
DEUS, SUBJETIVIDADE E IMEDIATISMO: ENTRE KIERKEGAARD E ECKHART

Lauro Ericksen

Resumo:

O artigo faz um paralelo entre a noção de subjetividade em Kierkegaard e Eckhart. Objetiva, em geral, aprofundar a noção da imediatidade teológica entre o homem e Deus. Metodologicamente atém-se a noção kierkegaardiana de que “a subjetividade é a verdade” como elemento interpretativo dos 3 requisitos de bem aventurança de Eckhart. Explora os resultados obtidos em comparação entre os “dois eus” de Eckhart em distinção a subjetividade em segunda potência proposta por Kierkegaard.

Palavras-chave: Subjetividade, Deus, Salvação, Imediatidade.

Abstract:

This paper makes a parallel between the notion of subjectivity in Kierkegaard and Eckhart. It intends, generally, to explain the common notion of immediacy between God and man. Methodologically, it applies Kierkegaard's motto of “subjectivity is truth” to analyze the 3 characters of virtue thought by Eckhart. It approaches the results in comparison of the two philosophers: the “2 selfs” of Eckhart in distinction to the notion of second potency of subjectivity proposed by Kierkegaard.

Keywords: Subjectivity, God, Salvation, Immediacy.

1. Introdução

Os escritos de Søren Kierkegaard, a princípio, não fazem referência direta aos escritos filosóficos medievais, o seu grande ponto de crítica e de aproximação, de modo icônico, é o pensamento hegeliano. Não obstante, o pensamento singular de um dos mais importantes filósofos do medievo, Mestre Eckhart, guarda similitude e gera interesse comparativo com a obra de Kierkegaard.

Um dos grandes motes do pensamento de Kierkegaard consiste no brocardo de sumário que enuncia que “a verdade é a subjetividade”. Essa é uma premissa básica e inarredável que perpassa várias de suas obras, sendo um elemento usualmente repetido na obra “Conceito de Ironia” e também depreendido da obra “O Conceito de Angústia”. Dada a carga fortemente teológica dos escritos, é assaz comum fazer a ilação que o pensamento de Kierkegaard, em maior ou menor monta, a depender da obra que se analisa, de alguma forma tangencia a forma como o homem e Deus se relacionam, e como se desenha o esquema metafísico por ele empreendido a partir desses dois elementos essenciais.

Semelhantemente ao que Kierkegaard faz, embora em uma outra época, bastante distante, temporalmente falando, Mestre Eckhart faz ponderações filosóficas de ordem metafísica que reverberam até a cotidianidade. Seu esquema metafísico remete a toda formalização teórica empreendida pelos pensadores neoplatônicos (e por alguns outros que também não eram neoplatônicos, como, por exemplo, São Tomás de Aquino) em que há um movimento de progressão (emanação) e outro de retorno, no ápice do movimento está Deus, e no final dessa processão está o homem. De maneira inicial, contida e sintética, assevera-se, a partir do que foi dito, que Mestre Eckhart adota a via negativa para desenvolver o seu pensamento metafísico.

Não obstante, o trabalho em comento não se direciona a uma abordagem bastante ampla sobre o tema, ele tem um foco bastante específico, que é o enunciado de Mestre Eckhart contido no sermão 52, em que ele trata da pobreza de espírito, mais especificamente quando ele comenta os três requisitos para a boa-venturança da supracitada pobreza em comparação com o adágio contemporâneo de Kierkegaard que a “verdade é a subjetividade”. A ideia central do excerto por ora produzido consiste em defender que Mestre Eckhart já antecipava um dos conceitos principais da reforma protestante, ao postular que o fundo da alma do homem é por *via nuda* a *visio dei*, ou

seja, reflete o próprio Deus, sem mediações e sem a necessidade de uma intervenção histórica para que tal premissa seja verdadeira.

2. Os dois “eus” de Mestre Eckhart: A subjetividade em segunda potência de Kierkegaard

Um dos excertos principais a serem destrinchados do presente esforço filosófico é o já mencionado sermão 52. Nesse texto, Mestre Eckhart se debruça sobre a questão da pobreza. Ele faz questão de clarificar sobre qual pobreza ele está a tratar, de plano, ele ratifica a ideia que a pobreza discutida (e aludida pela citação do livro de Mateus, capítulo 5, versículo 3) não é a pobreza externa, e, sim, a pobreza de espírito. Por mais que a pobreza externa seja algo salutar (pois demonstra, a princípio, o desprendimento material do homem – e foi suportada até mesmo por Jesus Cristo, o modelo ideal de conduta para toda a humanidade), ela não possui grande interesse teológico (e, conseqüentemente, filosófico), daí não ser seu norte investigativo.

