

Meister Eckhart, Fichte e os Destinos da Mística

Recensão do livro de CEMING. Katharina. *Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte*. Frankfurt a. M., Berlin, Bern, New YorkParis, Wien : Peter Lang, 1999 (Europäische Hochschulschriften, Reihe 20, N. 588.), 270 p.

Na tese doutoral de Katharina Ceming, defendida na Faculdade de Filosofia da Universidade de Augsburg e publicada sob o título *Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte* (“Mística e ética em Meister Eckhart e Johann Gottlieb Fichte”), temos um estudo bem organizado, dotado com uma argumentação bem sustentada e desenvolvida numa linha clara, que busca retomar, num esforço comparativo específico, o velho mas sempre atual tema da relação do idealismo alemão com a tradição mística. De minha parte, resenho esta obra sobretudo devido a meu interesse pela mística e sua recepção, quiçá transformação filosófica, no contexto da filosofia clássica alemã. Faço-o de maneira mais demorada devido à relativa falta, entre nós, de estudos específicos a respeito da filosofia da religião do idealismo alemão e de Fichte em particular.

Como se sugeria, ao menos da parte da autora do trabalho considerado é mesmo de uma certa *transformação* que se trata na recepção fichteana de Eckhart, ao menos no tocante às linhas fundamentais. Ceming tenta mostrar, com base em definições e numa criteriologia inicial e numa compreensão

de “mística” que faz a herança religiosa ocidental dialogar com aquela do Oriente, que o termo “mística” descreve bem a obra de Meister Eckhart, ao passo que o termo “ética” descreve, talvez ainda melhor, os esforços filosóficos de Fichte. Não que uma *certa* ética estivesse ausente de Eckhart, ou uma *certa* mística ausente de Fichte; não, elas estariam, sim, presentes: mas num e noutra difeririam, justamente, os conceitos dominantes, com implicações bastante importantes para a compreensão da obra dos respectivos autores, em seus diferentes contextos.

Falar de contexto absolutamente não significa, ao menos no âmbito da obra resenhada, historicizar e/ou dissolver a existencialidade toda própria da experiência mística e de sua autocompreensão conceitual. Antes, para Ceming, em sua defesa explícita e implícita da coerência da mística eckhartiana naquilo que ela tem de próprio e perene, deve ser ainda possível a experiência descrita nos vários estágios eckhartianos, que levam, através da “morte” mística, ao “nascimento de Deus na centelha da alma”. Sob o risco de sintetizar, o resultado a que parece pretender chegar a autora é que Fichte, justamente por não aquilatar a verdadeira radicalidade e existencialidade da experiência mística, tende a entender mística em geral de outra maneira ao supor a impossibilidade de uma “superação da personalidade” e ao enfatizar a tese do valor absoluto da individualidade. Mas diremos mais sobre isso num segundo momento.

A obra analisada estrutura-se, segundo um plano equilibrado, em quatro grandes divisões: (1) uma parte preparatória, que inclui a introdução e ocupa cerca de 40 páginas; (2) uma segunda parte, a mais longa de todas, que ao longo de cerca de 100 páginas dedica-se exclusivamente a Meister Eckhart, começando, a par disso, a desenvolver mais ainda os alicerces da comparação; (3) uma terceira parte, com aproximadamente 80 páginas, que busca expor a filosofia da religião de Fichte em duas fases marcadas por diferenças e continuidades; e (4) uma parte conclusiva que, em torno de outras 40 páginas, trata de acentuar de modo o mais aguçado possível a distinção básica entre a mística filosófico-especulativa de Eckhart e a filosofia da religião de Fichte,

concluindo, antes da observação final, com uma seção intitulada “mística versus moralidade”.

Na primeira parte, Ceming desenvolve os termos da investigação expondo com toda clareza sua intenção e o método utilizado. A intenção aparece, entre outras colocações na mesma linha, na antecipação (p. 14-15) do resultado do estudo como um todo:

Como resultado da análise comparativa irá evidenciar-se que a doutrina de Fichte sobre a religião foi injustamente identificada com ‘mística’. Esta apreciação da parte de seus contemporâneos e também de intérpretes posteriores reside – como sublinha o resultado de nossa investigação – não só num completo desconhecimento da intenção fichteana, mas também numa compreensão errônea do que significa mística, e isso não só no sentido de Meister Eckhart.¹

Para obter mais exatidão quanto ao alcance e à lógica desta primeira parte em seu todo, contudo, é preciso sublinhar sua organização interna. Basicamente, a primeira parte se divide em (1.1) um repertório de definições conceituais, que cobrem termos como “mística”, “religião”, “ética”, “teoria e práxis”, “Antigüidade”, “Idade Média” e “modernidade”; e numa seção mais longa (1.2) que tenta iluminar a recepção da tradição mística no século XIX nos âmbitos do romantismo, dos despertamentos religiosos e da filosofia propriamente dita. Para não antecipar resultados, basta dizer que, no tocante especialmente a este último ponto, tem-se uma introdução ao que a autora percebe como “interpretação falha” da mística pela filosofia do período (Hegel, Schelling e Schleiermacher) e por Fichte em particular. Instaura-se, as-

¹ “Als wesentliches Resultat der vergleichenden Analyse wird sich zeigen, dass Fichtes Religionslehre zu Unrecht mit ‘Mystik’ identifiziert wurde. Diese Einschätzung von Zeitgenossen als auch von späteren Interpreten beruht – so das Ergebnis unsere Untersuchung – nicht nur auf einem völligen Verkennen der Fichteschen Intention, sondern auch auf einem Missverständnis dessen, was Mystik, nicht nur im Sinne Meister Eckharts, bedeutet.”

sim, a linha interpretiva que na terceira grande divisão do trabalho será testada com base na análise textual. Ao mesmo tempo em que se buscam informações gerais e histórico-filosóficas, constroem-se também juízos provisórios sobre a fundamental mudança de perspectiva através da moderna recepção e avaliação da mística. Sobretudo numa subseção intitulada "A crítica fichteana da mística" afloram os primeiros traços daquela "interpretação falha" e dos conseqüentes erros de avaliação. Nesse tocante, Fichte, constata-se, teria deplorado a "falta de consciência reflexiva da mística" (p. 42); sua "exclusividade" (p. 43); sua "essência contemplativo-quietista" (p. 44ss); e sua tentativa de "realizar no tempo" aquilo que, seja como aniquilação completa do indivíduo ou sua união com Deus (p. 47), seria atemporal.

Nos interstícios e nas notas de rodapé da primeira parte continuam a acumular-se evidências em prol de dois pontos importantes para a consideração dos especialistas.

Por um lado, como já se mencionou de passagem, Ceming reforça as similitudes e a unidade de intenção da mística eckhartiana com a herança religiosa do Oriente, sobretudo em formas do hinduísmo e do budismo, distanciando-a, por sua vez, da modernidade ocidental. Isso ficará ainda mais evidenciado na segunda parte, na qual se analisam passagens e conceitos eckhartianos.

