

MEISTER ECKHART LEITOR DO “LIBER DE CAUSIS”*

Matteo Raschiatti **

<https://orcid.org/0000-0002-1527-5432>

mbrasiliensis@uol.com.br

RESUMO *A tradução árabe de alguns trechos do tratado de metafísica “Elementatio Theologiae” 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 31 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 pseudoepigráfico possui um peso relevante nos momentos centrais da obra eckhartiana, tanto latina quanto alemã. Em particular, o turingio lança mão da auctoritas do “Liber de Causis” para sustentar a imanência-transcendência simultânea da causa primeira com relação às 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), um traço inconfundível da presença do “Liber de Causis” na obra de Meister Eckhart.*

Palavras-chave “Liber de Causis”, Meister Eckhart, despojamento.

* Artigo submetido em 05/03/2018 e aprovado em 21/05/2018. Versão ampliada e revisada da comunicação apresentada em 2014 na UFRN – Natal (RN), durante o I Simpósio Brasil-Argentina de Estudos Neoplatônicos (04-07/11/2014) com o título de “A presença do *Liber de Causis* na obra de Meister Eckhart”.

** Universidade Federal do ABC – UFABC. Santo André, SP, Brasil.

ABSTRACT *The Arabic translation of some stretches of the treatise on metaphysics “Elementatio Theologiae” of Proclus, known under the name “Liber de Causis” and wrongfully attributed to Aristotle, influenced three great Middle Age Dominican thinkers: Albertus Magnus, Thomas Aquinas and Meister Eckhart. Composed by thirty-one propositions, it advocates on the thesis of existence of a root cause that gives the being all things existing, with no exception. Scholars are unanimous in acknowledging that this pseudoepigraphic book has a relevant weight in the central topics of the Eckhartian works, on both the Latin and the German ones. Particularly, the Thuringian scholar makes use of the “Liber de Causis’s” auctoritas to hold that the simultaneous immanence-transcendence of the root cause regarding the creatures, the doctrine of the hierarchy of beings, the conception of the being as a ratio prima of creatureness, God’s ineffability. Besides those ontological aspects, the present work also presents the specifically anthropologic aspect of the emptying of all beings as conditio sine qua non for the union with the One Being (einic ein), an unmistakable trait of the presence of Liber de Causis in Meister Eckhart’s work.*

Keywords *“Liber de Causis”, Meister Eckhart, Bereavement.*

Introdução

Na Idade Média era comum a prática da pseudoepigrafia, 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 Theologiae” 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” (Gilson, 2007, p. 245).

No “Studium generale” de Colônia da ordem dos Dominicanos, três dos seus maiores representantes, Alberto Magno, Tomás de Aquino e Meister Eckhart, debruçaram-se sobre o “Liber de Causis”: o *Doctor Universalis* o comentou (parece, inclusive, que Dante Alighieri estudou no comentário dele), o *Doctor*

Angelicus descobriu sua pseudoepigrafia¹ e, quanto ao terceiro, embora o grau de intensidade e sistematicidade não tenha sido 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. A recepção de Proclo na Idade Média

No século V d.C. o cristianismo, que com o imperador Teodósio tornara-se religião de Estado, prevaleceu com os meios do poder sobre o paganismo. Os últimos adeptos das religiões pagãs não podiam mais manifestar publicamente a própria fé. Em Atenas, entretanto, uma livre universidade autofinanciada levava adiante o estudo da antiga sabedoria, dando continuidade à Academia platônica, até que, em 529 d.C., um edito de Justiniano fechou definitivamente esse último reduto da filosofia pagã antiga. Proclo foi o expoente derradeiro dessa filosofia: sua morte marcou o fim da filosofia antiga, após milênios de estudos e obras à procura do *deus absconditus* e da relação da divindade com a humanidade e o mundo. Nascido em Constantinopla no dia 8 de fevereiro de 412,² iniciou-se em filosofia na cidade de Alexandria, estudando Aristóteles com Olimpíodoro e matemática com Heron. Julgando o ambiente cultural de Alexandria um tanto limitado, Proclo decidiu mudar-se para Atenas, onde encontrou Siriano, filho de Filoxeno, que o apresentou a seu mestre Plutarco que era chefe da Academia: o ensinamento que ele recebeu destes dois filósofos marcou definitivamente o destino da sua vida. Com Plutarco, estudou o “De Anima” de Aristóteles e o Fédon de Platão por aproximadamente dois anos, até a morte de seu mestre; sucessivamente, com Siriano, leu todas as obras de Aristóteles por outros dois anos e, depois, dedicou-se intensamente ao estudo de Platão. Era este o itinerário que os neoplatônicos acompanhavam: começavam por Aristóteles, cuja doutrina era considerada introdutória, passando em seguida à filosofia de Platão que era enfim completada com as doutrinas dos teólogos expressas nos Poemas

