

perspectiva filosófica

vol. 49, n.1, 2022

número especial

neoplatonismo - fontes
e diálogos

revista do programa de pós-graduação em filosofia
universidade federal de pernambuco

issn 2357-9986

A Revista Perspectiva Filosófica, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPE, inicia auspiciosamente o ano de 2022 com o número especial Neoplatonismo – Fontes e Diálogos. Em comemoração aos setenta e cinco anos do Prof. Dr. Luc Brisson, renomado especialista nos estudos neoplatônicos e platônicos, diretor emérito de pesquisas no CNRS/França, nosso editor convidado, Prof. Dr. Cicero Cunha Bezerra (UFS), reuniu pesquisadores que têm se dedicado a esta corrente filosófica, cujo marco inicial se dá com a filosofia de Plotino (205-270 AEC).

Plotino se declarava exegeta de antigas doutrinas, as quais concebiam a natureza de todas as coisas com verdade, mas de modo impreciso. Platão, segundo ele, as conhecia e expressava a verdade de modo mais exato. Onde a importância do estudo e interpretação dos diálogos platônicos. Mais do que um exercício intelectual de comentário, a filosofia do Licopolitano era a busca por um modo de vida no qual a contemplação do Um era o escopo final. Tal modo de vida também estava, de certo modo, consignado nos textos platônicos.

O recorte proposto, a saber, o neoplatonismo antigo e medieval, mostra diversas perspectivas hermenêuticas adotadas pelos filósofos que viam na contemplação do Um – ou de Deus, no caso dos cristãos – o objetivo da vida. Dentre os antigos há aqueles que viam em Plotino um mestre, e outros que com ele polemizavam, tais como os gnósticos. Não obstante, além de Platão, os pósteros de Plotino também o situavam em seu horizonte especulativo.

Este número apresenta estudos brasileiros e estrangeiros que afirmam, por um lado, o crescente interesse pelo neoplatonismo no Brasil, e por outro, o diálogo que nossas publicações científicas proporcionam entre pesquisadores de diferentes países. Sendo este um dos objetivos das revistas acadêmicas, a Perspectiva Filosófica se consolida no cenário institucional reiterando seu compromisso com a pesquisa de qualidade chancelada pelas universidades públicas brasileiras.

A presente edição contou com o incansável trabalho de revisão de Maria Laura Melo Oliveira, que compõe a equipe discente da Revista com Mateus Alves e Albérico Araújo Sial Neto. Agradecemos a toda a equipe por sua formidável atuação.

Que a leitura deste número especial seja proveitosa!

Loraine Oliveira

Marcos Silva

Editores Chefes



Esta obra está licenciada com uma Licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

APRESENTAÇÃO

Os estudos neoplatônicos têm crescido significativamente no Brasil nos últimos dez anos. Dissertações, teses, trabalhos de iniciação científica e artigos compõem um conjunto de textos acadêmicos que, seguramente, estão consolidando e estimulando novas pesquisas nesta longa tradição, em seus vários momentos históricos. Este número, de caráter especial, vem somar-se à produção bibliográfica em língua portuguesa e espanhola sobre o neoplatonismo e faz uma homenagem, em seus 75 anos de vida, a um dos mais renomados especialistas nos estudos neoplatônicos: Luc Brisson. Tradutor, comentador e divulgador incansável da filosofia antiga, Brisson tem contribuído significativamente para o conhecimento de filósofos neoplatônicos como Plotino, Porfírio e Proclo. Como exemplo de sua cordialidade, temos o prazer de publicar, junto com a tradução de seu artigo “Uma definição de natureza em Plotino, segundo os tratados 27-29 (En. IV. 3-5) e 30 (III. 8)”, uma entrevista abordando sua longa trajetória acadêmica. Os trabalhos aqui apresentados, compõem um percurso marcado por interesses temáticos que perfazem a filosofia neoplatônica de Plotino a Foucault.

Luc Brisson, na tradução de José Carlos Baracat Júnior, abre este número tratando da presença de elementos estoicos e peripatéticos na obra de Plotino. Brisson busca demonstrar o esforço de Plotino em realizar uma síntese entre o platonismo, as hipóstases independentes e separadas do universo, em conexão com o vitalismo estoico enquanto energia vital em seus indefinidos ciclos.

O professor José María Zamora nos brinda com um artigo intitulado “Algunas observaciones sobre mitra neoplatónico”. Nele, o autor trata do mitraísmo explorando-o em seus simbolismos, em particular a tauroctônia, a partir de passagens do *De antro nympharum* de Porfírio. María Isabel Santa Cruz examina a concepção plotiniana de natureza tomando-a em sua relação com o sensível e a vida. Explorando o tratado III 8 [30], Santa Cruz estabelece a distinção entre a atividade cognitiva da alma e os níveis superiores próprios da Alma superior e do Intelecto, assim como, as especificidades das

produções natural e artesanal culminando na caracterização da produção da natureza a partir de “um *lógos* que produz outros *lógos*”.

Pablo García Castillo aborda um dos temas clássicos nos estudos neoplatônicos, a saber: o conceito de filosofia entendida como modo de vida. O retorno da alma para o que é divino é exposto como tarefa do filósofo culminando a unidade entre o humano e o divino.

“O mito de Urano, Cronos e Zeus como argumento antignóstico em Plotino” é analisado por Luciana Gabriela Soares Santoprete em um artigo que tem como objetivo elucidar, graças a uma referência presente nos manuscritos gnósticos de Nag Hammadi, a crítica antignóstica plotiniana a partir da exegese do mito hesiódico construindo, assim, as bases para a sua ontologia e epistemologia.

Em uma perspectiva de recepção, Marcelo Poblete realiza um diálogo entre os pensamentos plotiniano e de James Lovelock em seu trabalho “Plotino: providencia y participación en el cosmos sensible. Su proyección en la hipótesis Gaia”. A partir de elementos próprios da cosmologia neoplatônica, Poblete aponta semelhanças e diferenças entre o neoplatonismo e a hipótese Gaia. Ainda focando no pensamento de Plotino, Tadeu Nascimento, em “A unimultiplicidade na filosofia de Plotino: um convite a este tema” sugere que reflitamos, tomando a ideia de unimultiplicidade em Plotino, sobre a arquitetura triádica baseada nas relações entre o Uno, o Intelecto e a Alma como forma de entendimento, não somente do surgimento de todas as coisas, mas como ponto de partida para reflexões de ordem da ética.

João Lupi, por sua vez, aborda as relações estéticas presentes na *Enéada* I em confluência com os diálogos de Platão no artigo “Número, harmonia, beleza. Diálogos neoplatônicos sobre teoria da música”; o artigo tem como foco principal a problemática do número como origem da harmonia musical. “Os sentidos das Escrituras em Orígenes” é o título do artigo assinado por Marcus Pinheiro e Rodiny Júnior. Nele, os autores analisam os três sentidos (literal, moral e espiritual) das Escrituras em Orígenes explorando suas interlocuções com autores neoplatônicos. Seguindo com o neoplatonismo de matriz cristã, Marcos Nunes, em “Santo Agostinho frente ao paradoxo da matéria na cosmologia/ontologia plotiniana na solução do problema do mal”, trata do decisivo encontro entre Agostinho de Hipona e os “livros

dos platônicos”. O autor mergulha na clássica questão do mal e sua origem buscando, com isso, estabelecer vínculos que permitam o entendimento de algumas noções como “substância espiritual”, “não-ser” e “matéria” a partir da obra plotiniana como forma de contraponto com a visão agostiniana cristã da vontade.

Suelen Pereira da Cunha explora o pensamento procliano em um dos pontos mais importantes e característicos da tradição neoplatônica, a saber: a natureza não participada do Uno. Focando nas relações entre o Uno e o múltiplo, a processão e a conversão, a autora conclui o artigo intitulado “A realidade divina: sobre a possibilidade de participar do Imparticipado em Proclo” apontando o papel das *hénadas* na filosofia de Proclo tomando como base as obras *Elementos de Teologia e Teologia Platônica*.

José María Nieva realiza uma investigação instigante sobre as noções de *metriopátheia* e *apátheia* no neoplatonismo tardio de Olimpiodoro de Alexandria. Situando o filósofo na linha de intérpretes dos diálogos de Platão, Nieva, em seu artigo “*Metriopátheia kai apátheia* en el neoplatonismo tardío: Olimpiodoro de Alejandría” conclui destacando os aspectos éticos platônicos em conexão com os elementos aristotélicos e estoicos o que, do ponto de vista hermenêutico, promoveu, segundo Nieva, uma concepção de *skopós* em três níveis: político, catártico e contemplativo.

Dando seguimento à linha histórica de recepção do pensamento neoplatônico, Oscar Federico Bauchwitz apresenta “*El mal según Eriúgena*”. Neste artigo, “predestinação”, “livre-arbítrio” e “graça” figuram como elementos decisivos para o entendimento dos argumentos elaborados por Juan Escoto, o Eriúgena, no que se refere à problemática sobre a origem e existência do mal. Para tanto, Bauchwitz se concentra na antropologia presente no *Periphyseon* desse que foi, inegavelmente, uma das pontes importantes entre o pensamento neoplatônico e a filosofia medieval.

Aprofundando o diálogo entre o neoplatonismo pagão e cristão, a presença do *Corpus Dionisyacum* na obra de Alberto Magno é explorada por Matteo Raschietti em “A importância do *Corpus Dionisyacum* na vida e na obra de Alberto Magno”. Ressaltando o papel decisivo do *Corpus* na história do pensamento filosófico ocidental, Raschietti expõe sua recepção no século XIII, como parte de um programa maior no qual estavam associados os

Libri Quattuor Sententiarum e Pedro Abelardo e os textos das Sagradas Escrituras. Conclui o autor apontando a importância da filosofia dionisiana para Alberto Magno e, conseqüentemente, para a mística dominicana.

O artigo “Emanação e causa metafísica: Tomás de Aquino, leitor de Platão e dos *platonici*” de Evaniel Brás vem suprir, no Brasil, uma lacuna quando se estuda o pensamento neoplatônico no medievo e, em particular, na obra de Tomás de Aquino. Tendo como foco as noções de “emanação” e “causa metafísica”, Evaniel realiza um trabalho ao mesmo tempo de revisão bibliográfica, ao tratar da literatura que aborda a presença dos “livros platônicos” em Tomás, bem como de análise textual, focando na obra de Tomás e suas possíveis leituras associadas ao *Timeu* de Platão.

Noeli Rossatto, em “O Anjo e o Serafim. Neoplatonismo na *Legenda Maior* de Boaventura”, transita pelas disputas entre “conventuais” e “espirituais”, típicas de um contexto marcado pelas várias conseqüências oriundas da radical mensagem de Francisco de Assis que confrontava vida ativa e contemplativa. Para Rossatto, o texto de Boaventura, realizou, assim, um profícuo diálogo em que o neoplatonismo, por meio do caráter político aplicado ao pensamento de Joaquim de Fiore, se contrapõe a uma outra tendência, baseada em Dionísio Pseudo-Areopagita, que culminou em uma visão de Francisco em um aspecto radicalmente místico.

Para quem se interessa pelo diálogo entre a filosofia grega e o cristianismo, o artigo “*Directio speculantis*: o problema trinitário em Nicolau de Cusa” de Federico Croci, propõe uma análise na qual a teologia trinitária de Nicolau de Cusa, embora pensada a partir da exegese neoplatônica de Proclo, não permite a compreensão da natureza trinitária de Deus, como princípio absoluto, em suas relações com as criaturas, revelando, com isso, a impossibilidade de conciliação entre o neoplatonismo grego e a noção trinitária cristã.

Em “*Concepto absoluto y gramática absoluta: el Cusano entre neoplatonismo e idealismo*”, a professora Claudia D’Amico, analisa a noção de “conceito absoluto” como caminho interpretativo para a compreensão de Deus entendido como “uni-trindade”. A conclusão da autora é que Nicolau postula uma gramática absoluta tomada como atualização das possibilidades da mente humana que permite a aproximação entre o neoplatonismo e o ide-

alismo. Como exemplo da permanência dos temas próprios ao neoplatonismo na tradição filosófica ocidental, Danilo Lima, no artigo “Conhecimento e cuidado de si segundo Foucault e os neoplatônicos”, envereda pela temática foucaultiana do conhecimento e cuidado de si em confluência com o diálogo platônico *Alcibiades I*. A partir desta perspectiva, o autor propõe uma rediscussão do papel da política, como “cuidado do outro” no pensamento platônico e suas recepções neoplatônicas permitindo uma avaliação crítica da leitura foucaultiana no que se refere ao papel político do filósofo.

Seguindo o necessário trabalho de facilitar o acesso aos textos de pensadores neoplatônicos, Pedro Calixto e William Sversutti apresentam uma tradução inédita e bilíngue (Latim/Português) do “*De quaerendo deum*” de Nicolau de Cusa. Fechando o número, registramos uma conversa com Luc Brisson na qual são explorados aspectos pessoais e acadêmicos deste que é, inegavelmente, um marco nos estudos filosóficos da antiguidade. Finalmente, é preciso destacar que este número expressa os esforços realizados pela Sociedade Ibero-Americana de Estudos Neoplatônicos (SIAEN), filiada à *International Society for Neoplatonic Studies* (ISNS) que, desde o ano 2004, vem desenvolvendo atividades de pesquisa e extensão no Brasil em parceria com GT de Neoplatonismo da ANPOF. Gostaria de agradecer, imensamente, a Maria Laura Melo Oliveira pela revisão dos textos em português que compõem este número especial.

Cícero Cunha Bezerra
Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe

Editor Convidado



Esta obra está licenciada com uma Licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

UMA DEFINIÇÃO DE NATUREZA EM PLOTINO, SEGUNDO OS TRATADOS 27-29 (EN. IV.3-5) E 30 (III.8).....1

Luc Brisson

ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE MITRA NEOPLATÓNICO.....19

José María Zamora Calvo

CONTEMPLACIÓN Y PRODUCCIÓN DE LA NATURALEZA EN PLOTINO.....41

María Isabel Santa Cruz

PLOTINO: LA METAMORFOSIS DE LA MIRADA.....63

Pablo García Castillo

O MITO DE URANO, CRONOS E ZEUS COMO ARGUMENTO ANTIGNÓSTICO EM PLOTINO.....82

Luciana Gabriela Soares Santoprete

PLOTINO: PROVIDENCIA Y PARTICIPACIÓN EN EL COSMOS SENSIBLE. SU PROYECCIÓN EN LA HIPÓTESIS GAIA.....118

Marcelo Andrés Poblete

A UNIMULTIPLICIDADE NA FILOSOFIA DE PLOTINO: UM CONVITE A ESTE TEMA.....136

Tadeu Júnior de Lima Nascimento

NÚMERO, HARMONIA, BELEZA . DIÁLOGOS NEOPLATÔNICOS SOBRE TEORIA DA MÚSICA.....153

João Eduardo Pinto Basto Lupi

OS SENTIDOS DA ESCRITURA EM ORÍGENES.....175

Marcus Reis Pinheiro; Rodiny Santos Berçot Junior

SANTO AGOSTINHO FRENTE AO PARADOXO DA MATÉRIA NA COSMOLOGIA/ONTOLOGIA PLOTINIANA NA SOLUÇÃO DO PROBLEMA DO MAL.....202

Marcos Roberto Nunes Costa

A REALIDADE DIVINA: SOBRE A POSSIBILIDADE DE PARTICIPAR DO IMPARTICIPADO EM PROCLO.....224

Suelen Pereira da Cunha

METRIOPÁTHEIA KAÌ APÁTHEIA EN EL NEOPLATONISMO TARDÍO:OLIMPIODORO DE ALEJANDRÍA.....238

José María Nieva

EL MAL SEGÚN ERIÚGENA.....253

Oscar Federico Bauchwitz

IMPORTÂNCIA DO *CORPUS DIONISYACUM* NA VIDA E NA OBRA DE ALBERTO MAGNO.....271

Matteo Raschietti

EMANAÇÃO E CAUSA METAFÍSICA: TOMÁS DE AQUINO, LEITOR DE PLATÃO E DOS *PLATONICI*291

Evaniel Brás dos Santos

O ANJO E O SERAFIM. NEOPLATONISMO NA *LEGENDA MAIOR* DE BOAVENTURA318

Noeli Dutra Rossatto

DIRECTIO SPECULANTIS: O PROBLEMA TRINITÁRIO EM NICOLAU DE CUSA.....343

Federico Croci

CONCEPTO ABSOLUTO Y GRAMÁTICA ABSOLUTA: EL CUSANO ENTRE NEOPLATONISMO E IDEALISMO.....367

Claudia D'Amico

CONHECIMENTO E CUIDADO DE SI SEGUNDO FOUCAULT E OS NEOPLATÔNICOS.....381

Danillo Costa Lima

Tradução

A BUSCA DE DEUS (*DE QUAERENDO DEUM*) – NICOLAU DE CUSA,1445. PORTUGUÊS/LATIM.....400

Pedro Calixto e William Davidans Sversutti

Anexo

ENTREVISTA COM LUC BRISSON.....450

Cicero Cunha Bezerra



Esta obra está licenciada com uma Licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

UMA DEFINIÇÃO DE NATUREZA EM PLOTINO, SEGUNDO OS TRATADOS 27-29 (EN. IV. 3-5) E 30 (III. 8)¹

*A definition of nature (phúsis) in Plotinus, according to treatises 27-28
(Enn. IV, 3-5) and 30 (III, 8)*

Luc Brisson²

Traduzido por José C. Baracat Jr.³

RESUMO

Os escritos de Plotino estão repletos de doutrinas estoicas e peripatéticas ve-ladas, como nos informa Porfírio (*Vida de Plotino*, 14). Isso é particular-mente óbvio no que concerne à doutrina da natureza (*phúsis*). Plotino tentou realizar uma síntese entre, por um lado, o platonismo, que o levou a colocar o Uno, o Ser e a Alma além do universo e separá-los dele; e, por outro lado, o vitalismo estoico, que dota o universo com uma energia vital que os o molda em uma série indefinida de ciclos.

Palavras-chave: Plotino. platonismo. estoicismo. natureza (*phúsis*). razão ou princípio racional (*lógos*).

ABSTRACT

Plotinus' writings are full of concealed Stoic and Peripatetic doctrines, as Porphyry informs us (*Life of Plotinus*, 14). This is particularly obvious as far as the doctrine of nature (*phúsis*)⁴ is concerned. Plotinus tried to carry out a synthesis between, on the one hand, Platonism, which led him to place the One, Being, and the Soul, beyond the universe and separate from it ; and, on the other hand, Stoic vitalism, which endows the universe with a vital energy that fashions it in an indefinite series of cycles.

Key-words: Plotinus. Platonism. Stoicism. nature (*phúsis*). reason or rational principle (*lógos*).

¹ *Nota do tradutor:* o texto deste artigo é o de uma conferência proferida em inglês por Luc Brisson e traduzida do francês para esse idioma por Michael Chase (CNRS); entretanto, nas citações de Plotino, traduzimos a tradução francesa dirigida pelo professor Brisson e por J.-F. Pradeau (GF Flammarion), respeitando suas escolhas lexicais e estilísticas.

² Diretor emérito de pesquisa do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), na França.

³ Professor do Departamento de filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS. Email : baracatjr@hotmail.com. ORCID : <https://orcid.org/0000-0002-2181-2978>

⁴ O sistema de transliteração do grego antigo que usei foi o seguinte: eta = e; ômega = o; zeta = z; teta = th ; xi = x; fi = ph; qui = kh; psi = ps. O iota subscrito é escrito após a letra (por exemplo ei e, se é um alfa, ai, porque neste caso a é uma vogal longa; espíritos fortes são escritos com h, e acentos fracos não são marcados. Todos os acentos são marcados.

Plotino, que aceita as críticas de Aristóteles (*Física* II 8, 199b26-33), parte (tratados 6 (IV. 8), 8, 15-16 ; 47 (III. 2), 3, 2-4) da metáfora artificialista usada por Platão no *Timeu*, quando ele descreve um demiurgo que modela as coisas sensíveis mantendo seus olhos fixos nas realidades inteligíveis. Entretanto, ele as transfere para a cosmologia estóica.

Os estóicos propuseram uma visão grandiosa do universo como um corpo divino, vivo, organizado segundo leis racionais e governado em seus mínimos detalhes pela Providência. Na base de sua cosmologia, eles postularam os dois princípios seguintes. Um deles tem apenas a capacidade de ser afetado: esta é a matéria (*húle*), desprovida de toda determinação, movimento e iniciativa. O outro tem a capacidade de agir e leva forma, qualidade e movimento à matéria: este segundo princípio é a "razão" (*lógos*). Em tal contexto, o *lógos* também recebe o nome "deus", pois sua ação o torna um tipo de artesão do universo, embora um artesão cuja *arte* reside em todas as produções da natureza. Esse fogo conhecido como *lógos*, identificado com deus, também pode ser concebido como um sopro ígneo, o *pneúma* onipresente. Em todas as partes do mundo que são penetradas por esse *pneúma* e informadas por ele, o fogo, que é quente, é associado com a expansão, e o ar, que é frio, é caracterizado pela contração. Essa oscilação, que anima todos os corpos e assegura sua coesão, é chamada "tensão" (*tónos*), uma tensão que é diversificada de acordo com as regiões do universo. Ela assume os nomes "constituição", "contenção" ["holding"] ou "manutenção" (*héxis*) nos sólidos inanimados, "crescimento" (*phúsis*) nas plantas e árvores, e "alma" (*psukhê*) nos seres vivos. Em todo caso, sua função é unificar todos os corpos, inclusive e acima de todos o do universo.

Isso leva Plotino a conferir à alma do mundo um papel de agente organizador que possibilita a aparição das coisas sensíveis. Entretanto, como, neste caso, podemos nós evitar cairmos numa imanência absoluta como a dos estoicos, para quem o princípio ativo, a razão (*lógos*), age diretamente num princípio passivo, a matéria (*húle*), para constituir o universo? Insistindo nas relações da alma do mundo com o Intelecto e o Inteligível. Entretanto, não corremos assim o risco de retornar à metáfora artificialista do *Timeu*, que resulta de uma concepção de contemplação que se dirige a um objeto

externo? Uma vez que logrou evitar a imanência, Plotino deve, em adição, armar-se contra as armadilhas da transcendência.

A solução original de Plotino para esse problema combina estoicismo e platonismo: a alma do mundo se apropria do Inteligível, não no modo de formas inteligíveis (*eîde*) subsistentes “todas ao mesmo tempo” no Intellecto, mas pela presença de “razões” (*lógoi*) no seu próprio nível – isto é, sucessivamente –, que são os equivalentes das Formas. Sendo assim, devemos entender que a alma do mundo apresenta duas faces. Ela contém uma parte superior, que, por contemplar o Inteligível, o incorpora como “razões” (*lógoi*), ao passo que sua parte inferior produz o universo por organizar a matéria com a ajuda “razões” (*lógoi*) que resultam dessa contemplação. Podemos, portanto, definir a natureza como a parte inferior da alma do mundo, que produz o universo ao organizar a matéria com a ajuda das “razões” (*lógoi*) que ela contém, e ao fazer imagens das formas inteligíveis aparecerem nele. No processo, a natureza faz o sensível semelhante às formas inteligíveis por meio dessas “razões” (*lógoi*), ao final de um processo de contemplação.

No tratado 27, a primeira e única menção à natureza, no sentido “substancial” do termo, ocorre no capítulo 10, dentro de uma distinção entre o que pertence à técnica e o que pertence à natureza:

Após essa exposição, devemos, ao retornar ao que permanece sempre no mesmo estado, colocar todas essas realidades juntas. Tomemos, por exemplo, o ar, a luz e o sol; ou a lua e a luz e o sol, novamente; eles estão todos juntos, ainda que eles ocupem respectivamente a primeira, a segunda e terceira posição. Do mesmo modo, há aqui a alma que permanece imutável, as coisas que vêm primeiras depois dela e as que vêm imediatamente depois delas; elas são como que os últimos feixes de um fogo, que vêm depois de um fogo primeiro e que resultam da sombra daquilo que é pensado como um fogo em último lugar; em seguida, esse fogo é iluminado ao mesmo tempo em que o primeiro, de modo que é possível ao primeiro fogo projetado depositar uma forma sobre aquilo que é totalmente obscuro. Mas isso foi posto em ordem em virtude de uma razão (*katà lógon*), porque a alma possui em potência, por sua própria totalidade, o poder de pôr em ordem em virtude de razões (*katà lógous*), assim como as razões que estão nas sementes moldam e informam os seres vivos, que são como pequenos mundos. Pois tudo que entra em contato com a alma é produzido em conformidade com aquilo que, nela mesma, a alma naturalmente possui para produzi-lo. E ela não produz em virtude de uma decisão adventícia, nem esperando deliberação e exame; nesse caso, ela não

produziria seguindo a natureza, mas seguindo uma técnica adventícia. Pois a técnica é posterior à natureza e a imita, produzindo imitações obscuras e sem força, brinquedos que não valem muita coisa, ainda que ela empregue muitos instrumentos para produzir uma imagem da natureza (‘Ο τι γὰρ ἂν ἐφάψηται ψυχῆς, οὕτω ποιεῖται ὡς ἔχει φύσεως ψυχῆς ἢ οὐσία· ἢ δὲ ποιεῖ οὐκ ἐπακτῶ γνῶμη οὐδὲ βουλῆν ἢ σκέψιν ἀναμείνασα· οὕτω γὰρ ἂν οὐ κατὰ φύσιν, ἀλλὰ κατ’ ἐπακτὸν τέχνην ἂν ποιοῖ. Τέχνη γὰρ ὑστέρα αὐτῆς καὶ μιμεῖται ἀμυδρὰ καὶ ἀσθενῆ ποιοῦσα μιμήματα, παίγνια ἅπτα καὶ οὐ πολλοῦ ἄξια, μηχαναῖς πολλαῖς εἰς εἶδωλον φύσεως προσχρωμένη) (27 (IV, 3), 10, 1-19).

O que é dito aqui não entra em conflito com os tratados precedentes. Plotino aceita as críticas de Aristóteles (*Física* II 8, 199b26-33) à produção artificialista do mundo no *Timeu*. O ponto ainda é lembrar que ela é o último poder ou “parte” da alma do mundo e que por sua vez engendra um produto que é literalmente exausto. Todavia, este lembrete tem um interesse duplo: primeiro, ele tem lugar num esquema processional de vasta escala, que relembra muito firmemente que a sombra obscura em que o último poder da alma se exaure não deriva das realidades primeiras. O fogo na alma, que é inteligível, provém do Intelecto. Os “últimos feixes” do fogo têm sua origem no fogo primário e provêm de sua fonte ou princípio único, a alma: esses “últimos feixes de um fogo” representam a matéria (*húle*). Na matéria, a natureza introduz qualidades (*poiótētoi*) que são razões (*lógoi*). Os resultados são os corpos (*sómata*), que são apenas sombras das formas inteligíveis. Plotino fornece, então, algumas das especificações antecipadas acerca do modo como a alma conhecida como natureza produz e coloca em ordem a totalidade dos corpos e o mundo sensível, recorrendo assim aos seus *lógoi*, que, como vimos, são os agentes genuínos da produção natural. A esse respeito, o capítulo 10 é apenas um componente de um conjunto muito mais vasto de especificações dispersas ao longo do tratado 27. Plotino havia lido com este ponto incidentalmente no capítulo 4 (26-28), sem que o termo *phúsis* fosse usado, quando ele descreveu brevemente a atividade da “parte” da alma do mundo que “desceu”. Ele observava o seguinte:

Assim, a parte inferior da alma do mundo pode ser comparada à alma que se encontra numa alma gigantesca e que assegura a organização dessa árvore sem esforço e sem barulho (ἢ ἀπόνως τὸ φυτὸν καὶ ἀψόφως διοικεῖ) (27 (IV, 3), 4, 26-28).

Um pouco adiante, no capítulo 6, dessa vez ao distinguir as almas individuais – por exemplo, as dos seres vivos terrestres como nós – da alma do mundo, Plotino explicava por que apenas a última modela alguma coisa:

Com efeito, poder-se-ia responder, há uma diferença entre as almas, na medida em que a alma do mundo não se afastou da alma total, mas que ela permaneceu lá e matém seu corpo ao redor dela, ao passo que as outras almas, na medida em que esse corpo já existia, receberam uma parte dele, como se a alma que tem o controle e que é sua irmã, por assim dizer, lhes houvesse preparado suas moradas de antemão. Há uma outra diferença entre essas almas, dado que uma contempla o Intelecto em sua totalidade, ao passo que as outras contemplam sobretudo os intelectos parciais que lhes são próprios. Talvez essas almas parciais pudessem ter produzido, mas, dado que a alma do mundo já havia produzido, não lhes era mais possível produzir, pois a alma do mundo havia se antecipado a elas. (Τάχα δ' ἂν καὶ αὐταὶ δύναιντο ποιεῖν, τῆς δὲ ποιησάσης οὐκέτι οἷόν τε καὶ αὐταῖς, πρώτης ἐκείνης ἀρξάσης). A mesma dificuldade poderia ter sido apresentada, caso uma outra alma, fosse qual fosse, tivesse tido a primeira posição. Entretanto, é melhor dizer que a alma do mundo produziu o mundo, pois ela dependia de modo mais próximo das coisas lá de cima (τῷ ἐξηρηθῆσθαι μᾶλλον τῶν ἄνω). O poder das almas que se inclinam para o alto é muito grande. Pois, como elas asseguram sua salvaguarda fundando-se sobre uma sede firme, elas produzem com mais facilidade. Com efeito, é próprio de um poder superior não ser afetado pelas coisas que ele produz. O poder que vem do alto permanece aquilo que ele é. Portanto, é por permanecer junto de si mesma que essa alma produz, ao passo que as outras almas, tendo ido adiante, avançaram. (Μένουσα οὖν ἐν αὐτῇ ποιεῖ προσιόντων αὐτὴ δὲ αὐτὰ προσῆλθον) (27 (IV, 3), 6, 10-25).

Uma vez mais, Plotino sublinha a continuidade que, a partir das realidades primárias, ou “as coisas lá de cima”, avança até os corpos. Uma vez mais, é a alma do mundo que realiza o passo final do que pode ser verdadeiramente chamado uma “processão”, bem como uma “descensão”. A animação dos corpos é dupla, uma vez que, de acordo com Plotino, nós devemos distinguir entre a modelagem dos corpos, que é o trabalho da alma do mundo, e o governo ou vida dos corpos, que, haja vista que esses corpos foram moldados, é responsabilidade das almas individuais. Essas almas, portanto, não produzem os corpos que elas irão governar, isto é, aos quais elas darão vida. A descrição local e cronológica dada por Plotino desse processo é interessante porque ela não faz a produção dos corpos a última das atividades psíquicas. A atividade produtiva precede a atividade de animação individual, e a alma do mundo produz a totalidade dos corpos “antes”, e, se é possível

dizê-lo, “a partir de mais alto”, que as almas individuais exerçam suas atividades. Além disso, é pelo fato de que essas almas avançam mais que – como Plotino explica muito cedo, já no seu sexto tratado “Sobre a descida da alma nos corpos” –, elas incorrem no risco de cair. De todo modo, a atividade do poder vegetativo da alma do mundo – isto é, da natureza – não é, de acordo com Plotino, a última das atividades psíquicas. A peculiaridade da natureza, então, diferente do caso das almas individuais, não é mover-se na direção dos corpos que ela forja, mas permanecer em si mesma, como será lembrado abundantemente no tratado 30 (III, 8).

Para produzir os corpos, a alma do mundo mais “se inclina” do que desce, e assim ela permanece no mundo inteligível, do qual ela não sai. A partir disso, Plotino enfatiza muito explicitamente a razão da continuidade que existe entre o mundo inteligível e o mundo sensível: o primeiro produz o segundo, e o agente dessa produção é uma alma, isto é, uma realidade inteligível que não sai de sua própria realidade ou seu mundo a fim de realizar essa produção. Se a alma, em repouso no inteligível, é a causa eficiente, ou mais exatamente, a causa produtiva do mundo sensível em sua totalidade, uma vez que ele engendra o material e molda os corpos, isso também significa, uma vez mais, que é inútil desejar situar entre ela e seu produto quaisquer intermediários ou termos médios de que qualquer tipo. O papel atribuído aos “princípios racionais” deve ser entendido dentro dessa relação de produção imediata, sem qualquer tentativa de atribuir a eles uma existência independente e intermediária, que eles não têm. O mundo sensível em sua totalidade é produzido por um agente único, que forja seu produto ao dar a ele seus princípios racionais (*lógoi*). Esse processo é comentado na segunda parte do “Sobre as dificuldades da alma”, o tratado 28 (IV, 4), que, antes do tratado 30 (III, 8), propõe a descrição mais completa da natureza e de sua atividade.