Por outro, ela dá início a um debate indireto, mas suficientemente persistente, com os defensores da tese da continuidade entre a mística e o idealismo alemão. Evidentemente, caberia notar desde já que este grupo é muito grande, e que aquela que denominamos, por economia, de tese da continuidade, talvez contenha uma miríade de teses, num leque assaz nuançado.

De certo modo, penso que seria importante relativizar, ao menos um pouco, o debate da autora com estes autores menos ou mais recentes, na medida em que, apesar de construído sobre uma definição bem clara, o debate talvez restrinja em demasia a expressão daquilo que historicamente se entendeu por mística, inclusive na modernidade. (O que fazer, por exemplo, de um título recente como o de Klaus Ebert, *Mística protestante de Martinho Lutero até Frederico D.*

Schleiermacher?²). Em todo o caso, a heurística tem sim seu valor na tarefa assumida pela autora de diferenciar claramente a mística medieval do idealismo moderno e de fazer avançar a discussão. Em todo caso, intérpretes do tema “mística e idealismo alemão” como os citados em conjunto, p. ex. nas p. 49-50, nota 136³ correm, consoante Ceming, o risco de terem errado na tese fundamental, a saber, a da continuidade entre mística e idealismo, a despeito de terem nos fornecido boas informações históricas e criado novas sínteses interpretativas.

Na segunda parte, a autora inicia a análise, dedicando-se ainda exclusivamente a Meister Eckhart. Guia a análise ao longo de três eixos principais: investiga (2.1) os “fundamentos gnoseológicos da antropologia mística”; o (2.2) “nascimento místico” como “nascimento de Deus na centelha da alma”; e (2.3) a concepção eckhartiana de “ética”. Cada uma destas seções comporta subtítulos dedicados a temas específicos. Assim, por exemplo, temos no primeiro ponto uma análise da compreensão eckhartiana de funções como o conhecimento, o sentimento e a vontade. Para citar apenas alguns, isso ocorre através de temas como “autoconhecimento”, “*docta ignorantia*”, “auto-superação (*Verwindung*) do pensamento”, “aniquilação da vontade”, “desprendimento” (*Abgeschiedenheit*), “abandono” (*Gelassenheit*) e “morte mística”. No que se refere ao segundo ponto, do “nascimento místico”, Ceming discute a posição específica de Eckhart quanto à Trindade e à filiação divina, acrescentando nesse ponto um excuro sobre a compreensão da graça. No geral, a autora expõe a compreensão de que a graça pode ser um

² Klaus EBERT. (Hrsg.) *Protestantische Mystik von Martin Luther bis Friedrich D. Schleiermacher*. Eine Textsammlung. Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 1996.

³ Cito apenas os nomes e não as obras, para poupar espaço. São eles autores como H. P. Sturm, O. Spann, W. Lütgert, H. Groos, M. Kronenberg, F. Gogarten, M. Rudolph, K. Beth, J. Hofe, A. Kirchner, H. Finke, G. Gurwitsch, E. Coreth, W. Ritzel e A. Perovich. Já os estudiosos de Fichte mais recentes, como W. Janke e E. Düsing, qualificariam, em parte, a tese da continuidade.

veículo para a aproximação da união mística em certo nível, mas, por ser também uma “criatura”, acaba por impedi-la. Cita o próprio Eckhart a este propósito:

Digo que Deus eternamente, sem cessar, esteve presente nesta [centelha da alma], e que nesta o ser humano é um com Deus; a isso nenhuma graça pertence, pois a graça é uma criatura, mas nesse ponto nenhuma criatura tem algo a fazer e criar (...).⁴

De igual modo, o problema da graça estaria em supor uma relação como definitiva; mas é justamente a relação o que o místico vai superar, e o que por ele é superado existencial e cognitivamente. Nesse passo, a graça, que existia como algo separado, transforma-se na própria natureza divina: “Ali onde se chega à unificação da alma com Deus, transforma-se a graça, tornando-se na própria natureza divina.”⁵ Complementarmente, a própria graça é, consoante Ceming e uma série de autores por ela arrolados, entendida por Eckhart como sinônimo do “nascimento de Deus” na alma.⁶

Na questão da graça repete-se, a bem da verdade, o que acontecia com o conceito objetivado de Deus do qual tratara a seção sobre “fundamentos gnoseológicos da antropologia mística”. Tal conceito acaba sendo descartado a partir de certo ponto. Mediante o motivo do autoconhecimento, concluíra-se que “a suposta diferença entre divindade e ser humano é superada com o autoconhecimento do ser humano. Pois aquele que penetrou em si mesmo até chegar ao seu eu mais interior reconheceu sua essência, que é a essência da divindade.”⁷ E mediante o motivo, também importante, da

⁴ P. 108 da tese de Ceming; a citação no original, que reproduzimos aqui por curiosidade, apenas para que o leitor e a leitora tenham uma noção da sonoridade do alemão de Eckhart, encontra-se em Meister ECKHART, *Die deutschen Werke*, ed. e trad. Josef Quint, Stuttgart, 1958, vol. 1, p. 419, linhas 1-4: “Ich spriche, daz got êvîclîche âne underlâz in disem gewesen ist, und in disem der mensche mit gote ein ze sînnen, dâ behoeret gnâde niht zuo, wan gnade ist ein crêatûre, und dâ enhât kein crêatûre ze tuonne...”. Seguimos, em nossa tradução ao português, aquela feita pela autora ao alemão moderno.

⁵ P. 108: “Wo es zur Einswerdung von Seele und Gott kommt, wandelt sich die Gnade, sie wird zur göttlichen Natur selbst.”

⁶ P. 109: “Zum andern versteht Eckhart Gnade selbst schon als Synonym für die Gottesgeburt.”

⁷ P. 55: “Der vermeintliche Unterschied zwischen Gottheit und Mensch ist mit der

“auto-superação” ou *Verwindung* do pensamento, concluíra-se que “o homem cria Deus e a realidade do mundo através do conceito que surge quando o homem se afasta de seu fundamento originário desprovido de modo e forma. (...) À medida que o homem se torna consciente de seu eu e do mundo como um objeto separado, ele fica preso na reflexão. Caso se ache nesta situação, tudo é para ele um objeto, inclusive Deus.”⁸

Mas é na seção dedicada à concepção eckhartiana de “ética” que vão surgindo, de maneira mais clara, elementos para a construção do contraste que deve viabilizar a tese central de Ceming.⁹ Ao longo de trinta páginas discutem-se, por exemplo, o sentido das polaridades entre *vita activa* e *vita contemplativa*, entre Marta e Maria, entre o homem interior e exterior; temas eckhartianos como a recusa da justiça das obras e a compreensão das obras exteriores; as noções de “prática correta” (*rechte üebunge*), “agir sem porquê” (*würken sunder warumbe*) e “ética concreta”; e, finalmente, a complexa e original interpretação eckhartiana do pecado, que cabe apreciar com maior detalhe.

Com efeito, o cerne desta seção que mais contribui para a tese central de Ceming é a definição do pecado e seu *status*, bem como de sua constituição essencialmente gnosiológica em Eckhart, à qual só derivativamente correspondem elementos de “sofrimento existencial”. Mas se o pecado se constitui primariamente como um problema de conhecimento,

Selbsterkenntnis des Menschen aufgehoben. Denn derjenige, der zu seinem innersten Selbst vorgedrungen ist, hat sein Wesen, das das Wesen der Gottheit ist, erkannt.”