A pobreza de espírito, de outra banda, é muito mais importante, ela é uma boa-venturança, uma vez que deixa como legado o reino dos céus para todo aquele que a possui. A definição elementar de um homem dotado de pobreza de espírito para Mestre Eckhart é aquele que “não sabe nada, não quer nada e não tem nada”. Essa primeira definição deixa bastante assente a indicação metafísica da via negativa proposta pelo filósofo. Todavia, é de grande valia denotar que a via negativa adotada por Mestre Eckhart não é uma simples indicação do “não-ser” por ausência, ou seja, uma pura e simples contraposição daquilo que é, pelo que “não-é”, ou, ao menos não “está sendo”. A via negativa neoplatônica assume uma feição diferenciada, uma vez que ela está “mais além do próprio ser”, algo que, em um segundo momento, ver-se-á, denota que “o nada de Deus possui como *Grund* (fundamento) positivo o próprio encontro no fundo da alma do homem” (MERKUR, 1996, p. 110).

Desse modo, o homem que “não quer nada” não equivale ao homem que busca, por exemplo, limitando a sua própria vontade realizar a vontade de Deus. Em um primeiro e derradeiro plano de análise, “o simples elemento de querer a realização da vontade de Deus já é direcionado ao mundo e à sua existência cotidiana de modo a macular como sendo um querer” (MURK-JENSEN, 2001, p. 27). Assim, o que Mestre Eckhart sinaliza é a existência de um “eu” primordial, desapegado de qualquer inclinação de querer, por mais que seja apenas a vontade de Deus.

Nesse sentido, o mencionado pensador medieval enuncia que:

Quando me achava em minha causa primogênita, não tinha Deus algum e era a causa de mim mesmo, não queria e nem apetecia nada porque era um ser livre e um conhecedor de mim mesmo no gozo da verdade. Então me queria a mim mesmo e sem querer outra coisa, o que eu queria eu era, e o que eu era eu queria, e então me mantinha livre de Deus e de todas as coisas (ECKHART, 1983, p. 370).

Na passagem em apreço fica deveras claro que esse “eu” em sua própria causa primeira não é o eu cotidiano, ele se encontra desapegado de tal finitude, pois se encontra na causa primordial. Nesse eu não há Deus porque o eu é e está com Deus de modo integral, nesse retorno inarredável para o princípio Uno não há dissociação possível e pensável entre o eu e o que quer que seja, daí a necessidade de se ver livre de “Deus” (nesse caso, do Deus criador, que encontra-se em contato direto com a própria criação e com os efeitos da criação, ou seja, no mundo).

Esse “eu” equivale ao “eu” (mesmo) e ao próprio “Deus” como elemento Uno, é o princípio que está além do espectro do ser e do próprio tempo. Não é um “eu” criado que se encontra em contato com outros “eus” ou com os desdobramentos da criação do “Deus” que ele almeja se livrar. Conhece-se a si mesmo, de uma maneira propriamente socrática e não conhece mais nada, pois na totalidade de ser “eu” e de ser “Deus”, nessa primazia de causa, não há nada a mais a se conhecer, nada mais a se querer. O que se quer é o que se é, e é o que se quer ser.

O ponto mais importante para a tangência do sermão de Mestre Eckhart (1983, p. 370) com o entendimento filosófico de Kierkegaard consiste em saber que o “eu” que se confunde em sua “essência” com a própria divindade é a verdade. Essa assertiva é necessária para que se possa traçar qualquer correspondência ou similitude entre o pensamento de Mestre Eckhart e de Kierkegaard. Aquilo que Eckhart (1983, p. 371) trata em termos de equivalência (eu = Deus), Kierkegaard (2010, p. 75) colocará em termos de potência, o “Eu” em segunda potência é a subjetividade da subjetividade, sempre tendo por norte que a subjetividade é a verdade, já que dessa premissa ele não foge em nenhum de seus escritos filosóficos.