A natureza é o tópico da discussão no tratado 28, no qual, em uma discussão sobre a memória, e mais exatamente sobre a memória que as almas preservam da vida que elas tiveram quando ligadas ao corpo “aqui embaixo”, Plotino expressa sua visão acerca da alma do mundo. Nos capítulos 10-13 desse tratado, Plotino pergunta se Zeus, quando identificado com a parte governante ou “hegemônica” da alma do mundo, também possui me-

mória. Mais uma vez, certamente, o ponto para Plotino é negar (cap. 10) que a atividade da alma possa ser concebida ao modo de uma deliberação humana hesitante que reflita sobre o que ela deve fazer. Como o Intelecto do qual ela deriva, a alma age por completa necessidade, sem experimentar alteração. Diferente de um médico, que age a partir do seu exterior e experimenta perplexidade, a natureza – diz Plotino num tom aristotélico – age sem deliberação. Entretanto, embora a definição de natureza seja introduzida de um modo aristotélico, ela é desenvolvida para servir a uma tese que é estranha ao aristotelismo: segundo Plotino, a natureza produz sem alteração e é uma imagem de reflexão imóvel. Esse argumento ocupa a parte essencial dos capítulos 11 e 12 do tratado. Reproduzimos aqui parte do capítulo 11 e o 13 inteiro:

Com efeito, a administração do universo se assemelha à de um ser vivo único; por um lado, ela é exercida a partir do exterior e parte por parte; por outro, ela é exercida a partir do interior e a partir de um princípio. Por exemplo, um médico que começa por fora e que procede parte por parte, tateia e delibera, ao passo que a natureza que parte do princípio vital não tem necessidade de deliberar. A administração do universo e aquele que o administra não devem, quando se trata de dirigir, assemelhar-se ao comportamento de um médico, mas sim ao da natureza (28 (IV, 4), 11, 1-7).

— Mas em que uma reflexão (*phrónesis*) desse gênero será diferente do que é chamado “natureza”?

— Pelo fato de que a reflexão vem primeiro e a natureza por último. A natureza é uma imagem da reflexão e, porque ela é o que há de mais baixo na alma, ela também dispõe da razão mais baixa que brilha na alma (ἴνδαλμα γὰρ φρονήσεως ἢ φύσις καὶ ψυχῆς ἔσχατον ὄν ἔσχατον καὶ τὸν ἐν αὐτῇ ἐλλαμπόμενον λόγον ἔχει). É como uma camada grossa de cera em que a marca impressa sobre uma das faces atravessou até a outra; a marca que é evidente sobre a face superior deixa apenas um traço fraco sobre a face inferior. Daí que a natureza não conhece, mas se contenta em produzir. Porque é sem ter escolhido deliberadamente fazê-lo que ela dá o que possui àquilo que vem depois dela, o dom que ela doa ao que é corpóreo e material equivale a uma produção Ὅθεν οὐδὲ οἶδε, μόνον δὲ ποιεῖ· ὁ γὰρ ἔχει τῷ ἐφεξῆς διδοῦσα ἀπροαιρέτως, τὴν δόσιν τῷ σωματικῷ καὶ ὑλικῷ ποιήσιν ἔχει), assim como um objeto aquecido transmite a sua forma àquilo que está em contato imediato consigo e nele produz o calor em menor grau. Eis por que a natureza também é desprovida da faculdade de representação (*phantasia*). Mas a inteligência é algo superior à faculdade de representação. A faculdade de representação se encontra entre a impressão que vem da natureza e a inteligência. A natureza não tem nem percepção nem consciência de coisa alguma, ao passo que a faculdade de representação tem consciência daquilo que vem do exterior; ela dá a quem a possui uma representação o poder de conhecer

as afecções que ele experimenta. A intelecção, por sua parte, nasce a partir de si mesma, ela é uma atividade que retira de si mesma sua atividade. Portanto, enquanto é o intelecto que possui, é a alma do universo que por todo sempre recebe e que desde sempre recebeu, e isso para ela é viver; e o que não cessa de aparecer é a consciência que ela tem de si mesma engajando-se no ato de intelecção. E aquilo que dela é refletido na matéria é a natureza, na qual, ou mesmo antes da qual, as realidades verdadeiras se detêm, e esse é o degrau mais baixo do inteligível. A partir daí, já há apenas imitações (ἤδη γὰρ τὸ ἐντεῦθεν τὰ μιμήματα). De fato, a natureza age sobre a matéria e é afetada por ela, ao passo que a alma que está antes dela e em sua proximidade não é afetada, mesmo que ela aja, e aquilo que está ainda mais acima não age nem nos corpos nem na matéria (28 (IV, 4), 13).

Podemos derives pelo menos quatro lições dessas linhas:

1. Brevemente, e em retrospecto, podemos notar primeiramente que Plotino se baseia em Aristóteles para refutar certa interpretação da demiurgia platônica, que faz da natureza uma pessoa deliberante, ou um ser “que aprende”. Entretanto, ele desenvolve essa crítica aristotelizante da demiurgia a um ponto em que, por meio de uma dupla especificação acerca dos *lógoi* e da *phónesis*, ele é capaz de manter, desta vez tanto contra Aristóteles quanto contra os estoicos, que a natureza deve ser distinguida de seus produtos. Ela não é homogênea nem imanente a eles, mas é externa a elas, e são esses princípios racionais que informam os corpos. Como será repetido no tratado 30 (III. 8), a natureza permanece em repouso e imutável. A esse respeito, como notamos com frequência, os tratados 27-28 não fazem nenhuma contribuição doutrinal ao que pode ser tomado como a tese plotiniana até então: a natureza não é um movimento ou um agente ativo dentro dos corpos, nem é ele o desdobramento móvel de um poder.

2. A intenção de Plotino é enfatizar a distinção entre a natureza e seus produtos. Para ficar claro, foi firmemente estabelecido que há continuidade entre ela e eles, mas sua distinção deve ser preservada. A heterogeneidade da causa e dos efeitos deve ser verificada, uma vez que aquilo que é engendrado pela alma não é capaz de manter-se vivo por si mesmo (o corpo, por exemplo), ou é desprovido de vida (a matéria). Essa heterogeneidade é estabelecida da forma mais simples quando Plotino nos lembra de que a natureza é uma alma, ou pelo menos o poder determinado de uma alma; embo-

ra a natureza seja uma alma, ela não é corpórea como seu produto. Todavia, esse argumento poderia não ser suficiente, especialmente porque Plotino poderia dizer que o corpo ainda é algo que pertence à alma. O tratado 28 é mais preciso, particularmente no começo do capítulo 11, em que são descritos dois tipos de ações do pensamento sobre o mundo: um é local e deliberado; o outro é principal, imediata e perpetuamente reflexivo. O primeiro é o das almas individuais e, em particular, o das almas dos seres vivos terrestres, às quais uma atividade técnica pode ser atribuída, isto é, uma atividade que é deliberada e externa a seu objeto. O outro tipo de ação é, portanto, a da natureza, que é reflexão contínua (cap. 11, 13: ἀεὶ φρονήσεως) e o princípio eterno da produção de seu objeto. Ou melhor – pois no capítulo 13 Plotino introduz uma distinção difícil: seu objeto é sua imagem ou representação (cap. 13, 3: *indalma*). Entretanto, Plotino tem o cuidado de insistir no fato de que essa imagem é um poder da alma; ela não é externa a ela ou de uma natureza outra que não seja psíquica. A natureza não é de modo algum corpórea ou física: ela não é o que seus produtos são.

3. Embora a definição de natureza que encontramos no capítulo 13 não seja inovadora, quando comparada com todos os textos que já citamos, ela ainda une várias características que identificamos: “a natureza é uma imagem da reflexão e, porque ela é o que há de mais baixo na alma, ela também dispõe da razão mais baixa que brilha na alma” (l. 3-5). A comparação que se segue nesse capítulo dá a Plotino a oportunidade de definir precisamente o status da natureza como a última forma de atividade psíquica universal. O exemplo da cera, na qual o selo deixa uma impressão que é cada vez menos clara, objetiva inicialmente lembrar-nos de que a natureza é realmente a alma do mundo, ainda que seja seu poder mais extremo fraco. Entretanto, ele também objetiva indicar que esse poder leva ao que ele produz os “princípios racionais” que a alma gera, isto é, os modelos inteligíveis que ela gera enquanto contempla o Intelecto. Nos termos da comparação, isso é o mesmo selo inteligível que é gerado pela faculdade racional da alma do mundo e transmitido por sua faculdade vegetativa aos corpos. Esse exemplo da comparação, aliado ao vocabulário das imitações (*mimémata*), remete o leitor de modo bastante explícito ao *Timeu* platônico, do qual Plotino dá aqui sua própria interpretação. Mais precisamente, Plotino tenta resolver a

difícil questão da gênese do mundo sensível através da *khóra*, explicando que devemos distinguir a última atividade inteligível (que é a atividade produtiva da alma do mundo) e as imitações dela que estão no sensível. A fim de dar a essa distinção uma base ontológica, Plotino concebe a matéria como um espelho que, estranho tanto à alma quanto ao inteligível, por assim dizer reflete corporeamente a imagem de si mesma que a alma projeta sobre ele. A metáfora platônica das reflexões serve assim como um princípio interpretativo para Plotino, que combina as duas metáforas platônicas das impressões e da reflexão especular.

4. Finalmente, a natureza é uma geradora ou produtora que traz à existência uma descendência ou um produto. Ela age no que é corpóreo e material, diz o capítulo 13, ao dar a ele algo. Com respeito a esse “algo” assim dado ao corpo, o capítulo 18 do mesmo tratado 28 adiciona que se trata de uma “sombra da alma” (I. 7). Além disso, as primeiras linhas do capítulo 18 propõem um novo uso do termo *phúsis*, uma vez que essa palavra parece designar aqui o próprio corpo. Plotino, que se interroga se o corpo é completamente distinto da alma e da vida que ela lhe confere, dá uma resposta negativa:

— Não. Se há no corpo uma alma ou uma natureza, esse corpo não deve ser considerado algo desprovido de alma. Ele se assemelha ao ar, não quando iluminado, mas quando aquecido. O corpo de um animal e o de uma planta possuem algo uma sombra da alma, e é a um corpo desse tipo que cabe o sentir a dor e o gozar os prazeres do corpo (καὶ ἔστι τὸ σῶμα τοῦ ζῴου καὶ τοῦ φυτοῦ δὲ οἷον σκιὰν ψυχῆς ἔχοντα, καὶ τὸ ἀλγεῖν καὶ τὸ ἡδῆσθαι δὲ τὰς τοῦ σώματος ἡδονὰς) (28 (IV, 4), 18, 4-8).

Aqui, nós entendemos que *phúsis* não designa o corpo, nem mesmo a alma, mas um terceiro termo que, emergindo da alma, já está no corpo ou é próprio ao corpo, quando a alma está atada a ele: isso é o que Plotino chama sua forma, seu princípio racional ou, ainda, sua figura ou formato. Para designar esse algo psíquico que é dado pela alma do mundo ao corpo e que é próprio ao corpo, o capítulo 20 usará mais uma vez o termo *phúsis*, desta vez sem parecer capaz de distinguir entre o poder último da alma universal e o vestígio de si mesma que ela dá ao corpo. Plotino, ao especificar o status da faculdade sensitiva da alma individual, o define como “a alma que está próxima do corpo, à qual chamamos ‘natureza’ e que dá a ele seu vestígio”

(ἡ ψυχὴ ἢ ἐγγύς, ἣν δὴ φύσιν φαμὲν τὴν δοῦσαν τὸ ἕχνος) (28 (IV, 4), 20, 15-16). O vestígio é dado ao corpo, com certeza, e assim possibilita que ele esteja ligado a uma alma. Longe de ser o outro perfeito da alma, longe de excluir toda determinação, como a matéria, o corpo possui em sua natureza, seja lá o que for isso, uma imagem ou vestígio da realidade psíquica, que pode ser chamado “natureza”. Esse uso do termo não é sem uma ambiguidade que nos alerta de que estamos aqui no ponto de encontro mais preciso – ou, se se preferir, o mais íntimo – entre o sensível e o inteligível. A natureza dá nome à última manifestação e poder da alma, mas ela também dá nome ao que esse poder produz: o vestígio da alma em seus produtos corpóreos.

Assim, é apropriado fazer uma distinção entre três termos, dois dos quais podem ser homônimos: o poder último da alma que é chamado natureza; o corpo que é produto dessa natureza; mas também, e igualmente, a natureza do corpo; isto é, a determinação racional que pertence ao corpo e que é o vestígio ou imagem da primeira natureza. *Phúsis*, então, é a natureza do corpo do que não é matéria, ou a natureza psíquica do corpo. O capítulo 20, que trata do desejo e o que ele indica acerca das relações entre alma e corpo, acrescenta a seguinte especificação: “a natureza é uma coisa, e o corpo vivo que provém da natureza é outra, pois a natureza existe antes de esse corpo vivo vir a existir, e ela o produz ao moldá-lo e dar-lhe forma” (αὕτη γὰρ ποιεῖ τὸ τοιόνδε σῶμα πλάττουσα καὶ μορφοῦσα, l. 24-25). Como o final do mesmo capítulo assinala, é novamente a natureza que, “como uma mãe” (l. 29), se associa aos desejos da alma para elevar-se novamente quando titubeia.

Assim, o tratado 28 lembra ao leitor que a natureza produz os corpos ao moldá-los, e que é em última instância possível defender uma definição de natureza que a descreva como um poder que é tanto próprio quanto interno ao corpo. Entretanto, essa definição é possível somente se houver sido explicado que o componente nos corpos que tanto a causa de sua determinação quanto o princípio de seus vários movimentos não é material. Nos corpos, a natureza é tanto sua determinação quanto sua configuração racional. Desse modo, a natureza dá nome a uma atividade e ao resultado dessa atividade: tanto a atividade do último poder da alma quando o resultado dessa atividade nos corpos. A *phúsis* plotiniana é uma *natura naturans*, ou um

processo que nunca cessa de realizar-se ao engendrar nos corpos uma imagem, um vestígio ou um reflexo de sua atividade. Esse vestígio racional do poder da alma também é o que Plotino chama *lógos*. É sobre o status dos *lógoi* que o tratado 30 (III. 8), no qual Plotino dá voz à natureza, expressará mais uma vez essa tese.

Phúsis é o tema do tratado 30 (III. 8)? O tratado 30 deve sua fama a seu caráter academicamente completo e sintético: sua linguagem é confiante e descritiva, e suas proposições são apresentadas com clareza. Sua vocação é recapitulativa e pedagógica, e seus argumentos não igualam a precisão ou complexidade das discussões do tratado 26 (III. 6) dedicadas ao papel dos *lógoi* na processão, nem às do tratado 28 (IV. 4) dedicadas à alma do mundo.

Mais legível do que seus predecessores imediatos, o tratado 30 cobre a totalidade das realidades, desde os corpos e a matéria até o Uno, e mantém com grande simplicidade que todas as realidades que provêm do Uno contemplam e produzem. Em adição a esse caráter sintético, se não sinóptico, o tratado também deve sua fama aos capítulos dedicados à natureza, e mais ainda à famosa personificação da natureza que encontramos no seu capítulo 4. Isso é suficiente para fazer deste tratado um tratado “sobre a natureza”, ou pelo menos um tratado que tem algo particular a dizer acerca da natureza? Uma comparação de seus argumentos e descrições com os dos tratados precedentes não nos permite dar uma resposta afirmativa.

Muitos estudos contemporâneos enfatizaram com razão que, com esse tratado, Plotino apresenta sua mais bem acabada exposição restante acerca da natureza, mas eles nem sempre notaram que todos os elementos dessa exposição foram produzidos pelos tratados precedentes. A natureza descrita pelo tratado 30 já havia sido definida antes dele, de tal modo que não parece arriscado afirmar que o tratado 30 não diz nada de novo. Por outro lado, ele combina essas “lembranças” com a elaboração e a defesa de uma tese cuja extensão é muito mais vasta do que a natureza sozinha, uma vez que ela concerna a todas as realidades que provêm do Uno. Todas as coisas contemplam, e a descrição e personificação da natureza estão subordinadas a essa tese, que, por sua vez, é original nos tratados. Assim, o lugar reservado para a *phúsis*, incluindo seu extraordinário discurso, deve ser

apreciado pelo critério da tese cujo objeto é a contemplação (*theoría*). A meta, portanto, é entender por que a natureza é, assim parece, o exemplo mais apropriado e mais edificante da atividade contemplativa universal.

O capítulo 3 do tratado 30 enuncia uma tese cujo caráter é perfeitamente universal, uma vez que concerne a todas as realidades: “produção”, Plotino afirma, “mostrou-se para nós como uma contemplação” (3, 20-21). Em parte, essa tese cumpre o papel de justificar a proposição inicial do tratado, de acordo com a qual todas as coisas contemplam. Acima de tudo, ela justifica a importância dessa atividade contemplativa ao manter que a gênese das realidades não é nada além do efeito da contemplação, se não contemplação ela mesma. Assim, o começo do tratado 30, e particularmente seu capítulo 3, fornecem um sentido propriamente ontológico para a atividade contemplativa. Isso é verdadeiro em dois sentidos, pois Plotino mantém, por um lado, que tudo que existe contempla, desse modo fazendo da contemplação a atividade comum a todas as realidades, ao passo que, por outro lado, ele afirma que todo que existe na medida em que a contemplação o produziu. Desse modo, a atividade contemplativa se vê dotada de uma importância que é exorbitante em todos os aspectos, e não tem equivalente nos predecessores ou contemporâneos filosóficos de Plotino. Eis aqui o texto do capítulo 3 em sua totalidade:

— Mas, então, quando ela (a natureza) produz, e quando ela produz desse modo, como pode ela alcançar qualquer tipo de contemplação?

— Se ela produz enquanto permanece imóvel, isto é, enquanto permanece imóvel em si mesma, e se ela é uma razão, é porque ela deve ser ela mesma uma contemplação. Certamente, a ação pode ocorrer em conformidade com a razão, uma vez que ela é manifestamente distinta da razão. E, entretanto, a razão ela mesma, a que acompanha a ação e que a dirige, não pode ser uma ação. Assim, se ela não é uma ação, mas sim uma razão, é porque ela é uma contemplação. E, para toda razão, a última razão resulta de uma contemplação e é ela própria uma razão na medida em que uma razão foi contemplada. Quanto à razão que é anterior a essa, ela é a razão total; quer seja ela contemplação de uma outra maneira, não como a natureza, e seja uma alma, quer esteja ela na natureza e seja ela mesma a natureza.

— Mas, então, essa razão não é ela também o resultado de uma contemplação?

— Sim, ela é inteiramente o resultado de uma contemplação.

— Mas e se ela tiver contemplado a si mesma? Então, como isso é possível? Pois ela é o resultado acabado de uma contemplação e de algo que contemplou. De que maneira, então, a natureza possui a contemplação?

— Ela certamente não possui a contemplação como a que resulta do raciocínio. Por “a que resulta do raciocínio”, entendo a investigação que tem por objeto aquilo que se encontra nela.

— Mas por que ela não a possuiria, dado que ela é uma vida, uma razão e um poder produtivo? É porque investigar é ainda não possuir?

— Mas a natureza possui, e é justamente porque ela possui que ela produz. Para ela, produzir consiste em ser aquilo que ela é, e aquilo que produz é coextensivo àquilo que ela é. Assim, a natureza é uma contemplação e é o resultado de uma contemplação, pois ela é uma razão, de modo que ela produz por ser contemplação, resultado de contemplação e razão. Assim, a produção mostrou-se para nós como uma contemplação. Ela é, com efeito, o resultado de uma contemplação que permanece uma contemplação e que não faz nada outro, mas que produz porque ela é uma contemplação (30 (III, 8), 3).

O começo do capítulo reúne elementos doutrinários que já havíamos encontrado nos tratados precedentes, alguns dos quais retomados há pouco nos dois primeiros capítulos do tratado 30. Essencialmente, são eles os três pontos que Plotino reúne na seguinte oração: “Se ela produz enquanto permanece imóvel, isto é, enquanto permanece imóvel em si mesma, e se ela é uma razão, é porque ela deve ser ela mesma uma contemplação” (“Ἡ, εἰ μένων ποιεῖ καὶ ἐν αὐτῷ μένων καὶ ἐστὶ λόγος, εἴη ἂν αὐτὸς θεωρία”). A primeira das três características da produção natural é seu caráter imediato. Diferente do que é sugerido pelas diversas teses artificialistas ou demiúrgicas, a natureza produz sem recorrer a nenhum meio. Se ela produz enquanto permanece imóvel, isto é, enquanto permanece imóvel em si mesma, e se ela é uma razão (*lógos*), ela mesma não deve ser uma contemplação de tipo deliberativo ou técnico.

A natureza permanece imutável e não se move na direção de coisa alguma, assim como não manipula coisa alguma. Então, como uma segunda característica, a natureza permanece imóvel enquanto produz, o que significa que ela não é afetada por sua atividade produtiva, nem por seus produtos, quando ela os engendra. Desse modo, Plotino assume a tese platônica de acordo com a qual a atividade inteligível não é afetada pela sensível, da qual é a causa. Aqui, e em uma perspectiva produtiva e processiva que não tem equivalente em Platão, o objetivo de Plotino é afirma, simultaneamente e

sem contradição, que a realidade inteligível conhecida como alma produz inteiramente a realidade sensível, tanto a matéria quanto os corpos, mas que essa produção não a afeta. Nós devemos estar atentos a essa demanda, pois ela dita a importância concedida à contemplação.

A terceira característica da produção natural, aqui indicada de modo elíptico, concerne ao seu status de princípio racional (*lógos*). Esse ponto havia sido tratado no capítulo 2, no qual fora explicado que os princípios racionais produzem “tanto nos animais quanto nas plantas”, contribuindo portanto com as determinações racionais do “substrato” que consistem em sua existência. Plotino, então, afirmou que não há necessidade de distinguir natureza e princípios racionais. Devemos ser capazes de entender isso da seguinte maneira: a natureza supre o substrato com princípios racionais, isto é, uma forma de determinação e configuração plural e múltipla, que dá nascimento aos corpos de vários seres vivos.

As três características acima enumeradas suscitam a conclusão de que a natureza “é uma contemplação”. Essa conclusão, assim como as características precedentes, tem um caráter universal e é verificada em todo o tratado, uma vez que ele indica que o que é dito aqui da alma vegetativa do mundo também é válido para a faculdade superior e racional da alma do mundo, e também para o Intelecto. Todos eles serão definidos como produtores que produzem sem intermediários ou termos médios, permanecendo imóveis e princípios racionais.

Também se pode dizer que cada uma dessas realidades é contemplação; acima, tínhamos nos referido a isso como uma proposição ontológica. Tudo que existe no sentido estrito do termo é contemplação; e nós podemos dizer que existir é contemplar. Essa pressuposição é, ademais, verificada no tratado 30, que enfatiza que o que é morto, obscuro ou o último entre os produtos da alma já não é capaz de contemplar ou produzir (e, portanto, não existe mais, propriamente falando: veja-se o cap. 2, 30-34). A contemplação, assim, cessa, perde aquilo que produz todas as coisas e cuja plenitude é absoluta, de modo que não há nada para contemplar. Desta vez, o que está em questão é um outro aspecto característico da contemplação, apontado no capítulo 3, quando é indicado que “a natureza possui, e é justamente porque

ela possui que ela produz” (Ἡ δὲ ἔχει, καὶ διὰ τοῦτο ὅτι ἔχει καὶ ποιεῖ, I.16-17).

A contemplação combina duas atividades: produção, que acompanha imediatamente a contemplação e é inseparável dela, mas também a recepção. O que possibilita que uma realidade exista e seja determinada, ou que seja o que Plotino chama *lógos* ou “princípio racional”, é receber de seu princípio a forma de acabamento, que Plotino designa como repleção ou plenitude. O tratado 30, assim, enfatiza que a atividade contemplativa, longe de ser uma simples visão, é uma recepção de poder. Com essas especificações, Plotino pode dizer que “todas as realidades genuínas provêm da contemplação e são contemplação” (cap. 7, 1-2), entendendo-se com isso que essa produção abarca todas as realidades que emergem do Uno, e todos os degraus ou níveis sucessivos de sua processão, até aquilo que é incapaz de produzir, isto é, de contemplar, isto é, de existir. Desse modo, entenderemos que a contemplação e a produção, que Plotino confunde, não são, para ele, nada senão além do próprio desenvolvimento da processão. Uma realidade perfeita produz, e seu produto a contempla; esse produto que contempla alcança uma perfeição que o faz engendrar algo, por sua vez, e assim por diante.

A definição de contemplação como recepção e produção, assim, dá à contemplação um status ontológico (tudo que existe contempla) e uma importância doutrinal decisiva, uma vez que, para Plotino, o propósito é especificar as modalidades da processão. Mas permanece a questão que fizemos acima, sobre o papel desempenhado pela natureza nessa vasta síntese doutrinal. Nós perguntamos por que a natureza é o exemplo privilegiado e, em certo sentido, o ponto de partida da tese que tudo contempla.

Em seguida, notamos a insistência com que Plotino enfatiza o caráter imutável e imediato da produção. Isto é o começo de uma resposta: Plotino defende um tipo de processão necessária e imediata que não pode ser afetada por nenhum tipo de obstáculo e que não tem necessidade alguma de qualquer auxiliar para continuar. Ao mesmo tempo, ele pretende mostrar que cada realidade constitui a si mesma de acordo com o modo como ela é capaz de receber o princípio do qual ela emergiu. Contemplação é o nome dessa “recepção” do princípio por aquilo que emergiu dele, aquilo que recebe seu

princípio na medida em que lhe é possível e tanto quanto lhe é possível. De acordo com o modo como o produto contempla – isto é, recebe seu princípio –, ele é determinado de um modo específico. Para Plotino essa é a oportunidade para indicar que o princípio permanece imutável; em outras palavras, ele não tem responsabilidade pelo modo como seu produto se comporta ou é determinado. A natureza pode servir ao argumento doutrinal de um modo privilegiado porque com a natureza, e seu produto, que é o mundo sensível em sua totalidade, nós nos encontramos face a face com uma realidade cuja “beleza” (cap. 11, 29) Plotino quer defender. Ele o faz indicando que o mundo é o produto da alma do mundo, isto é, do inteligível, cuja própria beleza é recebida pelo mundo sensível; entretanto, ao mesmo tempo, ele explica que aquilo que no mundo sensível falha em ser determinado, ou o que nele morre e é exaurido, falha por causa sua própria impotência, e não por causa de uma falha por parte de seu produtor.

Claramente, essa demonstração se revela indispensável para Plotino no último nível do mundo sensível, e por isso da natureza, porque a razão ou a inteligibilidade se tornam incertas ou deficientes apenas no caso das realidades naturais, apreendidas como são na geração e na corrupção. Entretanto, contra aqueles que rejeitam o mundo, os gnósticos, por exemplo, deve-se objetar que a instabilidade sensível não pode ser imputada como um erro ou um defeito à sua produtora, a alma do mundo. É o sujeito que recebe e contempla que tem a responsabilidade por seu eventual malogro e seus defeitos. Mas há mais. A natureza pode ser privilegiada nessa demonstração porque Plotino quer dar à processão um teor ontológico tal que nada do que existe escape de sua esfera de influência. O objetivo é afirmar que o mundo também contempla e não é desprovido de pensamento ou de perfeição, e que os filósofos ou figuras religiosas que o desprezam estão errados, pois eles não conseguem perceber a continuidade processiva que é causa de o mundo, em certo sentido, possuir o inteligível. Mais importante ainda, entretanto, a meta de Plotino é dar uma fundamentação absoluta à tese de que ser e pensamento são o mesmo. Essa tese, resumida pela fórmula de Parmênides frequentemente citada por Plotino (“ser e pensar são a mesma coisa”, aqui, no cap. 8, 8), pronuncia o caráter inteligível de toda a realidade, e dá um caráter absoluto ao racionalismo ou idealismo platônico, ao afirmar que tudo que

existe contempla. Como afirma o tratado 30, nós nos tornamos cômicos disso ao observarmos as realidades ao nosso redor, tanto os animais quanto as plantas. A natureza basta: sua própria existência demonstra que ser e pensar são uma só e a mesma coisa, e que a perfeição deste mundo, ainda que seja relativa, se deve ao pensamento.

Recebido em 05/01/2021 e aprovado em 30/01/2021



Esta obra está licenciada com uma Licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE MITRA NEOPLATÓNICO

Some observations about neoplatonic mitter

José María Zamora Calvo¹

RESUMEN

Las representaciones de la inmolación del toro por Mitra parecen escenificar la generación de una vida nueva: cuando el toro cae sin vida, la sangre que brota de su cuello irriga y nutre los trigos y de su cola surge un haz de espigas. En este artículo analizaremos la conexión entre la tauroctonía mitraica y ciertos pasajes del *De antro nympharum* de Porfirio que configuran la exégesis de un Mitra, demiurgo y señor de la generación, que se proyecta en el simbolismo agrícola de los grabados e ilustraciones renacentistas.

Palabras-clave: Mitraísmo. Neoplatonismo. Porfirio

ABSTRACT

The representations of the bull's immolation by Mithras seem to stage the generation of a new life: when the bull falls lifeless, the blood that gushes from its neck irrigates and nourishes the wheats and from its tail a bundle of spikes arises. In this paper we will analyze the connection between Mithraic tauroctony and certain passages of Porphyry's *De antro nympharum* that configure the exegesis of a Mithras, demiurge and lord of the generation, which is projected in the agricultural symbolism of Renaissance engravings and illustrations.

Keys-words: Mithraism. Neoplatonism. Porphyry

El caso del culto a Mitra resulta insólito. A la hora de interpretar los relieves mitraicos nos topamos con la dificultad de hallar la manera de descifrar una serie de imágenes complejas que han llegado hasta nosotros desprovistas de relatos literarios que incluyan las explicaciones pertinentes. Por

¹ Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid. E-mail: jm.zamora@uam.es. ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-7101-2234>. Este trabajo se enmarca dentro los proyectos de investigación: HAR2017-83613-C2-2-P y H2019/HUM-5714, e integra las actividades del Grupo de investigación reconocido por la UAM: "Influencias de las éticas griegas en la filosofía contemporánea" (Ref. F-055).

ello, la interpretación siempre queda inacabada, aunque el método aplicado sea adecuado, y trate de vincularse el texto con las inscripciones. No obstante, la intervención del Mitra demiurgo en el *De antro nympharum* permite conectar hermenéuticamente con el relieve de Ottaviano Zeno, del que se conservan en las guías de Roma los dibujos realizados por un artista del s. XVI, donde se aprecia, a modo de friso, la decoración de la parte superior de la tauroctonía, aportando una nueva explicación de la imagen: el texto enuncia un sentido de la representación iconográfica, e interactúa recíprocamente con ella, como el mito con el rito. Escogemos una de las interpretaciones posibles, a expensas de otras, pero sin descartar las múltiples referencias a Mitra, como demiurgo y señor de la generación que, representado como el guardián de los frutos, conecta con la fertilidad de los campos.

1. Demiurgo y señor de la generación

El pasaje del *De antro* en el que nos centramos, transitando por un terreno numeniano,² es el siguiente:

Τῷ μὲν οὖν Μίθρα οικείαν καθέδραν τὴν κατὰ τὰς ἰσημερίας ὑπέταξαν· διὸ κριοῦ μὲν φέρει Ἀρηίου ζῳδίου τὴν μάχαιραν, ἐποχεῖται δὲ ταῦρω, Ἀφροδίτης δὲ καὶ ὁ ταῦρος. δημιουργὸς δὲ ὢν ὁ Μίθρας καὶ γενέσεως δεσπότης κατὰ τὸν ἰσημερινὸν τέτακται κύκλον, ἐν δεξιᾷ μὲν <ἔχων> τὰ βόρεια, ἐν ἀριστερᾷ δὲ τὰ νότια, τεταγμένου αὐτοῖς κατὰ μὲν τὸν νότον τοῦ Καύτου διὰ τὸ εἶναι θερμόν, κατὰ δὲ τὸν βορρᾶν τοῦ <Καυτοπάτου> διὰ τὸ ψυχρὸν τοῦ ἀνέμου. (Porfirio, *De antro nympharum*, 24, 10-25, I Duffy, Sheridan, Westerink & White).

A Mitra le asignaron la región equinoccial como sede apropiada. Por esta razón porta el puñal de Aries, signo zodiacal de Ares, y monta sobre el Toro, (signo) de Afrodita, pues como el Toro (Mitra) es demiurgo y señor de la generación. Está situado en el círculo equinoccial con el norte a su derecha y el sur a su izquierda: Cautes estás situado del lado de Notos por ser cálido, y Cautopates del lado de Bóreas por la frialdad de su viento. (Trad. de Ramos Jurado, 1989, p. 238-239, modificada).

² Para Numenio, el dios padre no se identifica con el demiurgo-productor (*poietes*), sino con el segundo dios. Cf. Numenio, Fr. 21 Des Places (= Proclo, *In Platonis Timaeum commentaria*, I, 303, 27-304, 5 Diehl): "Porque Numenio habiendo proclamado tres dioses llama al Primero 'Padre' (πατέρα), 'Productor' (ποιητήν) al segundo y al tercero 'Producto' (ποίημα), ya que según él el mundo es el tercer dios; de esta manera su demiurgo es doble; es el primer dios y el segundo, y lo creado es el tercero". Trad. de García Bazán (1991, p. 252-253, ligeramente modificada). En su *Comentario al Timeo* (II, 57, 26-58, 3), Proclo dice que el Padre es "zoogónico" (ζωογονικόν), el segundo intelecto conectado con el Padre, y el ámbito material (τὸ ὑλαῖον) es "demúrgico" (δημιουργικόν). Sobre la astronomía, véanse también los Fr. 31 y 32 Des Places.