- 1 “Por muito tempo considerado como de Aristóteles, apesar de algumas dúvidas, esse livro [o *Super de Causis*] estava inscrito na faculdade de artes como um dos livros do Filósofo que se devia comentar durante sete semanas. Ainda hoje não se conhece com certeza seu autor, mas graças à tradução de Guilherme de Moerbeke, em 1268, da *Elementatio theologica* de Proclo, Tomás foi o primeiro a identificá-lo como um filósofo árabe que tomou de empréstimo largos trechos à obra de Proclo. Comentar esse texto era para ele, portanto, travar um novo diálogo com a filosofia neoplatônica, porém já sensivelmente modificada pelo autor do *De Causis* em direção ao monoteísmo e ao realismo moderado”. TORRELL, J-P. “Iniciação a Santo Tomás de Aquino. Sua pessoa e obra”. São Paulo: Loyola, 1999. pp. 258-259.
- 2 A vida de Proclo aqui apresentada é um resumo da exposição feita no cap. I do livro: REALE, G. “Introduzione a Proclo”. Bari: Laterza, 1989.

órficos e nos Oráculos caldeus. Com a morte repentina de Siriano, em 437, Proclo assumiu a direção da escola aos 25 anos, dedicando-se completamente à missão educativa: dava cinco aulas por dia e escrevia, sempre diariamente, 700 linhas (por causa dessa sua intensa atividade é o filósofo da antiguidade do qual se dispõe, hoje, do maior número de escritos). Proclo morreu no ano de 485 e foi enterrado em Atenas junto ao seu mestre Siriano, sucedendo-lhe na direção da escola Marino de Neápolis, autor da Vida de Proclo.

Dentre as obras sistemáticas do filósofo neoplatônico destaca-se, especialmente, o tratado de metafísica “*Elementatio Theologiae*”: nele expõe sinteticamente os primeiros princípios e a estrutura do real em 211 teoremas, apresentados *more geometrico* segundo o modelo seguido por Euclides nos seus Elementos. Na Idade Média, entretanto, de toda a ampla produção do último dos herdeiros de Platão, poucas obras estiveram à disposição dos estudiosos. Em particular, tratava-se de traduções que circularam entre 1268 e 1280, época em que já estavam consolidadas as traduções das obras aristotélicas. O rigor geométrico da “*Elementatio Theologiae*” foi acolhido com sucesso nos ambientes que se interrogavam cada vez mais sobre o caráter científico da teologia e a legitimidade de uma ciência divina autônoma dos filósofos. Mas, como afirma Sturlese,

o que despertou a maior sensação foi com certeza a descoberta de que o *Liber de causis*, até aquele momento considerado uma coroação da metafísica de Aristóteles, e como tal enquadrado no ensino oficial das escolas teológicas, era na realidade o epítome da obra-prima de um 'Platão redivivo'. Com essa descoberta, a fronteira entre platonismo e aristotelismo sofreu, de repente, uma modificação radical. (Sturlese, 1987, p. 264).

É possível distinguir duas fases da recepção da obra de Proclo na Idade Média. A primeira teve como objeto apenas a “*Elementatio Theologiae*” e concentrou-se quase exclusivamente na Universidade de Paris: logo após a tradução de Guilherme de Moerbeke em 1268 e a descoberta de Tomás de Aquino de que o “*Liber de causis*” era na realidade um compêndio dela,³ o Aquinate e Siger de Brabante o adotaram para suas aulas. Esse interesse súbito, entretanto, logo esmoreceu, e as teses de Proclo, já sem o vigor de antes, acabaram inseridas no catálogo dos lugares-comuns da escola. Nessa segunda fase, contudo, em

3 “Unde videtur ab aliquo philosophorum Arabum ex praedicto libro Procli excerptus, praesertim quia omnia quae in hoc libro continentur, multo plenius et diffusius continentur in illo”. SANCTI THOMAE DE AQUINO. “Super Librum De causis expositio, proemium”. (Online: <http://www.corpusthomicum.org/cdc00.html>. Acessado em 11 de Setembro de 2014).