Ao tratar do tema, Carl Franklin Kelley (2009, p. 167) pontua que: “para falar em termos do extremado verdadeiro ‘Eu’, ou ‘auto identidade’, Eckhart (1983, p. 372) diz que consiste em falar daquele do qual a graça é perfeitamente operativa e estava em virtude de tal operatividade”. A completude e perfeição de Deus não fogem de si em momento algum, e dada a equivalência do “eu” em primeira causa com Deus, o “eu”

finda por ter, também, tal qualificação plena. É por meio dessa graça que se goza da verdade divina. Não há intermediação alguma entre o “eu” e Deus, aliás, não pode haver nada, nem intermediação, nem mediação, nem conexão, nem qualquer outra forma de contato, pois há uma equivalência entre “eu” e “Deus”.

Há a plena indistinção entre um e outro, aliás, não apenas entre “eu” e “Deus”, por ser o início e o fim, por ser completo e bastante em sua graça e operatividade, por ser causa primeira, e, até mesmo aristotelicamente, por ser motor imóvel, não há nada que não esteja abarcado por Deus, compreendido nessa perspectiva de igualdade total com o “eu”. Nada escapa a essa definição, tudo que se possa ser pensado já se encontra contido nessa equivalência, até mesmo porque ela se localiza muito além da compreensão do “ser”, o Uno suplanta essa categoria essencial e há o trespassse dela.

Essa compreensão de Deus e do “eu” está posta para além do Deus criador, ela se encontra no movimento de emanção (processão) em direção do homem (cotidiano). O Deus criador, e suas criaturas com ele se relacionam nesse ambiente temporal e criado, e não na causa primeira, em que há a plena e imediata indistinção entre “eu” e “Deus”. Aliás, entre “eu” e qualquer outra coisa que possa ser posta, dita ou quiçá pensada não vigora nenhuma diferenciação. Toda e qualquer diferenciação, a partir do esquema neoplatônico apresentado, só pode ser proposta a partir da emanção, antes do início dessa processão vigora a identidade contida na própria causa primeira de que se trata a equivalência do “eu” enquanto “eu” (mesmo).

Eckhart (1983, p. 375) pontua que “a apreensão da verdade suprema só pode se dar onde os anjos supremos, as moscas e a alma são iguais”. Deus equivale a tudo isso, e, em certo sentido, equivale a nada. Ou seja, Deus só pode ser compreendido como sendo o “não-ser” da via negativa anteriormente negativo. Se todas essas coisas, das mais banais, como, por exemplo, a mosca, e os anjos supremos, equivalem à causa primeira, na perspectiva da análise do Uno, Deus é esvaziado de sentido e de propriedades, sejam elas materiais ou até mesmo intelectuais (materiais). A plena compreensão da totalidade dos elementos fornecidos conduz, inexoravelmente ao “não-ser”. Mas é justamente no fundo do nada que o homem encontra Deus.

Esse encontro não se realiza – como pontuaram alguns filósofos neoplatônicos anteriores, como, por exemplo, João Escoto Erígena (2007, p. 47) –, através de “teofanias”, isto é, é passível de uma realização plena, e não apenas pode se aperfeiçoar por meio de uma contemplação purificada ou mais elevada.

Não obstante, Eckhart (1983, p. 376) conclui que o homem pobre em vontade é aquele que se satisfaz com tão pouco tanto quanto ele se satisfazia quando ele não era, ou seja, quando o nada era a sua própria compreensão de ser “eu”. Não querer nada, e ser pobre de espírito, nesse sentido propriamente dito, remete à causa primeira do homem enquanto eu (mesmo), e desse “eu” em equivalência com Deus.

Semelhantemente, é pobre de espírito o homem que não sabe nada. E nessa perspectiva, em ligação direta e inarredável com o que Eckhart (1983, p. 372) já asseverou sobre não querer nada, assume-se um caráter flagrantemente socrático do “não saber nada” em congruência com o adágio “só sei que nada sei”. O nada, nesse entendimento, também remete, de modo qualificado, ao estado primordial da causa de equivalência entre o “eu” e seu próprio “eu” (Deus), haja vista que ao só querer ser o que já se é, também se conhece apenas a si mesmo, e nada além do que lhe basta, ou seja, Deus. O conhecimento acerca de Deus e das coisas divinas não deriva, nesse aspecto, do estudo das escrituras (ou ao menos apenas dessa fonte informativa propriamente dita), o conhecimento direciona-se ao nada, daí é um não conhecer nada. A premissa da pobreza de espírito do não saber nada não é um autêntico “não-saber” por ignorância. Pois, se assim o fosse, o não saber nada equivaleria a um “não ser” por ausência, e não um “não ser” positivo em sua indicação do próprio Deus.