El equipo de editores del *Seminario de Clásicas 609* (Universidad Estatal de Nueva York en Búfalo) reconstruye audazmente el texto de este pasaje un tanto oscuro.³ Porfirio alude a dos signos zodiacales próximos: Aries, signo zodiacal en el que, según Hiparco, se situaba el punto vernal,⁴ y Tauro, su víctima. Mitra se identifica con Aries, debido al carácter marcial del signo, quien además porta un puñal –o una espada corta–, en consonancia con su talante guerrero.⁵ Asimismo, el sentido asignado a las dos figuras portadoras de antorchas, Cautes y Cautopates,⁶ conectaría respectivamente con las direcciones del este y del oeste.⁷ El equipo de los editores americanos conjeturan Καύτου en vez de κατ' αὐτοῦ de los manuscritos,⁸ dando a entender que al sur le asignaron Cautes,⁹ porque su viento (Notos) es cálido, y Καυτοπάτου en lugar de κατ' ἐκείνου, proponiendo que al norte le asignaron Cautopates, ya que su viento (Bóreas) es frío.¹⁰ Cautes simboliza el Sol cuando amanece por el este y Cautopates el sol cuando se pone por el oeste. Por esta razón, al estar situado Mitra en su sede central, Cautes se emplazaría a su izquierda (este), donde el sol amanece, y Cautopates a su derecha (al oeste), donde el Sol se oculta.¹¹

³ Sobre el conjunto del pasaje, véase Buffière (1956, p. 438-441). Sobre las diferentes propuestas de corrección y de puntuación de este pasaje, véanse Beck, (1976, p. 95-98 [= *Id.* 2004, p. 129-132]): ἐποχεῖται δὲ ταύρω Ἀφροδίτης: <ὁ δὲ ζυγὸς Ἀφροδίτης> ὡς καὶ ὁ ταῦρος, δημιουργὸς δὲ ὢν ὁ Μίθρας καὶ γενέσεως δεσπότης κατὰ τὸν ἡμερινὸν τέτακται κύκλον... Merkelbach (1984, p. 199, n. 1): ἐποχεῖται δὲ ταύρω Ἀφροδίτης, ὡς καὶ [ὁ ταῦρος] δημιουργὸς ὃ [ὁ Μίθρας] καὶ γενέσεως δεσπότης. κατὰ τὸν ἡμερινὸν δὲ τέτακται κύκλον... Dorandi (2019, p. 136): Ἀφροδίτης, ὡς καὶ ὁ ταῦρος δημιουργὸς ὢν ὁ Μίθρας καὶ γενέσεως δεσπότης: κατὰ τὸν ἡμερινὸν <δὲ> τέτακται κύκλον...

⁴ Neugebauer (1975, p. 593-598): “The Ecliptic and its Coordinates. A. Aries 8° as Vernal Point The Ecliptic and its Coordinates. A. Aries 8° as Vernal Point”. El equinoccio de primavera se sitúa a una distancia de 8° del inicio del signo de Aries.

⁵ Cf. Vermaseren (1978, p. 89).

⁶ Sobre las conjeturas Καύτου y Καυτοπάτου Duffy, Sheridan, Westerink & White, véase Beck (1976, p. 4, 15, n. 10 [= *Id.* 2004, p. 151-169]. Sobre estas dos figuras de los portadores de antorchas vinculados a Mitra, véase Beck (1977, p. 1-17 [= *Id.* 2004, p. 133-149; véase también el índice, s.v. “torchbearers”).

⁷ Cf. Beck (2006, p. 212-214).

⁸ Καύτου Duffy, Sheridan, Westerink & White : κατ' αὐτοῦ ms V : κατὰ τοῦ ms M : κατ' αὐτὸν Nauck : κατὰ τοῦτον *coni.* Hercher ἡμισφαιρίου edd. (hombre) [según el ap. crit. de Duffy, Sheridan, Westerink & White y de Dorandi]

⁹ En griego Cautes, según una (para)etimología, significa “el que quema”, “el que arde”, relacionado con el verbo καίω (véase también, en conexión, καῦμα “calor ardiente”, καντικός “capaz de arder”). Cf. Macris (2019, p. 219).

¹⁰ Καυτοπάτου Duffy, Sheridan, Westerink & White : 5 litt. vac. 5 in ms V, κατ' ἐκείνου V² : κατ' ἐκείνον Nauck.

¹¹ Cf. Beck (1977, p. 10-11 [= *Id.* 2004, p. 133-149]).

Mitra es el *Sol invictus*, flanqueado por figuras antitéticas y simétricas, Cautes y Cautopates, ambos portadores de antorchas. La perspicaz conjetura que proponen los editores americanos es convincente tanto en términos paleográficos como desde el enfoque de los historiadores de las religiones.¹² Cumont establece dos posibles identificaciones: (1) Mitra, dios solar¹³, que pasa desde oriente a occidente, alcanzando el zenit en el mediodía. (2) El Sol que, sucesivamente, pasa por tres estaciones: en primavera, incrementa su fortaleza cuando entra en la constelación de Tauro; en el verano, sus “ardores victoriosos” fecundan la naturaleza; el regreso del invierno viene marcado por su debilitamiento, cuando atraviesa el signo de Escorpión.¹⁴ Los dos portadores de antorchas están involucrados en el ciclo generativo de la naturaleza: en muchas iconografías, ambos dadóforos portan en su mano espigas de trigo y del rabo del toro brotan espigas.

Porfirio describe un mitreo orientado al este, donde Mitra tiene la mirada vuelta hacia oriente y los dos portadores de antorchas se colocan en los solsticios: Cautes, situado al norte del mitreo y a la derecha de Mitra, y al sur y a la izquierda, Cautopates.¹⁵ Mientras que el comienzo del período de Cautes está marcado por una vegetación árida y la muerte del toro, hacia el cual el dadóforo dirige su mirada, para Cautopates la cosecha de los frutos y la muerte del toro indican el final de su período donde aparece agonizante.

Campbell añade ciertas observaciones relevantes analizando pormenorizadamente los datos mitraicos. Cautes está relacionado con un árbol árido y el signo de Tauro (que significa primavera); Cautopates, por su parte, con un árbol en fruto y el signo de Escorpión (a veces representado por la serpiente), que significa la productividad que ha alcanzado en ese momento su punto culminante y el umbral de descomposición (la estación que sigue a la cosecha en verano).¹⁶

¹² Cf. Schwyzer (1971, p. 240).

¹³ Sobre Mitra como dios solar, véase Baumbach (2019, p. 67).

¹⁴ Cf. Cumont (1913, p. 102-103). Para los romanos, la primavera y el verano comenzaban, respectivamente, el 7 de mayo y el 7 de noviembre.

¹⁵ Cf. Simonini (1986, p. 207).

¹⁶ Cf. Campbell (1968, p. 35-37).

A Mitra, demiurgo del cosmos,¹⁷ en tanto señor de la generación, le asignaron la región equinoccial como trono (καθέδρα) apropiado. Por esta razón porta el puñal o la espada corta (μάχαιρα) de Aries, signo zodiacal de Ares (Marte), y monta a horcajadas sobre el Toro de Afrodita (Venus), pues como Aries (Mitra) es productor (ποιητής) y señor absoluto (δεσπότης) de la generación. Nos hallamos ante dos posibilidades hermenéuticas de este pasaje: (1) Mitra monta, o hinca su rodilla izquierda, sobre el Toro de Afrodita (Venus), ya que, lo mismo que el toro es símbolo de fecundidad, así también él es productor y dueño de la generación.¹⁸ (2) Dado que Mitra es demiurgo y señor de la generación, su trono está situado en el punto vernal, que se hallaría en el este; por lo que el dios estaría mirando hacia el oeste.¹⁹ Desde esta perspectiva, el héroe adopta la misma orientación de los agrimensores romanos, que coincide también con gran probabilidad con la aceptada por los etruscos: con el norte a la derecha y el sur a la izquierda, situado de espaldas al este y mirando hacia el oeste.²⁰ Si seguimos esta precisión aportada por Hübner (1992, p. 148-153; 2019, p. 71), la posición equinoccial de Mitra conectaría con la referencia al atributo de “mediador” (μεσίτης) entre la luz y las tinieblas, con el que Plutarco califica en el *De Iside et Osiride* a Mitra.²¹ Porfirio, basándose quizás en esta calificación plutarquea,²² compara a Mitra con el demiurgo del *Timeo* (δημιουργὸς δὲ ὧν ὁ Μίθρας).²³ La noción de un Mitra “mediador” constituye, para Turcan, “una etapa avanzada de esta helénización que tiende a hacer de este dios algo que este jamás había sido para la teocosmología irania: un demiurgo.”²⁴ En efecto, la exégesis porfiriana de Mitra como demiurgo aplica a las representaciones figuradas del tema de la tauroctonía, reconocibles en los mitreos del imperio romano, un enfoque medio y neoplatónico.

¹⁷ Porfirio, *De antro*, 6, 8, 17-19. Sobre Mitra como demiurgo, véase Giuffrè Scibona (1979); Baumbach (2019, p. 68, 80 s., 95, 114 y 131); y véase también Akçay (2019, p. 51-55, 71-79 y 112-114).

¹⁸ Cf. Nauck, *ad. loc.*

¹⁹ Cf. Hübner (2019, p. 71).

²⁰ Beck (2006, p. 110-112), quien corrige la orientación propuesta por Turcan (1975, p. 84).

²¹ Plutarco, *De Iside et Osiride*, 46, 369E1-5 Babbitt. Cf. Turcan (1975, p. 19); Akçay (2019, p. 72).

²² Cf. Maurette (2008, p. 47-48, n. 7).

²³ Porfirio, *De antro*, 24, 12

²⁴ Turcan (1975, p. 22).

Como nos advierte Zambon, en la interpretación de esta *vox platónica*, entre el Mitra mediador de Plutarco y el Mitra demiurgo del cosmos de Porfirio probablemente va intercalada la exégesis que Numenio de Apamea lleva a cabo de la mediación de Mitra como actividad demiúrgica.²⁵ De este modo, la exégesis platónica que aplica Porfirio posiblemente tome como punto de partida a Numenio, que constituiría su fuente directa, en vez de Eubulo.²⁶ Turcan demuestra, gracias a otra ocurrencia de la expresión εἰκόνα φέροντος en una cita de Numenio por Teodoro,²⁷ que Porfirio cita a Eubulo a través de Numenio.²⁸ Por consiguiente, teniendo en cuenta que en el *De abstinentia* Eubulo emplea el genitivo con la forma Μίθρα,²⁹ parece plausible atribuir a Numenio la forma Μίθρου que aparece en este pasaje del *De antro*.³⁰

En el *Timeo*, en efecto, el demiurgo es intermediario entre el mundo de las formas inteligibles y el mundo de las cosas sensibles. En tanto artesano y magistrado, constituye el nexo entre lo sensible y lo inteligible, y su función consiste precisamente en la producción y organización de lo sensible, contemplando para ello los modelos inteligibles. Para referirse a Mitra Porfirio emplea la siguiente fórmula: “Mitra, el productor y padre de todo (τοῦ πάντων ποιητοῦ καὶ πατρὸς Μίθρου)”;³¹ mientras que en el *Timeo* Platón describe así al demiurgo: “Sin embargo, hallar al artífice y padre de este universo es tarea difícil (τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον), y, una vez hallado (εὐρόντα), es imposible decírselo a todos (εἰς πάντα ἀδύνατον λέγειν)”.³² La síntesis entre mitraísmo y platonismo aparece aquí reflejada de manera nítida. A continuación, más adelante en

²⁵ Cf. Zambon (2002, p. 66).

²⁶ Eubulo es un diádoco platónico que remite desde Atenas a Plotino unos escritos sobre ciertas cuestiones platónicas. Plotino hizo que se los entregaran a Porfirio (entre 263 y 268) para que los examinara y le presentara un informe de su contenido (cf. Porfirio, *Vida de Plotino*, 15, 18-22). Se trata del mismo autor y, probablemente, del mismo escrito que menciona Longino (cf. Porfirio, *Vida de Plotino*, 20, 40-43). Sobre Eubulo, véase Jacoby (1907).

²⁷ Cf. Proclo, *In Platonis Timaeum commentaria*, II, 275, 19 Diehl.

²⁸ Cf. Turcan (1975, p. 26).

²⁹ Cf. Porfirio, *De abstinentia*, IV, 16, 254, 19-20: “Se hallaban divididos en tres sectas de magos, como cuenta Eubulo, que escribió una historia sobre Mitra en varios libros (ὡς φησὶν Εὐβουλος ὁ τὴν περὶ τοῦ Μίθρα ἱστορίαν ἐν πολλοῖς βιβλίοις)”. Trad. de Periago Lorente (1984, p. 211). Sobre este tema, véase Turcan (1975, p. 23-43).

³⁰ Porfirio, *De antro*, 6, 13. Cf. Gysembergh (2019, p. 181).

³¹ Porfirio, *De antro*, 6, 12-13.

³² Platón, *Tim.* 28c3-5. Trad. de Zamora Calvo (2010, p. 199).

la misma línea, Porfirio asigna claramente a Mitra una actividad demiúrgica: ὄν ὁ Μίθρας ἐδημιούργησε.³³ Mitra “fue demiurgo” del cosmos, es decir, “produjo” el mundo, cuya imagen es la caverna.

Porfirio aplica una exégesis platónica a los misterios de Mitra. Si tenemos en cuenta que la mayoría de los mitreos conservados se hallan en habitaciones subterráneas, para el filósofo de Tiro la “gruta” o “caverna” (σπήλαιον)³⁴ representa la “imagen” (εἰκόν)³⁵ del cosmos del que Mitra es el demiurgo. En los misterios de Mitra, observa Cumont (1913, p. 400-441), el paso del iniciado por el templo en la más completa oscuridad imitaba el viaje del alma hacia la encarnación por todas las esferas del universo. Asimismo, el Sol y la Luna aparecen en las exposiciones doctrinales relacionados con el destino del alma.

Los términos “sede” (καθέδρα) y “señor” (δεσπότης) conectan palmariamente con las representaciones iconográficas de Mitra *Pantokrator*,³⁶ sentado como dueño todopoderoso del mundo. Ahora bien, si, como señala Alvar (2008, p. 81), “la roca no es solo el mundo, sino también el universo”,³⁷ la leyenda mitraica del nacimiento de Mitra *Petrogénito*, quien nace como un joven lleno de fuerza para ejecutar el sacrificio del toro, conecta con la iconografía de Mitra *Pantokrator*, quien también aparece representado sujetando el globo terráqueo, o la esfera celeste, con su mano derecha.³⁸ Asimismo, en la iconografía que representa la tauroctonía mitraica el puñal o la daga constituye un instrumento que acompaña de manera permanente a Mitra desde su nacimiento.³⁹

³³ Porfirio, *De antro*, 6, 13-14. Sobre este punto, véase Alvar (2008, p. 94-96).

³⁴ Porfirio, *De antro*, 6, 10, 11 y 13.

³⁵ Porfirio, *De antro*, 6, 13.

³⁶ Cf. Beck (1976, p. 95-98 [*Id.* 2004, p. 129-132]).

³⁷ Alvar (2008, p. 81-83) analiza la conexión de la representación iconográfica de Mitra Petrogénito con la astrología neoplatónica.

³⁸ Sobre esta cuestión textual y su representación iconográfica, véase, además de Alvar (2008, p. 87, n. 201), Turcan (1975, p. 78, n. 127). Álvarez-Pedrosa Núñez (2016, p. 329): “En la adaptación romana del mito, el nacimiento del *Deus saxigenus* se integra, con el mito del *Taurophoros* en el *Transitus Dei* o paso del dios entre dos mundos, por lo que no es descabellado entender que el nacimiento de Mitra Petrogénito representa en sí mismo, igual que en el pasaje avéstico, una suerte de regeneración física y espiritual”. Cf. Campbell (1968, p. 273).

³⁹ Cf. Simonini (1986, p. 203).

2. El *De antro* y la iconografía mitraica

La escena de la tauroctonía representa a Mitra sujetando al toro por sus orificios nasales para alzar su cabeza, mientras le hinca una rodilla en el espinazo y clava su puñal en el cuello. De la herida del animal, que yace estático con las patas delanteras dobladas, brota sangre profusa que lame un perro. Mientras un cuervo,⁴⁰ en la parte superior, y una serpiente, símbolo del mundo ctónico, contemplan el sacrificio, un escorpión clava su aguijón en los testículos del toro y un haz de espigas de trigo, imagen del carácter fecundante, brota del rabo del animal inmolado. A la derecha, dos figuras juveniles, representadas con sus piernas cruzadas, sostienen sendas antorchas, la una apuntando hacia arriba y la otra hacia abajo.⁴¹ La escena transcurre en el interior de una gruta, que reproduce de manera simbólica la bóveda celeste. Desde los ángulos superiores del relieve el Sol, en un lado, y la Luna, en el otro, observan el rito de Mitra sacrificando el toro.

La reconstrucción de las prácticas del culto se enfrenta a la dificultad de la ausencia de testimonios literarios fidedignos. En el actual estado epistemológico, ante la ausencia de documentos que expliquen la escena principal del culto mitraico, la "suspensión del juicio" (*epoche*) sería la postura más prudente.⁴²

En Campania, a partir de la segunda mitad del siglo I. d.C., pero sobre todo a partir de la época antonina (s. II), Mitra es el único dios oriental que se introduce. En la propia Roma, el culto a Mitra penetra en la época flavia y su expansión por todo el mundo romano tiene lugar en el transcurso del siglo II, especialmente durante la segunda mitad, alcanzando su apogeo en el siglo III. La gran mayoría de las referencias a la tauroctonía mitraica que aparecen en el *De antro* pueden verificarse en el mitreo de Osterburken, conservado en el Museo Estatal de Baden (Badisches Landesmuseum) de

⁴⁰ El cuervo (*Corvus*) es también el primer grado de los iniciados de Mitra. Para Porfirio, los sirvientes se denominan "cuervos". Cf. Porfirio, *De abstinentia*, IV, 16, 20.

⁴¹ En el relieve de Ottaviano Zeno, el escorpión y una cabeza de toro se sitúan junto a las dos antorchas –la situada a la derecha de Mitra apunta hacia abajo y la situada a su izquierda, hacia arriba–. Beck (2006, p. 207) propone identificar estas dos figuras respectivamente con los signos zodiacales de Escorpión y Tauro o, más concretamente, con Antares (α Sco) y Adldebarán (α Tau).

⁴² Cf. Alvar (1995, p. 504-405).

Karlsruhe.⁴³ Pero será a partir del Renacimiento cuando, al menos para Occidente, vuelva a recuperarse el nombre del dios Mitra y encontremos algunos estudios encaminados a entender su posible función, tanto en la práctica mística como en el panteón antiguo de los persas.

En apoyo a la interpretación del pasaje del *De antro* que nos ocupa, proponemos acudir a la representación mitraica que aparece en el altorrelieve de mármol conocido como el monumento de Ottaviano Zeno (V. 335),⁴⁴ proveniente del “Monte Celio, presso à Santo Stefano”, tal como se encuentra reproducido y comentado en las guías de Roma publicadas en el siglo XVI. De este modo, tenemos a nuestra disposición un texto, junto a una inscripción y una serie de imágenes representativas de Mitra tauróctono.

Este monumento de carácter excepcional fue exhumado en el siglo XVI en el yacimiento de un mitreo romano localizado cerca de la iglesia de Santa Maria in Domnica, próximo a Santo Stefano. Los dibujos antiguos nos muestran la escena de la tauroctonía enmarcada bajo una especie de dintel esculpido donde, entre los carros del Sol y de la Luna, pueden verse siete altares encendidos acompañados de espadas cortas con sus vainas; a la izquierda del cuarto y del quinto altar (comenzando por la derecha), se aprecia dos figuras humanas atadas en las espiras de una serpiente. A la izquierda de la escena, los dadóforos, Cautes y Cautopates, aparecen representados en dos relieves superpuestos. Vermaseren considera haber descubierto el relieve principal que aparece representado en el Museo de Arqueología y Etnología de la Universidad de São Paulo (MAE-USP).⁴⁵

⁴³ Vermaseren (1956, n.º 1292). Cf. Blomart (1994, p. 434-435).

⁴⁴ Vermaseren (1956, p. 153-155, n.º 335 [*Id.* 1978, p. 7-17, pls. XI, XII]); Beck (1988, p. 42-72 [*Id.* 2006, p. 17, 58 y 159]).

⁴⁵ Vermaseren (1978, p. 36-41). El MAE-USP compra el relieve mitraico a la nieta de G. Bezzi, quien la adquirió a finales del siglo XIX.



Figura 1: Relieve de tauroctonía mitraica, s. I d.C. Colección del Museo de Arqueología y Etnología de la Universidad de São Paulo, Brasil. Fotografía de Eliel Bragatti y Renata Martins Rocha (LiGEA-USP)

La primera versión conocida que incluye un comentario de este monumento figura en el *Speculum romanae magnificentiae* de Antonio Lafreri, editado en Roma en 1564.⁴⁶ Dos años antes aparece en Venecia la obra de Ulisse Aldrovandi (1562), intitulada *Delle statue antiche, che per tutta Roma, in diversi luoghi, et casesi veggono*, que nos aporta el primer testimonio publicado sobre este monumento, realizando una descripción de una escena tauróctona, pero sin interpretarla, desconociendo completamente su significado simbólico-religioso. En el *Codex Pighianus* de Berlín, que data en torno a 1550 (Pighius estuvo en Roma entre 1549 y 1557), se ha conser-

⁴⁶ En el monumento de Ottaviano Zeno, Gordon (2004, p. 15) sostiene que "Sol es ciertamente muy sospechoso". El asesor de Lafreri sabía por paralelismos que se requería una imagen del Sol en este lugar, por lo que utilizó una imagen de un Antoniano de Probo con una extensión de cuadriga. Esta hipótesis resulta bastante plausible, ya que el Sol siempre se sitúa a la derecha en los relieves mitraicos, y nunca hacia el público, y porque el Sol aparece representado cerca de la esquina fracturada del relieve. Por su parte, Mastrocinque (2017, p. 210, n. 9) considera que una moneda de Máximo "fue más influyente que la de Probo, porque tiene una cuadriga frontal de Sol y la inscripción *Soli invicto comiti*: RIC VI, 224, n.º. 826".

vado un dibujo de este mismo relieve⁴⁷. Esta ilustración incluye la interpretación de las escenas que elabora Lafreri. Las reproducciones de los siglos XVII y XVIII toman como referencia este primer dibujo, aunque se incrementan progresivamente el número de imprecisiones.



Figura 2: Artista: Anónimo. Estatua de Mitra. Grabado. Editor: Antonio Lafreri, *Speculum Romanae Magnificentiae*. Roma, 1564.⁴⁸

⁴⁷ *Codex Pighianus*, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz (Berlin), Ms. lat. 61, Vorbl. A^r. Cf. Jahn (1868, p. 190, n. 171); Vermaseren (1978, pl. XI); reproducción en Turcan (1993, p. 66, fig. 4). La investigación de Stephanus Winandus Pighius sobre temas mitológicos, combinada con magníficas representaciones iconográficas, le valió la calificación de “Eingang zur kunstmythologischen Forschung” (Stark 1880, p. 104).

⁴⁸ Parte central del reverso: Estampa del Museo Metropolitano de Arte (Met) de Nueva York. Clasificación: Impresiones. Fondo Rogers, transferido de la Biblioteca, 1941.

Inscripción: Letras A-X siguiendo el orden de la impresión, correspondiente a las siguientes explicaciones.

En la parte inferior: *Hac vetusta marmorea tabula, que Romae in aedibus Octaviani Zeno prope theatrum Pomperi et campump Florae extat, hisce signis ornata, veteres / rerum naturalium periti optimi agricolae munus significare voluerunt. Qui assiduo labore, die noctuque, tribus solis quattuor lunae stationibus, et / natruali utrusque sideris cursu observatis, fortitudine, providentia, fide, et diligentia, terram fatigando rem agranam tractat, et proinde / carum frugum que lucis et tenebrarum tempore creantur; oriuntur; exolunturque uberrimum pioventum fert.*

A. *Sol oriens*

B. *Rerum natura solis comes*

C. *Iria solis tempora, Oriens, meridies, Occidens*

D. *Luna Occidens*

E. *Rerum natura velox lunae / sideri praccipiti comes idea alata*

F. *Quattuor lunae tempora, nova / semiplena, plena, iterum semiplena*

G. *dies facem extollens*

H. *Nox facem dericiens*

I. *Coruus qui diligentiam significat*

K. *Torrae laborator optimus et diligens agricola*

L. *Bos sive taurus qui terram designat*

M. *Gladius tauro infixus qui / laborem ostendit*

N. *Sanguis qui terrae fructus demonstrat*

O. *Canis quo amor et fides*

P. *Serpens quo providentia*

Q. *Leo quo robur vel / fortitudo / significantur*

R. *Cancer qui creationem*

S. *Scorpio qui generationem*

T. *Spicae quae Terrae fructus designant*

V. *Arbor nocturna cum scorpione, quae generationem*

X. *Arbor dourna cum bousi capite / laborem significant*

At bottom center: Antony Lafrerÿ Sequani formeis Anno MDLXIII

Conservamos una versión de este mismo dibujo y de su comentario en una versión italiana, aportada en una de las traducciones a esta lengua de

Número de adhesión: 41.72(2.60): <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/402934>. Procedencia: H. P. Kraus. Catálogo Raisonné: Catálogo Quaritch 177; Huelsen 66a. Sobre esta figura, véase Parshall (2006).

la guía de las antigüedades de Roma, redactada por Adrea Fulvio, amigo de Pomponio Leto y colaborador de Rafael. La primera edición en latín de esta obra aparece en 1527, publicándose una segunda edición de inferior calidad en 1545. En italiano, la primera edición se publica en 1543, y la segunda, acompañada de xilografías, en 1588. Precisamente, en esta última obra, Girolamo Ferrucci redacta un apéndice que, además de un dibujo invertido respecto al original, ofrece un comentario del relieve mitraico de Ottaviano Zeno.

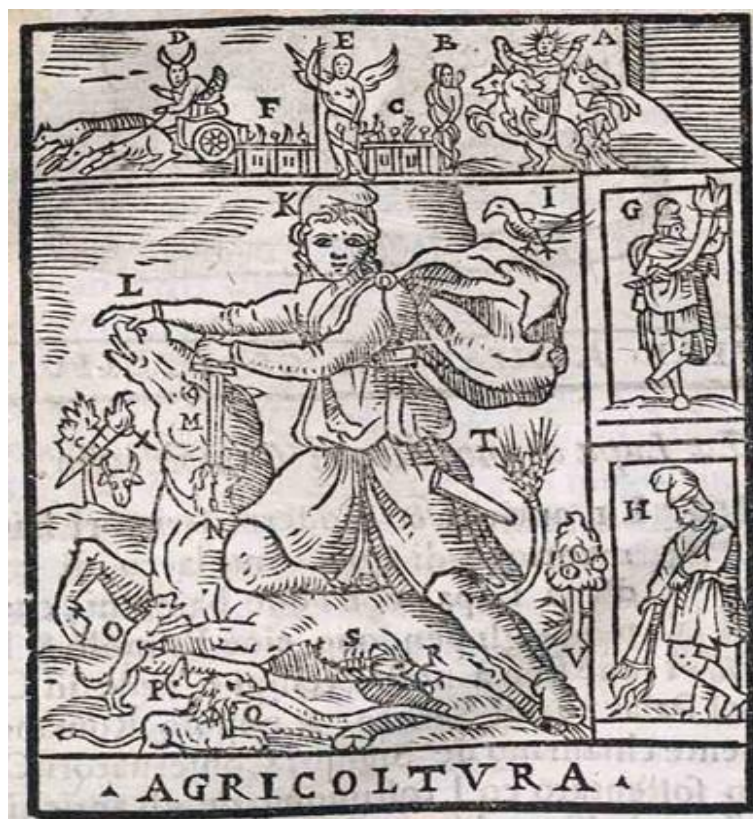


Figura 3: Artista: Girolamo Ferrucci. Ilustración: *Agricoltura*. Editor Andrea Fulvio, *L'antichità di Roma*. Venetia, 1588, p. 429.⁴⁹

Ferrucci, que titula el monumento *Agricoltura*, interpreta la escena de la tauroctonía conectándola con el simbolismo agrícola.⁵⁰ Mitra es pre-

⁴⁹ En el colofón: “Registro” e “In Venetia: per Girolamo Francini libraro in Roma all’insegna del Fonte, 1588”. Instituto di Corrisp. Archeologica & Institutum Archaeologicum Germanicum Roma. Signatura: *4 A-218 2K12. Scan429: <http://arachne.uni-koeln.de/item/buchseite/241383>. En t.p. dedicatoria: “Al molto Illustre Signore Gapare dell’Armi, Scalco secreto di N.S. Sisto V”. Manuscrito en el lomo: “Fulvius, Antiquaria Urbis Romae”.

⁵⁰ Cf. Allen (1970, p. 268-270).

sentado como el modelo de los agricultores y su acción es considerada como un acto de renovación de la fertilidad.⁵¹

Se noi consideriamo bene, & drittamente questa figura, in effetto non pare, che voglia dimostrare altro, di quello che da vn qualche valent'huomo (il cui nome per essermi incognito non l'ho qui riposto) con la seguente interpretatione ci è stato spiegato; & benche in più luoghi in Roma si veggano fragmenti di questa sorte di simulacro come ve n'e vno affisso nel muro del Palazzo di S. Marco verso la piazza sotto la torre, vn'altro quai intiero si vede nel Palazzo de' Signori Cesi presso S. Pietro; il terzo poi/più intiero di tutti, onde è stato presso questo essemplio, è nella casa (come anco l'Auttoe l'accenna) del quon. Ottauiano Zeno, presso in Theatro di Pompeo dietro la Chiesa di santa Barbara, il quale è intiero; il cui tenore è questo che segue. Questa antica tauola di marmo la quale è in Roma nelle case di Ottauiano Zeno, presso il Theatro di Pompeo, & Campo di Fiore, oue si dice Satrio, adornata di queste figure; gli antichi periti delle cose naturali, volsero dinotauì l'vfficio d'vn'ottimo Agricoltore. (K) Il quale (M) co'l continuo trauaglio (G) il giorno (H) & la notte, hauendo osseruato le tre (C) stagioni del Sole (A), le quattro (F) della (D) Luna, & il corso (B) naturale dell'vno (E) & l'altro pianeta, tratta il negocio dell'Agricoltura, Lauorando (L) la terra con (Q) fortezaa, (P) prouidenza, (O) fede, & (I) diligenza: & da questo ne riporta copiosa vtilità de' (T) frutti di (N) quella, i quali nel tempo della (X) Luce, & delle (V) Tenebre si creano (R), nascono (S), & si coltiuano.

En este comentario nos interesa detenernos no tanto en su lectura un tanto ilusoria, sino más bien en el enfoque aplicado. Se trata de una lectura completa, que no deja al margen ningún pormenor, por muy pequeño que sea, tratando de ofrecer una visión panorámica, basada en tres puntos capitales: (1) el calendario agrícola, (2) el buey que, en tanto animal de labranza, hace referencia al trabajo de la tierra y, por último, (3) las espigas, que aluden al fruto del trabajo de la tierra.⁵² El resto de las representaciones figurativas se inserta dentro de este contexto general. En este sentido, Mitra es caracterizado como un agricultor, y su actividad demiúrgica corresponde al trabajo de la tierra, ya que clava su puñal en el cuello del buey de una manera similar a como la reja del arado se hunde en la tierra; asimismo, la sangre

⁵¹ En otros trabajos publicados durante este período (e.g., Cartari, *Imagini delli dei degl'antichi. Venetia*, 1567, y Camerarius, *De re rustica. Noribergae*, 1577), se mantiene un tono general de interpretación de los relieves mitraicos vinculados a aspectos de la tierra, sin ignorar que la identidad de este dios de la tiara se vincula directamente con la antigua Persia.

⁵² Cf. Scheid (2009, p. 84-85). Alvar (2008, p. 84) estudia la conexión de Mitra Petrogénico con el crecimiento de las plantas.

manante del buey simboliza los frutos de la labor. Del mismo modo, el resto de las figuras hace referencia a las excelencias del demiurgo-labrador.