⁸ P. 63: “Der Mensch schafft Gott und Weltwirklichkeit durch den Begriff, der entsteht, wenn der Mensch aus seinem weiselosen Urgrund heraustritt. (...) Indem der Mensch sich seiner Selbst und der Welt als davon getrenntes Objekt bewusst wird, ist er in der Reflexion gefangen. Befindet er sich in diesem Zustand, ist ihm alles andere ein Objekt, eben auch Gott.”

⁹ Uma das formulações capitais da tese foi já enunciada na Introdução, p. 14: “A partir dos nossos achados pretendemos apresentar a relação de Fichte com a ética em particular, mas também, de maneira indireta, com a mística. O que dificulta o tratamento desta questão é também o fato de que aquilo que em Fichte aparece como mística em última análise seria melhor situado sob a categoria da ética.” [“Aus dem Erschlossenen möchten wir Fichtes Verhältnis zur Ethik im besonderen und zur Mystik auf indirektem Wege darstellen. Was die Behandlung dieser Frage erschwert, ist die Tatsache, dass auch das, was bei Fichte als Mystik erscheint, letztlich besser unter der Kategorie Ethik zu verorten wäre.”]

então sua superação também pode dar-se nesse mesmo nível, e o conhecimento permite superar o pecado.¹⁰ (Um tema clássico de toda gnose, mas, segundo Ceming, também dos pais gregos da Igreja.¹¹) Ora, se a superação do pecado pelo conhecimento é possível, a ética, embora não perca sua significação, fica em segundo plano. Vale, então, afirmar duplamente: por um lado, Eckhart não proporia um escapismo de toda ética, pois o agir permanece sem comprometer nem o “abandono” nem o “desprendimento” místicos¹², e sem levar ao libertinismo;¹³ por outro, a ética não é, como quereriam os modernos em geral e Fichte em particular, o lugar de onde pode partir a argumentação especulativa:

Além disso, deve-se observar que Eckhart sempre argumenta a partir do alvo que o ser humano deve atingir. O cume ao qual Eckhart insta o humano a subir acha-se numa posição bem mais elevada do que a ocupada pelo monte da moralidade.¹⁴

Em última análise, conclui Ceming já neste ponto, Fichte, diferentemente de Eckhart, partiria, junto com tantos outros, do pressuposto da impossibilidade de uma superação definitiva do pecado. Daí, justamente, a ênfase fichteana na lei e na educação moral, e a tese da “aproximação infinita” do alvo final do humano.¹⁵ Mas tal impossibilidade seria justamente um pressuposto, que Eckhart teria existencialmente desautorizado e que permanece uma possibilidade para todos os humanos, inclusive os contemporâneos. Eckhart, então, poderia ser visto como um otimista radical,

¹⁰ P. 143: “Uma vez que o ser humano reconheceu o que lhe causa o sofrimento, ele pode também removê-lo.” (“Wenn der Mensch erkannt hat, was ihm das Leiden verursacht, kann er es auch beseitigen.”)

¹¹ P. 136-37.

¹² P. 128: “A pessoa que conseguiu desligar-se da identificação com seu próprio agir tem condições de agir sem perder seu abandono e seu desprendimento.” (“Wem es gelungen ist, sich von der Identifikation mit seinem Tun zu lösen, der kann handeln ohne seine Gelassenheit und Abgeschiedenheit zu verlieren.”)

¹³ P. 135.

¹⁴ P. 135: “Ferner gilt es zu beachten, dass Eckhart immer vom Ziel ausgehend, das der Mensch erlangen soll, argumentiert. Der Gipfel, den Eckhart den Menschen zu erklimmen auffordert, ist weit höher als der Hügel der Sittlichkeit.”

¹⁵ P. 168, na parte referente ao primeiro Fichte, mas que para Ceming permaneceria no todo de seu pensamento, inclusive na assim-chamada “fase religiosa”.

incontaminado, arriscaríamos dizer num exemplo, pela tradição paulina-agostiniana-luterana:

Ele [Eckhart] concede ao ser humano a possibilidade de elevar-se, aqui e agora, do rebaixamento de sua existência até a altura divina. A imagem eckhartiana ideal do humano não é a do pecador contrito, mas a do homem nobre que retornou à sua origem, que se voltou de sua fenomenalidade para sua essencialidade. Com toda certeza, aquilo que aqui se nos apresenta é uma imagem do humano radicalmente positiva, válida não só para sua época.¹⁶

Na terceira parte, a autora continua sua análise, dedicando-se, desta feita, exclusivamente a Fichte. As três principais divisões desta parte intitulam-se (3.1) “moralidade (*Sittlichkeit*)”, especificado-se em seguida o tópico como “Deus enquanto moralidade absoluta [escritos até 1806]”; (3.2) “Deus enquanto bem-aventurança (*Glückseligkeit*) [escritos de 1806 e posteriores]”; e (3.3) “Uma nova doutrina da religião”. Ao passo que as primeiras identificam as duas fases principais da obra de Fichte no tocante ao tema ética – com ênfase na religião e com deslocamento cada vez maior para ela –, a terceira faz um balanço no tocante a temas específicos, preparando já a “Sinopse” que vai, então, iniciar o teste da hipótese em base comparativa e apresentar as conclusões.

O tema da “aproximação infinita” (*unendliche Annäherung*) parece ocupar, nesta terceira parte, uma posição-chave. As subseções conclusivas de (3.1) e (3.2) têm, não por acaso, o mesmo título, precisamente “aproximação infinita”. No tocante à primeira fase do pensamento de Fichte, de ênfase autodeclaradamente ética e subjetiva, Ceming conclui:

○ Eu é, em seu empenho, infinito; se, porém, ele alcan-

¹⁶ P. 146: “Er gesteht dem Menschen die Möglichkeit zu, sich jetzt und hier aus der Niederung seines Daseins in die göttliche Höhe zu erheben. Nicht der zerknirschte Sünder ist das Eckhartsche Idealbild des Menschen, sondern der edle Mensch, der in seinen Ursprung zurückgekehrt ist, der sich von seiner Scheinhaftigkeit zur Seinshaftigkeit gewendet hat. Was sich uns hier darstellt, ist wohl ein nicht nur für seine Zeit radikal positives Menschenbild.”

casse o objeto pelo qual se empenha, o Eu e o Não-Eu ter-se-iam tornado indênticos, o que segundo Fichte é impossível, pois a determinação do Eu é o empenhar-se, o que, porém, somente é possível quando existe um alvo ao qual pode dirigir-se tal empenho. Pela coincidência de Eu e Não-Eu o Eu teria aniquilado sua própria determinação.¹⁷

Ceming vai em seguida analisar os problemas que, sendo intrínsecos à noção de aproximação infinita, resultam para a possibilidade de comparar a mística eckhartiana com a filosofia fichteana. A autora vê duas dificuldades fundamentais no interior do pensamento fichteano da primeira fase que o levam inclusive a certa incoerência, mas que, ao mesmo tempo, o impedem de valorizar os achados fundamentais da tradição mística exemplificada basilarmente em Meister Eckhart. Levanta-se, assim a suspeita de uma acolhida da linguagem mística por Fichte sem apropriação dos achados fundamentais daquela. Ceming menciona as duas dificuldades ou incoerências do seguinte modo:

Ora, o problema da aproximação infinita ou da aproximação ao Infinito consiste na questão de como é possível chegar mais perto de um alvo infinito quando, por outro lado, com cada passo dado, volta-se já a estar infinitamente distante dele. Além disso, coloca-se a questão de como é possível falar de um alvo que jamais deve poder ser alcançado, pois para formular qualquer estipulação de alvo já preciso ter conhecimento do mesmo.¹⁸

Parece-nos que estas colocações de Ceming nos levam diretamente à tese da diferença essencial entre Eckhart e Fichte. Para Fichte, haveria já o pressuposto de que uma união mís-

¹⁷ P. 168-69: "Das Ich ist in seinem Streben unendlich, würde es jedoch das erstrebte Objekt erlangen, dann wären Ich und Nicht-Ich identisch geworden, was nach Fichte unmöglich ist, da die Bestimmung des Ich das Streben ist, dies aber nur möglich ist, wenn es ein Ziel gibt, das erstrebt werden kann. Durch den Zusammenfall von Ich und Nicht-Ich hätte das Ich seine Bestimmung vernichtet."

¹⁸ P. 169: "Das Problem der unendlichen Annäherung oder der Annäherung ans Unendliche besteht nun darin, wie man einem unendlichen Ziel näher kommen kann, wo man doch mit jedem Schritt, den man tut, wieder unendlich weit davon entfernt ist. Ferner stellt sich die Frage, wie man von einem Ziel reden kann, das nie erreichbar sein soll, denn um eine Zielvorgabe zu formulieren, muss ich Kenntnis davon haben."

tica bem-entendida é impossível dado o predomínio ontológico da individualidade e da subjetividade. Daí a inevitabilidade de uma incompreensão da mística e de uma apropriação apenas externa da mesma.

Tal tese vai ser corroborada também no final de (3.2), que apresenta a seção dedicada à segunda fase de Fichte – a fase religiosa (e supostamente mística) explicitamente assumida pela publicação da *Anweisung zum seligen Leben*. Nesse sentido, Ceming é taxativa após a longa análise, como convém a uma boa tese acadêmica que quer ser ainda uma tese:

Aquilo que constatamos no tocante aos escritos de antes de 1800, ou seja, de que em última análise é impossível uma união existencial de Deus e ser humano, nem nessa vida terrena nem na eternidade a ter lugar não se sabe quando – e isso apesar de muitas colocações que aparentemente soam diferentes – vale também para os escritos mais tardios, sim, para toda a produção de Fichte. Não nos é possível mais do que nos aproximarmos do Infinito.¹⁹

O que a autora constata no tocante ao problema da aproximação infinita é reforçado mediante a análise de outras temas que aparecem em Fichte e que reivindicariam uma extração na mística. Também aqui, no tocante a tais temas, o registro principal do idealismo de Fichte acompanharia, portanto, uma leitura indevida ou transformação da herança terminológica legada pela mística, inclusive a representada por Meister Eckhart.

A mencionada análise de temas fichteanos que, seja já por sua mera sonoridade, seja por seu parentesco material, aproximar-se-iam da terminologia mística, sem, contudo, compartilhar de seu “espírito”, encontra-se sobretudo na parte (3.3), correspondente ao ponto C.IV do sumário original. Estes temas seriam, primeiro, a doutrina fichteana da imagem (*Bild-lehre*), que, diferentemente do que se depreende da

¹⁹ P. 196: “Was wir für die Schriften vor 1800 festgestellt haben, dass letztendlich eine existentielle Vereinigung von Gott und Mensch weder in diesem irdischen Leben noch in der, wann immer stattfindenden Ewigkeit möglich ist – und das trotz vieler scheinbar anders lautender Äusserungen – gilt auch für die späteren Schriften, ja, für Fichtes gesamtes Schaffen. Mehr als sich dem Unendlichen anzunähern ist uns nicht möglich.” [Grifo no original, L. H. D.]

mística eckhartiana, implicaria a tese ou “doutrina da impossibilidade existencial da unidade de essência de Deus e homem”²⁰, com a conseqüência da postulação de uma unidade que mantém a dualidade de existência entre Deus e ser humano.²¹ Segundo, a tese correspondente da união como união apenas no pensar.²² Terceiro, a “entrega” ou abandono da subjetividade no pensamento, entrega que, porém, não coincide com a noção eckhartiana de “abandono”, por ser uma entrega mais pensada do que vivida.²³ Quarto, a tese

²⁰P. 200: “Uns geht es in erster Linie darum zu zeigen, dass die in Fichtes Religionsphilosophie entwickelte Lehre von der existentiellen Unmöglichkeit der Wesenseinheit von Gott und Mensch ihre Wurzeln oder ihr Korrelat in seiner Bild-Lehre hat.”

²¹P. 201: “Em última análise, viver a vida divina significa, para Fichte, uma dualidade nunca passível de dissolução entre ser humano e Deus na unidade de Deus. Para sermos mais exatos, a imagem do Ser não é idêntica com o próprio Ser. Aquilo que sempre estamos em condições de fazer é somente participar, como imagem, no Ser de Deus.” (“Das göttliche Leben zu leben bedeutet für Fichte letztlich eine nie aufzulösende Zweiheit von Mensch und Gott in der Einheit Gott. Das Bild des Seins ist eben nicht identisch mit dem Sein selbst. Wir können immer nur als Bild am Sein Gottes teilhaben.”)

²²P. 204: “É tão-só no pensar que experimentamos o Absoluto em nós, mas jamais ao nos tornarmos este próprio Absoluto (...). Para Fichte, um caminho que chegue a levar à união com Deus e que seja diverso do caminho da especulação é simplesmente inconcebível.” (“Nur im Denken erfahren wir das Absolute in uns, niemals aber indem wir dieses Absolute selber werden (...). Für Fichte ist ein anderer Weg als der der Spekulation, der zur Vereinigung mit Gott führen soll, unvorstellbar.”) Cf. já antes as p. 202-203, que remetem aos temas seguintes: “A aniquilação da subjetividade, que é totalmete imprescindível para a união com o Absoluto, só podia ter lugar segundo Fichte enquanto aniquilação do conceito no pensamento, porém jamais no sentido da ‘aniquilação do eu’ mística.” (“Die Vernichtung der Subjektivität, die für die Vereinigung mit dem Absoluten unabdingbar ist, konnte nach Fichte nur als Vernichtung des Begriffs im Denken stattfinden, niemals aber im Sinne der mystischen ‘Ichvernichtung’.”)