algumas áreas culturais periféricas, tais como o Brabante do Norte (sul da Holanda) e a Alemanha, houve um contraponto a esse esmorecimento e “a aceitação de Proclo foi tamanha que ainda hoje constitui uma espécie de enigma historiográfico” (Sturlese, 1987, p. 278). Se no centro cultural mais importante da Europa, já no outono da Idade Média, o pensamento do filósofo neoplatônico foi desvalorizado, nas várzeas teutônicas se tornou, de certa forma, símbolo de um projeto alternativo e de um movimento filosófico completamente novo. Com efeito, glosa Sturlese,

o espectro da influência de Proclo estendeu-se a todo o movimento conhecido com o nome de 'mística alemã', e nisso tudo teve um papel determinante o núcleo de intelectuais dominicanos reunidos ao redor do *Studium generale* de Colônia. Aqui Eckhart propôs sua tentativa de anular o hiato entre teologia, filosofia e moral, entre religiões diferentes e escolas filosóficas diferentes, que é o contexto em que se coloca a reavaliação de Proclo como portador de uma verdadeira e própria revelação filosófica. (Sturlese, 1987, p. 283).

2. O “Liber de Causis”

A partir do século IX, tanto no Oriente como no Ocidente, o acesso ao saber da antiguidade estava visceralmente ligado à questão das traduções. Os califas, chefes supremos dos muçulmanos, financiaram por gerações os cristãos doutos para realizar uma biblioteca de traduções em língua árabe. Se havia uma coisa que associava latinos e árabes era a pretensão, típica do pensamento teológico, de regulamentar e normatizar a vida social e a vida dos indivíduos. A Síria, a Pérsia e a Babilônia apresentavam um mosaico de culturas, filosofias e ideias muito animado e vigoroso. Foi nesse ambiente que o “Liber de Causis” (conhecido também como “O Livro da Suprema Bondade”) tomou forma. Portanto, mesmo na impossibilidade de individuar exatamente sua autoria, há um consenso entre os estudiosos de que este livro “tem suas raízes no neoplatonismo tardio, mas [foi] traduzido e adaptado pelos árabes, através dos quais chegou no Ocidente” (Ter Reegen, 2000, p. 30).

A estrutura do pensamento neoplatônico do “Liber de Causis” é meridianamente evidente. Em primeiro lugar na sua apresentação material, que corresponde ao modelo euclidiano: cada uma das 31 proposições é apresentada em forma de tese que, após ser enunciada, é comentada e argumentada. Em segundo lugar, na apresentação dos seus conteúdos, cuja estrutura triádica (conforme o esquema: causa primeira - inteligência - alma) denota a influência de

Plotino no alicerce do seu pensamento. A ascendência procliana, enfim, denota-se pela adoção do mesmo esquema presente na segunda parte da “*Elementatio Theologiae*” e pelo uso do ciclo triádico com seus *moné* (permanência), *pródoos* (processão), *epistrophé* (conversão). Mas, cabe perguntar, na obra há apenas uma mera adaptação do pensamento de Proclo, uma leitura neoplatônica do pensamento de Aristóteles, ou algum elemento específico e original?

De acordo com Jan Gerard Joseph Ter Reegen, há três elementos específicos e originais no “*Liber de Causis*”: em primeiro lugar, o fato de a causa primeira, o Uno original plotiniano e procliano, tornar-se o Deus criador: “sendo a sua causalidade absoluta e única, o primeiro princípio torna-se, então, providência, isto é, o governo de tudo que existe. O LdC elimina, desta maneira, toda a esfera de intermediários que Proclo introduziu entre o Absoluto e a Inteligência” (Ter Reegen, 2000, p. 88). Em segundo lugar, a transformação da imutabilidade do primeiro princípio ao produzir seus efeitos em lei “que faz Deus criar de uma só vez – e sem se alterar em nada – o ser de todas as coisas, enquanto está acima de toda e qualquer perfeição, numa transcendência absoluta que garante sua imutabilidade e distância infinita” (Ter Reegen, 2000, p. 89). Enfim, a assunção do princípio de transcendência-imanência do primeiro princípio em relação aos seus efeitos como “modelo para conceber a onipresença de Deus no universo criado, não pela sua natureza, que é e fica transcendente, mas pela sua influência universal ou causalidade, e pela providência” (Ter Reegen, 2000, p. 89).