La interpretación de los relieves mitraicos, aunque como sostiene Vermaseren no parecen corresponder al mismo monumento,⁵³ se remonta al dibujo que aparece reproducido en el *Codex Pighianus* de Berlín y en Lafre-ri, cuya autoría desconocemos. Ferruci vierte al italiano el pasaje en latín que aparece en la inscripción tanto del *codex* como de Lafre-ri. Con frecuencia, la traducción italiana sintetiza y adapta a su comentario el contenido del texto latino. En la siguiente tabla podemos analizar los diversos elementos que aparecen representados en el mitreo:

Elementos	Figuras	Lafreri	Ferrucci
agricultor (K)	Mitra	<i>sane laborator opti- mus et diligens agricola</i> (K)	ottimo agricoltore (K)
trabajando continu- amente (M)	Mitra clavando el cuchillo	<i>gladius tauro infi- xus qui laborem os- tendit</i> (M)	col continuo trava- glio (M)
el día (G)	Cautes	<i>dies facem extollens</i> (G)	il giorno (G)
la noche (H)	Cautopates	<i>nox facem deiciens</i> (H)	la notte (H)
ha observado las tres (C) posiciones del Sol (A)	altares, carro de He- lios	<i>tria solis tempora, oriens meridies, oc- cidens</i> (C) / <i>Sol</i> (A)	tre stagioni del sole (C) / Sole (A)
las cuatro posicio- nes (F) de la Luna (D)	altares, carro de Se- lene	<i>quattuor lunae tem- pora, nova, semi- plena, plena, iterum semiplena</i> (F) / <i>Luna occidens</i> (D)	le quattro stagioni della Luna (F) / Luna (D)
el curso natural de una (E)	figura alada rodeada de una serpiente (<i>Aion leptocepha- lus</i>)	<i>rerum natura velox lunae sideri praeci- piti comes ideo ala- ta</i> (E)	corso naturale dell'altro (E)
y de otro (B) plane- ta	figura rodeada de una serpiente (¿Sa- turno?)	<i>Rerum natura solis comes</i> (B)	Corso naturale dell'uno (B)
labrando (L) la tier- ra	buey / toro	<i>bos sive taurus qui terram designat</i> (L)	lavorando la terra (L)
trabajando con fuer-	león	<i>leo quo robur vel</i>	fortezza (Q)

⁵³ Cf. Vermaseren (1978, p. 23).

za (Q)		<i>fortitudo significatur</i> (Q)	
previsión (P)	serpiente	<i>serpens quo prouidentia</i> (P)	providenza (P)
fe (O)	perro	<i>canis quo amor et fides</i> (O)	fede (O)
diligencia (I)	cuervo	<i>corvus qui diligentiam significat</i> (I)	diligenza (I)
cosecha los frutos (T) de la agricultura (N)	espiga y sangre de la herida	<i>spicae quae terrae fructus designant</i> (T) / <i>sanguis qui terrae fructus demonstrat</i> (N)	frutti (T) frutti di quella (= terra) (N)
que, durante el tiempo de la luz (X)	antorcha, buey, árbol con antorcha y cabeza de toro	<i>arbor diurna cum bovis capite laborem significat</i> (X)	tempo della luce (X)
o de las tinieblas (V)	árbol	<i>arbor nocturna cum scorpione qua generationem</i> (V)	tenebre (V)
con creados (R) y	testículos	<i>cancer qui creationem</i> (R)	si creano (R)
nacen (S)	escorpión	<i>scorpio qui generationem</i> (S)	nascono (S)

El pasaje de Porfirio es difícil de explicar, pues carecemos de otras fuentes escritas en las que basarnos para poner en práctica su exégesis. No podemos identificar a Mitra con la constelación de Aries, al lado este del ecuador celeste, dado que todas las estrellas no-circumpolares se desplazan asimismo del este hacia el oeste.⁵⁴

Dado que la luna es el planeta más cercano a la tierra, el relieve representa a este planeta con una biga de bueyes que labran la tierra; al Sol, en cambio, le asigna una cuadriga rápida.⁵⁵ Porfirio se basa en Numenio⁵⁶ para demostrar que las almas comienzan su descenso del cielo a la tierra desde

⁵⁴ Cf., *supra*, n. 19.

⁵⁵ Cf. Cumont (1913, p. 96); Vermaseren (1978, p. 51).

⁵⁶ Porfirio alude a dos “puertas” (πύλαι) (*De antro*, 22) o a “dos bocas” (δύο στόμα) (*De antro*, 31) por donde descienden o por donde ascienden las almas. En el mito de Er, Platón menciona dos “aberturas” (χάσματα) por las que “las almas ascienden al cielo (a la derecha) o descienden de él (a la izquierda)” (*República*, X, 614c1-3; cf. d4-5; 615d4-e4). Según Buffière (1956, p. 150), Numenio fuerza la lectura del texto platónico intentando trazar una “concordancia” con el texto homérico de *Odisea* XIII. Así, si en el mito de Er las almas ascienden de la tierra, Numenio hace descender a las almas desde el cielo estrellado, siguiendo el camino de la generación.

Cáncer, el signo del zodiaco más cercano a la tierra, y su ascenso desde Capricornio, en consonancia con las posiciones extremas que ocupan en la eclíptica.⁵⁷ De este modo, el filósofo de Tiro transfiere la cercanía de la luna a una “pretendida” cercanía de Cáncer.⁵⁸

No somos partidarios de la propuesta de Speidel (1980) quien, partiendo de una interpretación astronómica de la tauroctonía, considera que el mito griego de Orión se encuentra en la base del mitraísmo romano. En el siglo I a.C., a lo largo del ecuador los elementos de esta iconografía se corresponderían con la serie de las principales constelaciones que se sitúan entre Tauro y Escorpio: Orion (= Mitra), Canis Minor (= el Perro pequeño), la Hidra (= la serpiente), la Crátera (bajo el León), el Cuervo, la Espiga (de Virgo). El brazo derecho de Orión está orientado al norte, mientras que su brazo izquierdo lo hace hacia el sur. Ahora bien, como hemos observado, Porfirio señala que Mitra tiene el norte a su derecha y el sur a su izquierda.

Los estudios mitraicos se enfrentan aún a la gran barrera del desconocimiento que separara al Mitra iraní del Mitra grecorromano. El mitreo que construye Porfirio se ordena siguiendo sus propias indicaciones, orientado hacia el este, pero sin que coincida con todos los otros mitreos, pues la derecha y la izquierda obedecen a su particular perspectiva.

El texto de Porfirio sigue abierto, sin posibilidad de explicarlo satisfactoriamente buscando una posible correspondencia entre sus líneas y los elementos astrológicos y astronómicos.⁵⁹ Pero, a falta de fuentes, podemos acudir a la plasticidad del mito y del culto mitraico, conectando el demiurgo platónico con la agricultura. La imagen de Mitra como demiurgo y agricultor, señor de la generación, nos permite presentar una faceta más dinámica de la interpretación polimorfa que une el texto de Porfirio con una representación mitraica elaborada en un taller romano de época antonina, probablemente en tiempo de Adriano, y proyectada en los grabados e ilustraciones del Renacimiento.

Recebido em 12/02/2021 e aprovado em 13/03/2021

⁵⁷ Cf. Porfirio, *De antro*, 22.

⁵⁸ Cf. Hübner (2019, p. 88).

⁵⁹ Cf. Hübner (2019, p. 102-103). Cumont (1913) considera que el simbolismo astral de la tauroctonía poseía solo una “importancia secundaria”.

Referências

AKÇAY, N. *Porphyry's On the Cave of the Nymphs in its Intellectual Context*. Leiden: Brill, 2019.

ALDROVANDI, U. “Tutte le statue antiche, che in Roma in diversi luoghi, e case particolari si veggono”. In: U. ALDROVANDI (ed.). *Le antichità della Città di Roma: brevissimamente raccolte da chiunque ne ha scritto o antico o moderno; per Lucio Mauro che ha voluto particolarmente tutti questi luoghi vedere onde ha corretti di molti errori, che ne gli altri scrittori di queste antichità si legono et insieme ancho di tutte le statue antiche, che per tutta Roma in diversi luoghi, e case particolari si veggono, raccolte et descritte, per M. Ulisse Aldroandi, opera non fatta più mai da scrittore alcuno*. Venetia: Giordano Ziletti, 1562, p. 115-315.

ALLEN, D. C. *Mysteriously Meant: The Rediscovery of Pagan Symbolism and Allegorical Interpretation in the Renaissance*. Baltimore-London: The Johns Hopkins Press, 1970 [= reprod. 2020].

ALVAR, J. “El misterio de Mitra”. In: J. ALVAR & J. M. BLÁZQUEZ MARTÍNEZ (eds.). *Cristianismo primitivo y religiones mistericas*. Madrid: Cátedra, 1995, p. 499-514.

ALVAR, J. *Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation, and Ethics in the Cults of Cybele, Isis, and Mithras*. Leiden: Brill, 2008.

ÁLVAREZ-PEDROSA NÚÑEZ, J. A. “El dios que nace de la roca. Aspectos comparativos del mito del nacimiento de Mitra”. *Emerita, Revista de Lingüística y Filología Clásica*, 2016, vol. 84, no 2, p. 317-331.

BAUMBACH, M. *Die Seele im Kosmos Porphyrios, Über die Nymphen-grotte in der Odyssee*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.

BABBITT, F. C. *Plutarch's Moralia. V, 351 C–438 E*. Cambridge, MA. Harvard University Press. London. William Heinemann Ltd., 1936.

BECK, R. “Interpreting the Ponza Zodiac”. *Journal of Mithraic Studies*, vol. 1, n. 1, 1976, p. 1-19 [= *Id. Beck on Mithraism*, p. 151-169].

BECK, R. “The Seat of Mithras at the Equinoxes: Porphyry, *De antro nymphaeum* 24”. *Journal of Mithraic Studies*, vol. 1, n. 1, 1976, p. 95-98 [= *Id. Beck on Mithraism*, p. 129-132].

BECK, R. “Cautes and Cautopates: Some Astronomical Considerations”. *Journal of Mithraic Studies*, vol. 2, n. 1, 1977, p. 1-17 [= *Id. Beck on Mithraism*, p. 133-149].

BECK, R. *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras*. Leiden: Brill, 1988.

BECK, R. *Beck on Mithraism: Collected Works with New Essays*. Aldershot & Burlington, VT: Ashgate, 2004.

BECK, R. *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire: Mysteries of the Unconquered Sun*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

BLOMART, A. "Mithra et Porphyre. Quand sculpture et philosophie se rejoignent". *Revue de l'histoire des religions*, vol. 211, n. 4, 1994, p. 419-441.

BUFFIÈRE, F. *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 1956.

BURNET, J. *Platonis Opera*. Oxford: Clarendon Press, vol. 4, 1902.

CAMERARIUS, J. *De re rustica opuscula nonnulla*. Noribergae: In Officina Catharinae Gerlachin & Haeredum Iohannis Montani, 1577.

CAMPBELL, L. A. *Mithraic Iconography and Ideology*. Leiden: Brill, 1968.

CARTARI, V. *Imagini delli dei degl'antichi*. Venetia: Appresso Giordano Ziletti, 1567.

CUMONT, F. *Les mystères de Mithra*, 3e édition revue et annotée. Bruxelles: Lamertin, 1913 [= reedición de N. Belayche & A. Mastrocinque con la colaboración de D. Bonanno (eds.). Savigliano: Nino Aragno, 2013].

DES PLACES, E. *Numénius. Fragments*. Paris: Les Belles Lettres, 1973.

DIEHL, E. *Procli Diadochi In Platonis Timaeum commentaria*. Leipzig: Teubner, 1903-1906 [Reimpresión = Amsterdam: Hakkert, 1965].

DORANDI, T. *Porphyre. L'Antre des nymphes dans l'Odyssée*. Paris: Vrin, 2019.

DUFFY, J. M., SHERIDAN, P. F., WESTERINK, L. G. & WHITE, J. A. *Porphyry, The Cave of the Nymphs in the Odyssey*. A Revised Text with Translation by Seminar Classics 609. Buffalo: Department of Classics, State University of New York at Buffalo, 1969.

FULVIO, A. *L'antichità di Roma di Andrea Fulvio antiquario romano, di nuovo con ogni diligenza corretta & ampliata, con gli adornamenti di disegni degli edificij antichi & moderni; con le aggiuntioni et annotationi di Girolamo Ferrucci romano, tanto intorno à molte cose antiche, come anche alle cose celebri rinovate & stabilite dalla santità di N.S. Sisto V; aggiuntovi nel fine un'oratione dell'istesso auttore delle lodi di Roma, & gli nomi antichi & moderni di detta Roma; con le tauole copiosissime di quanto nell'opera si contiene*. In Venetia: per Girolamo Francini libraro in Roma all'insegna del Fonte, 1588.

GARCÍA BAZÁN, F. *Oráculos caldeos: con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico. Numenio de Apamea. Fragmentos y testimonios*. Madrid: Gredos, 1991.

GIUFFRÈ SCIBONA, C. “Mithras Demiourgos”. In: U. Bianchi (ed.). *Mysteria Mithrae. Proceedings of the International Seminar on the 'Religio-Historical Character of Roman Mithraism, with Particular Reference to Roman and Ostian Sources'. Rome and Ostia 28-31 March 1978*. Leiden: Brill, 1979, p. 615-623.

GORDON, R. L. “Interpreting Mithras in the Late Renaissance, 1: the 'Monument of Ottaviano Zeno' (V. 335) in Antonio Lafreri's *Speculum Romanae Magnificentiae* (1564)”. *Electronic Journal of Mithraic Studies*, n. 4, 2004, p. 1-42.

GYSEMBERGH, V. “Notes sur le § 6”. In: T. DORANDI (ed.). *Porphyre. L'Antre des nymphes dans l'Odyssee*, Paris: Vrin, 2019, p. 180-182.

HERCHER, R. *Aeliani de natura animalium, varia historia, epistolae et fragmenta. Porphyrii philosophi De abstinencia et De antro nympharum. Philonis Byzantii de septem orbis spectaculis*. Paris: Ambrosio Firmin Didot, 1858.

HÜBNER, W. “Himmel und Erdvermessung”. In: O. Behrends & Luigi Capogrossi Colognesi (eds.). *Die römische Feldmesskunst. Interdisziplinäre Beiträge zu ihrer Bedeutung für die Zivilgeschichte Roms*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, p. 140-170.

HÜBNER, W. “Le éléments astrologiques dans le *De antro Nympharum*”. In: T. DORANDI (ed.). *Porphyre. L'Antre des nymphes dans l'Odyssee*, Paris: Vrin, 2019, p. 58-103.

JACOBY, F. “Eubulus 15”. In: A. PAULY, G. WISSOWA, W. KROLL, K. WITTE, K. MITTELHAUS & K. ZIEGLER (eds.). *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft: neue Bearbeitung*. Stuttgart: Metzler. 1907, VI, 1, cols. 878-879.

JAHN, O. “Über die Zeichnungen antiker Monumente im Codex Pighianus”. *Berichte der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig*, vol. 20, 1868, p. 161-235.

LAFRÉRY, A. *Speculum romanae magnificentiae: omnia fere quaecunq[ue], in urbe monumenta extant, partim iuxta antiquam, partim iuxta hodiernam formam accuratiss, delineata repraesentans: accesserunt non paucae, tum antiquarum, tum modernarum rerum urbis figurae nunquam antehac aeditae*. Rome: Antonio Lafreri, Claude Duchet, Nicholas van Aelst, 1564.

MACRIS, C. "Notes sur le § 24 (340)-28 (396)". In: T. DORANDI (ed.). *Porphyre. L'Antre des nymphes dans l'Odyssee*, Paris: Vrin, 2019, p. 216-228.

MASTROCINQUE, A. *The Mysteries of Mithras: A Different Account*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

MAURETTE, P. *Porfirio. El antro de las ninfas en la Odisea. Puntos de partida hacia los inteligibles*. Buenos Aires: Losada, 2008.

MERKELBACH, R. *Mithras*. Königstein im Ts: Hain, 1984.

NAUCK, A. *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta*. Leipzig: Teubner, 1886.

NEUGEBAUER, O. *A History of Ancient Mathematical Astronomy*. Berlin & Heidelberg: Springer, 1975.

PANCIERA, S. "Il materiale epigrafico dallo scavo di S. Stefano Rotondo". In: U. Bianchi (ed.). *Mysteria Mithrae. Proceedings of the International Seminar on the 'Religio-Historical Character of Roman Mithraism, with Particular Reference to Roman and Ostian Sources'. Rome and Ostia 28-31 March 1978*. Leiden: Brill, 1979, p. 85-125.

PARSHALL, P. "Antonio Lafreri's *Speculum Romanae Magnificentiae*". *Print Quarterly*, vol. 23, n. 1, 2006, p. 3-28.

PERIAGO LORENTE, M. *Porfirio. Sobre la abstinencia*. Madrid: Gredos, 1984.

RAMOS JURADO, E. A. *Pseudo Plutarco. Sobre la vida y poesía de Homero. Porfirio. El antro de las ninfas de la Odisea. Salustio. Sobre los dioses y el mundo*. Madrid: Gredos, 1989.

RIVAUD, A. *Platon. Œuvres complètes, X: Timée-Critias*. Paris: Les Belles Lettres, 1925.

SCHEID, J. "Mithra agriculteur. Images et interprétations". In: M. A. AMIR-MOEZZI, J.-D. DUBOIS, C. JULLIEN & F. JULLIEN (eds.). *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*. Turnhout: Brepols, 2009, p. 579-587.

SCHWYZER, H.-R. Reseña de "Porphyry: *The Cave of the Nymphs in the Odyssey*. A revised text with translation by Seminar Classics 609, *Arethusa Monographs I*". *Museum Helveticum*, vol. 28, n. 4, 1971, p. 239-40.

SIMONINI, L. *Porfirio, L'antro delle Ninfe*. Milano: Adelphi, 1986.

SPEIDEL, M. *Mithras-Orion: Greek Hero and Roman Army God*. Leiden: Brill, 1980.

STARK, C. B. *Systematik und Geschichte der Archäologie der Kunst*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1880.

TURCAN, R. *Mithras Platonicus: recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*. Leiden: Brill, 1975.

TURCAN, R. *Mithra et le mithriacisme*. Paris: Belles Lettres, 1993.

VERMASEREN, M. J. *Corpus inscriptionum et monumentum religionis Mithriacae*. Hagae Comitum: Nijhoff, 1956.

VERMASEREN, M. J. *Mithriaca IV: Le monument d'Ottaviano Zeno et le culte de Mithra sur le Célius*. Leiden: Brill, 1978.

ZAMBON, M. *Porphyre et le moyen-platonisme*. Paris: Vrin, 2002.

ZAMORA CALVO, J. M. *Platón. Timeo, notas y anexos de L. Brisson*. Madrid: Abada, 2010.



Esta obra está licenciada com uma Licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

CONTEMPLACIÓN Y PRODUCCIÓN DE LA NATURALEZA EN PLOTINO¹

Contemplation and Production of Nature in Plotinus

Maria Isabel Santa Cruz²

RESUMEN

Mi propósito es examinar la concepción plotiniana de la naturaleza, entendida como la porción inferior del alma, cuya función es la de informar y dar vida a lo sensible. Tal como Plotino insiste, en especial en el tratado III 8 [30], “Sobre la contemplación”, la naturaleza produce contemplando, esto es, ejerciendo un tipo de actividad cognitiva que es diferente del modo de conocimiento del intelecto y del alma superior. Esa actividad cognitiva, que excluye todo razonamiento y toda deliberación, consiste en un cierto tipo de autopercepción o de conciencia. La producción natural se diferencia de la producción artesanal, pero hay entre ellas algunos puntos de contacto. La naturaleza produce porque es *lógos*, principio formativo racional que transmite a lo que le es inferior las formas inteligibles que recibe del alma superior, cuyos arquetipos son los contenidos del intelecto. La naturaleza es un *lógos* que produce otro *lógos*, último y carente de poder productivo; es fuerza productiva que contiene, desplegados, los principios formales que transmite a modo de reflejos o imágenes sobre la materia, conformando así a las entidades sensibles, sin hacerse inmanente a ellas.

Palabras clave: Plotino. Naturaleza. Contemplación. Producción.

ABSTRACT

My purpose is to examine the Plotinian conception of nature, the lower portion of the soul, whose function is to inform and give life to the sensible world. As Plotinus insists, especially in the treatise III 8 [30], “On contemplation”, nature produces by contemplation, that is, by a kind of cognitive activity that is different from those of the intellect and the higher soul. This cognitive activity, which excludes all reasoning and deliberation, consists of a certain type of self-perception or consciousness. Nature produces because it is *logos*, a rational formative principle that transmits to what is inferior the intelligible forms it receives from the higher soul, whose archetypes are the contents of the intellect. Nature is a *logos* that produces other *logos*, last and

¹ Este trabajo es una reelaboración del artículo “Intorno al concetto di natura in Plotino”. *Philosophia, revue du Centre de Recherche sur la Philosophie Grecque de l'Académie d'Athènes*, v. 49, 2019, p. 223-235.

² Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires. E-mail: maritasantacruz@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2157-2038>

devoided of productive power; it is a productive power that contains, deployed, the formal principles that it transmits as reflections or images on matter, thus shaping sensitive entities, without becoming immanent to them.

Key-words: Plotinus. Nature. Contemplation. Production.

En este trabajo me ocuparé de un aspecto problemático de la filosofía de Plotino: su concepción sobre la naturaleza, último eslabón de la cadena de la realidad, cuya función es producir el mundo físico, actuando sobre la materia. Prestaré especial atención a los desarrollos sobre el tema que aparecen en el tratado III 8 [30] de las *Enéadas*³ y trataré de poner en claro el modo en que la naturaleza produce por el solo hecho de su actividad contemplativa. Me detendré en la caracterización de esta actividad cognitiva como una suerte de autoconciencia débil. Procuraré explicar de qué modo la naturaleza puede producir porque contiene, desplegados, los principios formales que recibe del alma superior y que transmite a modo de reflejos o imágenes, conformando así a las entidades sensibles, sin hacerse inmanente a ellas.

I.

Al encarar el estudio de las concepciones filosóficas desarrolladas en las *Enéadas* es preciso tener en cuenta, al menos, dos cuestiones de fundamental importancia. En primer lugar, Plotino parte de un análisis de la estructura psíquica humana y, tomándola como modelo “intelectual”, la proyecta para explicar cómo, desde su perspectiva, está estructurada la realidad en su conjunto y cómo opera en ella una realidad análoga a la que opera en nosotros, seres humanos. El otro aspecto a tener presente es que la procepción de las hipóstasis se explica a través de dos conceptos que –como está bien especificado en el tratado III 8 [30]– se requieren mutuamente: contemplación y producción. En efecto, todo el proceso de despliegue de la realidad a partir de lo Uno tiene, en cada etapa de la jerarquía, dos “momentos”, que son, en verdad y hablando estrictamente, simultáneos. Cada nivel de la realidad produce al siguiente, pero tal producción solo puede verificarse si

³ Todas las citas y referencias a las *Enéadas* se hacen siguiendo la *editio minor* de Henry-Schwyzler (1964-1982). En cada caso indico número de *Enéada*, tratado, capítulo y líneas, e incluyo entre corchetes el número del tratado según el orden cronológico. Las traducciones son mías.

lo producido se vuelve contemplativamente hacia su fuente y, de ese modo se autoconstituye como lo que es. Hay, pues, una reciprocidad procesión-conversión, momentos que solo pueden distinguirse en términos de perspectiva, esto es, según el punto de vista desde el que se los examine. Podría, así, decirse que la contemplación es conversional y la producción es procesional. En cada nivel de la realidad ese proceso de contemplación-producción se verifica de diferente manera, en cada nivel adquiere características propias.

Como antes señalamos, nos centraremos en el modo en que Plotino concibe la contemplación y la producción que lleva a cabo la naturaleza. Pero, previamente, para poner en su debido contexto la concepción de la producción de la naturaleza, permítaseme recordar, aunque más no sea brevemente, las grandes líneas del sistema plotiniano. Para Plotino, la realidad, desde su causa primera hasta la oscuridad de la materia, es un todo dinámico, perfectamente estructurado, que se articula en diferentes niveles o grados de perfección descendente y de multiplicidad creciente. Esos distintos niveles son diferentes entre sí, pero están estrechamente ligados, porque cada uno de ellos genera al que le sigue. El punto de partida es lo Uno, unidad absoluta e inefable, más allá del ser, del pensamiento y del lenguaje. Lo Uno es absolutamente perfecto y, en razón de su misma perfección, produce el eslabón inmediatamente inferior a él, el Intelecto, primer ser, uno-múltiple. Este Intelecto, a su vez, genera al Alma,⁴ una y múltiple, encargada de dar vida y forma a la materia para constituir el mundo físico.⁵

Uno, Intelecto y Alma, tres realidades existentes y subsistentes, son las habitualmente llamadas “hipóstasis”, término que seguramente no tenía uso técnico cuando Plotino escribió, pero que aparece en el título de dos de los tratados de las *Enéadas*: V 1 [10], donde Plotino hace una exégesis de las hipótesis del *Parménides* de Platón, y V 3 [49], “Las hipóstasis que conocen y lo que está más allá”. Tales títulos fueron obra de Porfirio, quizá el

⁴ Uso aquí mayúscula en el caso de “Intelecto” y “Alma” porque me refiero a las hipóstasis. En adelante prefiero utilizar ambos términos con minúscula, porque para Plotino los niveles de la realidad son los mismos que corresponden a la estructura psíquica.

⁵ Se trata de una concepción diferente a la del creacionismo, dado que no recurrir a ninguna entidad que actúa para producir el surgimiento del universo. Para designarla, se ha hablado de concepción emanantista o de sistema de la emanación, pero, como sostiene Schlechte (1966, p. 59-60), son estas designaciones cómodas, aunque generales, vagas y poco claras.

responsable del significado técnico que adquirió el término, cosa que es entendible si se tiene en cuenta que Plotino lo emplea con referencia a la realidad inteligible y a la procesión a partir de lo Uno.⁶

Las tres realidades conforman el ámbito de lo inteligible, pero su capacidad productora no se detiene allí. Por debajo de lo inteligible hay otra realidad, la sensible. Se hace necesario, entonces, explicar cómo se vinculan ambos mundos, esto es, cómo entender la participación platónica. En tal explicación, el alma juega un papel protagónico, como causa casi “demiúrgica”, verdaderamente intermediaria, “anfibia”⁷ y articuladora entre los dos ámbitos. Su carácter intermediario se justifica apelando a su composición: hay en ella dos niveles, aspectos o “partes”: una superior y otra inferior. La superior está unida a su fuente, el intelecto, mientras que la inferior es la encargada de transmitir los contenidos arquetípicos que la parte superior recibe del intelecto, pluralizándolos. Esa parte inferior, que actúa causalmente sobre un sustrato, es lo que Plotino llama φύσις, “naturaleza”.

Por cierto, φύσις es un término polisémico; Plotino lo emplea en diferentes contextos con diferentes sentidos, desde el más amplio y general hasta el más estricto y casi técnico, que es el que aquí nos interesa, para designar precisamente a la porción inferior del alma.⁸ En tanto porción inferior del alma, la naturaleza no es un principio autónomo.

Toda alma tiene un [aspecto] inferior vuelto hacia el cuerpo y uno superior vuelto hacia la inteligencia. El alma total, la del universo, por su parte vuelta hacia el cuerpo organiza (κοσμεῖ) el universo trascendiéndolo (ὑπερέχουσα) sin esfuerzo, porque actúa sobre lo que está por debajo de ella sin razonamiento [o cálculo: μηδὲ ἐκ λογισμοῦ], como nosotros, sino por intuición intelectual (νῶ), como hace el arte, que no delibera (οὐ βουλευεται). (IV 8 [6] 8,13-16).⁹

⁶ Sobre este punto véase Atkinson (1983, p. 55-56). Narbonne (2014, p. xcvi-cii y cv) estima que los títulos habrían existido ya antes de la edición de Porfirio y que Plotino los hubiera aprobado, aun cuando nunca se refiere a “tres hipóstasis”, sino que, en su lugar, en V 1 [10] 8, 27 habla más bien de “las tres naturalezas”.

⁷ En IV 8 [6] 4, 31, Plotino dice que las almas individuales llegan a ser, por así decirlo, anfibia. Otro tanto puede decirse de toda alma, que vive en lo inteligible y en lo sensible.

⁸ Sobre los diferentes significados que asume el término φύσις en las *Enéadas*, puede verse Morel (2009, p. 393).

⁹ Más adelante volveré sobre este texto, cuando me refiera a la relación entre naturaleza y arte.

La porción inferior del alma, que es la naturaleza, lleva a cabo su función propia sin cálculo, punto sobre el que volveré más adelante. Como veremos, que Plotino niegue la existencia de un cálculo y un proyecto no significa dejar al universo librado al azar; significa, en cambio, afirmar la existencia de algún tipo de fuerza inteligente superior, que, sin cálculo ni deliberación, produce de forma automática. Plotino está convencido de que la belleza y el orden de este universo no pueden ser producto del mero acaso, sino que son prueba de que existe una inteligencia operante productora del todo. Sin embargo, esa inteligencia operante no es la de un agente que proyecta y diseña su obra.¹⁰

II.

Para explicar el modo en que cada uno de los niveles de la realidad genera al inmediatamente inferior, Plotino apela a dos nociones clave, la de θεωρία, contemplación, y la de doble actividad o doble ἐνέργεια. Dedicó a la contemplación un tratado en particular, el III 8 [30], el primero de un *Grossschrift*, como lo denomina Roloff (1970), un conjunto de cuatro tratados unidos (III 8 [30], V 8 [31], V 5 [32] y II 9 [33]), como han sostenido muchos estudiosos, por su carácter antignóstico.¹¹ El tratado, en el que se insiste en que toda contemplación es producción,¹² se abre con una afirmación provocativa, en la medida en que extiende la contemplación mucho más allá del límite que le había fijado Aristóteles, quien la reserva al hombre:

Si nosotros, antes de discutir en serio, dijésemos, bromeando, que todos los seres aspiran a la contemplación y tienden a este fin,¹³ no solo los racionales, sino también los animales irracionales y la naturaleza que está en las plantas y la tierra que los genera, y que todos llegan a ese fin en la medida en que les es posible de acuerdo con sus naturalezas, y que contemplan unos de un modo y otros de otro y alcanzan unos las verdaderas realidad y otros una imitación y una imagen de aquellas... Pero quién podría aceptar lo paradójal

¹⁰ Véase Rossi Monti, 2014, p. 17.

¹¹ Plotino critica directa y explícitamente a los gnósticos solamente en el tratado II 9 [33].

¹² Como señala Kalligas (2014, p. 623-624), es difícil determinar por qué vía llega Plotino a tal conclusión, dado que no hay rastros de ella en autores medioplatónicos.

¹³ Que todos los seres aspiren a la contemplación parece innegable alusión al libro X de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, donde la contemplación se restringe exclusivamente a los seres racionales y, entre ellos solo a algunos. Se advierte, además, que aunque no utilice el mismo vocabulario, Plotino esté aludiendo también a la cláusula que abre la *Metafísica* de Aristóteles (I 1,980a20).

de tal argumentación? Sin embargo, como estamos entre nosotros, ningún peligro habrá en nuestro bromear sobre esas cuestiones (III 8 [30] 1, 1-10).

A lo largo de los primeros ocho capítulos, Plotino examina con detalle los diferentes modos de contemplación que se dan según el nivel de la realidad. Los tres capítulos finales, en cambio, están dedicados a lo Uno y en ellos ya no se menciona ya la contemplación.

Al inicio del séptimo capítulo,¹⁴ a modo de resumen, leemos: “Todas las cosas proceden de una contemplación y son contemplación, tanto las cosas que son verdaderamente como las que proceden de ellas cuando ellas contemplan y son objeto de contemplación” (III 8 [30] 7, 1-3). Pero la contemplación adquiere diferentes grados de intensidad de acuerdo con cada uno de los niveles de la realidad. Ahora bien, paradigmáticamente, la contemplación es una propiedad del intelecto, su actividad primaria (III 8 [30] 8). En efecto, el intelecto es paradigma y principio de todas las formas de actividad cognitiva, porque ella es causa esencial del ser y de la vida. Pero hay otras formas de contemplación, más débiles, derivadas de las de intelecto (Gerson, 1994, p. 58 y 220-221).

Los cuatro primeros capítulos de III 8 [30] están dedicados a la naturaleza y su modo de contemplación, productiva del mundo físico.¹⁵ Más aún, en la naturaleza ser y producir coinciden, son lo mismo (III 8 [30] 3, 17. Fuerza generante que actúa formativamente sobre un sustrato, la naturaleza es toda ella inteligible.¹⁶ Como sostiene Chiaradonna (2009, p. 155-156), esta consideración, por cierto contraintuitiva, se enmarca en la concepción más general que Plotino tiene de la causalidad: toda causalidad en el univer-

¹⁴ Este séptimo capítulo, presentado como un resumen de los capítulos anteriores, podría ser, como sugiere Bréhier (1956, p. 151-152), un sumario añadido por Porfirio.

¹⁵ En estos capítulos resulta claro que Plotino está tomando a la naturaleza como la porción inferior del alma universal o cósmica. Me referiré a ella a lo largo de este trabajo en la explicación de la función conformadora de lo sensible. Pero debe tenerse en cuenta, como señala Taormina (2020, p. 19), que en las *Enéadas* hay muchos pasajes problemáticos, en los que se apela a funciones psíquicas y no se especifica si se está hablando del alma cósmica o de las almas individuales en su relación con lo corpóreo.

¹⁶ Para una presentación de los principales modos de concebir la naturaleza y el origen del universo con anterioridad a Plotino, véase Rossi Monti, 2014, p. 19-22

so es de carácter inteligible. Así, la concepción de la naturaleza es la expresión más radical del modo en que se entiende la causalidad: toda causa es inteligible y la naturaleza es el grado más bajo de las causas inteligibles. En efecto, como Plotino lo afirma en IV 4 [28] 13, 2-3, ella es el último, el más extremo (ἔσχατον) de los eslabones de la cadena de inteligibles. Y luego, en este mismo capítulo añade:

Lo que procedente de ella [del alma] se refleja sobre la materia (ἐμφαντασθὲν εἰς ὕλην) es naturaleza. En ella se detienen las realidades (τὰ ὄντα) o aun antes de ella, y son estas las últimas de lo inteligible (ἔσχατα ταῦτα τοῦ νοητοῦ). A partir de ahí solo hay imitaciones (μιμήματα) (IV 4 [28] 13,19-22).