²³P. 205: “Tanto a aniquilação do eu como a união com a deidade, movimento pelo qual são representados apenas os dois lados de uma e da mesma moeda, dão-se apenas no âmbito do pensamento, ou seja, de forma mediada. (...) A superação do pensamento é, em Fichte, [apenas] pensada.” (“Sowohl die Vernichtung des Ich wie auch die Vereinigung mit der Gottheit, womit nur die zwei Seiten ein und derselben Medaille dargestellt sind, finden nur gedanklich, d.h. vermittelt statt. (...) Die Überwindung des Denkens wird bei Fichte gedacht.”); p. 206-207: “Na idéia, no conceito e no pensamento a individualidade pode e deve, segundo Fichte, desaparecer; mas ela não pode desaparecer na própria vida. (...) Meu saber acerca de um além da objetivação está, contudo, ainda longe de ser tal além em si mesmo. Encontro-me [em Fichte] sempre ainda no âmbito da disjunção.” (“In der Idee, im Begriff, im Denken kann und muss nach Fichte Individualität verschwinden, nicht aber im Leben. (...) Mein Wissen um das Jenseits der Objektivierung ist aber selbst noch nicht dieses Jenseits. Ich befinde mich immer noch im Bereich der Disjunktion.”)

da preservação da [valência metafísica da] individualidade como resultado inesperado, ao menos quando se avalia a obra de Fichte do ponto de vista de uma mística autêntica, neoplatonicamente inspirada.²⁴ Quinto, a primazia do agir moral-ético, que claramente inverteria a relação hierárquica de mística e ética em Eckhart.²⁵ E sexto, o caminho para a moralidade pela educação, que só faz enfatizar a identificada primazia do agir moral-ético.²⁶

Nas breves seções finais da terceira parte de sua obra, a autora chega a um importante elemento de convergência entre Eckhart e Fichte, respeitante ao entendimento do mal e, sobretudo, do pecado. Aqui, nessa concordância em aspectos gerais, a peculiaridade da afirmação fichteana da deficiência ontológica do mal e do sentido fundamentalmente gnoseológico do pecado talvez esteja apenas na aproxima-

²⁴Este tema, como se depreende das citações a seguir, está intimamente ligado aos anteriores. Cf. p. 209: "Agora materializa-se o motivo pelo qual a individualidade jamais pode e deve ser aniquilada: a individualidade é o princípio portador do fim último neste mundo." ["Nun kristallisiert sich heraus, weswegen die Individualität niemals vernichtet werden kann und darf: Individualität ist das Trägerprinzip des Endzweckes in dieser Welt."]. Cf. tb. p. 210-211: "Aquilo que começara neoplatonicamente (...) termina em um autêntico subjetivismo mediante o fatal e desafortunado centramento no indivíduo. (...) Por isso, seguindo uma linha de consistência lógica última, a subjetividade não pode, para Fichte, ser abolida, ainda que ele mesmo sempre volte a falar de tal abolição nas suas *Wissenschaftslehren*. (...) Portanto, não é de todo falso o fato de a filosofia do idealismo alemão ter sido designada de filosofia da subjetividade, muito embora esta designação apenas reflita o mal-entendido daqueles intérpretes que nela viram uma explicação do mundo arbitrária, ou seja, subjetiva, dependente apenas do filósofo individual." ["Was neoplatonisch begann (...) endet in einem echten Subjektivismus durch die unselige Zentrierung auf das Individuum. (...) Deswegen darf die Subjektivität in letzter Konsequenz für Fichte nicht aufgehoben werden, auch wenn er in den Wissenschaftslehren immer wieder darauf zu sprechen kommt. (...) Und so ist es doch nicht völlig verkehrt, daß die Philosophie des deutschen Idealismus als Subjektivitätsphilosophie bezeichnet wurde, auch wenn diese Bezeichnung nur das gänzliche Mißverständnis derjenigen Interpreten widerspiegelt, die in ihr eine willkürliche d.h. subjektive, nur vom einzelnen Philosophen abhängige Welterklärung verstanden."]

²⁵P. 213, com a inclusão textual de uma passagem citada da obra de Hans Georg HAACK, *J. G. Fichtes Theologie*, Leipzig, 1914, p. 82-83: "A vida bem-aventurada é, em última análise, justamente vida moral. 'Pois Fichte nunca se distanciou de Kant a tal ponto de a vida bem-aventurada já não estar, para ele, *eo ipso* vinculada à vida moral.'" ["Seliges Leben ist in letzter Konsequenz eben sittliches Leben. 'Denn nie hat sich Fichte so weit von Kant entfernt, daß ihm seliges Leben nicht *eo ipso* mit sittlichem Leben verbunden wäre.'"]

²⁶P. 213-16.

ção fichteana entre saber (*Wissen*) e consciência moral (*Gewissen*). Para sublinhar esta concordância geral, citamos dois trechos das seções finais:

Como já vimos, a descrição eckhartiana do pecado e do mal movia-se completamente na tradição platônica-neoplatônica, que não trata do mal primariamente como problema moral, mas sim como problema gnoseológico, ou seja, como um problema que diz respeito ao conhecimento. Age falsamente ou mal aquele que não conhece verdadeiramente, que toma a aparência pelo ser. Este agir, porém, não tem quaisquer conseqüências no que se refere à deidade ou ao Absoluto, já que esta representa justamente a verdade una, absoluta e indivisa, à qual somente está reservado o ser, por ser ela o próprio ser. O mal, ao contrário, não dispõe de ser nenhum, visto que não é em-si.²⁷

Com a recusa da interpretação do pecado como imoralidade, Fichte pertence ao rol daqueles que tratam o pecado como problema puramente gnoseológico, e não como problema moral.²⁸



Na quarta e última parte, que propõe um olhar conjunto ou sinopse decorrente das análises desenvolvidas, Ceming passa a comparar Eckhart e Fichte sob dois aspectos: o da *teoria*, que indica suas respectivas “doutrinas da religião”, e o da *prática*. Ao passo que no primeiro a autora diagnostica proximidades e possibilidades de elaborar “semelhanças espantosas” entre ambos os pensadores, no segundo ela está segura de demonstrar “a diferença basilar entre o pensamento eckhartiano e fichteano”.²⁹

Embora Fichte tenha mal-entendido Eckhart em alguns

²⁷P. 216: “Wie wir gesehen haben, bewegte sich Eckharts Darstellung von Sünde und dem Bösen ganz in der Platonisch-Neoplatonischen Tradition, die das Böse nicht primär als moralisches, sondern als gnoseologisches, d.h. als ein die Erkenntnis betreffendes Problem behandelt. Falsch oder böse handelt der, der nicht wahrhaft erkennt, der Schein und Sein verwechselt. Dieses Handeln hat aber im Bezug auf die Gottheit oder das Absolute keine Konsequenzen, da diese eben die eine, absolute, ungeteilte Wahrheit darstellt, der allein Sein zukommt, weil sie diese ist. Das Böse hingegen verfügt über kein Sein, weil es nicht an sich ist.”

²⁸P. 221: “Mit der Verweigerung der Interpretation von Sünde als Unsittlichkeit gehört Fichte zu denjenigen, die Sünde als rein gnoseologisches, und nicht als moralisches Problem behandeln.”