O texto árabe do “*Liber de Causis*”, testemunhado em três manuscritos, é articulado em 31 proposições. Dos noventa manuscritos examinados por Pattin (Cf. Pattin, 1996, Vol. 28, pp. 2-13) que, ao invés, apresentam a tradução latina, 34 manuscritos dividem o texto em 31 proposições, enquanto 51 duplicam a proposição IV e, por isso, dividem o texto em 32 proposições. Neste trabalho será adotada a numeração que corresponde à tradução em português do professor Ter Reegen, que contém 31 proposições.

3. 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 Libera (1984, pp. 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 *indiscutivelmente* 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 assunto (Retucci, 2008, pp. 135-166; Meliadò, 2013, pp. 501-553). Mais especificamente, de acordo com Retucci (2008, pp. 137-138), nas obras latinas o mestre dominicano cita o “Liber de Causis” 102 vezes: 42 em forma de citação explícita literal, das quais nove provêm da proposição XX (XXI), 38 em forma de citação explícita doutrinal, 22 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 turingio 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 dez citações do *Liber de Causis*, realizadas em dois modos: quase sempre em forma explícita indeterminada, introduzindo a citação com estas palavras: “Um mestre pagão diz” (Pr. 3) (Mestre Eckhart, 2006, p. 54), “Um mestre diz” (Pr. 8) (Mestre Eckhart, 2006, p. 79-80), “Um pagão diz” (Pr. 19) (Mestre Eckhart, 2006, p. 135), “Um velho mestre diz” (Pr. 32) (Mestre Eckhart, 2006, p. 199). Eckhart declara explicitamente sua fonte apenas em dois casos, ambos do sermão 80: “Sobre isso um mestre pagão nos diz no livro que se chama a luz das luzes” (Mestre Eckhart, 2008, p. 104); “Por isso, diz o mestre no livro que se chama uma luz das luzes” (Pr. 80) (Mestre Eckhart, 2008, p. 105). Nesses casos, o turingio refere-se 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 Meliadò (2013, pp. 506-507), ao invés, na edição integral das obras de Eckhart podem ser contadas 120 referências ao “Liber de Causis”, das quais 86 explícitas: em 74 casos, relativos à obra latina, o “Liber” é mencionado expressamente, e em outros 23 as indicações auxiliares são precisadas por meio do número da proposição. Isso leva o estudioso a afirmar que, para o turingio, 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 apenas de 17 proposições (Meliadò, 2013, pp. 510):

Proposição	Citações	Explícitas	Implícitas	Literais	Doutriniais
<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 corresponde àquele 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.

O mestre dominicano lança mão do “Liber de causis” para elucidar algumas ideias extremamente importantes 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.

3.1 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) (Cf. Ter Reegen, 2000, p. 142-143). De acordo com Beierwaltes (1994, pp. 285-300), 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 turingio 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*:

Cumprir 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 ele '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. (De Libera, Wéber, Zum Brunn, 1984, pp. 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 desta ou daquela forma [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. (De Libera, Wéber, Zum Brunn, 1984, pp. 88-89).

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 unindo o que é dividido. Por isso seis não é duas vezes três, mas seis vezes um. (Magistri Echardi, 1955, p. 266).

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 derrama-se 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*. Proclo, na “Elementatio Theologiae”, 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. (Procli Diadochi, 2009, [Online]. Disponível em: <http://www.hs-augsburg.de> (Acessado em 17 de Setembro de 2014).

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 (Procli Diadochi, 2009).⁴ 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:

Sufficientia 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. (Magistri Echardi, 1955, pp. 246-247)

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. *Spiritu*. Em sentido duplo: primeira e subjetivamente no espírito, em segundo lugar efetivamente, isto é, o espírito santo. (Magistri Echardi, 1955, p. 449).

4 Teorema 27: *Omne producens propter perfectionem et potentiae circumstantiam productivum est secundorum.*

Sempre no que tange à 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*) (Meister Eckhart, 1957. p. 241):

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. (Meister Eckhart, 1957. pp. 241-242).

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 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”. (Meister Eckhart, 1957. pp. 591-592).

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 turingio, 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. (Meister Eckhart, 1957. pp. 602-603).

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* (Cf. Magistri Echardi, 1955, p. 266).

Além disso, o Uno é, em si mesmo, segundo um vocabulário tipicamente eckhartiano, negação da negação (*negatio negationis*), como o turingio 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. (De Libera, Wéber, Zum Brunn, 1984, p. 74).

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) (Magistri Echardi, 1955, p. 270) 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. (Magistri Echardi, 1954, p. 21).