La naturaleza no puede fundarse en sí misma, punto en el cual Plotino coincide con Platón y se distancia de Aristóteles, para quien la naturaleza es un proceso que encierra en sí mismo sus principios, que lo orientan teleológicamente hacia lo mejor. Para Plotino, en cambio, el mundo sensible no puede explicarse sino por su relación con el ámbito del que depende, lo inteligible, que es su causa (Rossi Monti, 2014, p. 18).

Toda producción es resultado de una contemplación. Más aún, toda θεωρία *es* ποίησις. Pero la contemplación y producción de la naturaleza es diferente a las del intelecto y del alma superior. En todos los niveles, la producción deriva sus principios formativos del intelecto, pero en el caso de la naturaleza, la actividad productiva se verifica sin intervención de un proceso intelectual.¹⁷ En efecto, Plotino insiste en que la naturaleza “no conoce, sino que solo produce”. Ella confiere lo que posee a lo que viene a continuación de ella, sin elección (ἀπροαιρέτως), sin deliberación, espontáneamente. La naturaleza carece de imaginación; no posee ni aprehensión (ἀντίληψις) ni comprensión (σύνεσις) de nada (IV4 [28] 13, 7-15). No tiene ni νόησις ni ὄρασις (II 3 [52] 17, 3-4); tampoco φαντασία (IV 4 [28] 13, 11-14); ella es ἀφάνταστος y ἄλογος¹⁸ (III 8 [30] 1, 22). Su contemplación no es resultado de razonamiento (ἐκ λόγου), entendiendo por “razonar” la indagación (τὸ σκοπεῖσθαι) en sí mismo, en el propio contenido (III 8 [30] 3, 13-14). Pero,

¹⁷ Sobre la analogía entre la naturaleza y un individuo que aprende, analogía que Plotino traza en III 8 [30] 6, véase el análisis que ofrece Heiser (1991, p. 18-19).

¹⁸ Como señala Morel (2009, p. 394; 2016, p. 163), la naturaleza es un logos, un principio racional, pero es ἄλογος porque no actúa gracias a un razonamiento.

a pesar de ello, tiene algún tipo de actividad cognitiva, puesto que pertenece al ámbito inteligible y contempla.

III.

El capítulo 4 de III 8 [30] se inicia poniendo en boca de una naturaleza, que declara que calla y no tiene la costumbre de hablar, una respuesta a la pregunta que alguien podría formularle: ¿por qué produce? Ella produce contemplando, “como los geómetras, que dibujan contemplando; pero yo no dibujo, sino que contemplo y las líneas de los cuerpos surgen como si de mí cayeran” (III 8 [30] 4, 9-10).

Y unas líneas más adelante, aclara Plotino:

La llamada naturaleza, que es un alma, es producto de un alma anterior que vive una vida más potente; contiene en sí una contemplación callada que no se orienta ni hacia arriba ni hacia abajo, sino que permanece en lo que es, en la permanencia y, por así decirlo, en una conciencia de sí misma (ἐν τῇ αὐτῆς στάσει καὶ οἶον συναισθήσει), y por esa comprensión y conciencia de sí (καὶ τῇ συνέσει ταύτῃ καὶ συναισθήσει)¹⁹ ella ve, en la medida de lo posible, lo que viene después de ella y ya no busca después de haber completado un objeto de contemplación esplendente y gracioso. Y si alguien quisiera atribuirle algún tipo de comprensión o percepción (σύνεσιν τινα ἢ αἴσθησιν), diremos que la percepción y la comprensión no son tales como las de los otros seres: sería como si se comparase la [percepción y comprensión] de alguien que duerme con la de quien está despierto (τοῦ ἐγρηγορότος). Pues, contemplando su propio objeto, ella permanece en sí misma; ya que ese objeto ha nacido en ella porque ella permanece en sí misma y consigo misma (ἐκ τοῦ ἐν αὐτῇ καὶ σὺν αὐτῇ), y porque es un objeto de contemplación. Es una contemplación silenciosa, pero más vaga (ἀμυδροτέρα). (III 8 [30] 4, 15-28).

Plotino atribuye a la naturaleza una quietud, una permanencia (ἐν τῇ αὐτῆς στάσει). La naturaleza produce por el hecho mismo de ser contemplación, de ser una actividad cognoscitiva y un principio racional. Ella no lleva a cabo ninguna acción ni se vale de ninguna otra cosa (III 8 [30] 3, 13-22). Pero contempla y, por lo tanto, tiene algún tipo de actividad intelectual, “teórica”. Plotino le atribuye un tipo de conciencia o, mejor, una suerte de advertencia de sí misma, un darse cuenta de algún modo de sí misma, un

¹⁹ Como señala Schwyzer (1960, p. 371), en este pasaje σύνεσις y συναίσθησις son prácticamente sinónimos.

percatarse de sí misma. Le atribuye así una συναίσθησις, una suerte de conciencia.

Antes de referirme al significado y alcance de este término, quiero detenerme en las últimas dos líneas del primer capítulo de III 8 [30], que presentan un problema. Dice allí Plotino que la naturaleza “tiene la contemplación en sí misma y hace lo que hace por una contemplación que no tiene” (III 8 [30] 1, 22-24). Puede interpretarse esta afirmación diciendo que Plotino se está refiriendo a una concepción de aquellos a quienes está criticando, seguramente los estoicos.²⁰ Otro modo posible de entenderla es el que propone Wildberg (2009, p. 128-132), para quien, es el propio Plotino el que sostiene que la naturaleza no produce por una contemplación que le sea propia, sino en razón de la contemplación de la parte superior del alma, de la que ella deriva: el contenido que la naturaleza tiene para contemplar se lo ha dado el alma superior.

La contemplación de la naturaleza, su actividad cognitiva, es, pues, la de una débil forma de conciencia, una vaga συναίσθησις. Como sostiene Schroeder (1987, p. 678), podría distinguirse, según el contexto, dos modos de entender la συναίσθησις: horizontal y verticalmente. Horizontalmente, es la conciencia de una unidad, de la pluralidad en unidad; verticalmente, es una conciencia de la fuente como fundamento de la unidad. ¿En cuál de estos dos sentidos Plotino atribuye συναίσθησις a la naturaleza? ¿La percepción o sensación inmediata, su contemplación, es de sí misma o es de la porción superior del alma que la genera contemplativamente?

Sin duda, la naturaleza recibe su capacidad contemplativa del alma superior, pero eso no impide que ella misma, por ser un principio racional, se contemple de algún modo, que la suya sea una potencia cognitiva que posee su objeto internamente. La contemplación de la naturaleza es una suerte de conciencia de sí de carácter no discursivo o no representacional, una “apercepción”, que es una forma débil de conciencia. La actividad contemplativa de la naturaleza es confusa, como en una suerte de somnolencia, por oposición a los cálculos y a los razonamientos de la producción artesanal (Moreau, 1970, p. 118-119).

²⁰ Como lo hacen, por ejemplo, Bréhier (1956, p. 155) que traduce “...produce por esta contemplación que, [se dice] ella no posee”. Igal (1985, p. 238, n. 4 y 5), por su parte, aclara en nota que Plotino está acá aludiendo a una concepción estoica, a la que critica.

IV

El término συναίσθησις designa primariamente, tal como Plotino lo define, “una sensación (o percepción: αἴσθησις) de una multiplicidad” (V 3 [49] 13, 21). Pero συναίσθησις se contrasta con αἴσθησις, que es una forma de conciencia de otra cosa; la συναίσθησις, en cambio, no es la conciencia de algo exterior, sino la sensación inmediata de un contenido interior, una conciencia no desdoblada, una con su objeto, un objeto no exterior a ella (Violette, 1994, p. 223-24); es un advertir una unidad del todo consigo mismo, una pluralidad en unidad (Warren, 1964, p. 90-91).²¹ Para Schwyzer (1960, p. 376), se trata de una autoconciencia interna intensiva, de autoidentidad en unidad: el sí mismo y su autoconciencia no difieren entre sí. De modo pleno la συναίσθησις se da en el intelecto, porque en ella hay una unidad que es simultáneamente multiplicidad, pero sin reales divisiones. En efecto, el intelecto es ἐν-πολλά, uno-múltiple. En el alma la συναίσθησις es más débil, porque el alma es ἐν-καὶ-πολλά, una y múltiple.

Ahora bien, Plotino atribuye συναίσθησις a la naturaleza, pero lo hace anteponiéndole un οἶον. La naturaleza tiene *algo así como* una conciencia de sí misma. Ello no ha de llamar la atención, porque si la συναίσθησις, como señalamos, es paradigmáticamente propiedad del intelecto, y, en una forma inferior, del alma, Plotino parece partir de ella para tratar de explicar, de algún modo, qué tipo de actividad cognitiva habría que atribuir no solo a lo que está lo que está por debajo del nivel dianoético del alma, sino también a lo que está por encima del nivel noético del intelecto. Tanto la naturaleza como lo Uno tienen una suerte de autoconciencia.

Es interesante observar cómo se transfiere a lo Uno algún tipo de actividad, para subrayar el hecho de que el primer principio, más allá del ser y del pensar, no es algo estático ni muerto. Sabido es que Plotino insiste una y otra vez, a lo largo de las *Enéadas*, en que lo Uno, por ser absoluta unidad, es perfecto, nada posee, nada desea, permanece en sí mismo, se basta plena-

²¹ Schroeder (1987, p. 684) sostiene que, adscripta al universo, συναίσθησις es el equivalente cognitivo de συμπάθεια. En efecto, el todo no puede tener una sensación de algo diferente de él, de modo que debemos concederle una συναίσθησις de sí mismo (συναίσθησιν αὐτοῦ) del mismo modo en que nosotros somos conscientes de nosotros mismos (ὥσπερ καὶ ἡμεῖς ἡμῶν συναισθανόμεθα) (IV 4 [28] 24, 21-23). Para Schwyzer (1960, p. 372-73), no se trata de una equivalencia entre las dos nociones, sino que, cuando συναίσθησις se atribuye al mundo, es directamente sinónimo de συμπάθεια (IV 4 [28] 45, 8; IV 5 [29] 5, 29; IV 5 [29] 3, 17).

mente a sí mismo, de nada necesita, está más allá del ser, del pensamiento y de la vida (V 1 [10] 6, 22-27; III 9 [13] 9, 1-5; VI 9 [9] 6, 16-42; VI 7 [38] 40, 28-32. No piensa ni se piensa a sí mismo, porque el pensar introduciría en él una dualidad que le es ajena. No se conoce (V 1 [10] 9, 7-9; V 3 [49] 10, 23-25; V 6 [24] 2, 14-20; 3, 20-23; 4, 1-7). No tiene percepción, ni conocimiento de sí mismo ni conciencia de sí mismo. Debe excluirse de él toda παρακολούθησις, καταμάθησις y κατανόησις (V 3 [49] 13, 6-8; III 9 [13] 9, 12-13 y 22). Pero, sin embargo, Plotino subraya que el hecho de que lo Uno no tenga pensamiento ni conocimiento no significa que sea ignorante, pues la ignorancia, como el conocimiento suponen siempre una alteridad. Que lo Uno no posea intelección no significa que sea no inteligente. Podría decirse que lo Uno no posee νόησις, pero que es νόησις en tanto causa del νοεῖν. En algunos pasajes Plotino sostiene que lo Uno posee algo así como una inteligencia (οἶον νοῦς) y que, por así decirlo, se mira a sí mismo (οἶον πρὸς αὐτὸν βλέπει) (VI 8 [39] 16, 15-19): Más aún, nos dice: lo Uno

no está privado, por así decirlo, de percepción (o de conciencia) (οὐκ ἔστιν οἶον ἀναίσθητον); sino que todo lo de él está en él y con él, tiene pleno discernimiento de sí mismo (πάντη διακριτικὸν ἑαυτοῦ), la vida está en él y en él están todas las cosas; y su intuición de sí mismo (ἢ κατανόησις αὐτοῦ) es él mismo, gracias a algo así como una conciencia de sí mismo (οἶον εἰ συναίσθησει), puesto que está en una eterna permanencia y en una intelección diferente de la intelección que corresponde al intelecto (οὐσα ἐν στάσει ἀίδιω καὶ νοήσει ἑτέρως ἢ κατὰ τὴν νοῦ νόησις)” (V4 [7] 2, 16-20).

Por lo demás, como equivalente en el plano de la imagen, Plotino habla de la ἐγρήγορσις de lo Uno. La “conciencia” de lo Uno se equipara a

...algo así como un estar despierto (οἶον ἐγρήγορσις) que no es diferente de quien está despierto [...], y al ser un estar despierto y una supraintelección (ὑπερνόησις) eterna. Es tal y como era su estar despierto. Pero ese estar despierto está más allá del ser y del intelecto y de la vida inteligente. (VI 8 [39] 16, 32-35).

El paralelo entre Uno y naturaleza, esto es, entre los dos extremos de la cadena de la realidad inteligible es claro: ambos, Uno y naturaleza permanecen, están eternamente en reposo,²² poseen una forma peculiar de concien-

²² La στάσις es característica de todos los niveles de la realidad. Tanto en el caso de lo Uno como en el de la naturaleza, στάσις va unida a συναίσθησις.

cia, algo asimilable a una conciencia. Tanto en lo Uno como en la naturaleza, la actividad cognitiva no se dirige hacia nada externo a sí mismo. Si a lo Uno se le asigna algo así como una *supra-conciencia* de sí, a la naturaleza en cambio se le atribuye una forma rudimentaria de conciencia, una suerte de *infra-conciencia* de sí. Mientras que lo Uno está en estado de vigilia, la naturaleza, en cambio, está en estado de ensueño o de somnolencia.

V.

Ahora bien, la naturaleza, en virtud de su actividad cognitiva, produce. Más bien, como ya señalamos, su actividad cognitiva coincide con su producción, que consiste en informar a los cuerpos sensibles. Producir y dar forma o configuración coinciden, son una misma actividad. Pero tal producción no es como la del arte. Rechazando la explicación artificialista y antropomórfica²³ del *Timeo*, Plotino, opone naturaleza a arte y naturaleza a deliberación o cálculo. Convencido de ser fiel exégeta de Platón, rechaza, pues, la analogía entre la producción de la naturaleza y la de un artífice o artesano. El conjunto del universo no es resultado de un demiurgo que, contemplando las Ideas calcula y delibera para construirlo (Wildberg, 2009, p. 133). El mundo es una imitación del modelo perfecto, pero tal imitación se da directamente, es espontánea, no requiere la intervención de un razonamiento ni de esfuerzo alguno.

La naturaleza y arte coinciden en un punto: ambos parten de un principio racional, pero se distinguen y se oponen al menos en dos aspectos: mientras que la naturaleza actúa espontáneamente, sin intermediarios, el arte necesita de un intermediario que es el pensamiento del artífice; esto es, la naturaleza tiene en sí misma el principio racional formativo, mientras que en arte el principio es exterior al artífice. En el caso de un bloque de piedra que es trabajado por un artífice, hay una materia y una forma, pero la forma que tendrá la piedra, antes de entrar en ella está en el pensamiento del artífice, en quien la concibe (ἐν τῷ ἐννοήσαντι) *porque participa del arte* (ὅτι μετεἶχε τῆ τέχνης) (V 8 [31] 1, 15-18). Las artes no imitan directamente los objetos

²³ Platón atribuye al demiurgo rasgos psicológicos humanos: razonamiento, reflexión, esfuerzo por imitar lo inteligible del mejor modo, satisfacción por el trabajo cumplido.

sensibles, sino que remontan a las razones formales de las que proviene la naturaleza. Las producciones de artistas o artesanos son siempre de algo particular y contingente, mientras que la producción de la naturaleza es del todo y de lo necesario. Las artes requieren en general reflexión y cálculo, mientras que la naturaleza actúa y produce sin ellos, sino que sólo contempla. La organización universal existe antes de la reflexión. El arte se vale de instrumentos (aunque sean solo las manos) para producir; la naturaleza no requiere instrumento alguno.

Plotino rechaza el modelo técnico para explicar la acción de la naturaleza. Sin embargo, frente a las actividades técnicas tiene una postura ambivalente (Morel, 2009, p. 396): por un lado, las desprecia y contrapone enérgicamente naturaleza y arte, como, por ejemplo, en IV 3 [27] 10 y en II 9 [33] 12; por otro, hay pasajes, como V 8 [31] 1, en los que las considera positivamente y las acerca, no las enfrenta ni separa tajantemente, porque naturaleza y arte se vinculan ambas con la dimensión inteligible. Al fin de cuentas, la naturaleza opera *con un arte inmanente*.²⁴

En IV 8 [6] 8, 13-16, pasaje que citamos páginas atrás, Plotino dice que la naturaleza actúa por una “intuición intelectual, como hace el arte, que no delibera”, frase esta última tomada de Aristóteles (*Física* II 8, 199b28-29).²⁵ En efecto, para Aristóteles el mundo físico no es resultado de la operación de un artífice que actúa desde fuera, sino de una fuerza inmanente a la naturaleza misma. Ella actúa con vistas a un fin, sin deliberar ni discurrir y en eso coincide con el arte; pero se diferencia de él porque lo hace desde el interior. Por eso Aristóteles apela a la analogía entre la naturaleza y el arte en más de una ocasión. El arte sigue el modelo de la naturaleza, y no a la inversa, pero el modo de actuar de la naturaleza está explicado a partir del operar del arte (Solmsen, 1963, p. 488; Rossi Monti, 2014, p. 23).

²⁴ Naturaleza y arte producen ambas imitando lo inteligible. En III, 2, 13 Plotino habla del orden y belleza del mundo como resultado de la acción de “un arte maravillosa”. Sobre esta cuestión, véase el análisis de Rossi Monti, 2014, p. 38.

²⁵ Sobre este punto, véase Wilberding, 2008, p. 385-386. Igal, en nota a este pasaje (1985, p. 543), recuerda que Aristóteles (*Metafísica* 1032b6-17) distingue dos fases en la producción artesanal: νόησις y ποιήσις. Si hay deliberación, ella se opera en la primera fase, la de la intelección, y no en la segunda, que es la de la producción. Plotino también distingue en el arte estos dos niveles y sostiene que el arte no delibera en la segunda fase, en la ejecución.

VI.

La naturaleza impone forma, pero la forma debe imponerse sobre o en algo, que le sirva de sustrato, y ese sustrato es la materia.²⁶ La naturaleza es toda ella forma, εἶδος, y no un [compuesto] de materia y forma (III 8 [30] 2, 22-23).

Es para todos claro que [la naturaleza] no tiene manos ni pies ni algún instrumento adquirido o natural, pero necesita una materia sobre la que ha de producir (ἐφ' ἧς ποιήσει) y a la que dará forma (ἐν εἶδει ποιήσει). Y debe eliminarse toda palanca de la producción natural (ἐκ τῆς φυσικῆς ποιήσεως). (III 8 [30] 2,1-4).²⁷

La naturaleza puede producir sobre la materia, porque encierra en sí misma lo que confiere al sustrato, porque ella es un logos, esto es, una razón formal, un principio racional formativo.

La concepción plotiniana del logos, que asegura, en cierto sentido, la cohesión y unidad del sistema plotiniano (Fattal, 1998, p. 21), es altamente compleja y es capital para comprender el modo en que cada nivel de realidad produce contemplativamente el que le sigue. El logos es como el nudo y motor de la procesión (Tazzolio, 2003, p. 167): logos y producción por contemplación están estrechamente ligados y cada nivel de logos es un nivel de contemplación (Heiser, 1991, p. 17). La necesidad inteligible ínsita en la forma se despliega y ese despliegue es el logos. En cada nivel de la realidad se manifiesta, de modo más plural, el nivel inmediatamente superior y más unitario. Así, la relación entre lo Uno y el intelecto, entre el intelecto y el alma y entre el alma y el mundo sensible se establecen a través de logos. O mejor, tal vez, es un mismo logos que, al transmitirse de un nivel al inferior, se va pluralizando. El logos del intelecto contiene (o directamente *es*) los arquetipos inteligibles, las formas, en su aspecto generativo, y es así principio de todos los logos. En el alma, el logos contiene los principios formativos desplegados, multiplicados, que, más desplegados aún, la naturaleza transfiere a lo sensible. Pero el logos es fundamentalmente una actividad, una ἐνέργεια que se difunde del intelecto al alma y produce en ella la multiplici-

²⁶ Cómo concibe Plotino el origen de la materia es un punto que no queda claro en las *Enéadas*, pero, en todo caso, no la postula como un principio que se oponga dualísticamente al ámbito inteligible. Sobre esta cuestión, véase el importante trabajo de O'Brien (1991).

²⁷ La palanca también se excluye de la actividad de la naturaleza en V 9 [5] 6, 21-24. Sobre la hipótesis mecánica y el recurso a la palanca como mecanismo explicativo en el mundo antiguo, desde Aristóteles en más, véase Rossi Monti, 2014, p. 32-33.

dad de logos que la naturaleza transmite a lo sensible. El lógos expresa una función más que una entidad, ya que cada nivel de la realidad es logos del anterior y superior.

Que el alma sea el logos del intelecto no presenta mayor dificultad, en tanto el alma es resultado de la fuerza productora del intelecto y contiene los inteligibles arquetípicos de modo más plural. Pero la relación de dependencia y subordinación del alma respecto del intelecto no es similar a la del intelecto respecto de lo Uno. En sentido estricto no puede hablarse de un logos *de lo Uno* y no hay ningún pasaje en las *Enéadas* que así lo diga. Pero en un sentido restrictivo o figurado puede hablarse de un logos de lo Uno, tal como Plotino lo expresa en V 1 [10] 6, 45-46: "...así el alma es el logos del intelecto y una cierta actividad, como el intelecto lo es de lo Uno". El logos señala la dependencia que tiene lo inferior respecto de lo Uno, pero no una actividad propiamente dicha de lo Uno, porque lo Uno está por encima de toda posible actividad, aunque lo demás proceda de él por difusividad, por "desborde" de perfección.²⁸

La naturaleza es también logos. Como Plotino sostiene,

La naturaleza es lo último (ἡ δὲ φύσις ἔσχατον). Es una imagen de la sabiduría (ἴνδαλμα φρονήσεως) y lo último del alma (ψυχῆς ἔσχατον), y por serlo posee la razón formal última (ἔσχατον...λόγον) que brilla en ella" (IV 4 [28] 13, 2-5).

La analogía entre la producción en el ámbito inteligible y la producción en el mundo físico, por ejemplo la difusión del calor, es sumamente ilustrativa. La naturaleza produce al modo en que una fuente de calor transmite su propia forma a un objeto, que recibe entonces calor, pero un calor más débil. (IV 4 [28] 13, 10-11). Plotino apela así a su concepción de la doble actividad, la doble ἐνέργεια. Hay, en efecto, dos tipos de actividad:

Una es propia de la esencia, la otra procede de la esencia de cada cosa (ἡ μὲν ἐστὶ τῆς οὐσίας, ἡ δὲ ἐκ τῆς οὐσίας ἐκάστου). La propia de la esencia es cada cosa misma en acto, mientras que la que procede de ella es la que se sigue por necesidad de toda cosa y es diferente de la cosa misma. Por ejemplo, en el fuego hay un cierto calor que completa su esencia (συμπληποῦσα τὴν οὐσίαν), y otro que viene de este cuando ejerce la actividad inherente a su esencia, permaneciendo como fuego. (V 4 [7] 2, 28-34).

²⁸ Sobre esta cuestión, véanse Rist (1967, p. 84-85), Atkinson (1983, p. 150); Perl (2015, p. 132-134); Piglier (2003, p. 189-209).

Esta doctrina de la doble actividad –la esencial y constitutiva de un nivel de la realidad y aquella otra que es la producida y derivada de la primera– garantiza tanto la diferencia entre niveles como la continuidad entre ellos. Entre la causa y su producto hay homogeneidad, puesto que la causa tiene que contener en sí de algún modo lo que ella produce; pero, causa y causado no se identifican hay entre ellos diferencia. Cada nivel produce sin perder nada de sí mismo, al tiempo que transmite de modo necesario aquello que deriva o se difunde de su esencia.²⁹

VII.

La doble actividad se verifica en el nivel de la naturaleza, que transmite al sustrato la forma que le es propia y que recibe del alma superior.

La naturaleza es un *lógos* que produce como su vástago otro *logos*, que da algo de sí mismo al sustrato, pero permaneciendo inmóvil. Así, el *logos* que se manifiesta como la configuración visible (*λόγος ὁ κατὰ τὴν μορφήν τὴν ὁρωμένην*) es último (*ἔσχατος*), muerto, y ya no puede producir otro, mientras que el que posee la vida, que es hermano del que produce la configuración (*ὁ τοῦ ποιήσαντος τὴν μορφήν*), al tener la misma potencia produce en lo engendrado” (III 8 [30] 2, 29-34).

En este pasaje Plotino deslinda dos tipos de *logos*: uno, el más alto, es una razón formal, un principio racional formativo que permanece en sí mismo, es la naturaleza misma; el segundo es una imagen o reflejo del primero y es el que se manifiesta en la conformación de los cuerpos, y en realidad es muerto, en tanto carece ya del poder generativo que posee el *logos* que lo produce (Kalligas, 2014, p. 629). Esto es, las formas que el alma, a través de la naturaleza, introduce en el mundo material son ellas mismas incapaces de actividad productiva, salvo en la medida en que son informadas por el alma.

La naturaleza puede dar forma porque ella misma es solo forma, en tanto posee en sí las formas, aún más pluralizadas que en el alma superior. Precisamente por eso puede producir formas. Pero la forma que está en lo sensible, su conformación, que ya no puede seguir produciendo, depende y

²⁹ Emilsson (2007, p. 22-34) hace un excelente análisis de la concepción plotiniana de la doble actividad y dedica una sección del capítulo a las fuentes de tal concepción en Platón y Aristóteles (p. 52-68).

deriva de la que está en la naturaleza misma, y no coincide con ella, sino que es, por así decirlo, una forma degradada.³⁰

En el texto que citamos unas líneas más arriba, traducimos μορφή por “configuración”, para distinguirlo de εἶδος, “forma”. Plotino usa casi como sinónimos estos dos términos en muchos pasajes (por ejemplo, en I 6 [1] 2, 13-21), pero en otros contextos, en cambio, parece establecer alguna diferencia entre ellos (como en II 4 [12] 4, 1-9), para poner de manifiesto que la forma en lo sensible no se identifica con la forma inteligible. La forma, que es el principio formativo, no es plenamente inmanente en aquello a lo que informa. Por ejemplo, leemos en IV 4 [28] 14, 8-10: “La configuración (μορφήν) [forma en lo sensible] que ella da a lo modelado debe ser tenida por una forma diferente (ἕτερον εἶδος) [forma inteligible], distinta de la naturaleza misma”. La naturaleza conforma (ἐμόρφωσε) la materia haciendo don de sus logoi (V 9 [5] 6, 21-24); imprime a la materia, como si fuera una cera, y da a los cuerpos las configuraciones, que son reflejos o imágenes de los logoi que ella posee:

Ella hace vivir a las cosas que por sí mismas no poseen la vida, y las hace vivir con una vida semejante a la propia. Viviendo en el logos da al cuerpo un logos que es una imagen del que ella posee – pues también es una imagen de vida cuanto da al cuerpo– ella da también a los cuerpos las configuraciones (μορφαὶς σωμάτων) cuyos logos posee” (IV 3 [27] 10, 36-41).

Así Plotino distingue, al menos en este pasaje, dos tipos de logoi: el primero y más alto, que coincide con la naturaleza misma, esto es con la potencia vegetativa del alma del mundo, que produce la configuración de los cuerpos como un principio formativo inmóvil, y otro, último y muerto, imagen del primero, que aparece en los cuerpos como conformación visible, como μορφή.³¹

³⁰ Taormina (2020) defiende, con sólidos argumentos, que en el tratado I 1 [53] Plotino sostiene que es el alma individual, y no la cósmica, la que hace viviente al cuerpo con una vida propia. Para sostener su interpretación, hace un detallado análisis de I 1 [53] 6, 14 – 7, 6, a la luz de un texto similar, VI 4 [22], 15, 8-18. Según su lectura, el cuerpo adquiere una estructura morfológica gracias a las razones formales procedentes del alma cósmica, pero, aunque no es inerte, no está aún dotado de diversos movimientos ni desarrolla funciones vitales; tiene la aptitud de recibir vida y es plenamente vivo y experimenta pasiones y sensaciones cuando es “iluminado” por el alma individual.

³¹ Sobre esta distinción, véase Kalligas (2014, p. 629) y Emilsson (2017, p. 185-86).

Frente a la causalidad de las Formas platónicas, que son principios explicativos del ser de las propiedades sensibles, Plotino propone un modelo causal en que se enfatiza el aspecto productivo de las formas. El logos no solo define lo que es una cosa, sino que también la hace, la produce (II 7 [37] 3, 7-10; III 2 [47] 2, 31-33; VI 3 [44] 3, 16) (Remes, 2007, p. 69).

La naturaleza da forma a la materia, pero sin tornarse inmanente a ella. Entre la naturaleza y la materia hay un elemento intermediario y gracias a él Plotino preserva la separación de lo inteligible respecto de lo sensible, a la vez que muestra su continuidad y la dependencia de lo sensible a lo inteligible. El último de los logos, el muerto, que es la configuración de los cuerpos, inseparable de ellos, aunque separable conceptualmente, evoca con fuerza la inmanencia aristotélica de la forma en la materia. En efecto, el cuerpo se describe como materia y logos inmanente, es ὄλην καὶ λόγον ἐνόντα (II 7 [37] 3, 11-12), al que se puede considerar (teóricamente) aislado de la materia, pero que es inseparable de ella (II 6 [17] 2, 15; VI 7 [38] 4, 19).

En la cadena causal hay así dos órdenes o niveles de realidad que convergen en la constitución y explicación del ser sensible: el εἶδος, que es el modelo inteligible que permanece “fuera” de lo sensible y en función del cual se “informa” o “conforma” lo sensible; y la acción eficiente de conformación de la materia sobre la que aparecen los reflejos de esos modelos inteligibles.

La presencia del logos en los cuerpos es solo fenoménica, como la de una imagen en la superficie de un espejo. De hecho, la llamada sustancia sensible es sustancia por homonimia, porque en el ámbito sensible hay solamente cualidad. La sustancia sensible es un conglomerado de cualidades y de materia (συμφορησίς τις ποιότητων καὶ ὄλης), un conglomerado de cualidades que se condensan en una única materia (συμπαγέντα ἐπὶ ὄλης μιᾶς) (VI 3 [44] 8,19-22). La llamada sustancia sensible no es un “algo” (τι), sino un ποιόν.³²

Para Plotino, por sí mismo lo sensible está privado de sustancialidad interna: en tanto tal (esto es, en cuanto no se remita a su esencia, que le es

³² VI 3 [44] 15,23-37 hallamos como claro ejemplo el del fuego: el logos del fuego es un τι, su “algo”, mientras la μορφή producida por él es ποιόν, es de carácter cualitativo.

externa) es accidental. El logos es principio de ordenamiento de lo sensible (III 2 [47] 15,9-15) y genera la configuración en la materia, configuración que es forma inherente a un cuerpo material y una estructura cualitativa; entre el logos y la forma material hay una diferencia de género, porque el logos es sustancial, mientras la forma en la materia es cualidad (Chiaradonna, 2002, p. 118-123). Es por esas formas inmanentes que el mundo físico se asemeja al cosmos inteligible que es su arquetipo; hay una correspondencia “estructural” entre lo inteligible y lo sensible; hay “un código de leyes que rige a la totalidad de las realidades” (τὴν τῶν συμπάντων τῶν ὄντων νομοθεσίαν) (IV 3 [44] 15, 14-15) que garantiza la belleza y orden del universo.³³

En lo anterior he intentado examinar el lugar que Plotino otorga a la naturaleza en la cadena de la realidad, como eslabón final de lo inteligible y verdadera intermediaria entre lo inteligible y lo sensible. Su función es la de actividad productora de vida y configuración de lo sensible. Tal actividad productora es una actividad cognitiva, como lo es toda producción. En el intelecto esa actividad es paradigmáticamente una conciencia de sí, conciencia que también tiene el alma, en medida menor. En el nivel de la naturaleza se da también una suerte de autoconciencia débil, así como se concede a lo Uno una suerte de supra-autoconciencia. Con el fin de mostrar cómo Plotino mantiene la diferencia entre lo inteligible y lo sensible, al tiempo que insiste en la continuidad entre ambos ámbitos, insistí en el papel fundamental que otorga al logos, transmisor de las formas contenido del intelecto que, pluralizándose a medida que descienden, son recibidas por el alma superior, que las comunica a la naturaleza. Esta naturaleza es un logos que, a su vez, produce como su imagen otro logos, el último, que carece ya de poder productivo y que coincide con la configuración de los cuerpos. El mundo sensible

³³ Una caracterización especial del logos la ofrece Plotino en los tratados relativamente tardíos *Sobre la providencia*, III 2 [47] y III 3 [48]. El mundo sensible no es obra ni de la espontaneidad ni del azar. Hay una providencia universal, que es para el universo “la conformidad con la inteligencia” (III 2 [47] 1, 21-22). El logos desempeña un papel de gran importancia, como principio organizador universal en la doctrina plotiniana de la providencia. Y su papel es de tal preponderancia que algunos autores han querido ver en él una cuarta hipótesis. El objeto central de esos tratados es explicar cómo la creencia en la existencia de una providencia universal puede justificarse a pesar de la presencia de males aparentes en el mundo.

resulta así un compuesto de forma y materia, pero su forma no es ya sustancial sino una estructura cualitativa.