O homem pobre de espírito, tal como preceitua Eckhart, é tão vazio de ideias que nem sequer quer, sabe ou tem algo, ele procura absolutamente nada. “O verdadeiramente pobre é sem si-mesmo” (KIM, 2010, p. 16), esse é o estado da consciência de Deus, e, conseqüentemente, do “eu” mais próprio. É nesse estado de “consciência” que ele pode conhecer a si-mesmo, e esse conhecimento é necessário e imprescindível para que o pobre de espírito, verdadeiramente, não queira nem saiba nada, seu ser si-mesmo já basta para que ele conheça tudo, e, nesse compasso, também não saiba nada. Esse “não saber” já contém tudo que pode ser conhecido, pois está além do próprio ser, e não se relaciona com aquilo que Deus, em sua acepção criadora, diferencia na cotidianidade. Do mesmo modo que Deus está livre de todas as coisas, ele é todas as coisas, semelhantemente, por estar nesse estado de liberdade para com tudo que se possa ser pensado, Deus conhece todas as coisas e conhece a si mesmo.

Se não se quer nada, e não se sabe nada, o último atributo da pobreza de espírito para Mestre Eckhart (1983, p. 376) se relaciona com não ter nada. Derivando dos outros dois aspectos da pobreza, não ter nada é aquele que mais se aparta da ideia comum de que não ter nada insiste na materialidade das coisas. Como o “eu” de equivalência para

com Deus se distancia de qualquer coisa que não seja a causa primeira, da qual todas as coisas derivam e na qual o Uno é indistinto em si mesmo. O não ter nada é a conjunção mais que perfeita do não querer nada e do não saber nada. No “eu” em igualdade com o “eu” tudo que se é consiste naquilo que se quer (si-mesmo) e tudo que se sabe é um conhecer a si mesmo. Deste modo, tudo que se tem é o que se é e o que se sabe, ou seja, tem-se tudo, pois se tem a Deus como causa primeira. Ou melhor, nem mesmo a Deus se tem, a pura indistinção entre o “eu” e Deus conduz ao entendimento que só se tem nada e nada se tem. Nessa perspectiva, não querer, não saber e não ter são todos atributos do “eu” e atributos, por derivação consequencial, de Deus. São indissociáveis por sua própria definição, de modo que não é possível não querer, e saber algo (ou até mesmo querer saber algo), ou, semelhantemente, não querer, não saber e ter algo, que não seja a compreensão mais primordial de que há uma equivalência na causa primeira entre o “eu” e “eu”. Qualquer arranjo entre os termos não querer, não saber e não ter é possível, de modo que nenhum deles pode ser negado enquanto que um deles permaneça afirmativo.

Do mesmo modo, negando-se, concomitantemente, todos eles, a premissa do conhecimento e do entendimento acerca de Deus e do “eu” continua sendo justificável pela pobreza de espírito. Assim, o homem bem-aventurado quer, sabe ou tem a si-mesmo, na causa primordial, do mesmo modo que é indiviso com Deus, e o quer, o sabe e o tem, por si mesmo como sendo ele mesmo.

Ao finalizar a análise da pobreza de espírito segundo Mestre Eckhart (1983, p. 377) pode se compreender que o não-ser do princípio essencial do seu esquema metafísico é o pleno retorno do homem ao Uno, é Deus, ao mesmo tempo que consiste em ser “eu”. É essa marcha em direção ao ser-si-mesmo, em uma acepção já contemporânea, que dá sentido a esse trespasse do homem em direção ao divino.

Antes de se embrenhar na análise de Kierkegaard (2010, p. 90) em comparação com o que foi enunciado por Mestre Eckhart, há de se fazer a breve ressalva que o “eu” enunciado até então não passou pela depuração da filosofia moderna, pela qual Descartes o separou plenamente do objeto, como sendo um eu subjetivamente dado. Essa ressalva metodológica é importante, haja vista que todas as ponderações operadas por Kierkegaard acerca da subjetividade já transcorreram vários séculos de análise filosófica, perpassando, principalmente, essa grande dicotomização cartesiana.