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 si mesmo na luz” (Magistri Echardi, 1954, p. 21), que é também a modalidade própria da relação intratrinitária e que o 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 anidade,⁵ “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. (Magistri Echardi, 1954, p. 26).

Desse 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. (Magistri Echardi, 1954, p. 27).

Portanto, o ser de Deus, rico por si mesmo, é idêntico à sua unidade e identidade trinitária, confirmando e fundamentando a proposição do *Sermo XXXIX* a partir da qual o dominicano alemão começou sua reflexão: “Deus é riqueza copiosa [*dives profusivus*] enquanto é Uno” (Cf. Magistri Echardi, 1955, p. 266). 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” (Beierwaltes, 1994, p. 298): a união com Deus, em seu aspecto de abertura para com a Deidade por meio do nascimento do *logos* no

5 “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”. In: KENNY, A., BARBARO, C.A. “Uma nova história da filosofia ocidental. Vol II: Filosofia medieval”. São Paulo: Loyola, 2008. p. 327.

fundo da alma, não é a meta que precisa ser alcançada mediante o 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 a 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. (Meister Eckhart, 1999. p. 107).

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 pobreza de espírito que abre o espaço na alma onde Deus possa atuar, como Eckhart escreve no sermão 52 em alemão:

Pobreza em espírito ocorre (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. (Mestre Eckhart, 2006, pp. 290-291).

3.2 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, o sermão 80, utilizando, porém, o insólito nome de *Luz das luzes* (em latim *De lumine luminum*), como foi destacado acima. Segundo Meliadó (2013, pp. 501-553) 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” (Ter Reegen, 2000, p.106).

O sermão 80 é testemunhado por inteiro em cinco manuscritos e, de maneira fragmentada, em outros dez. Ele foi inserido no “Paradisus anime intelligentis”,⁶ e isso leva a pensar que foi proferido em Erfurt logo depois do primeiro magistério parisiense de Eckhart (Cf. Raschiatti, 2013, p. 16 ss.). 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 da Quaresma e no primeiro domingo após a festa da Trindade. Para comentar essa citação, o turingio tinha à disposição não apenas o “Liber de Causis”, mas também a paráfrase albertiana:

“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 supra-essencial e é supra-dizível e supra-conhecível, na medida em que se trata do conhecer natural. [...]

Moisés perguntou por seu nome. E Deus disse: “Aquele que é ali, ele te enviou” (Ex 3,14). De outro modo, ele não poderia tê-lo compreendido; pois, assim como Deus é em si mesmo, jamais poderia dar-se a conhecer a uma criatura; não que Deus não o pudesse, mas é que as criaturas não poderiam compreendê-lo. Por isso, diz o mestre no livro que se chama uma luz das luzes: Deus é supra-essencial e supra-louvável e supra-dizível e sobre compreensível. [...]

Ele é a causa primeira; por isso se infunde para dentro de todas as coisas. Sobre isso, um mestre pagão diz que a causa primeira se derrama em todas as outras causas mas do que estas se derramam em suas obras. - Ele também é simples no 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. - Em terceiro lugar: que ele é originário, por isso ele eflui para dentro de todas as coisas. Sobre isso, diz o Bispo Alberto: Ele se derrama em todas as coisas de maneira comum,

6 Esse é o título de uma seleção de 64 pregações em alemão da metade do séc. 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 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, M. “Meister Eckhart e o Paradisus anime intelligentis”. *Mirabilia - Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, Nr. 12, pp. 74-90, 2011. Online: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/>.

de três modos: com ser e com vida e com luz e de modo especial na alma intelectual, na possibilidade de todas as coisas e numa recondução das criaturas à sua origem primeira: essa é a luz das luzes, pois “todo dom e perfeição vem do Pai das luzes”, como diz São Tiago (Jo 1,17). (Mestre Eckhart, 2008, pp. 104-106).

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” - Proposição I⁷

Sermão 80⁸

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

Ele é a causa primeira; por isso se infunde para dentro de todas as coisas.