Recebido em 07/04/2021 e aprovado em 17/04/2021

BIBLIOGRAFÍA CITADA

ATKINSON, Michael. *Plotinus: Ennead V. 1 On the Three Principal Hypostases. A Commentary with Translation by M. Atkinson*. Oxford; Clarendon Press, 1983.

BRÉHIER, Émile (1923-1938), *Plotin, Ennéades*, éd. et trad. par ---, Paris, Les Belles Lettres, 7 vols. Plotin Ennéades III 1956

CHIARADONNA, Riccardo. *Sostanza, movimento, analogia. Plotino critico di Aristotele*. Napoli: Bibliopolis, 2002.

CHIARADONNA, Riccardo. *Plotino*. Roma: Carocci, 2009.

EMILSSON, Eyjólfur Kjalar. *Plotinus on Intellect*. Oxford: Clarendon Press, 2007.

FATTAL, Michel. *Logos et image chez Plotin*. Paris: L'Harmattan, 1998.

GERSON, Lloyd. "Plotinus on logos". In: WILBERDING, James and HORN, Christoph (eds.). *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 17-29.

HEISER, John. *Logos and Language in the Philosophy of Plotinus*. Lewin-son, New York: The Edwin Mellen Press, 1991.

HENRY, Paul et SCHWYZER, Hans-Rudolph (ed.). *Plotini Opera*. 3 vols. (*editio minor*). Oxford: Clarendon Press, 1964-82.

IGAL, Jesús (trad.). *Plotino Enéadas III-IV*. Introducciones, traducciones y notas de J. Igal. Madrid: Gredos, 1985.

KALLIGAS, Paul. *The Enneads of Plotinus. A Commentary. Vol. I*, Traducción: Elizabeth Key Fowden & Nicolas Pilavachi. Princeton: Princeton University Press, 2014.

MORAU, Joseph. *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*. Paris: Vrin, 1970.

MOREL, Pierre-Marie. "Comment parler de la nature? Sur le Traité 30". *Les études philosophiques*, n. 90, 2009/3, p. 387-406.

MOREL, Pierre-Marie. *Plotin. L'Odissée de l'âme*. Paris: Armand Collin, 2016.

NARBONNE, Jean-Marc. *Plotin. Oeuvres complètes. Tome I, Volume I. Introduction par J.-M. Narbonne avec la collaboration de M. Achard. Traité 1 (I 6), Sur le beau. Texte établi par L. Ferroni. Introduit, traduit et annoté par M. Achard et J.-M. Narbonne.* Paris: Les Belles Lettres, 2014.

O'BRIEN, Denis. *Plotinus on the Origin of Matter. An exercise in the interpretation of the Enneads.* Napoli: Bibliopolis, 1991.

PERL, E. (2015), *Plotinus, Ennead V.1 On the Three Primary Levels of Reality.* Translation with Introduction and Commentary by---, Las Vegas-Zurich-Athens, Parmenides Publishing.

PIGLIER, Agnès. “De la possibilité ou de l'impossibilité d'un Logos hénologique”. In: FATTAL, Michel (dir.). *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin.* Paris: l'Harmattan, 2003, p. 189-209.

REMES, P. *Plotinus on Self.* Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

RIST, John M. *Plotinus. The Road to Reality.* Cambridge; Cambridge University Press, 1967.

ROLOFF, Dietrich. *Plotin. Die Grossschrift III,8 –V,8 –V,5 –II,9.* Berlin: Walter de Gruyter, 1970.

ROSSI MONTI, Martino. “Un filosofo mancato. Aporie della concezione plotiniana della natura”. In: LA VERGATA, Antonello. *Nature. Studi su concetti e immagini della natura.* Pisa: Edizioni ETS, 2014, p. 13-48.

SANTA CRUZ, María Isabel. “Intorno al concetto di natura in Plotino”. *Philosophia, revue du Centre de Recherche sur la Philosophie Grecque de l'Académie d'Athènes*, v. 49, 2019, p. 223-235.

SCHLETTE, Heinz Robert. *Das Eine und das Andere. Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins.* München: Hueber, 1966.

SCHROEDER, Frederic. “Synousia, Synaisthaesis and Synesis: Presence and Dependence in the Plotinian Philosophy of Consciousness”. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, v. 36. Berlin: Walter de Gruyter, 1987, pp. 677-699.

SCHWYZER, Hans Rudolph. “Bewusst und Umbewusst bei Plotin”. In: *Entretiens Hardt, t. V, Les sources de Plotin.* Genève-Vandoeuvres : Fondation Hardt, 1960, p. 341-378.

SOLMSEN, F., “Nature as Craftsman in Greek Thought”. *Journal of the History of Ideas*, XXIV, 1963, p. 473-496.

TAORMINA, Daniela. “Il corpo, la luce e l'insieme dei due. Una proposta esegetica di Plotino, *enn. I 1 [53], 6, 14–7, 6.* In: HORN, Cristoph und TAORMINA, Daniela (ed.). *Körperlichkeit in der Philosophie der Spätantike.*

Corporeità nella filosofia tardoantica. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2020, p. 17-42.

TAZZOLIO, Florent. “Logos et langage comme liens à l’Origine dans l’hé-
nologie plotinienne”. In: FATTAL, Michel (dir.). *Logos et langage chez Plo-
tin et avant Plotin*. Paris: l’Harmattan, 2003, p. 161-188.

VIOLETTE, R., “Les formes de la conscience chez Plotin”, en *Revue des
études grecques* 107, 1994, p. 222-237.

WARREN, Edward. “Consciousness in Plotinus”. *Phronesis*, v. IX, 1964, p.
83-97.

WILDBERG, Christian. “A world of thoughts: Plotinus on nature and contem-
plation (ENN. III.8 [30] 1-6)”. In: CHIARADONNA, Riccardo and TRABAT-
TONI, Franco (ed.). *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*.
Leiden-Boston: Brill, 2009, p. 121-143.

WILBERDING, James. “Automatic Action in Plotinus”. *Oxford Studies in An-
cient Philosophy*, vol. XXXIV, 2008, p. 373-407.



Esta obra está licenciada com uma Licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

PLOTINO: LA METAMORFOSIS DE LA MIRADA

Plotinus: Metamorphosis of the vision

Pablo García Castillo¹

RESUMEN

Uno de los rasgos más relevantes del neoplatonismo es su concepto de la filosofía como un modo de vida, que consiste en educar la mirada del alma para que se vuelva a la parte divina, que constituye la esencia del hombre, el hombre interior, como lo llamó Platón. Esta metamorfosis de la mirada se logra mediante la práctica de la virtud, que hace al hombre semejante a dios, desatando las ligaduras que le unen al cuerpo y cultivando su inteligencia que le permite contemplar la belleza y el bien y compartirlo con los demás.

Palabras clave: contemplación, conversión, mirada, metamorfosis, regreso, hombre interior.

ABSTRACT

One of the most relevant features of neoplatonism is its philosophy concept as a way of life, which consist of educating the soul view in order to return to the divine part which constitutes the man essence, the inner man, as Platon called it. This metamorphosis of the view is reached by virtue practice, which makes man similar to God, untying the bonds that join together his body and it cultivates his intelligence which allows to contemplate beauty and good and share it with the others.

Keywords: Contemplation, conversion, view, metamorphosis, return, inner man, soul, intelligence

La nueva interpretación del platonismo, que se inició con Plotino, se desarrolló, durante tres siglos, en cinco escuelas diferentes – Roma, Siria, Pérgamo, Atenas y Alejandría – y contó con figuras tan destacadas como Porfirio, Jámblico, Proclo y Simplicio, por citar sólo a los principales escolarcas (RAMOS, 2006, pp. 129-131).

¹ Universidad de Salamanca, España. E-mail: castillo@usal.es. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3730-9306>.

Escuelas y filósofos tan diferentes trataron de armonizar el legado platónico y pitagórico, heredado directamente del platonismo medio y del neopitagorismo, con las filosofías aristotélica y estoica, incluyendo también en esa síntesis algunos aspectos teúrgicos y teosóficos de origen oriental, introducidos por Porfirio, con su *Filosofía de los oráculos*, con la doctrina *Sobre los misterios egipcios* y la *Teología caldea* de Jámblico y la denominada *Sinfonía entre Orfeo, Pitágoras y Platón con los Oráculos caldeos*, obra de la escuela de Atenas, en la que Proclo introdujo como texto esencial su *Comentario a los oráculos caldeos*².

Sin embargo, en este eclecticismo de doctrinas griegas y orientales, hay un punto germinal y esencial que se mantiene como sello del neoplatonismo y de su herencia helénica: la concepción de la filosofía como cultivo de la vida interior. Plotino, como nos cuenta Porfirio, hizo de la filosofía un modo de vida, en el que la contemplación convierte la mirada humana en una constante búsqueda de la belleza y del bien en la interioridad del alma, sin olvidarse al mismo tiempo de los demás hombres. Así lo reconoce Porfirio, quien afirma que Plotino *sabía estar a la vez consigo y con los demás* (PORFIRIO, *Vida de Plotino*, 8, 8).

Pierre Hadot, en su espléndido libro sobre *Plotino o la simplicidad de la mirada* (2004), ha descrito con una belleza literaria inigualable el itinerario espiritual de Plotino, su biografía filosófica, como un camino hacia el interior de sí mismo. La filosofía se muestra en él como una forma de vida, como un arte de esculpir la propia estatua “hasta que resplandezca en ti el divino esplendor de la virtud” (PLOTINO, *En. I*, 6, 9.) Y, dice Hadot, “cuando estatua y escultor no son más que uno, cuando son la misma alma, la estatua sólo es la propia visión y la belleza no es más que un estado de simplicidad total, de luz pura” (HADOT, *op. cit.*, p. 24).

Y, para un genuino platónico como Plotino, ese arte de vivir que es la práctica filosófica debe ir ineludiblemente unido a la contemplación, a la mirada interior, porque “*cada alma es y se convierte en lo que contempla*”

² Una amplia exposición del contenido de las enseñanzas introducidas por Porfirio en la Escuela de Roma puede verse en García Castillo, P., “La enseñanza superior en las escuelas neoplatónicas: entre la dialéctica y la retórica o los antecedentes de la escolástica”, en *Higher education and Society Historical Perspectives*, VII Congreso Internacional de Historia de la Educación, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1985, vol. I, pp. 534-535.

(PLOTINO, *En.* IV, 3, 8). La filosofía nació como contemplación de la naturaleza y se transformó en conocimiento y cuidado del alma con Sócrates. Y esta mirada interior se describe, en algunos pasajes de los diálogos platónicos, como una verdadera conversión (*epistrophé*), como el arte de cambiar la mirada de los prisioneros de la caverna (*Rep.* 518 c), la visión y el amor de la belleza del *Fedro* (246 a ss.) y del *Banquete* (211 b ss.) y la huida de este mundo y la semejanza con lo divino del *Teeteto* (176 a), que son consecuencia de la metamorfosis de la mirada de Sócrates, quien, para no quedar ciego de los ojos del alma, decide emprender la “segunda navegación” (*Fedón* 99 d), dirigiendo la contemplación, no hacia las cosas mismas, sino hacia la verdad escondida en su alma.

Plotino, fiel intérprete de esta tradición, considera que la esencia del hombre es el alma o, mejor aún, la parte divina de la misma, que constituye lo que Platón llama el “hombre interior” (PLATÓN, *República* 589a - b), expresión que san Agustín heredará del propio Plotino (PLOTINO, *En.* V 1, 10) para convertirla en la morada de la verdad, que habita en el alma como huésped divino (HIPONA, *De vera religione*, XXXIX, 72.). El destino de este verdadero hombre es, tras la caída y la pérdida de las alas, remontarse de nuevo al mundo de arriba del que salió. Un regreso que consiste en una inversión del descenso, es decir, en abandonar la multiplicidad, la materia, la oscuridad y recuperar la unidad superior de lo inteligible y del Uno, en retirarse de lo exterior y entrar en el centro del alma, que es el centro del Universo, el Uno, de acuerdo con las últimas palabras de Plotino, que recomendó a su médico Eustoquio “*unir lo divino que hay en nosotros con lo divino que hay en el universo*” (PORFIRIO, *Vida de Plotino* 2, 25–27.11).

Este proceso de interiorización y ascenso del alma ha sido con frecuencia interpretado como una actividad de naturaleza mística de origen oriental. Fue Bréhier quien destacó esa “apasionada afición de Plotino por la filosofía bárbara” (BRÉHIER, 1953, pp. 141-152), sosteniendo que, aunque los problemas que se plantea son griegos, sus soluciones son diferentes, provienen de Oriente y, en concreto, de la India, de donde Plotino extrae su concepción de las relaciones de lo particular con lo universal, tan alejada de la de Platón y Aristóteles, así como la disolución del individuo en el Todo, radicalmente opuesta a la concepción estoica, de tal modo que la filosofía de

Plotino culmina, según Bréhier, en el éxtasis, entendido no como unidad racional, sino como unificación mística en la que se diluye y desaparece toda conciencia individual.

Sin embargo, creo que Plotino, en este asunto, lejos de ese denominado orientalismo, no hace más que seguir el camino trazado por Platón y Aristóteles. Comparto enteramente la opinión autorizada de Armstrong, que afirma que

el pensamiento de Plotino es enteramente griego y él un sucesor directo de Platón y Aristóteles. Tiene derecho a denominarse platónico, ya que sus diferencias con su maestro son debidas, en gran medida, a la influencia del pensamiento de Aristóteles... La influencia ejercida por los estoicos es quizá menor de lo que se ha supuesto... Las corrientes orientales de su tiempo han dejado comparativamente pocos signos de su influencia en las Enéadas... En cuanto a las influencias del Oriente, más allá del Mediterráneo, a pesar de algunos atractivos lugares paralelos que pueden encontrarse en la filosofía de Plotino, no existe ninguna prueba que demuestre que han ejercido algún efecto sobre ella. Incluso la doctrina del “yo infinito”, a pesar de su extraordinaria semejanza con el pensamiento indio, tiene, como he intentado probar, un probable origen en la doctrina peripatética del entendimiento agente (ARMSTRONG, 1967, pp. 112 - 113).

El origen helénico de esta metamorfosis de la mirada se halla ya en la misma poesía épica. Plotino, usando una bella metáfora de Homero, compara este regreso, esta vuelta de la mirada hacia el interior, con aquel momento único en que Aquiles vio la belleza de Atenea, por un giro repentino de su cabeza:

“Si alguien pudiera darse la vuelta, ya fuera espontáneamente o porque tuviera la suerte de que Atenea tirara de sus cabellos, vería lo divino y a sí mismo y el Todo” (PLOTINO, *En.* VI 5, 7, 6).

Plotino tiene ante los ojos el pasaje de la *Iliada*, en el que Homero dice:

Atenea, enviada por Hera, la diosa de niveos brazos, se colocó detrás de Aquiles y le tiró de la rubia cabellera y al instante conoció a Palas Atenea, cuyos ojos centelleaban de un modo terrible (HOMERO, *Iliada* I 196 -198.15).

Es un giro, una conversión, una metamorfosis de la mirada que espera encontrar lo divino, porque, según la tradición órfico-pitagórica que culmina en la mayéutica socrática, la salud del alma y de la ciudad se

consiguen mediante una vuelta hacia la interioridad (*epistrophé*), abandonado el mundo de apariencias de la adulación sofística, cuya excelencia (*areté*) reside en el logro del éxito social, de la fama y de las riquezas. Sócrates incita a cuantos encuentra en su camino a buscar la belleza, la salud, la armonía interior, preocupándose “por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible” (PLATÓN, *Apología* 29 c - 30 c).

Y lo hace así, porque el dios le ordena “vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás” (PLATÓN, *Apología* 28 d - e17).

Hay, pues, en el filosofar socrático una vuelta hacia el interior del hombre, donde habita la verdad, en esa parte divina, que es la parte mejor del hombre. Y la actividad filosófica, que ha de llenar la vida entera del hombre, no es sino una permanente conversión de la mirada hacia el huésped divino que mora en el interior del alma (PLATÓN, *Fedón* 79 e – 80 b, *Fedro* 246 d - e).

Platón destaca aún más este carácter introvertido de la mirada intelectual del hombre. Insiste en el “arte de la conversión” como método de liberación de las ataduras de la ignorancia y del error, como se comprueba en el mito de la caverna, donde lo describe con estas palabras:

Nuestra discusión muestra que esta facultad, existente en el alma de cada uno y el órgano con que cada cual aprende deben volverse, apartándose de lo que nace, con el alma entera —del mismo modo que el ojo no es capaz de volverse hacia la luz, dejando la tiniebla, sino en compañía del cuerpo entero— hasta que se hallen en condiciones de afrontar la contemplación del ser e incluso de la parte más brillante del ser, que es aquello que llamamos bien. ¿No es eso?

— Eso es.

— Por consiguiente —dije— puede haber un arte de descubrir cuál será la manera más fácil y eficaz para que este órgano se vuelva (PLATÓN, *República* VII 518c19).

También, en el símil del alma como un carro alado (PLATÓN, *Fedro* 246a - 257b.20), Platón presenta la contemplación de la belleza, de la verdad y de la bondad como una aversión de lo fenoménico y una vuelta hacia el ser que realmente es. Esa ascensión vertical y veloz del carro del alma, que añora cuanto vio antes de perder las alas, no es sino una incitación a llevar una vida divina, pues los carros de los dioses son siempre verticales y

les permiten estar en una eterna contemplación del ser y de su resplandor que es la belleza. Y esa contemplación, en que consiste la vida divina del alma, produce en ella el gozo de la sublime belleza. Así lo describe poéticamente esa llanura de la verdad:

Es en dicho lugar donde reside esa realidad carente de color, de forma, impalpable y visible únicamente para el piloto del alma, el entendimiento; esa realidad que «es» de una manera real, y constituye el objeto del verdadero conocimiento. Y puesto que la mente de la divinidad se alimenta de pensamiento y ciencia pura, como asimismo la de toda alma que se preocupe de recibir el alimento que le es propio, al divisar al cabo del tiempo al Ser, queda contenta, y en la contemplación de la verdad se nutre y disfruta (PLATÓN, *Fedro*, 248c – d21).

Igualmente encontramos esa incitación a volver nuestra mirada hacia lo interior y superior en la teoría platónica del amor, expuesta de forma sublime en el discurso de Diotima, que describe el arte amoroso y erótico como un ascenso desde la belleza corporal hasta la belleza en sí, en la que se detienen nuestros anhelos y alcanzamos la visión gozosa que da sentido a nuestra vida humana. Estas son las elocuentes palabras platónicas:

He aquí, pues, el recto método de abordar las cuestiones eróticas o de ser conducido por otro: empezar por las cosas bellas de este mundo teniendo como fin esa belleza en cuestión y, valiéndose de ellas como de escalas, ir ascendiendo constantemente, yendo de un solo cuerpo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a las bellas ciencias, hasta terminar, partiendo de éstas, en esa ciencia de antes, que no es ciencia de otra cosa sino de la belleza absoluta, y llegar a conocer por último lo que es la belleza en sí. Ese es el momento de la vida, querido Sócrates, —dijo la extranjera de Mantinea— en que más que en ningún otro, adquiere valor el vivir del hombre: cuando contempla la belleza en sí (PLATÓN, *Banquete* 211b - c22).

Aquí la conversión de la mirada es ascenso hacia algo maravillosamente bello por naturaleza, que implica interiorización y transcendencia, mirar en el interior y ascender a lo superior. Esta terminología será recogida en la teoría ética y estética de Plotino y será fundamental en la antropología agustiniana.

Y, entre todos los pasajes platónicos en los que habla de la naturaleza divina del alma, de su conocimiento y su cuidado, tal vez debamos destacar uno, poco comentado, en el que Plotino fija sus ojos con especial

atención. Es el momento en que Sócrates le explica a Alcibíades que el hombre es su alma y, sobre todo, su parte superior y divina. Dice así:

SOC. Por tanto, si el ojo quiere verse a sí mismo, ha de dirigir su mirada a otro ojo y, precisamente, a la parte de él en la que se encuentra su propia facultad perceptiva... si el alma quiere conocerse a sí misma, también debe mirar a un alma y especialmente a la parte de ella en la que se encuentra su facultad propia, la inteligencia... ¿Hay en el alma una parte más divina que ésta, donde se encuentra el entendimiento y la razón?... quien la mira... bien puede decirse que se conoce mejor a sí mismo (PLATÓN, *Alcibíades* 134a).

Plotino expresa esta experiencia interior en lenguaje platónico. Pero establece una jerarquía que se extiende desde lo divino hasta la materia. El alma humana se halla en una posición intermedia, pues recibe su vida de la Inteligencia y la transmite al cuerpo, según el principio jerárquico que establece que ningún grado de la realidad puede explicarse sin la instancia superior. Por ello, la unidad del cuerpo no puede explicarse sin la unidad del alma que lo anima y la vida de ésta proviene de la misma vida de la Inteligencia superior que contiene las ideas platónicas, iluminando con ellas al alma y permitiéndole pensar. Y la misma Inteligencia tiene vida porque se halla vuelta y unida a la simplicidad fecunda del Uno, principio divino y absoluto, que se difunde como la luz, como el calor del fuego, como la corriente de un río impetuoso, como el aroma de un perfume sublime.

Así se entiende esa expresión con la que comienza Porfirio la biografía de Plotino: “se avergonzaba de estar en un cuerpo” (PORFIRIO, *Vida de Plotino* 1,1). Para toda la tradición platónica, el alma se siente extranjera y prisionera en la cárcel, en la tumba del cuerpo, aunque es un ser alado y divino que ha caído del mundo inteligible, pero no como aseguran los gnósticos, a los que Plotino rebate, pues no ha perdido su naturaleza divina originaria. Es verdad que no la percibimos en todo su esplendor, porque se halla desfigurada por la envoltura del cuerpo, como el marino Glauco, que en realidad era un dios, se mostraba con el aspecto de un monstruo marino, desfigurado por las conchas y algas que se habían adherido a su cuerpo y que impedían contemplar su naturaleza divina. Plotino recuerda este relato platónico que dice:

Así como los que veían al marino Glauco no podían percibir fácilmente su naturaleza originaria, porque, de los antiguos miembros de su cuerpo, los unos habían sido rotos y los otros consumidos y totalmente estropeados por las aguas, mientras le habían nacido otros nuevos por la acumulación de conchas, algas y piedrecillas, de suerte que más bien parecía una fiera cualquiera que lo que era por nacimiento, en esa misma disposición contemplamos nosotros el alma por efecto de una multitud de males. Por ello, Glaucón, hay que mirar a otra parte.

—¿Adónde?— dijo.

—A su amor al saber, y hay que pensar en las cosas a que se abraza y en las compañías que desea en su calidad de allegada de lo divino e inmortal y de lo que siempre existe; y en cómo haya de ser cuando vaya toda entera tras esto y se salga, por el mismo impulso, del mar en que se halla y se sacuda las muchas piedras y conchas que ahora, puesto que de la tierra se nutre, se han fijado a su alrededor: costra terrea, rocosa y silvestre procedente de esos banquetes a que suele atribuirse la felicidad. Y entonces se podrá ver su verdadera naturaleza (PLATÓN, *República* 611b – 612a25).

En el primer tratado de la primera *Enéada*, con el que comienza el texto editado por Porifio, aunque fue el penúltimo que escribió su maestro, Plotino parece querer decirnos su última palabra sobre el hombre (PLOTINO, *En.* I, 1, 12 – 13). Allí comenta este pasaje de Platón y, tras mencionar la imagen del Glauco, concluye que el hombre es esa parte intelectual y superior del alma que se halla unida a lo divino, aunque proyecte una imagen imperfecta en su unión con el cuerpo. Por ello, para conocerse y contemplar su naturaleza divina hay que mirar a otra parte. Hay que descubrir lo divino que se halla siempre presente en el centro mismo del alma. Así lo expresa: "Buscad a Dios confiadamente; no está lejos, y vosotros llegaréis; los intermediarios no son numerosos. Basta con tomar en el alma que es divina la parte más divina" (PLOTINO, *En.* V, 1, 3).

En consecuencia, Plotino, a pesar de la perplejidad de Porfirio, que no entiende sus palabras, asegura que no debemos buscar lo divino en la naturaleza ni en los templos construidos por los hombres, sino en lo profundo del alma, donde se da la unión más íntima con el Bien y el Uno. He aquí el relato que

Amelio, que era muy exacto en los sacrificios y que celebraba celosamente la fiesta de la luna nueva, rogó un día a Plotino que asistiera con él a una ceremonia de ese género. Plotino le respondió: 'A los dioses corresponde venir a buscarme y no a mí salirles al encu-

entro'. No pudimos nosotros comprender por qué decía estas palabras en las que traslucía tanto orgullo, y no nos atrevimos a preguntarle la causa (PORFIRIO, *Vida de Plotino* 10, 33 – 38).

Hay que invertir la dirección de la mirada, hay que volverse hacia sí mismo, para adquirir conciencia de esa realidad divina del alma. Un procedimiento sencillo, porque, como comenta Hadot,

la conciencia es una especie de espejo, que basta con purificar y girar en una determinada dirección para que refleje los objetos que se le presentan. Es preciso, por tanto, colocarse en una disposición interior de calma y reposo para percibir la vida del pensamiento (HADOT, *op. cit.*, p. 39)³.

Con una bella imagen de la música, Plotino expresa esta necesidad de volver la mirada a la fuente de la luz y de la armonía, como se vuelven los integrantes de un coro hacia las manos del director para no desentonar. He aquí este conocido texto:

No es aquél quien tiene deseos de nosotros como para estar alrededor de nosotros, sino nosotros de él. De modo que somos nosotros quienes estamos alrededor de él. Y siempre estamos alrededor de él, pero no siempre miramos hacia él, sino que del mismo modo que un coro que desentona aun estando alrededor del corifeo, tal vez porque atiende al espectáculo, mientras que, si se vuelve, canta hermosamente y está realmente alrededor del corifeo, así también nosotros estamos alrededor de aquél... mas no siempre miramos hacia él. Pero cuando miramos hacia él es cuando alcanzamos “la meta y el descanso” y dejamos de desentonar mientras danzamos en su derredor una danza inspirada. Y al danzar esta danza, uno ve la fuente de la vida, la fuente de la Inteligencia, el principio del ser, la causa del bien, la raíz del alma (PLOTINO, *En.* VI 9, 8 – 9).

En contra de los gnósticos, Plotino afirmaba que el mundo inteligible no se encuentra en ningún otro lugar sino en nosotros mismos, en la vida interior que se asemeja a una vida divina. De este modo, nos invitaba a una metamorfosis de nuestra percepción interior. Con el fin de entender la realidad, era preciso aprender a mirar en nosotros mismos para descubrir ese mundo de maravillosa belleza. Por eso, reitera con frecuencia su imperativo más categórico: “Vuélvete sobre ti mismo y mira” (PLOTINO, *En.*I, 6, 9).

Esta introversión no es abandono ni desprecio del mundo sensible, como hacen los gnósticos, sino una recomendación para entenderlo en su verdadero sentido, pues no tiene más realidad que la de una copia, una imi-

³ La imagen de la conciencia como espejo se halla en *En.* I, 4, 10.

tación del modelo inteligible, a cuya luz adquiere su auténtica dimensión. Saber ver el mundo sensible es prolongar la visión del ojo a través de una visión del intelecto, percibir el envoltorio material de las cosas y leer la fórmula, invisible al ojo, que encierra su materialidad. Es el método de Linceo “que incluso veía lo que hay en el interior de la tierra” (PLOTINO, *En.* V, 8, 4).

Y, lo mismo que la penetrante visión de Linceo era capaz de descubrir la forma que sustentaba la realidad exterior de la materia, así la mirada inteligible, que penetra en el interior, descubre que las formas son el verdadero sustrato de la belleza y el resplandor que colorea las cosas y las hace atractivas para que busquemos en su interior el Bien que las hace deseables.

¿De dónde venía, pues, el brillo de la belleza de esta disputada Helena o de todas esas mujeres que, por su belleza, se parecen a Afrodita? ... [Este origen de la belleza] ¿no es siempre la forma? Pero, si una misma forma, ya se encuentre en una masa pequeña o en una grande, conmueve de la misma manera y, por el poder que le es propio, pone en idéntica disposición al alma de quien contempla, entonces no hay que relacionar la belleza con el tamaño de la masa. Y he aquí la prueba: mientras la forma está en el exterior, todavía no la vemos. Es cuando llega al interior que ejerce una influencia en nosotros. Pues sólo como forma puede metérsenos por los ojos (PLOTINO, *En.* V, 8, 2).

Hay que mirar más allá de la pura apariencia, hay que penetrar en el mundo interior de las formas para percibir la armonía y la unidad de todo. Es la realidad transparente para quien sigue el método de Linceo. Lo esencial sólo es visible para el ojo del alma:

Todo es transparente; no hay nada que sea oscuro o resistente; todas las cosas son visibles para todas las cosas, hasta el interior; así como todas las cosas, pues la luz es transparente para la luz; y, en efecto, cada cosa posee en ella a todas las cosas, y también ve todas las cosas en cada cosa, de manera que en todas partes todas las cosas están ahí, cada cosa es todas las cosas y todas las cosas son cada cosa, y el esplendor no tiene límites (PLOTINO, *En.* V, 8, 4).

Frente a la escasa vista de epicúreos y estoicos, Plotino considera que los verdaderos platónicos son los filósofos que aprenden a separarse de lo sensible y adquieren, por su constante práctica, una visión penetrante y

perspicaz y, gracias a ella, llevan a cabo, como Ulises, el regreso y el retorno a la patria de la que el alma salió. Es, dice Plotino,

la especie de los hombres divinos que, con superior potencia y agudeza de vista, avistaron, como por una gran perspicacia, el esplendor de arriba y remontáronse hasta allá, cual sobre las nubes y la neblina de acá, y se quedaron allá, desdeñando todo lo de acá y complacidos en aquella región, que es la verdadera y que les es familiar, a la manera de un hombre que al cabo de una larga odisea arriba a su patria bien legislada por justas leyes (PLOTINO, *En. V*, 9, 1, 1).

Esta odisea del alma que regresa a su patria es la vida filosófica, tal como la entendieron los platónicos, una vida que es siempre contemplación, mirada penetrante y

unión interior con la Inteligencia y el Uno para dar sentido a la existencia humana. Por ello, Plotino, siguiendo a Platón, afirma que hay como dos facultades o actividades de una misma alma: el Alma superior, vuelta a la Inteligencia, simbolizada por la Afrodita celeste, que es trascendente y separada del cuerpo sensible, y el Alma inferior, inmanente al universo y fragmentada en almas individuales, simbolizada por la Afrodita popular o también por Prometeo encadenado.

Y ese regreso no se realiza navegando por el mar de lo sensible, sino abandonando sus aguas y ascendiendo a la contemplación de la Inteligencia y del Uno, que es la actividad permanente de la parte superior del Alma, de la Afrodita celeste. Así lo describe:

Una vez que hemos explicado que la generación de la Naturaleza es contemplación, hablemos del Alma anterior a la Naturaleza y digamos que su contemplación, su afición al estudio, su aptitud para la búsqueda, sus dolores de parto, como resultado de su conocimiento, y su plenitud son la causa de que, transformada toda ella en espectáculo, produzca un nuevo espectáculo, como lo produce el arte... Pues bien, la parte principal del Alma está en lo alto, siempre próxima a la cúspide, en plenitud e iluminación eternas, permanece allá y participa en lo inteligible. La otra parte del alma que participa en la primera, actúa eternamente, segunda vida proveniente de la primera vida, actividad que proyecta a todos lados y que está presente en todas partes. El alma, al proceder, deja su parte superior en el lugar inteligible que su parte inferior abandona; pues si la procesión la hiciera abandonar esa parte superior, ya no estaría en todo sino solamente allí adonde la procesión conduce (PLOTINO, *En. III*, 8, 5).

Cultivar la inteligencia y la mirada interior y superior del alma es hacerse semejante a los dioses, llevar la misma vida divina de quienes poseen unos carros alados verticales y veloces y no interrumpen jamás la contemplación de la belleza, la verdad y el bien. Ese regreso, que consiste en un retorno a la naturaleza original, aparece en el tratado I 2, *Acercas de las virtudes*, como un asemejarse a la divinidad⁴. Así comienza el tratado, con una indudable resonancia platónica:

Puesto que los males residen acá y ‘por necesidad andan rondando la región de aquí’ y puesto que el alma desea huir de los males, ‘hay que huir de aquí’.

—Y ¿en qué consiste esta huida?

—‘En asemejarse a Dios’ - dice (Platón). Y esto se logra, si ‘nos hacemos justos y piadosos con ayuda de la sabiduría’. Se logra, en suma, por la virtud (PLOTINO, *En. I, 2, 1*).

Tanto el *Teeteto* como el *Fedón* son los dos diálogos de que se sirve Plotino para elaborar esta teoría de la virtud. Esta huida, retorno o regreso del alma se entiende ahora como purificación y recuperación de la forma originaria, que ha perdido, como Glauco, al hundirse en el fango de la materia. Es la misma tarea poética, escultórica, estética, que formula en su concepción de la belleza interior del alma.