²⁹P. 223.

pontos, sobretudo ao imputar um quietismo à mística em geral,³⁰ haveria várias convergências. Primeiro, a compreensão de que é o conceito (*Begriff*) ou a reflexão em geral que “cria” o mundo com seus dualismos.³¹ Segundo, de que é preciso, porque absolutamente faz sentido, para Fichte como para Eckhart, tomar distância de nosso eu empírico caracterizado pelo egoísmo.³² Terceiro, que todo o agir é, para ambos, um agir sem intencionalidade própria, entendida como

³⁰P. 230: “Por esta razão também é compreensível que a ‘alternativa’ do já-nada-fazer é absolutamente impossível, como gostaria de fazer crer a freqüente censura à mística. Mesmo a pessoa que existe em auto-suficiência quietista sem uma referência aparente à sociedade age, mesmo que não diretamente, para a sociedade. Neste ponto, porém, deve-se mais uma vez acentuar expressamente que Meister Eckhart jamais se interessou por este tipo de submersão quietista, elemento este particularmente atacado por Fichte, com grande veemência, no misticismo [...]” [“Aus diesem Grund ist auch verständlich, daß die ‘Alternative’ des Nichts-mehr-Tuns überhaupt nicht möglich ist, wie oft der Vorwurf an die Mystik war. Selbst derjenige, der in quietistischer Selbstgenügsamkeit ohne scheinbaren Gesellschaftsbezug existiert, handelt, wenn auch nicht direkt, für die Gesellschaft. An dieser Stelle soll jedoch noch einmal ausdrücklich betont werden, daß es Meister Eckhart niemals um diese quietistische Beschaulichkeit ging, die insbesondere Fichte am Mystizismus aufs heftigste attackierte...”] [Observe-se aqui a diferença entre mística e misticismo, sugerida antes na p. 35: “Parece-nos significativa a divisão do conceito empreendida no século XIX, que separa mística de misticismo. Se por mística se compreende na maior parte das vezes o elemento racional-especulativo, vincula-se com o misticismo o elemento a-racional, entusiasta e de afastamento do mundo.”] [“Von Bedeutung erscheint uns die im 19. Jh. vorgenommene Aufteilung des Begriffs in Mystik und Mystizismus. Wird unter Mystik meist das Vernünftig-Spekulative verstanden, so wird mit Mystizismus das A-rationale, Schwärmerische und Weltabgewandte verbunden.”]

³¹P. 224: “Por um lado, nós seres humanos estamos vinculados, como entes criaturais-condicionados, ao âmbito do que é mutável; por outro, ultrapassamos através de nossa reflexão o que é mutável, chegando à suposição necessária de um imutável, que porém, por causa de nosso próprio pensamento, é de novo incluído numa situação relacional, aparecendo, com isso, como condicionado.” [“Auf der einen Seite sind wir Menschen als kreatürlich-bedingte Wesen dem Bereich des Wandelbaren verbunden, zum anderen gelangen wir durch unser Reflektieren über das Wandelbare zu der notwendigen Annahme eines Unwandelbaren, das allerdings aufgrund unseres Denkens selbst wieder in das Relationsverhältnis hineingenommen wird und damit als bedingt erscheint.”] Cf. formulações semelhantes nas p. 203 e 242, que ali tangem principalmente ao problema fichteano de como deduzir a realidade do mundo de um Absoluto ao qual se chega diretamente por um conhecimento de tipo transcendental.

³²P. 226-27: “Se de fato é assim como Fichte e Eckhart postulam, a saber, que existe somente um Ser verdadeiro ao qual nos fechamos através de nosso querer-apreender volitivo, afetivo e cognitivo; então precisamos distanciar-nos de nós mesmos como seres pensantes e seres de sensibilidade e vontade. [...] Já se acentuou de forma recorrente, no que foi exposto, que não se trata, em tal distanciamento do próprio ego, de uma aniquilação substancial. Aquilo que essencialmente deve acontecer é uma mudança de atitude pela qual o indivíduo consegue criar espaço para a totalidade do Ser.

um fixar-se ao fim ou resultado das ações, mas sim um agir que apropriou-se da vontade de Deus – na medida em que nesse caso ainda se podem usar os termos “apropriar-se” e “vontade”.³³ Quarto, que para ambos o reino dos céus se faz presente aqui e agora, sem a separação de “tempo” e “eternidade”, e sem a compreensão de um “além” no sentido de um “além-vida”.³⁴ O verdadeiro além é a determinação do ser humano, e deve poder ser alcançado aqui e agora, ou seria um além simplesmente meta-físico, no uso ruim da palavra. Quinto, na consideração sobre o pecado e o mal, Fichte essencialmente concordaria com Eckhart, do ponto de vista teórico, que o mal e o pecado são gnosiologicamente determinados, ou seja, que em última análise derivam sua realidade de uma deficiência de compreensão do real.³⁵

É na segunda grande seção da sinopse, que faz o balanço das análises do ponto de vista da prática (*Praxis*), que se reforça a tese principal da autora: apesar de todas as convergências terminológicas, existe algo de fundamental no pen-

Também Eckhart acentua que não devemos imaginar nesse ponto qualquer aniquilação de existência, justamente ao dizer que há que compreender esta aniquilação com um deixar das posses e dos conceitos. Noutras passagens ele descreve esta atitude como um ‘livrar-se de todas as imagens’, como um assumir ‘as imagens sem propriedade.’ (“Wenn es so ist, wie Fichte und Eckhart postulieren, daß es nur ein wahres Sein gibt, das wir uns durch unser voluntatives, affektives und kognitives Erfassen-Wollen verschliessen, dann müssen wir von uns selbst, als denkende, fühlende und wollende Wesen, Abstand nehmen [...]. Daß es sich bei dieser Abstandnahme vom eigenen Ego nicht um eine substantielle Vernichtung handelt, wurde im bereits Gesagten immer wieder betont. Was wesentlich vollzogen werden soll, ist ein Gesinnungswechsel, durch den es dem Individuum gelingt, Raum zu schaffen für die Totalität des Seins. Daß wir uns keine existentielle Vernichtung vorzustellen haben, betont auch Eckhart, wenn er sagt, daß man diese Vernichtung als ein Ablassen vom Besitzen und Begreifen verstehen soll. An anderen Stellen beschreibt er dieselbe Haltung als ein ‘Ledigwerden von allen Bildern’, als ein ‘die Bilder ohne Eigenschaft nehmen.’”)

³³Cf. p. 231, onde Ceming faz suas as palavras de Heinz FINKE, *Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte verglichen in ihren religiösen Vorstellungen*, Greifswald, 1934, p. 34: “No homem religioso já não age o homem que é levado e determinado pelas exterioridades do mundo, mas sim um poder que não reside no que é terrenal. Este poder, pelo qual somente é dado ao que é terreno seu poder e valor, é, para ambos os pensadores, o divino.” [“Nicht mehr der Mensch, der gelenkt und bestimmt wird durch die Äusserlichkeiten der Welt, handelt im religiösen Menschen, sondern eine Macht, die nicht im Irdischen beruht. Diese Macht, die dem Irdischen seine Macht und seinen Wert erst gibt, ist für beide Denker das Göttliche.”]

³⁴P. 233-4.

³⁵P. 235-6.

samento de Fichte que o afasta do paradigma místico de Eckhart. Este algo de fundamental que afasta os dois autores não seria a presença da prática numa das formas de pensamento e sua ausência na outra. Em ambos os autores encontra-se uma relação necessária entre teoria e prática.