O dominicano alemão atribui um sentido original à relação entre Deus (causa primeira) e as criaturas. Na *quaestio* parisiense *Utrum in deo sit idem esse et intelligere*,⁹ utilizando como referência o “Liber de Causis”, Eckhart

7 Ter Reegen, 2000, pp. 92 e 96.

8 Mestre Eckhart, 2008, p. 105.

9 ECKHART, M. *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere* (Se em Deus o ser é o mesmo que o conhecer). Essa *quaestio*, conservada no Código 1071 (séc. XIV) da Biblioteca de Avignon, transcrita por inteiro no texto organizado por Geyer, pertence ao primeiro período em que Eckhart ficou em Paris (1302-1304). Com toda probabilidade, os sermões n° 52 e 81 em alemão (ed. Pfeiffer), e o sermão n° 11 em latim (ed. Benz), foram redigidos nos mesmos anos, pois sustentam a mesma tese. É convicção comum entre os estudiosos de Eckhart que a tarefa de determinar a sucessão cronológica de suas obras é um problema de difícil solução.

exclui Deus do âmbito do ser porque Ele não pode ser confundido com a criação. O ser diz respeito somente à criação, enquanto no Verbo as coisas subsistem anteriormente ao ato de receber uma existência criada.

Para demonstrar isto assumo, primeiramente, que o conhecer é mais elevado do que o ser, e é de outra condição. Pois todos dizemos que a obra da natureza é obra da inteligência. E, portanto, tudo o que se move é inteligente ou se reconduz a um inteligente, por quem é dirigido no seu movimento. E por isso as coisas que possuem o intelecto são mais perfeitas do que as que não o possuem, assim como no próprio devir as coisas imperfeitas ocupam o primeiro grau, de modo que no intelecto e no inteligente termino a resolução assim como no sumo e perfeitíssimo. E por isso o conhecer é maior do que o ser.¹⁰

Pelo fato de “ser” significar “ser criado”, propriedade dos entes finitos e limitados, não pode ser atribuído nem a Deus e nem ao intelecto. Os seres dotados de intelecto são os mais perfeitos, afirma o mestre dominicano, de acordo com o princípio pelo qual “*opus naturae est opus intelligentiae*”.¹¹

A superioridade do intelecto dá-se em virtude de ele ser princípio de todo ser e de estar acima do puro existir; o lugar dele é a alma, não como o ser que está nas coisas: “as coisas que pertencem ao intelecto, enquanto tais, são não-entes”.¹²

A caracterização do *esse* é antitética ao *intelligere*:

- o primeiro tem um fundamento: *Deus sit universalis causa entis*;

- é causado: *est de ratione entis, quod sit causatum*, enquanto

- o *intelligere* não tem uma causa: *de cuius ratione non est quod causam habeat*,

- e contém virtualmente todas as coisas: *in ipso intelligere omnia continentur*.

Afirmando categoricamente que, em Deus, não há nem o ente nem o ser, Eckhart declara que a criação está em condição de total dependência e de absoluta distinção com respeito ao criador: “E se tu quiseres chamar o conhecer de ser,

A tradução em português da *quaestio*, com o texto latino ao lado, está disponível em: RASCHIATTI, M. “*Quaestiones Eckhartianae: o Uno e o Ser, a Alma, o Agora Eterno, o Nascimento do Logos*”. Dissertação de Mestrado. Unicamp, Dezembro de 2004, Anexo 4, pp. 148-154. Online http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/281168/1/Raschiatti_Matteo_M.pdf.

10 *Ibidem*, p. 151.

11 *Idem*.

12 *Ibidem*, p. 152.

agrada-me. Digo, contudo, que se em Deus há algo que tu quiseres chamar de ser, cabe-lhe pelo próprio conhecer”.¹³

Entretanto, a um certo ponto da argumentação, o dominicano faz uma espécie de concessão prevendo, quiçá, uma possível objeção. O ser, nesse caso, não é o ser criado, mas a *puritas essendi*, cujo fundamento está no intelecto.

Outrossim, o princípio nunca é o principiado, como o ponto nunca é a linha. E por isso, sendo Deus o princípio do próprio ser ou do ente, Ele não é ente ou ser da criatura; nada do que está na criatura está em Deus, a não ser como na causa e não está nele formalmente.¹⁴

A argumentação, em seguida, traz à tona a teoria da causalidade, mas, aqui, o sentido de causa não é o sentido aristotélico. Eckhart entende *causa* como *principium*: todas as coisas estão virtualmente no intelecto, mas, *formaliter*, causa e feito não podem subsistir juntos.

