen, lo que es siempre presente en cuanto ausente de la imagen. Kapoor dedica innúmeras obras a esta temática, son objetos de compuestos metálicos pulidos que reflejan la realidad pero no como un espejo cualquiera. El espectador al querer verse a sí mismo se depara con una dificultad que no puede evitar. Las curvas, la concavidad de los objetos no permiten reflejarse con exactitud a sí mismo. Es como si Kapoor estuviera más interesado en crear no una imagen de nada en concreto, sino una imagen del ser-imagen, una obra que reflejara la reflexión ella misma, al tiempo que advirtiera que las imágenes pueden, como mucho, servir de escalera para una visión más amplia de la realidad, pero que no pueden agotarla con sus representaciones. Como ilustración de esta idea, véase, por ejemplo, *Sky Mirror*, *Hexagon Mirror*, *S-Curve*, obras que abren un lugar donde la reflexión puede ser advertida, más allá de cualquier serventía o representación de lo que es.



La perspectiva de la obra como lugar se observa en otros trabajos que cobran del espectador, una vez más, que se entregue a la obra, como si fuera necesario abandonarse a sí mismo y permitirse

adentrar en el lugar promovido por la obra. *Yellow* y *At Edge of World* (1998) son ejemplos de esta perspectiva.

En *Yellow* (1999) una mirada rápida ve apenas el amarillo,



pero una aproximación muestra que la obra posee una concavidad que se adentra en la pared, como si la obra brotara de algún lugar que no se ve con facilidad.



Algo parecido ocurre con *Al borde el Mundo* dónde el espacio de la obra pone al espectador en un lugar dónde la profundidad está hacia arriba y la plenitud en la experiencia de vacío que produce.



Un último aspecto a ser visto está presente en las obras anteriores pero en estas se manifiesta de modo monumental, que es considerar la obra como un objeto que invita a ser recorrido para que se dé a conocer y ello nunca de un modo omniabarcante, como si el lugar que ella misma promueve pudiera ser medido sin una especie de contacto y proximidad fuera de lo común. Para conocer tales obras, uno debe disponerse a entrar en su lugar y permitirse estar con ellas. Obras como *Marsyas* (2002) y *Cloud Gate* (2004) son claras ilustraciones de este sentido que se acaba de señalar. La



monumentalidad de estas obras, ya sean dispuestas al aire libre o no, parecen decir que el espacio interior es siempre más grande que el exterior. Por más que se camine en torno a éstas obras, uno no llega a apreciarlas como un todo. Kapoor hace ver que lo visible de la obra, lo que se muestra es sólo una parte de su realidad, que mucho más se oculta en su interior, en el vacío que comporta dentro de sí.

Kapoor parece aceptar el desafío de crear obras que estando presentes suscitan aún más vacío. Son cosas que abren huecos, como una ranura en la materia, como el surco que deja el arado en la tierra. Son puertas de acceso, umbrales que permiten al espectador el pasaje al más allá, un lugar dónde el vacío no es más falta o ausencia, sino una presencia superior, tal como lo planteaba Plotino. Esta presencia es la propia experiencia estética, donde uno se ve como que llevado a habitar otro lugar, un lugar abierto y que se encuentra suscitado por la obra y por el espectador que a cada paso y a cada instante que permanece allí, de algún modo, se depara con lo que no es ni él, ni la obra, sino el acontecimiento de la unión, el propio éxtasis.

Referências

AUBENQUE, P. *Desconstruir a Metafísica?* Trad. Rildo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 2012.

BAUME, N. *Anish Kapoor: Past, Present, Future*. Cambridge; London: MIT Press, 2008.

FERNÁNDES DEL CAMPO, E. *Anish Kapoor*. San Sebastián: Nerea, 2006.

PLOTINO. *Enéadas*. Trad. Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1998.

PLOTINO. *Enneadi*. Trad. Giuseppe Faggini. Milano: Bompiani, 2000.

Oscar Federico Bauchwitz

VEGA ESQUERRA, Amador. Estética apofática y hermenéutica del misterio: elementos para una crítica de la visibilidad. *Diánoia*. Mexico, Vol. LIV, n. 62, mayo 2009, p. 3-25.

Artigo recebido em 1/4/2015, aprovado em 31/05/2015