E, no entanto, as “semelhanças espantosas” antes identificadas não correspondem a uma identidade. É nesse momento, pois, que se retoma aquela que fora identificada como a peculiaridade da filosofia fichteana: a entrega e a união com o divino é mais pensada que vivida, o que implica a preservação do valor metafísico da individualidade e a impossibilidade de uma superação existencial da mesma.

A conclusão ecoa, assim, afirmações feitas já nas primeiras páginas da tese, nas quais se afirmava, por exemplo:

A diferença fundamental na compreensão de ética entre Meister Eckhart e Johann Gottlieb Fichte consiste portanto na destinação do ser humano. Para Eckhart não resta dúvida de que o homem está destinado a “aniquilar” nesta vida todo o elemento criatural, criando com isso espaço para sua autêntica essência divina, que desde sempre já nele reside, não sendo conhecida apenas por causa do falso modo de ver o mundo. Também Fichte defendeu esta teoria; só que, para ele, a união existencial do ser humano com Deus, por meio da eliminação de todo elemento criatural nesta vida, não é possível. Nesta existência terrena não se pode alcançar mais que o conhecimento teórico (no sentido moderno) e o saber de que assim deve ser. Por isso é necessária a ética, para no empenho por este alvo infinito ao menos deixar transluzir, neste mundo, o divino.³⁶

³⁶p. 22: “Die grundsätzliche Differenz im Verständnis von Ethik zwischen Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte besteht also in der Bestimmung des Menschen. Für Eckhart gibt es keinen Zweifel, dass der Mensch dazu bestimmt ist, in diesem Leben alles Kreatürliche zu ‘vernichten’ und damit Platz zu schaffen für sein wahres göttliches Wesen, das immer schon in ihm ruht, nur aufgrund der falschen Weltsicht nicht erkannt wird. Auch Fichte vertritt diese Theorie, nur ist für ihn die existentielle Einswerdung des Menschen mit Gott durch Ausschaltung alles Kreatürlichen in diesem Leben nicht möglich. Mehr als die theoretische Erkenntnis (im modernen Sinne), das Wissen, daß es so sein muß, kann in diesem irdischen Dasein nicht erreicht werden. Daher bedarf es der Ethik, um im Streben nach diesem unendlichen Ziel, das Göttliche in dieser Welt wenigstens durchscheinen zu lassen.”

Ou então afirmações mais gerais, que entendem a diferença fundamental entre Eckhart e Fichte como diferença entre o modo de pensar religioso e filosófico antigo-medieval e o modo moderno de pensar:

A diferença essencial entre a filosofia antiga do Ocidente e a mística, por um lado, e a filosofia ocidental moderna, por outro, consiste na representação do alvo daquilo que de fato pode ser atingido de modo prático pelo e para o ser humano nesta vida. A finalidade de quase todas as escolas filosóficas antigas consistia na obtenção da paz de espírito, e para a mística (assim como a definimos de início) valia o mesmo; a filosofia ocidental moderna, por sua vez, deixou de ver este alvo como algo passível de poder ser atingido pelo indivíduo.

Se consideramos os escritos de Fichte, também neles vemos a ligação entre teoria e prática; (...) esta prática, porém, vai noutra direção que a percebida na verdadeira mística. No idealismo transcendental de Fichte se trata do verdadeiro comportamento ético-moral (...). Por meio do correto agir na e para a sociedade o divino pode chegar a irromper no aqui e agora. (...)

Para Meister Eckhart, pelo contrário, trata-se em primeiro lugar da unificação do homem com o Absoluto no aqui e agora.³⁷

Ora, esta mesma linha de diagnóstico é encontrada na sinopse, sob o segundo ponto de vista, o da análise das conseqüências práticas dos dois tipos de pensamento. Ali, uma vez colocado o *caveat* de que Fichte não se insere na tradição mística – sempre que entendida com base no conceito mais restrito proposto pela autora –, conclui-se que “na doutrina da religião de Fichte não se trata de mística”,³⁸

³⁷ P. 23: “Der wesentliche Unterschied zwischen der antiken abendländischen Philosophie und Mystik auf der einen Seite und der modernen abendländischen Philosophie auf der anderen Seite besteht in der Zielvorstellung dessen, was tatsächlich praktisch für den Menschen in diesem Leben erreichbar ist. Bestand das Telos fast aller antiken Philosophenschulen im Erlangen der Seelenruhe, für die Mystik (so wie wir sie zu Beginn definierten) galt dasselbe, so sieht die moderne abendländische Philosophie dieses Ziel für den Einzelnen als nicht mehr erreichbar an. Betrachten wir Fichtes Schriften, so sehen wir auch die Verbindung von Theorie und Praxis; (...). Jedoch geht diese Praxis in eine andere Richtung als in der wirklichen Mystik. Im transzendentalen Idealismus Fichtes geht es um das richtige ethisch-moralische Verhalten (...). Durch das richtige Handeln in der und für die Gesellschaft kann das Göttliche im Hier und Jetzt zum Durchbruch gelangen. (...) Für Meister Eckhart hingegen geht es in erster Linie um die Einswerdung des Menschen mit dem Absoluten im Hier und Jetzt.”

³⁸ P. 237: “Dabei geht es vor allem um (...) den Nachweis, daß es sich bei Fichtes

que “a diferença essencial entre Eckhart e Fichte (...) consiste na concepção da realização da unidade entre ser humano e Deus”;³⁹ que, diferentemente de Fichte, Eckhart sabe que “a filosofia serve apenas de mapa para o caminho que leva ao Absoluto”;⁴⁰ que Fichte – embora soubesse dos problemas conceituais envolvidos – permanece kantiano justamente no seguimento da tese da “aproximação infinita”⁴¹, ao passo que, para Eckhart, tal tese é “totalmente estranha”;⁴² valendo antes o “nascimento de Deus no aqui e agora”⁴³; que Fichte insiste na manutenção da individualidade, distanciando-se da teoria e prática eckhartiana da superação da personalidade;⁴⁴ que Fichte e Eckhart, embora tenham uma idéia semelhante do “reino dos céus”, diferem naquilo que associam à idéia, bem como na avaliação dos meios necessários para a obtenção de tal reino;⁴⁵ que Fichte privilegiaria a realização do Absoluto na comunidade,⁴⁶ ao passo que, para Eckhart, ela depende de uma “religação prática do indivíduo ao Ab-

Religionslehre nicht um Mystik handelt, wie dies immer wieder behauptet wurde – vorausgesetzt man erweitert den Begriff der Mystik nicht ins Unendliche, sondern schliesst sich dem von uns erarbeiteten Verständnis an.”

³⁹ Ibid.: “Der wesentliche Unterschied zwischen Eckhart und Fichte besteht unseres Erachtens in der Konzeption des Einheitsvollzuges zwischen Mensch und Gott. Bei Fichte hat diese ihre Fundierung in der Bild-Lehre, die den Menschen nur als Abbild Gottes versteht. Für ihn ist dieser Einheitsvollzug nur als gedanklicher Vorgang möglich.”