Feita essa breve ponderação acerca do método de análise da subjetividade, é de grande valia apontar que Kierkegaard (2010, p. 89) coloca o “salto da fé” (*troens spring*,

em dinamarquês) como sendo o grande elemento “transcendente” em suas asserções teológico-filosóficas. Diferentemente de outros pensadores contemporâneos, como, por exemplo, Martin Heidegger, que evita o uso do termo “sujeito” e “objeto” tal como enunciados na modernidade, Kierkegaard tece suas críticas conceituais sem abandonar o uso de termos derivativos, como, por exemplo, “subjetividade”, ou “realidade objetiva”, para citar dois grandes exemplos de termos fulcrais em sua filosofia que não se desprendem na normatividade linguística pretérita.

Tal minudência não é suficiente para descartar toda a relevância dos escritos de Kierkegaard, e a primeira indicação de tal preponderância para a posteridade consiste na análise do seu adágio “a verdade é a subjetividade”, ou a “subjetividade é a verdade”. Kierkegaard faz menção à verdade como sendo a subjetividade quando ele está a tratar da possibilidade da salvação do homem. Ele a compreende como sendo algo pessoal e intransferível, daí a necessidade de que ela seja posta em termos subjetivos propriamente ditos. Ela não escapa a uma argumentação objetiva, como se pudesse ser manipulada exteriormente ao próprio homem. Desta feita, a salvação só pode ser alcançada em Cristo, Jesus. Ou seja, em Deus mesmo, não há outra forma de salvação da alma humana que não provenha de Deus.

Nesse sentido, nenhum santo, nenhum anjo superior, nenhuma criatura posta na realidade efetiva do mundo objetivo pode conceder ao homem sua salvação, essa é a premissa inarredável para que a salvação possa ser pensada em termos de subjetividade. Semelhantemente, não há como se depreender que a salvação advinha de algum engodo ou de alguma malversação sobre o caráter eterno da alma humana. A salvação não advém de simulação ou de qualquer outra forma de mau emprego da subjetividade, ela só provém de Deus, e da verdade que está nele contida. A salvação, portanto, precisa da verdade para que se aperfeiçoe, não há como pensá-la como sendo algo dissociado da verdade ou posta, de alguma forma, em apartado de tal profundidade da apresentação de Deus.

Retornando ao entendimento que a subjetividade é a verdade, a salvação só pode ser encontrada, em verdade, na própria subjetividade. Essa conexão só se perfectibiliza ao se depreender que o homem encontra Deus em sua subjetividade. Por não haver mediação (nem os santos nem a Virgem Maria podem impedir a danação humana, pois, efetivamente, não contém uma verdade que lhes seja plenamente externável), argumenta Kierkegaard (2010, p. 111), semelhantemente ao que faz Mestre Eckhart (1983, p. 380) que penitência ou autoflagelação alguma auxiliam ou implementação a salvação da

alma do homem pelo próprio homem. A salvação está na subjetividade, mas não na externalização objetiva de uma penitência a si mesmo aplicada. Daí a desnecessidade de tais práticas compreendidas por alguns como ascéticas.

O homem encontra Deus na subjetividade, por isso mesmo que a subjetividade é a verdade. Nesse sentido, a posição kierkegaardiana, por ser uma *visio dei nuda*, assemelha-se bastante ao que Eckhart (1983, p. 379) coloca como sendo a metáfora do espelho, através da qual, o fundo da alma do homem equivale ao fundo de Deus. Há uma identidade confluyente entre o que a alma do homem, em sua causa primeira é e o que Deus é. Por isso que se pode asseverar que a subjetividade é a verdade, ela é verdade por ser o fundamento (*Grund*) de Deus. Nesse mesmo sentido, é indissociável o que é Deus, o que é a subjetividade (senão que ela seja a própria reflexão incontida do próprio “eu” do sujeito) e o que é a alma do homem. O homem se salva por meio dessa compreensão essencial de que a sua subjetividade é Deus em seu aspecto mais fundamental possível. Todas as possibilidades de o homem ser, incluídas a própria angústia, “erradicam-se da pecaminosidade a partir dessa compreensão negativa de Deus” (KIERKEGAARD, 2011, p. 57).

A salvação não é ofertada ao homem como algo que lhe é externo ou que ele possa se direcionar a tal propósito. O salto de fé é a necessidade subjetiva do homem para que possa se compreender como ser total nessa dinâmica da salvação. Sem tal possibilidade de compreender a sua subjetividade em termos de uma salvação posta em si mesmo, sequer haveria uma salvação possível, e o homem estaria condenado a não conhecer Deus, não partilhar da sua própria subjetividade consigo mesmo e com Deus, enfim, estaria apartado de Deus em todo sentido possível de que “não ser” seria sempre “não ser” por ausência, e nunca por um retorno pela via negativa, tal como proposto e enunciado por Eckhart (1983, p. 378).