La purificación y la ascensión del alma son necesarias porque, al alejarse de la contemplación de los inteligibles, surgen en el hombre las pasiones. Por ello, es necesario alcanzar el descubrimiento del “yo” y del “nosotros” como el hombre interior, el alma superior, de la que provienen los razonamientos y las intelecciones. Mientras las sensaciones pertenecen al ámbito corpóreo de lo sensible, en el alma se produce una percepción de formas inteligibles, que se hallan separadas del nivel sensible, y que constituyen la esencia del yo y del nosotros. Así lo expresa con claridad Plotino:

De estas formas de las que el alma recibe ya, ella sola, su señorío sobre el animal, es de donde provienen los razonamientos, las opiniones y las intelecciones. Y aquí es donde principalmente está nuestro yo. Los niveles preliminares son nuestros, Pero ‘nosotros’ somos lo ulterior y presidimos desde arriba al animal. Pero no habrá dificultad en llamar animal al conjunto, mixto en su parte inferior, mientras que lo de ahí

⁴ Véase García Castillo, P, “Las pasiones y las virtudes en Plotino”, en Fuertes, J. L. (ed.), *La teoría filosófica de las pasiones y las virtudes*, Oporto, Edições Húmus, pp. 29 - 42.

para arriba coincide con el hombre verdadero. Aquello otro es ‘la parte leonina’ y ‘la bestia abigarrada’. Porque como el hombre coincide con la parte racional, siempre que razonamos, somos ‘nosotros’ quienes razonamos por el hecho de que los razonamientos son actos del alma (PLOTINO, *En. I*, 1, 7).

No puede ser más platónica esta interpretación del hombre, cuya esencia es el alma o, mejor aún, la parte divina de la misma, que constituye lo que Platón llama el “*hombre interior*”, en el mismo pasaje que ahora comenta Plotino. En dicho pasaje Sócrates incita a imaginar un ser monstruoso, como la Quimera o Escila, en cuyo interior se encierra el hombre verdadero, desfigurado exteriormente por la parte leonina y abigarrada de una fiera policéfala, que impide contemplar el alma humana en su verdadera realidad. Pues bien, Plotino, aceptando la interpretación antropológica de Sócrates, considera que la parte leonina es la facultad irascible y la bestia abigarrada la facultad apetitiva, que pertenecen al alma inferior, formando ambas la “*otra especie de alma*” de que habla Platón en el *Timeo* (PLATÓN, *Timeo* 69c 7).

Y es que, según Plotino, “las almas son necesariamente como ‘anfibiaos’. Viven, en parte, la vida de ahí arriba y, en parte, la vida de aquí abajo” (PLOTINO, *En. IV* 8, 4). En efecto, hay una parte del alma, unida a la Inteligencia, que comparte con ella la contemplación de las ideas eternas, cultivando una vida divina y perfecta. Pero esa alma, que allí arriba permanece siempre idéntica a sí misma, entra en contacto con el cuerpo mediante un destello, una iluminación del propio cuerpo que permanece ligada a él, formando el ser viviente y animal.

Justamente el tratado *Sobre el hombre* (I,1) concluye con una última imagen que permite entender el carácter anfibio del alma, comparándola con la doble figura de Hércules que inventaron los poetas, pues una leyenda coloca su fantasma en el Hades, mientras otra afirma que vive entre los dioses. La vida del Hades, según Plotino, es símbolo de las pasiones que atrapan a la imagen del alma en el cuerpo, donde lleva una vida animal, mientras la vida divina de Hércules simboliza la virtud del alma, que, aun siendo la última diosa, disfruta de la contemplación de la Inteligencia y del Bien que se trasparenta en ella. El tratado concluye con estas palabras:

Este relato bien podría ser verosímil entendiéndolo de este modo: que Hércules, teniendo una virtud activa y considerado digno de ser dios por su nobleza de ánimo, con todo, como era hombre activo y no contemplativo como para poder estar allá todo entero, está arriba, y, sin embargo, hay algo de él también abajo (PLOTINO, *En. I, 1, 12*).

Esta figura anfibia de Hércules es símbolo del alma que, aun habiendo contemplado la belleza y el bien del mundo inteligible, ha de aprender a vivir la vida cotidiana. Para ello, necesita la virtud, a la que Plotino dedica el segundo tratado de la primera *Enéada*, que Porfirio colocó tras el tratado de las pasiones del animal humano, pues hay una cierta continuidad de contenidos.

Esta huida del mundo de abajo no es más que aprender a desvincularse del contacto con el cuerpo para que la contemplación pueda convertirse en un estado continuo. Sin embargo, puesto que el alma ha de ocuparse del cuerpo, ha de aprender a iluminar esa vida inferior por medio de la claridad que proviene de la luz superior de la inteligencia. Esto supondrá un verdadero trabajo de purificación, simplificación y unificación interiores.

Toda virtud es purificación, no porque el alma en sí misma sea impura y malvada, sino porque esa imagen del alma, que se mezcla al cuerpo para formar el ser viviente, arrastra la mirada del verdadero hombre hacia abajo y le aparta de la vida divina de la contemplación. Así lo reconoce Plotino, sirviéndose de nuevo de una imagen del *Fedón*:

Como el alma es mala cuando está ‘mezclada’ (PLATÓN, *Fedón*, 69b) con el cuerpo y se ha hecho partícipe de sus pasiones y de sus opiniones en todo, será buena y poseedora de virtud si no comparte sus opiniones, sino que actúa en soledad – esto es precisamente ser prudente – ni comparte sus pasiones – esto es precisamente ser moderado – ni teme separarse del cuerpo – esto es precisamente ser valeroso – y si la inteligencia y la razón son las que mandan en ella y las demás partes no oponen resistencia – esto será la justicia. Si, pues, a semejante disposición del alma por la que esta piensa y es así inmune a las pasiones la llamamos asemejarse a Dios, no andaremos desacertados. Porque también lo divino es puro, y su actividad es de tal condición que quien la imita adquiere la sabiduría (PLOTINO, *En. I, 2, 3*).

La virtud como purificación supone una transformación total de la vida interior o, como bien ha interpretado Hadot, “una metamorfosis de la mirada” (HADOT, *op. cit.*, p. 124). La virtud cambia la dirección de la mi-

rada del alma, que se desvincula de lo inferior y fija su atención en lo interior y en lo superior, como bien sabía el neoplatónico Agustín de Hipona. Y esa es la vida divina que propicia la virtud: una vida en la cima y el ápice del alma, que ya no presta a los niveles inferiores más que la atención indispensable para la conservación de la vida humana.

Pero, como matiza Plotino, la virtud misma, en tanto purificación de la atención del alma no basta para alcanzar la vida divina, puesto que la virtud prepara para la contemplación del Bien, que sólo se alcanza por medio de la dialéctica, que es la ciencia suprema, que convierte al hombre en músico, amante y filósofo, haciendo que regrese a la casa del padre, a la morada divina en la que ya contempló la belleza y el bien inextinguibles.

Por tanto, la virtud es una especie de huida de este mundo de abajo, una conversión de la mirada que permite que el hombre se torne, como la Inteligencia y el Uno, en un ser divino, puro, impassible y desligado del cuerpo. Y, por consiguiente, el esfuerzo moral que prepara para la vida filosófica ya no es un combate interior, sino una huida victoriosa, ya que, para el filósofo, cual ser alado y divino que es, las cosas inferiores dejan de tener interés, porque, en realidad, ya no les presta atención.

Un hombre así, que ha recuperado la contemplación como forma de vida divina, posee ya las virtudes superiores que no son más que las cívicas transformadas en actividades orientadas por la Inteligencia. Y quien posee estas virtudes intelectivas necesariamente posee las virtudes cívicas que constituyen el control y la medida de las pasiones, como requisito imprescindible para la vida superior del alma.

En conclusión, el hombre que ha alcanzado las virtudes superiores ya no necesita las inferiores, pues ha abandonado la vida inferior y ha vuelto su mirada hacia la luz interior que ilumina su vida. Así lo manifiesta Plotino, al final del tratado sobre las virtudes:

El hombre virtuoso, alcanzados ya unos principios y unas normas superiores, actuará conforme a dichos principios y normas. Por ejemplo, en el caso de la templanza, para él ya no se tratará de la aplicación de la norma que hasta ese momento había admitido, sino de separarse totalmente de ella, tanto como sea posible, y no vivir la vida de un hombre de bien según el juicio de la virtud social. Al abandonar esa vida, elige otra, la vida divina (PLOTINO, *En. I, 2, 7*).

El hombre verdadero, el hombre interior, que ha adquirido la mirada filosófica de la belleza y del bien no imita a los hombres nobles, que cultivan las virtudes cívicas, sino que sigue la senda de los seres divinos, tras haberse desligado de la vida del cuerpo, de acuerdo con la propuesta platónica del *Fedón*, en unos pasajes que Plotino leyó una y otra vez en sus clases y que constituyeron el fundamento de su concepto de la vida divina que sólo el filósofo es capaz de alcanzar. El mismo Sócrates le recuerda a Cebes que la filosofía es el medio de liberarse de las pasiones y los deseos que suscita en el alma su cercanía al cuerpo. Así se expresa Sócrates:

Los deseosos de saber conocen que, cuando la filosofía se hace cargo del alma, ésta se encuentra sencillamente atada y ligada al cuerpo, y obligada a considerar las realidades a través de él, como a través de una prisión, en vez hacerlo ella por su cuenta y por medio de sí misma, en una palabra, revolcándose en la total ignorancia; y que la filosofía ve que lo terrible de esa prisión es que se opera por medio del deseo, de suerte que puede ser el mismo encadenado el mayor cooperador de su encadenamiento (PLATÓN, *Fedón* 82e).

Plotino, como Sócrates, sintió siempre la necesidad de romper las ligaduras que atan el alma al cuerpo y le impiden llevar una vida libre y divina. Por ello, tiene siempre presente las palabras que pronunció el maestro de Platón poco antes de morir, en las que recuerda que la filosofía es ese camino de retorno del alma a sí misma en la soledad de la contemplación. Así lo afirma Sócrates:

Los amantes del aprender saben que la filosofía, cuando se hace cargo de su alma que se encuentra en ese estado, la tranquiliza con suavidad e intenta liberarla, mostrándole que está lleno de engaño el examen que se hace por medio de los ojos y también el que se realiza por medio de los oídos y demás sentidos; que asimismo aconseja al alma retirarse de éstos y no usar de ellos en lo que no sea de necesidad, invitándola a recogerse y a concentrarse en sí misma, sin confiar en nada más que en sí sola, en lo que ella en sí y por sí capte con el pensamiento... Y así el alma del verdadero filósofo se aparta de los placeres y deseos, penas y temores en lo que le es posible (PLATÓN, *Ibidem*, 83a –b).

El alma tiene, pues, una doble vida. La que la ata al mundo de abajo y la mantiene sujeta sin permitirle levantar la mirada por el influjo de las pasiones y la vida filosófica y divina, que alcanza con el cultivo de las virtudes, y que la lleva a contemplar mediante la dialéctica. Así lo asegura Plotino:

Necesitamos ‘huir de aquí’ (PLATÓN, *Teeteto* 176a) y ‘separarnos’ (PLATÓN, *Fedón* 67c) de todo lo que se nos ha añadido. No es preciso ser el ‘compuesto’: un cuerpo animado en el cual domina la naturaleza corpórea... Sin embargo, es a la otra alma, la que es ajena a esta vida del cuerpo, a quien pertenece la ascensión hacia lo alto, hacia lo bello, hacia lo divino, sobre los que nadie domina (PLOTINO, *En.* II, 3, 9).

La filosofía como educación y metamorfosis de la mirada es la herencia platónica que ha dejado una huella más profunda en el alma de Plotino. Una y otra vez lee y medita sobre los textos del *Fedón* que recogen el testamento siempre vivo de Sócrates. Su lectura debió ocupar las clases de la escuela de Roma y su interpretación llena casi todas las páginas de las *Enéadas*. Quien entendía la filosofía como medicina del alma, que la desata del oscuro mar de lo corpóreo, la libera de las pasiones y la eleva hasta la contemplación de lo divino, tuvo que leer muchas veces estas reveladoras palabras de Platón:

El alma de un filósofo no creería que, si a la filosofía le atañe desatlarla, a ella, en cambio, le corresponda el entregarse a los placeres y penas, para atarse de nuevo y realizar un trabajo sin fin, como el de Penélope, manejando el telar en el sentido contrario. Antes bien, pone en calma las pasiones, sigue el razonamiento y, sin separarse en ningún momento de él, contemplando lo verdadero, divino y que no objeto de opinión, y alimentada por ello, cree que así debe vivir mientras viva, y que, una vez que su vida acabe, llegará a lo que es afín a sí misma y tal como ella es, liberándose de los males humanos (PLATÓN, *Fedón* 84a – b).

Esta no fue solo la teoría plotiniana de la vida filosófica, sino que fue su forma de vida, el cual, según asegura Porfirio, “*sabía estar a la vez consigo y con los demás*” (PORFIRIO, *Vida de Plotino* 8, 8), pues no sólo se esforzó por alcanzar lo inefable, sino que supo compartirlo con los demás y expresarlo bellamente en sus hermosas metáforas. Una filosofía que expresa la forma de vida del propio Plotino, que jamás habló de su patria ni de sus padres, que tenía un aparente desdén por el cuerpo, que apenas comía y dormía, llegando a abandonar su cuidado en los últimos días de su vida, sin dejar jamás la contemplación.

Toda una llamada al cultivo del espíritu, pero sin olvidar a los demás hombres. La pregunta plotiniana es: “¿por qué no quedarse allí?” (PLOTINO, *En.* V, 9, 10.) Si hay una parte de nosotros que ha llegado a vislumbrar esa inefable belleza, si hemos alcanzado con ello la mejor de las vidas, ¿por

qué no quedarse allí? Si se ha visto, como en un relámpago fugaz lo divino, si se ha saboreado la vida divina, ¿por qué volver a la vida cotidiana, llena del ruido que distrae de la armonía?

Sencillamente porque los hombres no somos dioses. Sus almas son anfibios, que viven, en parte, la vida de ahí arriba y, en parte, la vida de aquí abajo. Tal es la paradoja de la condición humana, que a veces alcanza lo inefable, pero necesariamente ha de compartirlo.

Todo este viaje es más bien una espera, una capacidad de mirar y ver para inundarse de la luz que es vida y presencia que siempre se nos anticipa. Porque la belleza, la vida, el Bien es preexistencia, siempre está ahí, en nuestro propio mirar y en nuestro propio interior. Pero es necesario no mirar a otra cosa, no estar lleno de otras distracciones, sino llegar al centro del alma y del Uno, donde reside el mismo Bien.

Es una luz que aparece de repente, ella misma en sí misma, pura, por sí misma, de manera que el espíritu se pregunta de dónde viene, si del exterior o del interior... No hay que perseguirla, sino esperar en paz a que aparezca, preparándonos para contemplarla, como el ojo espera la salida del sol: al surgir de debajo del horizonte (“del océano”, dicen los poetas), se ofrece a nuestra mirada para ser contemplado (PLOTINO, *En. V, 5, 7*).

Esa visión nos permite contemplar la belleza y el bien en el interior de cada cosa y en nuestra propia alma, como si tuviéramos la vista de Linceo. Es sencillamente una conversión, un giro hacia lo divino, una metamorfosis de la mirada.

Recebido em 05/04/2021 e aprovado em 25/04/2021

Referencias

ARMSTRONG, A.H., *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Amsterdam, Hakkert, 1967, pp. 112 - 113.

BRÉHIER, E., *La filosofía de Plotino*, Trad. L. Piossek, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1953, pp. 141-152.

CASTILLO, P. G. “La enseñanza superior en las escuelas neoplatónicas: entre la dialéctica y la retórica o los antecedentes de la escolástica”, en *Higher education and Society Historical Perspectives*, VII Congreso Internacional de Historia de la Educación, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1985, vol. I, pp. 534-535.

CASTILLO, P.G. *Plotino*, Madrid, Ediciones del Orto, 2001, pp. 33-40.

CASTILLO, P. G. *Plotino: hermenéutica y filosofía*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1984, pp. 261-264

CASTILLO, P. G. “Las pasiones y las virtudes en Plotino”, en Fuertes, J. L. (ed.), *La teoría filosófica de las pasiones y las virtudes*, Oporto, Edições Húmus, pp. 29- 42.

HADOT, P., *Plotino o la simplicidad de la mirada*, trad. M. Solana, Barcelona, Alpha Decay, 2004.

RAMOS, J.E.A. *De Platón a los neoplatónicos: escritura y pensamiento griegos*, Madrid, Síntesis, 2006, pp. 129-131.



Esta obra está licenciada com uma Licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

O MITO DE URANO, CRONOS E ZEUS COMO ARGUMENTO ANTIGNÓSTICO EM PLOTINO¹

The Myth of Ouranos, Kronos and Zeus as Antignostic Argument in
Plotinus

Luciana Gabriela Soares Santoprete²

RESUMO

Este artigo procura elucidar a referência de Plotino no *Tratado 32, 3* ao termo *propátor*, que pode ser traduzido simplesmente como “avô”. Um estudo paralelo com os manuscritos gnósticos descobertos em Nag Hammadi mostrou que este é um termo usado em vários textos gnósticos para designar o Primeiro Princípio. Partindo dessa constatação observamos que a defesa de Plotino de uma hierarquia de três principais níveis de realidade (o Um, o Intelecto e a Alma) baseada no mito do “avô” Urano, do “pai” Cronos e do “filho” Zeus, assume dimensões completamente diferentes, não apenas no *Tratado 32*, mas também não somente nos outros tratados da tetralogia antignóstica como também nos tratados antes e depois da tetralogia em que este mito é mencionado. Pode-se ver que Plotino constrói uma exegese pla-

¹ Gostaria de expressar minha gratidão ao CNRS – Laboratoire d’Études sur les Monothéismes (UMR 8584) – Université de recherche Paris-Sciences-et-Lettres (PSL) no qual ingressei em novembro de 2020 enquanto “Chargée de recherche” assim que ao FWF – Der Wissenschaftsfonds (Áustria) por ter me recebido durante o ano 2019-2020 na Universidade de Vienna. Essas instituições me permitiram preparar o presente artigo que é uma versão revista e traduzida do capítulo do livro : “Le mythe d’Ouranos, Kronos et Zeus comme argument antignostique chez Plotin”, em *Gnose et Manichéisme. Entre les oasis d’Égypte et la Route de la Soie. Hommage à Jean-Daniel Dubois*, Anna van den Kerchove e Luciana Gabriela Soares Santoprete (org.), Turnhout: Brepols, coleção BEHE 176, 2017, p. 829-858. Esse capítulo foi redigido em homenagem ao meu mestre Jean-Daniel Dubois para quem não tenho suficientes palavras para expressar minha gratidão. É graças às suas aulas na École Pratique des Hautes Études em Paris, às nossas discussões e à sua escuta sempre atenta, paciente e generosa, que durante meus estudos de doutorado pude identificar o pano de fundo antignóstico do *Tratado 32* (V, 5) de Plotino intitulado *Sobre o Intelecto, que os inteligíveis não estão fora do Intelecto e sobre o Bem* (minha tese de doutorado foi orientada por Philippe Hoffmann e defendida em junho de 2009 na École Pratique des Hautes Études. Jean-Daniel Dubois fez parte da banca com Michel Tardieu, Jean-François Balaudé, Bertrand Ham, Philippe Hoffmann e Chiara Ombretta Tommasi Moreschini). Jean-Daniel Dubois desempenhou assim um papel importante na minha formação como pesquisadora e, portanto, foi uma grande honra e uma verdadeira alegria para mim ter colaborado com a minha amiga e colega Anna Van den Kerchove na preparação do livro em homenagem à ele onde esse capítulo foi originalmente publicado. Esse capítulo é assim a demonstração concreta da minha profunda gratidão ao meu querido mestre e é fruto desses momentos especiais de troca que tive com ele e que foram tão decisivos para a minha formação intelectual. Gostaria de agradecer a minha amiga e colega, a professora Loraine Oliveira da UFPE, pela revisão minuciosa e por todas as melhorias que ela fez a presente tradução.

² Chargée de recherche no Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Laboratoire d’Études sur les Monothéismes - UMR 8584 – Université de recherche Paris-Sciences-et-Lettres (PSL). E-mail: soaressantoprete@gmail.com. ORCID : <https://orcid.org/0000-0001-9442-8996>.

tônica do mito hesiódico sobre a qual estabelece os princípios fundamentais da sua ontologia e da sua epistemologia com o objetivo de se opor aos princípios onto-epistemológicos veiculados nos mitos gnósticos e de denunciar assim a má interpretação deles dos ensinamentos de Platão, a novidade dos mitos deles e a infidelidade deles à verdadeira tradição helênica.

Palavras-chave: Plotino. *Tratado 32* (V, 5). Hesíodo. Urano. Cronos. Zeus.

ABSTRACT

This paper seeks to elucidate Plotinus' reference in Treatise 32, 3 to the term *propátor*, which can be translated simply as “grandfather”. A parallel study with the Gnostic manuscripts discovered in Nag Hammadi showed that this is a term used in several Gnostic texts to designate the First Principle. From this observation we observe that Plotinus' defense of a hierarchy of three main levels of reality (the One, the Intellect, and the Soul) based on the myth of the “grandfather” Uranus, the “father” Kronos, and the “son” Zeus, takes on completely different dimensions, not only in Treatise 32, but also in the other treatises of the antignostic tetralogy as well as in the treatises before and after the tetralogy in which this myth is mentioned. We understand that Plotinus built a Platonic exegesis of the Hesiodic myth on which he establishes the fundamental principles of his ontology and epistemology with the aim of opposing the onto-epistemological principles conveyed in the Gnostic myths and of thus denouncing their misinterpretation of Plato's teachings, the novelty of their myths, and their infidelity to the true Hellenic tradition.

Keywords: Plotinus. Treatise 32 (V, 5). Hesiod. Uranus. Kronos. Zeus.

Introdução

Abordaremos aqui a utilização por Plotino do mito hesiódico de Urano, Cronos e Zeus de maneira polêmica contra os gnósticos³, em particu-

³ Hesíodo, *Teogonia*, 453 ss. (cf. *Hésiode, Théogonie - Les Travaux et les Jours - Le Bouclier*, texto editado e traduzido por P. MAZON, Paris: Les Belles Lettres, 1928, p. 48 ss.). Um estudo detalhado desta alegoria no contexto da polêmica antignóstica de Plotino foi realizado por P. HADOT, « Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' Treatise Against the Gnostics », em *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. Armstrong*, H. J. BLUMENTHAL et R. A. MARKUS (org.), Londres: Variorum Publications 1981, p. 124-137. A importância deste mito em Plotino também é analisada em P. HADOT, « Images mythiques et thèmes mystiques dans un passage de Plotin (V, 8, 10-13) », em *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard*, Fontenay aux Roses 1981, p. 205-214; L. OLIVEIRA, *Plotino, escultor de mitos*, São Paulo 2013, p. 199-226; e J. PÉPIN em « Plotin et les Mythes », *Revue philosophique de Louvain* 53 (1955), p. 5-27, reimpresso em *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris: Aubier, 1976, p. 190-209. F. SOLMSEN, « Plotinus V 5, 3, 21 ff., a Passage on Zeus », *Museum Helveticum* 43, 1986, p. 72-73, nota 13, afirma ao contrário que a narrativa mítica não tem aqui nenhum significado alegórico para Plotino. P. HADOT observa em seu livro *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris: Gallimard, 2004, p. 69, que “Plotino fez corresponder ao Uno, o Intelecto e a Alma, os três deuses: Urano, Cronos e Zeus”, mas que seu discípulo Porfírio não estaria de acordo com o seu

lar no *Tratado 32* (V, 5), que constitui a terceira parte da sua tetralogia antignóstica composta pelos tratados *30* (III, 8), *31* (V, 8) e *33* (II, 9)⁴.

Observamos que nas críticas dirigidas aos gnósticos em seus diversos tratados, e especialmente naqueles da tetralogia antignóstica, é fundamental para Plotino afirmar sua hierarquia ontológica dos três principais níveis de realidade (o Um, o Intelecto e a Alma) e que o mito de Urano, Cronos e Zeus citado no *Tratado 32* (V, 5) fornece o plano geral da tetralogia antignóstica. De fato, a estrutura dos *Tratados 30 a 32* mostra que, nesta primeira parte da tetralogia, Plotino está preocupado em definir a natureza de cada plano da realidade. A hierarquia dos três princípios, o Bem, o Intelecto e a Alma, representada sob a forma do mito de Hesíodo, resume o plano geral da própria tetralogia, já que o *Tratado 30* (III, 8) tende a ilustrar a natureza dos seres gerados a partir da Alma; o *Tratado 31* (V, 8) e o início

mestre porque, segundo Porfírio, “o mito começa somente com a Alma”.

⁴ Na verdade, desde o trabalho de reconstrução filológica e filosófica iniciado por R. Harder e continuado, dentre outros, por D. Roloff, V. Cilento, C. Elsas, F. García Bazán, C. Guerra e P. Hadot, o *Tratado 32* (V, 5) foi considerado, pela maioria daqueles que o comentaram, como parte integrante – juntamente com os *Tratados 30* (III, 8), *Sobre a Natureza, a contemplação e o Um*, *31* (V, 8), *Sobre a Beleza inteligível*, e *33* (II, 9), *Contra os gnósticos*, ou ainda, *Contra aqueles que dizem que o demiurgo é malvado e que o mundo é malvado* – de um grande e único escrito redigido contra as doutrinas gnósticas, que teria sido dividido em quatro tratados no momento da edição porfiriana (por isso estes escritos são chamados de a grande “tetralogia” antignóstica de Plotino). Sobre os títulos e a ordem sistemática e cronológica dada por Porfírio cf. L. BRISSON - J.-L. CHERLONNEIX - M.-O. GOULET-CAZE et alii, *Porphyre, La Vie de Plotin, t. II, Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, Paris : Vrin, 1992, 24, p. 178-183 e 5, p. 142-143. Os títulos das obras dos autores citados acima são : R. HARDER, “Eine neue Schrift Plotins”, *Hermes. Zeitschrift für Klassische Philologie* 71 (1936), p. 1-10; D. ROLOFF, *Plotin, Die Großschrift: III, 8; V, 8; V, 5; II, 9*, Berlin: DeGruyter, 1970; V. CILENTO, *Plotino. Paideia Antignostica. Ricostruzione d'unico scritto da Enneadi III, 8; V, 8; V, 5; II, 9*, Florence, Le Monnier, 1971; C. ELSAS, *Neuplatonische und Gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, Berlin-New York 1975; F. GARCIA BAZAN, *Plotino y la gnosis. Un nuevo capítulo en la historia de las relaciones entre el helenismo y el judeocristianismo*, Buenos-Aires: Fund. para la Educ., la Ciencia e la Cultura, 1981; C. GUERRA, “Porfírio editore di Plotino e la ‘paideia antignostica’”, *Patavium* 8, fasc. 15 (2000), p. 111-137; P. HADOT, “Le plan du *Traité 33* et l’hypothèse du ‘Grand Traité’”, em *Plotin et les Gnostiques*, L. G. SOARES SANTOPRETE e A. VAN DEN KERCHOVE (dir.), Paris: Brepols, collection “BEHE-SR”, publicação prevista para 2022, 22 p. Neste artigo, P. Hadot dá argumentos decisivos a favor da hipótese de um grande escrito antignóstico e refuta todos os argumentos contrários apresentados por A. M. WOLTERS, “Notes on the structure of *Enneads* II, 9”, em *Life is Religion, Essays in Honor of H. Evan Runner*, H. VAN DER GOOT (dir.), Ontário: Paideia Press, 1981, p. 83-94. Um resumo histórico desta questão é proposto por R. DUFOUR, “Annexe 1 : Les traités *30 a 33* : un grand traité ?” em *Plotin, Traités 30-37*, L. BRISSON - J.- F. PRADEAU (dir.), Paris: Flammarion, 2006, p. 399-406, onde ele se opõe à idéia de um grande tratado, sem contudo fornecer argumentos sólidos, e considera que “os tratados *30* e *33* são tratados autônomos, enquanto os tratados *31* e *32* formariam um só e único tratado”. Outros casos flagrantes da divisão feita por Porfírio também foram identificados nas *Enéadas*, por exemplo nos tratados *27-29; 42-44; 47-48*. D. Régner ressalta que vários temas do grande tratado sobre

do *Tratado 32* (V, 5) são dedicados à natureza do Intelecto e dos inteligíveis; a segunda parte do *Tratado 32* trata do Princípio Único ou Supremo, e o *Tratado 33* (II, 9) se inicia reafirmando a necessidade de admitir apenas os três níveis de realidade que acabam de ser descritos.

Assim, a composição literária destes quatro tratados mostra explicitamente que a alma que pratica a filosofia e se engaja neste percurso contemplativo onde ela dirige o olhar primeiro para a beleza da natureza (*Tratado 30*), depois para a beleza do Intelecto (*Tratado 31 e Tratado 32*) e, finalmente, em direção à “beleza além da beleza” do Bem (*Tratado 32*), chega a compreender a natureza do mundo sensível, do mundo inteligível e de sua causa última, e pode somente admitir a existência de três níveis de realidade afastando-se, conseqüentemente, das doutrinas gnósticas (*Tratado 33*). A imagem do cortejo do Grande Rei evocada no *Tratado 32* (V, 5), 3, reproduz sinteticamente o percurso que a alma faz ao ler os *Tratados 30 a 32*: ela contempla pacificamente o desfile linear e sem qualquer perturbação das realidades inferiores até as realidades superiores (em oposição ao cortejo

a alma, composto pelos tratados 27 (IV, 3), 28 (IV, 4) e 29 (IV, 5), que precedem imediatamente os da tetralogia antignóstica, têm uma “qualidade antignóstica” e mostram que Plotino já se preocupava com noções gnósticas. Entre outras coisas, ele destaca a semelhança entre o elogio do mundo sensível baseado no mito de Pandora em 27 (IV, 3), 24, e a defesa do mundo sensível feita no *Tratado 33* (II, 9). Da mesma forma, ele enfatiza que a estrutura de todo o tratado “traça um movimento a partir da unidade inteligível da alma, levando à multiplicidade organizada do cosmos sensível, [...] um movimento que está em oposição fundamental à concepção gnóstica de descontinuidade entre o mundo sensível e o mundo inteligível” (D. REGNIER, *Plotin, Traité 27 (IV, 3): Introduction, traduction, commentaire et notes*, tese de doutorado defendida em Paris, École Pratique des Hautes Études, V^{ème} section, 2007, vol. 1, p. 6-8; esta tese será publicada em breve na coleção “Les écrits de Plotin” (Vrin). Mais recentemente, J.-M. NARBONNE (*Plotin, Traité 1 [I, 6], Sur le Beau*, tradução de J.-M. NARBONNE - L. FERRONI - M. ACHARD, Paris 2012, p. LII, nota 1), criticou a idéia de uma “tetralogia antignóstica”. Nos meus artigos “New Perspectives on the Structure of Plotinus’ Treatise 32 and his Anti-Gnostic Polemic”, em *Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike*, H. Seng, L. G. Soares Santoprete, C. O. Tommasi (dir.), Heidelberg: Universitätsverlag Winter, coleção Bibliotheca Chaldaica 6, 2016, p. 109-163; “L’Intellect, les intelligibles et l’ignorance : hiérarchie et polémique antignostique dans le *Traité 32* (Enn. V, 5), 1 – 3, 2 de Plotin”, em *Hierarchie und Ritual: Zur philosophischen Spiritualität in der Spätantike*, C. O. Tommasi, L. G. S. Santoprete et H. Seng (dir.), Heidelberg: Universitätsverlag Winter, coleção Bibliotheca Chaldaica 7, 2018, p. 157-194 e no meu livro *Plotin, Traité 32 (V, 5), Sur l’Intellect, que les intelligibles ne sont pas hors de l’Intellect et sur le Bien : Introduction, traduction, commentaire et notes*, Paris: Vrin, collection “Les écrits de Plotin”, cuja a publicação é prevista para 2022, mostramos que a existência da tetralogia não somente não restringe o diálogo entre Plotino e os gnósticos àqueles tratados como também torna ainda mais coerente a compreensão da presença deste diálogo no pano de fundo das *Enéadas*. Essa presença é atestada por J.-M. Narbonne na obra acima mencionada (p. XXXV-LX) assim como em outros trabalhos tais como T. G. SINNIGE, *Six Lectures on Plotinus and Gnosticism*, Dordrecht/Boston: Kluwer Academic, 1999, e o volume que estamos preparando em co-direção com ANNA VAN DEN KERCHOVE, *Plotin et les gnostiques*, Paris: Brepols, collection « BEHE-SR », cuja a publicação é prevista para 2022.

trágico e ao modo de ascensão descrito no mito gnóstico valentiniano) e compreende assim mais facilmente as críticas de Plotino dirigidas aos gnósticos de forma mais explícita na última parte da tetralogia, a saber, o *Tratado 33* (II, 9).

Em um artigo dedicado à definição de Plotino da relação entre Intelecto e inteligíveis na primeira parte do *Tratado 32* (ou seja, capítulos 1 – 3, 2)⁵, mostramos que a definição da natureza do Intelecto e dos inteligíveis constitui um ponto central porque permite a Plotino estabelecer a natureza do Um-Bem assim como do criador do universo sensível, o qual é denominado por ele, Alma do Mundo, Demiurgo ou Zeus. Em outras palavras, permite a Plotino estruturar sua teoria dos três princípios.

Nosso objetivo aqui será mostrar que Plotino apresenta o mito Hesíodico imediatamente após ter abordado a natureza da relação entre o Intelecto e os inteligíveis, porque esse tema desempenha um papel primordial na sua exegese da narrativa mítica, e que por diversas razões este mito constitui para Plotino a representação adequada de sua oposição ao pensamento gnóstico.