⁴⁰ P. 238: “Eckhart weiß, daß die Philosophie nur als eine Landkarte für den Weg zum Absoluten fungiert.”

⁴¹ P. 239: “Gerade bei Kant findet sich dieses Paradoxon ein ums andere Mal. Wir sollen uns zur Vollkommenheit aufmachen, dürfen diese aber nie erreichen. (...) In dieser Hinsicht ist auch Fichte ein echter Kantianer.”

⁴² P. 240: “Der Gedanken einer unendlichen Annäherung ist Eckhart fremd.”

⁴³ P. 239, título da subseção D.II.2: “Gottesgeburt im Hier und Jetzt versus unendliche Annäherung.”

⁴⁴ P. 241, título da subseção D.II.3: “Überwindung der Personalität versus Beibehaltung der Individualität.” Cf. tb. as seguintes passagens. P. 242: “O fato de que no idealismo jamais se buscou uma desistência e distanciamento do eu, da liberdade e da moralidade, é acentuado por H. Groos, mesmo quando este, apesar disso, designa Fichte de místico.” (“Dass es im Idealismus niemals um eine Aufgabe und Abstandnahme vom Ich, von der Freiheit und der Sittlichkeit gegangen ist, betont H. Groos, auch wenn er Fichte trotzdem als Mystiker bezeichnet.”). [Grifo meu, L. H. D.] P. 243: “A aniquilação da individualidade exigida por Eckhart deve ser realizada em toda sua radicalidade pelo próprio indivíduo.” (“Die Vernichtung der Individualität, die Eckhart fordert, muß der einzelne in aller Radikalität für sich vollziehen”).

⁴⁵ P. 244ss.

⁴⁶ P. 246-47.

soluta”;⁴⁷ e que Fichte concede praticamente prioridade à ética sobre a “vida”, o que teria conseqüências desastrosas,⁴⁸ enquanto Eckhart entende “também a ética e a moralidade sob o ponto de vista do que é relativo e condicionado”.⁴⁹

Numa observação conclusiva são então retomados e especificados os aspectos que permitem diferenciar fundamentalmente a ética de Fichte da mística de Eckhart. Seja-nos permitido citar com alguma dilação, para que se torne bem plástico o contraste:

O acento no elemento histórico, e com isso também no teleológico, representa uma característica justamente da filosofia idealista, em contraposição à filosofia da mística. (...)

A título de resumo é permitido afirmar: a bem-aventurança na qual Fichte tanto insiste em sua “Anweisung zum seeligen Leben” não encontra, em seu próprio sistema, nenhuma possibilidade de realização, visto que *de facto* Fichte jamais ultrapassou o ponto de vista da moralidade. (...) Na medida em que Eckhart ancora a destinação do homem para além do ponto de vista da moralidade, no âmbito da unificação existencial com a divindade, ele não força o ser humano a aproximar-se infinitamente do Absoluto pela moralidade, sem jamais poder realmente alcançar este Absoluto.

Mas com isso está implícita, na especulação de Eckhart, a crítica ao sistema de Fichte: uma bem-aventurança que não pode ser alcançada não é bem-aventurança alguma. (...) É a radicalidade da destinação da existência humana que faz Eckhart ir além de Fichte, mas que também torna dificilmente compreensível a tese segundo a qual a filosofia do idealismo alemão seria o completamento da mística medieval.⁵⁰

⁴⁷ P. 250.

⁴⁸ P. 253.

⁴⁹ P. 254.

⁵⁰ P. 256-7: “Die Betonung des Historischen, und damit auch des Teleologischen, stellt geradezu ein Kennzeichen der idealistischen Philosophie dar, im Gegensatz zur Philosophie der Mystik. (...) Abschliessend lässt sich festhalten: Die von Fichte in der «Anweisung zum seeligen Leben» forcierte Glückseligkeit findet in seinem eigenen System keine Möglichkeit zur Verwirklichung, da Fichte *de facto* niemals über den Standpunkt der Sittlichkeit hinausgelangt ist. (...) Indem Eckhart die Bestimmung des Menschen über dem Standpunkt der Sittlichkeit im Bereich der existentiellen Einswerdung mit der Gottheit ansiedelt, zwingt er den Menschen nicht, sich durch Sittlichkeit dem Absoluten unendlich anzunähern, ohne dieses jemals wirklich erreichen zu können. Damit steckt in Eckharts Spekulation implizit die Kritik an Fichtes System: Eine Glückseligkeit, die nicht erlangt werden kann, ist keine. (...) Die

Tais colocações finais têm a ambição, não pequena, de colocar sob suspeita toda uma tradição interpretativa que ligou e segue ligando o idealismo alemão com a tradição mística medievo-ocidental. Isso não é pouco para uma tese doutoral, e Ceming, a partir de seus próprios pressupostos, consegue em grande parte realizá-la.

Da nossa parte, num projeto de estudo de maior fôlego sobre as relações entre a mística medievo-ocidental, valeria indagar em que medida não é esta transformação idealista da mística ainda mística em algum sentido, ainda que depotenciado; se o que se pode afirmar no caso de Fichte pode ser estendido sem qualificações ao conjunto do idealismo alemão; se é possível reter o valor filosófico da mística, sob as condições da modernidade, sem transformá-la numa filosofia da religião, ou seja, sem objetivar em alguma medida a vivência mística; e se é possível, sob as mesmas condições da modernidade, manter a plausibilidade da união mística enquanto vivência isenta de ambigüidades, como ela teria sido para Eckhart.

Do bojo deste conjunto de indagações assoma a nós uma questão fundamental, que diz justamente respeito à apropriação da tradição mística medieval na modernidade, sobretudo da alta mística especulativa. Não se daria o caso de que, do ponto de vista de sua plausibilidade teórica, esta mística só é justamente preservada porque transformada pelo idealismo de um Fichte, Schelling e Hegel? E em que medida a recepção protestante da tradição mística, com sua ênfase na regeneração, não levou a uma mudança de visão de mundo, na qual é já pouco plausível o tipo de visão (e prática, e experiência) ainda representada por Eckhart? Não somos todos ainda “kantianos” em algum sentido, embora sintamos as eventuais dificuldades deste paradigma filosófico?

Várias questões permaneceriam, além destas mais fundamentais. Entre elas, poderíamos ainda elencar a seguinte: que real linha de continuidade se pode postular entre a

Radikalität der Bestimmung des menschlichen Daseins ist es, die Eckhart über Fichte hinausschreiten, und es schwer verständlich erscheinen läßt, dass die Philosophie des deutschen Idealismus als Vollendung der mittelalterlichen Mystik gelten soll.“

mística do Oriente e aquela do Ocidente? Podemos, em conexão com isso, falar de um núcleo duro e atemporal de toda mística que não é afetado pelas particularidades da linguagem e do contexto doutrinal onde se gestam as místicas particulares? Questões como essas não vêm desmerecer, de nenhum modo, o excelente trabalho da autora, mas talvez levem a uma retomada de debates importantes tanto do ponto de vista histórico como do sistemático, e que estão ainda longe de chegar à sua conclusão definitiva.

Luís Henrique Dreher
Dr., Professor do PPCIR – UFJF