Existe um paralelo bastante evidente entre o pobre de espírito tal como abordado por Eckhart (1983, p. 381) e a subjetividade da subjetividade em Kierkegaard (2010, p. 212). De uma banda, não se tem, não se sabe e não se quer nada, e, por isso mesmo, tem-se, sabe-se e se quer a Deus, em Kierkegaard, a salvação só é possibilitada e ofertada ao homem por Deus, através da verdade por ele revelada, assim, a subjetividade, por ser a verdade, é tudo que sobra ao homem, e essa sobra, é, na verdade, Deus. Deus está na subjetividade para salvar o homem, como Kierkegaard pondera, porque não há dissociação entre o fundo de sua alma e Deus, lá a salvação é

operada, pois se salva um pobre de espírito, aquele que justamente herdará o reino dos céus.

Há de se destacar que nem o argumento de Eckhart e nem o argumento de Kierkegaard (2011, p. 30), principalmente, recaem na premissa herética dos pelagianos. Esse tema já é bastante discutido pelo próprio Kierkegaard ao tratar a questão da coincidência entre o homem e o gênero humano, ao discutir a questão da “evolução qualitativa do pecado original”. O pelagianismo pregava a inexistência do pecado original e a desnecessidade da salvação do homem. Kierkegaard (2011, p. 31) se posicionava de maneira flagrantemente contrária a esse entendimento, e em certo sentido, ainda que a discussão não fosse contemporânea a Eckhart, a partir dos apontamentos por ora traçados, há de se compreender que o filósofo neoplatônico também não se alinhava ao pelagianismo.

Para Kierkegaard (2010, p. 257), a necessidade da salvação é uma premissa inarredável da sua compreensão teológica e existencial do mundo. Nesse mesmo compasso, Eckhart não consegue vislumbrar que a boa-venturança não seja um requisito fulcral para o homem. Nesse compasso, a salvação está adstrita aos mesmos elementos filosóficos debatidos por Kierkegaard em alguns dos seus trabalhos (já mencionados previamente). Isso porque, em Eckhart, nem a boa-venturança, de maneira mais ampla e genérica, nem mesmo a pobreza de espírito, mais detidamente abordada no decorrer do presente trabalho, fazem qualquer referência ou alusão ao que Kierkegaard fala de mundo sensível, e Mestre Eckhart fala como sendo a outra apresentação da pobreza, a pobreza externa.

Dessa forma, ambos os pensadores confluem para a ideia geral de que a salvação e a bem-aventurança são atributos que não são alcançáveis ou decomponíveis de uma exterioridade, eles dependem sempre de uma depuração interna para que sejam apreendidos da maneira mais adequada. Essa compreensão de que a salvação e, em regra, toda a concepção metafísica unitária do homem independe de suas relações efetivas com a realidade objetiva, avança para o tópico derradeiro da presente discussão: a desnecessidade de uma realidade histórica concreta de Jesus (ou de Deus) para a salvação do homem.

Esse é mais um dos elementos que são encontrados como sendo compartilhados entre Kierkegaard e Eckhart, haja vista que ambos os filósofos rejeitam a necessidade de uma realidade concreta para que o homem possa ser salvo, ou para que, em suma, encontre-se a Deus.

Kierkegaard (2003, p. 200) é usualmente compreendido como sendo um relativista ardente, o que significa enunciar que suas ponderações dialéticas agregam, a partir da ironia que ele coloca como dispersa em todo o tom filosófico do discurso, uma “volatilização da existência”, na qual o modo de ser do sujeito se torna mais leve e seus enfrentamentos derradeiros e finais, como a morte, colocam-se de maneira irônica para consigo mesmo. Nessa esteira, Kierkegaard coloca como despiendo para a compreensão da verdade, e, portanto, logicamente, para o entendimento da subjetividade, a concretude do transcurso histórico. Ou seja, para a salvação da alma do homem é desnecessário que tenha havido um Cristo histórico, a simples história de seu martírio e do seu calvário já são plenamente suficientes para que o homem possa não apenas encontrar a salvação, o estágio da vida religiosa, bem como para que ele encontre um modelo pleno de conduta e comportamento, o estágio da vida ética; os quais, conglobadamente, também dão azo à compreensão do estágio da vida estética, uma vez que as duas outras modalidades são a reprodução repetitiva do próprio modelo de Cristo, em vida e em movimento pleno.