Outrossim, nessas coisas, que se dizem analogicamente, o que há em um dos termos análogos, não está formalmente no outro, como a saúde está no animal formalmente, enquanto na comida e na urina não existe algo de mais saudável do que na pedra. Se, portanto, todas as coisas causadas são entes formalmente, Deus não será formalmente ente.¹⁵

Enfim, Eckhart apresenta alguns exemplos de analogia para justificar a não entidade de Deus, pois o analogado está formalmente em apenas um dos termos (ele cita o exemplo clássico da saúde no animal, na comida, na urina e na pedra). No *Prologus in opus propositionum*,¹⁶ o mestre dominicano usará o mesmo tipo de analogia (porém em sentido contrário) para atribuir o ser a Deus, causa de todas as coisas, enquanto as criaturas permanecem desprovidas de ser

13 *Idem*.

14 *Ibidem*, p. 153.

15 *Idem*.

16 O *Opus propositionum*, primeira parte do *Opus tripartitum* (a obra latina fundamental de Meister Eckhart), devia ser constituído por mais de mil proposições e ser subdividido em 14 tratados: se conhece apenas o plano geral indicado por Eckhart no *Prologus generalis in Opus tripartitum* e o exemplo de uma tese (*Esse est Deus*) por ele amplamente discutida. Não há razões para supor que ele tenha levado a cabo o projeto inicial. Os modelos que foram considerados para compor esta obra, à qual Eckhart reconheceu um valor especial, foram a *Elementatio theologica* de Proclo (traduzida em latim por G. de Moerbeke em 1268), as *Maximae theologiae* de Alano de Lille, o *Liber intelligentis* do século XIII, e o pseudo-hermético *Liber XXIV philosophorum*. A tradução em português tese *Esse est Deus*, com o texto latim ao lado, está disponível em: RASCHIETTI, M. *Quaestiones Eckhartianae: o Uno e o Ser; a Alma, o Agora Eterno, o Nascimento do Logos*. Dissertação de Mestrado. Unicamp, Dezembro de 2004, Anexo 4, pp. 159-162. Online http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/281168/1/Raschietti_Matteo_M.pdf.

próprio. Essa contradição, contudo, pode ser explicada como uma mudança de perspectiva que deixa inalterada a relação fundamental entre Deus e a criação. Quando Eckhart afirma *esse est Deus*, está manifestando uma diferenciação do conceito de *esse*: se “ser” caracteriza o ente finito, Deus é *intelligere* e não há nele a *ratio entis*; se, ao invés, Deus é caracterizado pela *puritas essendi*, a criação não pode haver o ser em si mesmo. Um elemento, porém, permanece inalterado quando o discurso verte sobre o ser, a saber, a referência à criação e a tentativa de compreender a relação desta com Deus: não há possibilidade de estabelecer uma comparação entre Deus e as criaturas, e a relação entre os dois só pode seguir a direção que vai dessas para Aquele. Mesmo assim, 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” - Proposição VII (VIII)¹⁷

Sermão 80¹⁸

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.

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 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”:

¹⁷ Ter Reegen, 2000, p. 112.

¹⁸ Mestre Eckhart, 2008, p. 105.

“Liber de Causis” - Proposição IV¹⁹Sermão 80²⁰

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.

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” - Proposições V (VI) e XXI (XXII)²¹Sermão 80²²

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.

“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 supra-essencial e é supra-dizível e supra-conhecível, na medida em que se trata do conhecer natural.

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

Retucci, comparando as citações na obra latina e na obra alemã, revela um pormenor interessante: a proposição V (VI), sem contar as ocorrências que

19 Ter Reegen, 2000, pp. 100-102.

20 Mestre Eckhart, 2008, p. 105.

21 Ter Reegen, 2000, pp. 106 e 144.

22 Mestre Eckhart, 2008, p. 104.

podem ser encontradas nas atas do processo (Cf. Raschietti, 2013, p. 67 ss.) 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*) (Magistri Echardi, 1954, p. 41). A constatação do fato de Deus ser inominável, ao contrário, caracteriza todo o sermão 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” (Cf. Raschietti, 2013, p. 77).

Outra marca da presença do “*Liber de Causis*” na obra alemã do mestre dominicano pode ser reconhecida na sua teoria original da alma. Segundo Meliadò (2013, pp. 547-548), 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, compreende 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, por meio dos sentidos, as mesmas coisas são percebidas na sua mutabilidade. Uma confirmação disso está na interpretação eckhartiana segundo a qual também o “*Liber de Causis*” atribui à alma um papel imprescindível, como é possível ler no começo do sermão 32 “*Consideravit semitas domus suae*”, 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 aeternitatem 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. (Mestre Eckhart, 2006, p. 199).

Algumas edições dos Sermões em alemão de Eckhart individualizam nesse “velho mestre” Alquero de Claraval (*Alcherus Claravallensis*), ao qual tinham sido atribuídas duas obras, “De spiritu et anima” (ou “Liber de anima et spiritu”) e “De diligendo Deo”, que, entretanto, hoje se prefere atribuir a um autor anônimo da mesma época conhecido como Pseudo-Agostinho. Uma parte da crítica, portanto, está mais propensa a reconhecer nele o “Liber de Causis”, por causa da indicação da nobreza: esta nova contextualização da *auctoritas* leva adiante a interpretação que Eckhart esboçara anteriormente nos comentários bíblicos da obra latina e compreende todas as três causas secundárias mais elevadas: a inteligência, a alma e a natureza. A hierarquia cosmológica do “Liber de Causis” projeta-se, assim, sobre a essência divina.

Conclusão

Meister Eckhart utilizou amplamente o “Liber de Causis” na elaboração de suas obras, como foi evidenciado ao longo deste 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. Essas 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 turingio, cuja predominância e centralidade nas obras latinas se revela decisiva para a elaboração da sua metafísica. Esta análise de Meister 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 baseia-se 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.

Referências

- BEIERWALTES, W. “«*Primus est dives per se*». *Maître Eckhart et le Liber de causis*”. In: ZUM BRUNN, E. (org). *Voici Maître Eckhart*. Paris: Éd. Jérôme Millon, 1994.
- DE LIBERA, A. “La Mystique rhénane. D’Albert le Grand à Maître Eckhart”. Paris: Éd. du 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: Éd. Du Cerf, 1984.
- GILSON, E. “A Filosofia na Idade Média”. 2ª ed. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- KENNY, A., BARBARO, C. A. “Uma nova história da filosofia ocidental. Vol II: Filosofia medieval”. São Paulo: Loyola, 2008.
- MAGISTRI ECHARDI. “Sermones”. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1955.
- MAGISTRI ECHARDI. “Expositio Libri Exodi”. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1954.
- MEISTER ECKHART. “Die lateinischen Werke (LW II)”. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1957.
- MEISTER ECKHART. “O Livro da Divina Consolação e outros textos seletos”. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- MESTRE ECKHART. “Sermões Alemães. Vol. 1”. Bragança Paulista/Petrópolis: co-edição Ed. Universitária São Francisco/Vozes, 2006.
- MESTRE ECKHART. “Sermões Alemães. Vol. 2”. Bragança Paulista/Petrópolis: co-edição Ed. Universitária São Francisco/Vozes, 2008.
- MELIADÒ, M. “Theologie und Noetik der Erstursache: der Liber de causis als Quelle Meister Eckharts”. In: *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* (2013).
- PATTIN, A. “Le liber de causis. Édition établie à l’aire de 90 manuscrits avec introduction et notes”. Vol. 28. Louven: Tijdschrift voor Filosofie, 1996.
- PROCLI DIADOCHI. “Elementatio theologica a Guillelmo de Morbecca translata Novam editionem curavit Burchardus Mojsisch 2009”. Teorema 25. [Online] <http://www.hs-augsburg.de>.
- RASCHIETTI, M. “Meister Eckhart e o Paradisus anime intelligentis”. *Mirabilia - Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, Nr. 12, pp. 74-90, 2011. [Online] <http://dialnet.unirioja.es/servlet/>.
- RASCHIETTI, M. “Quaestiones Eckhartianae: o Uno e o Ser, a Alma, o Agora Eterno, o Nascimento do Logos”. Dissertação de Mestrado. Unicamp, Dezembro de 2004, Anexo 4, pp. 148-154. [Online] http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/281168/1/Raschietti_Matteo_M.pdf.
- RASCHIETTI, M. “Mestre Eckhart. Um mestre que falava do ponto de vista da eternidade”. São Paulo: Paulus, 2013.
- REALE, G. “Introduzione a Proclo”. Bari: Laterza, 1989.

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". (pp. 135-166). In: STURLESE, L. (org.). *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*. Freiburg Schweiz: Academic Press Freiburg, 2008.

SANCTI THOMAE DE AQUINO. "Super Librum De causis expositio, prooemium". [Online] <http://www.corpusthomaticum.org/cdc00.html>.

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

TER REEGEN, J. G. J. (org.). "O livro das causas: liber de causis". Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

TORRELL, J.-P. "Iniciação a Santo Tomás de Aquino. Sua pessoa e obra". São Paulo: Loyola, 1999.