Do ponto de vista de Kierkegaard, essa ponderação teológica é uma crítica bem direcionada à filosofia hegeliana, no entanto, destrinchar todo esse direcionamento seria deveras complicado e não tão profícuo quanto se focar nos efeitos filosóficos de tal ponderação, em comparação com o entendimento semelhantemente esposado por Mestre Eckhart.

Sob o viés neoplatônico, o entendimento de Mestre Eckhart acerca da desnecessidade de uma historicidade concreta de Jesus Cristo é apontada no sermão 5b:

Por isto disse a palavra que foi citada: “Deus enviou seu filho unigênito ao mundo”; isto não deveis interpretar com um olhar ao mundo exterior, como se ele comia ou bebia como nós mesmos, tens que compreendê-lo com respeito ao mundo interior. Assim como é verdade que o Pai em sua natureza simples engendra ao seu filho a forma natural, também é verdade que o engendra nas entranhas do mundo interior. Aí o fundo de Deus é o meu fundo, e o meu fundo é o fundo de Deus. Aí vivo do meu, assim como Deus vive do seu (ECKHART, 1983, p. 180).

Por essa passagem, denota-se, claramente, que não é importante a exterioridade da existência temporal e humana de Cristo, ou seja, se ele comia e bebia entre os seres humanos. A exterioridade da revelação do filho unigênito de Deus é algo completamente irrelevante na compreensão e no alcance imediato de Deus. O que o próprio Eckhart destaca como fundamental à compreensão do seu pensamento teológico e filosófico é que o fundo da alma do homem é o fundo da alma de Deus. Isso é algo que se perfectibiliza pela existência de Deus e de seu único filho em cada um dos

homens, e não na praça onde os milagres eram efetuados em tempos imemoriais. Os fatos históricos não ajudam, tampouco são os elementos indispensáveis para a compreensão de Deus, afinal, o homem e Deus, em sua imagem e semelhança, compartilham um “eu” baseado na identidade, como já explicitado anteriormente. Algo que não é maculado, nem mesmo compreendido a partir do caráter historicamente efetivo da passagem de Jesus Cristo na Terra em tempos pretéritos. A História pode até mesmo vir a confirmar a concretude de tais fatos, no entanto, não passará de mera História, compreendida nessa acepção como uma simples narrativa de fatos sucessivos no tempo. Algo que não contribui em nada para a perfeita compreensão de Deus pelo homem.

Eckhart (1983, p. 181) tal como Kierkegaard, almeja que o homem permita que “Deus seja Deus dentro de si mesmo”. Desse modo, a subjetividade do homem é a verdade. Ela é a máxima expressão daquilo que se pode compreender como sendo o fundo de Deus e o fundo do homem, em concomitância plena. Esse argumento é imperioso para que se trace uma aproximação mais destacada dos dois autores em relevo. Certamente, Eckhart não dispunha do arcabouço teórico e filosófico do que representa para a contemporaneidade o termo “subjetividade”, essa é uma diferenciação bastante característica da história da filosofia hodierna, no entanto, o paralelo traçado até então é plenamente condizente com os estudos de Eckhart e de modo algum violam as premissas neoplatônicas do autor em relevo.

Nesse sentido, não importa, para nenhum dos dois autores, se Cristo encarnou ou não. Por meio da via negativa, adotada por ambos, vale ser destacado, o mais elementar na análise teológica por ora empreendida, consiste em compreender a possibilidade existencial (ao menos em Kierkegaard), de que Cristo encarne em mim. A possibilidade de que o modelo representativo de Jesus Cristo seja expressado em cada homem, em sua subjetividade, é que dá azo à compreensão, de cada um, daquilo que é expresso em todo o gênero humano, e, em maior medida, em toda a natureza.

A encarnação de Jesus Cristo em cada homem é a total desvinculação da concretude histórica do filho do homem, por mais que ela seja cogitada, e, em certo sentido seja viável. Mais do que a probabilidade da encarnação de Jesus Cristo, a possibilidade da salvação do homem, e, na mesma toada, da compreensão de Deus, por meio do seu filho, que é um só com o Pai e com o Espírito Santo, dá-se por perfeita quando o homem conhece a si mesmo, e encontra a verdade em sua subjetividade. Essa

mescla de terminologias neoplatônicas e contemporâneas é utilizada de modo proposital para que possa ser enfatizado o caráter não-histórico e não-concreto de Cristo.

Dessa feita, compreender que a verdade não é dada por meio de um seccionamento histórico efetivo, e que ela é ponderada internamente na estrutura de compreensão do homem é o principal argumento utilizado, tanto por Kierkegaard quanto pelo Mestre Eckhart para justificar os seus sistemas teológicos respectivos. Assim, deve-se compreender que todo esse esforço de análise, desde os neoplatônicos, reverbera até a contemporaneidade da filosofia, aliás, remanesce como um tema de interesse filosófico até o presente momento.

3 Considerações Finais

Em termos derradeiros, há de se concluir o presente esforço de análise filosófica com o entendimento centrado no argumento principal de que a compreensão mais acurada do homem e de Deus, reflexa e interiormente dada, reside na sua salvação e na sua compreensão mais plena. Analisando algumas passagens de Kierkegaard e de Mestre Eckhart, há de se notar em tais trechos a ampla similitude argumentativa e de posicionamento teológico por eles compartilhadas.

A compreensão de Eckhart e de Kierkegaard, em suas semelhanças, não aponta apenas para aquilo que Deus pode representar ou para todas as nuances da apresentação de Jesus Cristo, além de todas as asserções teológicas possíveis, as quais, algumas delas, foram alvo de abordagem, há de se entender que os dois autores sinalizam, claramente, para uma própria compreensão do elemento humano e existencial daí extraíveis. Ou seja, não basta ser pobre de espírito ou encontrar a verdade como um mero diletantismo filosófico independente de qualquer circunstância do verdadeiro entendimento que tal ação (ainda que sem porquê) pode levar, mais importante que toda essa acepção teológica é a própria concepção que o homem é capaz de obter de si mesmo, seja pela verdade encontrada na subjetividade ou até mesmo pela relação de identidade exarada pelo “eu” na causa primordial.

A centralidade do argumento, repise-se, consiste em saber que os dois autores direcionam a verdade à interioridade, e não ao transcórrer objetivo que se pode falar sobre o ser, sobre a criação, ou sobre o homem em correlação com outros, sejam eles homens, seres ou eventos de criação realizados por Deus. A fé é um dos conectivos essenciais em todos os aspectos teológicos sobrelevados pelos dois autores,

principalmente em Kierkegaard, no qual esse salto é qualitativamente prevalente para que o homem possa se compreender “autenticamente”.

Deste modo, registra-se a aproximação entre o esquema de pensamento neoplatônico de Mestre Eckhart com as elucubrações existenciais de Kierkegaard, sempre tangenciando-os a partir dos elementos teológicos apresentados e sempre deixando assente, com cada vez mais denotação, que a pujança argumentativa de ambos é encontrada na verdade que se pode ser alcançada em Deus e na subjetividade do homem, em si mesmo, a partir do momento que ele deixa Deus ser Deus em si (mesmo).

Referências

- ECKHART, Mestre. **Tratados y Sermones**: Obras Alemanas. Trad. Teresa Brugger. Barcelona: EUNSA, 1983.
- ERÍGENA, João Escoto. **Sobre Las Naturalezas**: Periphyseon. Trad. Pedro Arias, Lorenzo Velazquez. Barcelona: EUNSA, 2007.
- KELLEY, Carl Franklin. **Meister Eckhart on Divine Knowledge**. New Haven: Yale UP, 2009.
- KIERKEGAARD, Søren. **Eighteen Upbuilding Discourses**. Trad. Robert L. Perkins. Macon: Mercer UP, 2003. v. 5.
- _____. **O Conceito de Ironia**: Constantemente Referido a Sócrates. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2011.
- _____. **O Conceito de Angústia**: Uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Vigilius Haufniensis. Petrópolis: Vozes, 2010.
- KIM, Ha Poong. **To See God, to See the Buddha**: An Exploration of Seeing Spirituality with Meister Eckhart, Nagarjuna, and Huang Bo. Portland: Sussex Academic Press, 2010.
- MERKUR, Dan. **The Numinous as a Category of Values**. In: IDINOPULOS, Thomas A.; YONAN, Edward A. **The Sacred and Its Scholars**: Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data. New York: Brill, 1996. p. 104-123.
- MURK-JENSEN, Saskia. **Hadewijch and Eckhart**: Amor Intellegere Est. In: MCGINN, Bernard. **Meister Eckhart and the Beguine Mystics**: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg and Marguerite Porete. New York: Continuum, 2001. p. 17-30.