Na passagem no final do capítulo 3 do *Tratado 32* (V, 5) que é o ponto de partida do nosso estudo, Plotino concebe Zeus (Ζεὺς) na sua hierarquia dos três princípios da realidade como aquele “que não se satisfaz da contemplação de seu próprio pai [= Cronos]⁶, mas desejou também imitar a atividade, por assim dizer, de seu Pró-Pai [= Urano] voltada para a realização da essência” (Plotino, *Tratado 32* [V, 5], 3, 22-24)⁷

⁵ O objetivo deste artigo é principalmente abordar o fundo antignóstico da referência ao mito hesíodico no *Tratado 32* (V, 5), as análises aprofundadas das outras críticas dirigidas por Plotino aos gnósticos no resto do tratado são feitas em meu artigo “L’Intellect, les intelligibles et l’ignorance : hiérarchie et polémique antignostique dans le *Traité 32* (Enn. V, 5), 1 – 3, 2 de Plotin”, *Hierarchie und Ritual: Zur philosophischen Spiritualität in der Spätantike*, C. O. Tommasi, L. G. S. Santoprete et H. Seng (dir.), Heidelberg: Universitätsverlag Winter, coleção Bibliotheca Chaldaica 7, 2018, p. 157-194 e no meu livro: *Plotin, Traité 32* (V, 5), *Sur l’Intellect, que les intelligibles ne sont pas hors de l’Intellect et sur le Bien : Introduction, traduction, commentaire et notes*, Paris: Vrin, collection les “Les écrits de Plotin”, cuja a publicação é prevista para 2023.

⁶ Os comentários entre colchetes, inseridos nas citações ao longo do artigo, são nossos.

⁷ τὴν τοῦ ἑαυτοῦ πατρὸς οὐκ ἀνασχόμενος θεωρίαν, ἀλλὰ τὴν τοῦ προπάτορος οἶον ἐνέργειαν εἰς ὑπόστασιν οὐσίας: eu atribuo o « οἶον » à « ἐνέργειαν » porque essa « atividade » do Princípio é na verdade definida por Plotino como uma « potência » (δύναμις) primeira que é imitada pelas potências que seguem à partir dele, cf. o *Tratado 7* (V, 4), 1, 24-39. Os tradutores não são unânimes sobre diferentes pontos na tradução dessas linhas. Nas citações de Plotino, indicamos primeiro o número do tratado em ordem cronológica, por exemplo 38, seguido das indicações correspondentes à ordem sistemática das *Ené-*

O “Pró-Pai”

É significativo que a única referência de Plotino ao Primeiro Princípio como “Pró-Pai (προπάτορος: 32 [V, 5], 3, 23)” seja proposta em um tratado considerado como antignóstico e neste contexto preciso onde Plotino determina a hierarquia e a relação recíproca entre os três níveis de realidade que constituem a estrutura fundamental de seu sistema de pensamento. Além disso, acontece em um momento da narrativa onde está em jogo o desejo de contemplar o Pró-Pai. Este desejo de Zeus de contemplar seu Pró-Pai, segundo Plotino, pode ser comparado ao desejo do Éon Sabedoria de contemplar seu Pró-Pai, descrito nos diferentes relatos que chegaram até nós do pensamento gnóstico⁸.

Com efeito, o termo “Pró-Pai” vem do vocabulário técnico próprio dos gnósticos valentinianos que o utilizam para designar a Divindade Suprema, como aparece, por exemplo, nesta passagem de Irineu de Lião:

Existia, segundo eles dizem, nas alturas invisíveis e inomináveis, um Éon perfeito, anterior a tudo. Este Éon, eles o chamam de Pró-Princípio, *Pró-Pai*⁹ e Abismo. Incompreensível e invisível, eterno e

adas, por exemplo 38 (VI, 7), depois, de acordo com o uso habitual, os números dos capítulos e as linhas dos capítulos segundo É. BREHIER, *Plotin, Ennéades*, vols I-VI (2), Paris: Les Belles Lettres, 1924-1938 (estas indicações de capítulos e linhas são preservadas tais e quais em todas as edições e traduções recentes), assim, finalmente, por exemplo: 38 (VI, 7), 1, 1. As traduções dos tratados de Plotin, com os números de páginas, que são dadas ao longo deste artigo, são traduções em português à partir das traduções em francês tiradas desses volumes de É. BREHIER, com exceção das traduções do *Tratado 32* (V, 5) que são nossas e do *Tratado 50* (III, 5) que são baseadas no livro de P. HADOT, *Traité 50* (III, 5), Paris: Cerf, 1990. Em algumas traduções, introduzimos algumas modificações, que são motivadas por uma interpretação diferente do texto grego, pois seguimos e citamos, a edição de P. HENRY - H.-R. SCHWYZER, *Plotini Opera (Editio Minor)*, t. I-III, Oxford: Clarendon Press, 1964-1982.

⁸ As análises apresentadas aqui sobre a polêmica entre Plotino e os gnósticos têm como ponto de partida a compreensão das teses gnósticas tais como Plotino as apresenta (o que não corresponde necessariamente ao próprio pensamento gnóstico). Analisamos, em paralelo, os escritos de Plotino e os textos gnósticos da tradição indireta e direta, sem nos restringirmos a um *corpus* pré-delimitado. Isso porque, em primeiro lugar, Plotino refuta doutrinas gnósticas que se encontram em diferentes textos e não critica um texto gnóstico em particular, tarefa que deixa a seus alunos (cf. Porfírio, *Vida de Plotino*, 16, 12-18). Em segundo lugar, porque as fontes gnósticas de Plotino provavelmente não se restringiam às obras citadas por Porfírio (cf. Porfírio, *Vida de Plotino*, 16, 6-7 e « Les gnostiques dans la *Vie de Plotin : Analyse du chapitre 16* », suivi d'un répertoire chronologique [1933-1990] des publications relatives au chapitre 16 de la Vie de Plotin, em Porfírio, *Vida de Plotino*, 1992, p. 520). Em terceiro lugar, porque os especialistas encontram, ainda hoje em dia, dificuldades para datar muitos dos escritos gnósticos e porque não dispõem de elementos suficientes para delimitar com rigor o conjunto de fontes e de textos gnósticos os quais Plotino dispunha. Segundo nós, é justamente o estudo aprofundado de Plotino e de suas relações com as diferentes fontes e correntes gnósticas que nos permitirá estabelecer com precisão o *corpus* gnóstico conhecido por Plotino.

⁹ Os itálicos inseridos nas traduções citadas ao longo deste artigo são nossos.

não gerado, ele esteve em profundo repouso e tranqüilidade durante uma infinidade de séculos. Com ele coexistia o *Pensamento*, que eles chamavam também de *Graça e Silêncio* (Irineu de Lião, *Adversus Haereses*, I, 1, 1, p. 30)¹⁰.

A referência a este termo neste ponto do *Tratado 32* (V, 5) indica que Plotino está preocupado em definir a natureza do Princípio Primeiro em oposição ao que os gnósticos chamam de “Pró-Pai”, pois isto é perfeitamente coerente com o plano geral do *Tratado 32* (V, 5): depois de ter abordado na primeira parte do tratado a definição do Intelecto, dos inteligíveis e da sua relação (capítulos 1 – 3, 2), Plotino apresenta, no capítulo 3, a imagem do cortejo do Grande Rei e, em seguida, o mito hesiódico, os quais resumem de maneira figurada suas posições quanto ao lugar e à relação dos três principais níveis da realidade e anunciam os temas que serão o objeto da segunda parte do tratado (capítulos 3, 3 – 13): a distinção entre o Segundo e o Princípio Primeiro da realidade e a busca pelo verdadeiro Uno.

É interessante destacar que, de acordo com essa passagem de Irineu, os valentinianos consideravam o Princípio Supremo como sendo um Éon e atribuíam-lhe o “Pensamento”. Ora, Plotino se dedica no *Tratado 32* (V, 5) à definir a natureza do mundo inteligível de maneira a mostrar que o Princípio Primeiro está além da essência e do pensamento e que esses pertencem exclusivamente à esfera do Segundo Princípio, ou seja, o Intelecto.

De fato, Plotino sugere no início do capítulo 3, através da imagem do aparecimento repentino do Grande Rei no final do cortejo, que esse não se confunde com nenhum personagem de sua comitiva, nem mesmo com o mais nobre dentre eles. Seu objetivo é mostrar assim, que o Princípio Supremo transcende todas as realidades.

¹⁰ Irineu de Lião, *Contre les Hérésies. Dénonciation et réfutation de la Gnose au nom menteur*, tradução de A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, Paris 2001 (1984) [doravante *Adversus Haereses*], I, 1, 1, p. 30. Para a tradução indicamos os números de página deste volume que reúne todos os livros dessa obra de Irineu; os textos originais e os números de página que serão citados no nosso artigo foram tirados dos volumes individuais realizados por esses mesmos autores na coleção “Sources chrétiennes”; usaremos em particular o livro I, t. II, 1979 e o livro II, t. II, 1982; no presente caso, livro I, t. II, p. 28-29: Λέγουσιν γάρ τινα εἶναι ἐν ἀοράτοις καὶ ἀκατονομάστοις ὑψώμασι τέλειον Αἰῶνα προόντα· τοῦτον δὲ καὶ [Προαρχὴν καὶ] Προπάτορα καὶ Βυθὸν καλοῦσιν. ὑπάρχοντα δ’ αὐτὸν ἀχώρητον καὶ ἀόρατον, αἰδιὸν τε καὶ ἀγέννητον, ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἡρεμίᾳ πολλῆ γεγονέναι ἐν ἀπείροις αἰῶσι [χρόνων]. συνυπάρχειν δ’ αὐτῷ καὶ Ἐννοίαν, ἣν δὴ καὶ Χάριν, καὶ Σιγὴν ὀνομάζουσι. As traduções de Irineu de Lião que serão citadas no nosso artigo seguirão estas obras com algumas modificações; os itálicos inseridos nos textos originais (grego, copto e latim) citados foram colocados por mim.

Por outro lado, de acordo com o relato de Irineu, o “Pró-Pai”, segundo os valentinianos, não parece ser absolutamente transcendente porque ele possui o “Pensamento”, chamado “Graça e Silêncio”, e está unido a ele em uma sизία que o torna ao mesmo tempo macho e fêmea. De acordo com os *Adversus Haereses*, o Pró-Pai é parte da

Ogdoad fundamental, Raiz e Essência de todas as coisas, que é chamada entre eles por quatro nomes: Abismo, Intelecto, Logos e Homem. Cada um desses é de fato macho e fêmea: primeiro o *Pró-Pai se uniu, de acordo com a sизία, ao seu Pensamento, que eles chamam também de Graça e Silêncio*; em seguida o Monogene, ou seja, o Intelecto, à Verdade; depois o Logos, à Vida; e finalmente o Homem, à Igreja¹¹ (Irineu de Lião, *Adversus Haereses*, I, 1, 1, p. 31 ; livro I, t. II, p. 31-32).

Plotino parece então, no *Tratado 32* (V, 5) querer afastar-se da concepção gnóstica do Princípio Supremo, o que é confirmado pelo fato de que

¹¹ Καὶ εἶναι ταύτην ἀρχέγονον Ὀγδοάδα, ρίζαν καὶ ὑπόστασιν τῶν πάντων, τέτρασιν ὀνόμασι παρ’ αὐτοῖς καλουμένων, [I.καλουμένην] Βυθῶ, καὶ Νῶ, καὶ Λόγῳ, καὶ Ἀνθρώπῳ· εἶναι γὰρ αὐτῶν ἕκαστον ἀφρένοθηλυν· οὕτως πρῶτον τὸν Προπάτορα ἠνώσθαι κατὰ συζυγίαν τῇ ἑαυτοῦ Ἐνοσίᾳ· τὸν δὲ Μονογενῆ, τουτέστι τὸν Νοῦν, τῇ Ἀληθείᾳ· τὸν δὲ Λόγον τῇ Ζωῇ, καὶ τὸν Ἄνθρωπον τῇ Ἐκκλησίᾳ. Para outras ocorrências do uso deste termo técnico característico do vocabulário gnóstico na designação do Princípio Supremo, ver por exemplo Irineu de Lião, *Adversus Haereses*, I, 2, 6; I, 11, 5; I, 12, 3-4; I, 13, 6; I, 14, 2 e I, 14, 7; *La Sagesse de Jésus-Christ* (BG, 3 e NH III, 4), introdução, texto copto, tradução, comentário e notas de C. BARRY, Québec-Louvain-Paris 1993 (Biblioteca Copta de Nag Hammadi [de agora em diante BCNH]): “O Senhor de Tudo, não é de “Pai” que o devemos chamar, mas de “Pró-Pai”. Ele é de fato o Pai do início daqueles que irão se manifestar. Ora este é o Pró-Pai sem começo; porque ele se vê a si próprio nele mesmo (como) em um espelho, ele se manifesta se representando ele mesmo. Quanto à sua representação, ela se manifesta enquanto Pró-Pai, Pai divino e face-à-face, porque está de frente à Aquele-que-é, desde o início, o Pai não gerado. Ele é por um lado coexistente com a Luz que lhe está de frente, mas não lhe é equivalente em potência. E depois dele se manifesta uma multidude de face a face, todas autogeradas, coexistentes, de potência equivalente, cheias de glória e inumeráveis, aquela cuja descendência é chamada: “a raça dura em que não reina nenhuma realeza”, essa na qual vocês se tornaram visíveis”, e *Eugnoste. Lettre sur le Dieu transcendant* (NH III, 3 et V, 1), introdução, texto copto, tradução, comentário e notas de A. PASQUIER, Québec-Louvain-Paris 2000 (BCNH): “Este é um princípio de conhecimento: o Senhor de Tudo, na verdade, não é qualificado como Pai, mas como Pró-Pai, o princípio disso que é manifesto sendo na realidade o Pai”. Aquele, o Pró-Pai que é sem Princípio, é nele que ele se vê ele mesmo, como em um espelho, pois ele apareceu em sua forma autogeradora, ou seja, como o “Gerador de si mesmo”, e como o “Este que está face a face”, porque ele está face ao preexistente não gerado”; (NH III, 3, 74, 19 – 75, 9, p. 40-43).

Nas citações dos escritos gnósticos do *Papiro de Berlim 8502* indicamos primeiro: BG (códice de Berlin) seguido do número do escrito dentro do códice (em algarismos arábicos) e, eventualmente, as páginas do códice (também em algarismos arábicos) seguindo a edição francesa da coleção BCNH. Para os tratados gnósticos descobertos em Nag Hammadi, indicamos primeiro: NH (códice de Nag Hammadi), número do códice (em algarismos romanos), número do escrito dentro do códice (em algarismos árabes) e, eventualmente, páginas do códice (também em algarismos arábicos) seguindo a edição francesa da coleção BCNH). Para uma outra tradução comentada da *Sabedoria de Jesus Cristo* et do *Eugnosto* cf. *Écrits gnostiques. Codex de Berlin*, introdução, tradução, comentário e notas M.

ele abre a última parte da tetralogia, ou seja, o *Tratado 33* (II, 9), repetindo sua concepção da natureza do Um-Bem nos termos pelos quais ele o tinha explicitado nos capítulos 9 a 13 do *Tratado 32* (V, 5).

Assim, no *Tratado 32* (V, 5), 3, Plotino retoma este termo da linguagem gnóstica valentiniana a fim de corrigi-lo, dando-lhe um significado diferente e, segundo ele, mais apropriado¹².

A definição de Zeus e o desejo de contemplar o “Pró-Pai”

A atividade do Pró-Pai que Zeus (ou o Éon Sabedoria segundo a narrativa gnóstica relatada por Irineu e atribuída por ele a Ptolomeu, discípulo de Valentino) deseja imitar, e à qual Plotino faz alusão no *Tratado 32* (V, 5), 3, constitui um tema central em sua interpretação do mito de Hesíodo, bem como no mito gnóstico, pois em ambos os casos, este desejo tem como consequência engendrar os últimos níveis de realidade.

A escolha de Plotino em usar nesta passagem os termos Primeiro e Segundo Deus (sem portanto evocar os nomes Urano e Cronos) e de concluir a sucessão de deuses mencionando, na terceira e última posição, o nome divino de Zeus, reforça a importância da utilização do mito hesiódico na polêmica antignóstica porque no *Tratado 28* (IV, 4), de pouco anterior à

TARDIEU, Paris 1984. Uma análise do termo “Pró-Pai” é dada por A. ORBE, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo, Estudios Valentinianos*, I/1, Roma 1958, p. 19-21, e por F. M. SAGNARD, *La Gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, Paris 1947, p. 325-333.

¹² Como me fez observar Bertrand Ham, em seu relatório sobre minha tese (p. 17), dado o contexto antignóstico, Plotin não aplica aqui simplesmente um procedimento que é habitual nele, que consiste em fazer uma breve alusão a um tema familiar a seus ouvintes para especificar em seguida seu conteúdo. Este procedimento, que tem a vantagem de mergulhar rapidamente seus ouvintes no que está em jogo na discussão e identificar imediatamente sua posição divergente, foi chamado por É. Bréhier de “correção de imagem”. Em sua introdução aos *Tratados 22* (VI, 4) e *23* (VI, 5), p. 162 (em *Plotin, Ennéades*, vol. VI¹, 1983) É. Bréhier explica que a aplicação deste método pode ser encontrada em outros tratados de Plotino porque, de maneira geral, não se encontra em seus tratados “uma argumentação regular e uma série de provas com evolução progressiva; se há progresso, é na intuição cada vez mais profunda e precisa que se adquire da tese; ele tem consciente da insuficiência, nestes assuntos, das demonstrações que constroem o espírito [...]; ele faz uso ao invés de imagens, de analogias que o persuadem e que, por meio de precisões, lhe dão gradualmente uma visão exata das coisas; ele apela ao senso comum [...], à crença religiosa comum [...]”. É. Bréhier afirma ainda na sua introdução ao *Tratado 31* (V, 8), p. 129 (em *Plotin, Ennéades*, vol. V, 1967), que “Plotino emprega uma fluxo de pensamento ao qual ele está muito habituado e que poderia ser chamado de *correção de imagens*”. Da mesma forma, de acordo com A. H. ARMSTRONG, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge 1940, p. 52: “Plotino é normalmente bastante consciente da insatisfação das metáforas como uma forma final de exposição filosófica, e critica com muita ênfase a utilização que ele mesmo faz”.

tetralogia, Plotino demonstrou que Zeus deveria ser entendido tanto como a Alma do Mundo quanto como o Demiurgo :

Zeus, que ordena o mundo, o guia e o dispõe, que possui eternamente uma alma real e uma inteligência real, [...] que organiza tudo com ordem, [...] ele que é o mais hábil dos demiurgos¹³ (Plotino, *Tratado 28* [IV, 4], 9, 1-9, p. 110).

O princípio ordenador é duplo; em um sentido, é o Demiurgo; em outro sentido, é a Alma do universo; o nome Zeus designa tanto o Demiurgo quanto a Alma que guia o mundo; entretanto, é necessário excluir completamente do Demiurgo qualquer idéia de passado e de futuro e atribuir a ele uma vida imutável e atemporal; mas a questão se coloca ainda a propósito de Zeus como vida do mundo, contendo nele o princípio orientador do universo, e isso ainda mais se esta vida não calcula, nem pesquisa o que fazer! A descoberta e a ordem são coisas feitas, mas não feitas em um determinado momento, caso contrário seriam engendradas, mas feitas por seu autor que é a própria ordem. É o ato de uma Alma dependente de uma sabedoria que permanece no inteligível e que tem sua imagem na ordem interior a essa Alma e como essa sabedoria não muda, a Alma também não deve mudar porque não há nenhum momento em que ela não a contemple (se ela cessasse, ela estaria na incerteza) pois a Alma é uma e uma é sua obra¹⁴ (Plotino, *Tratado 28* [IV, 4], 10, 1-15, p. 111).

As definições plotinianas de Zeus, enquanto Alma do Mundo e Demiurgo, e da relação entre a Alma Divina (“hipostática”), a Alma do Mundo e a alma individual parecem se opor não apenas às definições estabelecidas pelos gnósticos a propósito da natureza do Éon Sabedoria, do Éon Sabedoria-Achamoth, do Demiurgo e da alma individual, mas também à relação que eles estabelecem entre cada uma dessas realidades. Deve-se notar em particular o paralelo entre Zeus, o último filho do Intelecto, e o Éon Sabedoria, última emanção do Pleroma.

¹³ Ὁ δὲ δὴ πάντα κοσμῶν Ζεὺς καὶ ἐπιτροπεύων καὶ διατιθεὶς εἰσαεὶ, ψυχὴν βασιλικὴν καὶ βασιλικὸν νοῦν ἔχων καὶ πρόνοιαν, ὅπως γίνοιτο, καὶ γινομένων ἐπιστασίαν καὶ τάξιν διοικῶν καὶ περιόδους ἐλίττων πολλὰς ἤδη καὶ τελέσας, πῶς ἂν ἐν τούτοις ἅπασιν μὴ μὴ οὐκ ἔχοι; Ὅποσα τε ἐγένοντο καὶ οἷα αἱ περίοδοι, καὶ ὡς ἂν καὶ ἔπειτα γένοιτο, μηχανώμενος καὶ συμβάλλον καὶ λογιζόμενος μνημονικώτατος ἂν εἴη πάντων, ὅσῳ καὶ δημιουργὸς σοφώτατος.

¹⁴ Ἄλλ’ ἐπεὶ τὸ κοσμοῦν διττόν, τὸ μὲν ὡς τὸν δημιουργὸν λέγομεν, τὸ δὲ ὡς τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν, καὶ τὸν Δία λέγοντες ὅτε μὲν ὡς ἐπὶ τὸν δημιουργὸν φερόμεθα, ὅτε δὲ ἐπὶ τὸ ἡγεμονοῦν τοῦ παντός. Ἐπὶ μὲν τοῦ δημιουργοῦ ἀφαιρετέον πάντα τὸ πρόσω καὶ ὀπίσω μίαν αὐτῷ ἄτρεπτον καὶ ἄχρονον ζωὴν διδόντας. Ἡ δὲ τοῦ κόσμου ζωὴ τὸ ἡγούμενον ἐν αὐτῇ ἔχουσα ἔτι ἐπιζητεῖ λόγον, εἰ οὖν καὶ αὕτη μὴ ἐν τῷ λογίζεσθαι ἔχει τὸ ζῆν, μὴδ’ ἐν τῷ ζητεῖν ὅ τι δεῖ ποιεῖν. Ἡδὴ γὰρ ἐξεύρηται καὶ τέτακται ἃ δεῖ, οὐ ταχθέντα· τὰ γὰρ ταχθέντα ἦν τὰ γινόμενα, τὸ δὲ ποιοῦν αὐτὰ ἢ τάξις· τοῦτο δὲ ψυχῆς ἐνέργεια ἐξηρημένης μενούσης φρονήσεως, ἧς εἰκὼν ἢ ἐν αὐτῇ τάξις. Οὐ τρεπομένης δὲ ἐκείνης ἀνάγκη μὴδὲ ταύτην τρέπεσθαι· οὐ γὰρ ὅτε μὲν βλέπει ἐκεῖ, ὅτε δὲ οὐ βλέπει· ἀπολειπομένη γὰρ ἂν ἀποροῖ· μία γὰρ ψυχὴ καὶ ἐν ἔργον.

O uso plotiniano do mito hesiódico parece constituir uma contrapartida ao mito valentiniano. Através deste mito, Plotino quer mostrar que a existência de uma processão natural e espontânea, através da contemplação, desde o Princípio Primeiro até o último grau da realidade, é a conseqüência do desejo de Zeus de contemplar e de imitar seu Pró-Pai. Ele ilustra uma processão eterna entre os princípios da realidade, em oposição ao mito valentiniano onde o desejo do Éon Sabedoria é causa de desarmonias dentro do universo inteligível e, posteriormente, no universo sensível. Além disso, Plotino quer confirmar não só que Zeus não deseja contemplar e imitar seu Pró-Pai porque ele o ignoraria, mas também que Zeus não é punido por querer gerar como seu Pró-Pai. Desta forma, Plotino critica, ao mesmo tempo, o desejo do Éon Sabedoria de contemplar o Pró-Pai, bem como o desejo de contemplar o Pró-Pai e imitá-lo, expresso respectivamente nas passagens de Irineu e do Pseudo-Hipólito que analisaremos a seguir. Da mesma forma, dado que Zeus havia sido definido já no *Tratado 28* (IV, 4) como a Alma do Mundo e o Demiurgo, podemos considerar que a interpretação de Plotino do desejo de Zeus de contemplar o Pró-Pai diz respeito, evidentemente, a estas três entidades ao mesmo tempo, uma vez que elas são apenas uma. Assim, a referência ao mito em 32 (V, 5), 3, esconde ainda uma crítica aos gnósticos que dissociam o Éon Sabedoria do Demiurgo e que defendem a idéia de que o Demiurgo ignora e não conhece seu Pró-Pai.

Plotino afirmou desde o *Tratado 28* (IV, 4) que o desejo de Zeus era o desejo do Bem¹⁵. Podemos constatar no *Adversus Haereses* e no *Refutatio Omnium Haeresium*, duas causas diferentes do desejo do Éon Sabedoria segundo os valentinianos¹⁶.

As passagens de Irineu mostram que o desejo do Éon Sabedoria de contemplar seu Pró-Pai se deve ao fato de que ele não o conhece:

Esta paixão consistia na *busca do Pai* [= o Pró-Pai] porque [...] ele [= o Éon Sabedoria] queria *entender a grandeza* deste Pai¹⁷ (Irineu de Lião, *Adversus Haereses*, I, 2, 2, p. 33; livro I, t. II, p. 39.)

¹⁵ Cf. Plotino, *Tratado 28* (IV, 4), 16, 23-31, p. 117, citado no final desta parte do artigo.

¹⁶ Sobre a necessidade de conhecer o Pai nos sistemas valentinos ver também Tertuliano, *Contre les Valentiniens*, introdução, texto crítico, tradução de J.-C. FREDOUILLE, Paris: Éditions du Cerf, 2 vols, coleção Sources chrétiennes 280 e 281, 1980, XI, 3, vol. 1, p. 107.

¹⁷ Τὸ δὲ πάθος εἶναι ζήτησιν τοῦ Πατρός· ἤθελε γὰρ, ὡς λέγουσι, τὸ μέγεθος αὐτοῦ καταλαβεῖν.

Qual foi com efeito a tendência que precedeu a paixão [= do Éon Sabedoria]? *A busca do Pai e a consideração de sua grandeza*¹⁸ (Irineu de Lião, *Adversus Haereses*, II, 18, 2, p. 199; livro II, t. II, p. 176).

O Pseudo-Hipólito nos informa sobre uma segunda causa do desejo do Éon Sabedoria de ascender ao Pai: poder gerar sozinho e por ele mesmo como o Pai (= o Pró-Pai) o havia feito:

Quando o décimo segundo dos doze Éons, o último dos vinte e oito Éons, o Éon feminino chamado Éon Sabedoria, considerou a quantidade e a potência dos Éons que foram gerados, *ele ascendeu à profundidade do Pai* [= o Pró-Pai] e considerou que todos os outros Éons que foram gerados, geram em sизigia e que, por outro lado, somente o Pai gerou sozinho; Assim, o Éon Sabedoria *quis imitar o Pai e gerar sozinho, sem seu cônjuge da sизigia, para realizar desta forma uma obra de modo algum inferior à do Pai*. Entretanto, o Éon Sabedoria *ignora* que o não gerado, uma vez que ele é o Princípio de todas as coisas, Raiz, Profundidade e Abismo, possui a capacidade de gerar sozinho, enquanto ele, o Éon Sabedoria, enquanto gerado e nascido depois de várias outras entidades, *não pode ter o poder do não gerado*. De fato, no não gerado há um todo reunido junto, enquanto que nos seres gerados, o elemento feminino emite a substância e o elemento masculino dá forma à substância emitida pelo elemento feminino. É por isso que o Éon Sabedoria emitiu o que ele podia, uma substância desprovida de forma e perfeição (Pseudo-Hipólito, *Elenchos*, 1988, VI, 30, 6-9, p.49-50)¹⁹

Segundo Plotino, o sistema gnóstico articulado em torno de um Éon que, ao integrar o Pleroma de Éons, ignora seu Pai e deseja contemplá-lo em razão dessa ignorância é indefensável. Antes de mais nada, porque ele é in-

¹⁸ « Quae enim erat prior enthymesis passionis ? *Exquirere Patrem et magnitudinem eius considerare* ».

¹⁹ Pseudo-Hippolyte, *Philosophumena ou la Réfutation de toutes les Hérésies*, tradução A. SIOUVILLE, Milão 1988 (doravante *Refutatio Omnium Haeresium*), VI, 30, 6-9, p. 49-50. Para a tradução indicaremos aqui e doravante os números de página deste volume; para o texto grego e os números de página seguiremos aqui e no resto do artigo, Hippolytus, *Refutatio Omnium Haeresium*, M. MARCOVICH, Berlin-New York: W. de Gruyter, 1986; no presente caso, p. 240: (6.) Ἐπεὶ δὲ τῶν δεκαδύο ὁ δωδέκατος κ(αι) νεώτατος πάντων τῶν εἰκοσιοκτῶ αἰώνων, θῆλυς ὢν καὶ καλούμενος (Σο)φία, κατενόησε, <φησί,> τὸ πλῆθος καὶ τὴν δύναμιν τῶν γεγεν<v>ηκότων αἰώνων, καὶ ἀνέ(δ)ραμεν εἰς τὸ βάθος τὸ τοῦ Πατρὸς, καὶ ἐνόησεν ὅτι οἱ μὲν ἄλλοι πάντες α(ι)ῶνες γεννητοὶ ὑπάρχοντες κατὰ συζυγίαν γεννῶσιν, ὁ δὲ (7.) Πατὴρ μόνος ἄζυγος ἐγέννησεν, ἠθέλησε <δη> μιμήσασθαι τὸν Πατέρα καὶ γεννησάσθαι καθ' ἑαυτὴν δίχα τοῦ συζύγου, ἵνα μηδὲν ἢ ἔργον ὑποδεέστερον τοῦ Πατρὸς εἰργασμένη ἀγνοῦσα ὅτι ὁ μὲν <Πατήρ,> ἀγέννητος ὑπάρχων, <καὶ> ἀρχὴ τῶν ὄλων <ῶν> καὶ ρίζα καὶ βάθος καὶ βυθός, δυνατῶς ἔχει γεννησάσθαι μόνος, γεν<v>ητὴ δὲ οὕσα ἡ Σοφία καὶ μετὰ (8.) πλείονας γενομένη, τὴν τοῦ ἀγεννήτου δύναμιν οὐ δύναται ἔχειν. ἐν μὲν γὰρ τῷ ἀγεν<v>ήτω, φησί, ἐστὶ πάντα ὁμοῦ, ἐν δὲ τοῖς γεν<v>ητοῖς τὸ μὲν θῆλυ ἐστὶν οὐσίας προβλητικόν, τὸ δὲ ἄρρεν μορφωτικόν τῆς ὑπὸ τοῦ θήλεως προβαλομένης οὐσίας. προέβαλεν οὖν ἡ Σοφία τοῦτο (9.) μόνον ὅπερ ἠδύνατο, οὐσίαν ἄμορφον καὶ ἀκατασκε<ύα>στον. As traduções e textos gregos que ainda serão citados seguirão esta tradução e esta edição trazendo, como neste caso, algumas modificações.

concebível que um ser inteligível possa ser não inteligente porque, como é demonstrado de forma detalhada na primeira parte do *Tratado 32* (V, 5), este está sempre no interior do Intelecto, princípio por excelência da inteligência. Em seguida, porque realidades inferiores ao universo inteligível não podem ter sido produzidas por um Éon ignorante, sendo dado que, segundo o pensamento plotiniano, elas são produzidas por um Intelecto sempre de posse dos inteligíveis e inteligentes. Plotino parece então, de um ponto de vista onto-gnoseológico, estar em completo desacordo com os gnósticos no que concerne o desejo do Éon Sabedoria.

Com relação ao desejo de engendrar como o Pai, existiria uma certa analogia entre Plotino e os gnósticos na afirmação de que o ser responsável pela geração das realidades inferiores ao universo inteligível deseja contemplar seu Pró-Pai e imitar sua atividade produtiva. Por outro lado, segundo Plotino, este ser corresponderia ao mesmo tempo a Zeus, à Alma do Mundo e ao Demiurgo, mas, segundo os gnósticos, este ser seria dissociado por um lado no Éon Sabedoria, considerado responsável pela criação do universo sensível somente de maneira indireta, e por outro lado no Demiurgo, considerado o fruto do Éon Sabedoria e responsável, de uma forma mais direta, pela produção do mundo sensível. Além disso, somente o Éon Sabedoria desejaria contemplar seu Pró-Pai e imitar sua capacidade produtiva, já que, segundo eles, o Demiurgo produziria em uma total ignorância da existência de um princípio superior a ele²⁰.

Portanto, para Plotino, se Zeus, enquanto Alma e Demiurgo, deseja contemplar seu Pró-Pai, todos os seres que dele derivam também desejam, conseqüentemente, contemplá-lo, pois eles são uma imagem do criador deles. No entanto, segundo os gnósticos, os seres derivados do Demiurgo não desejam contemplar o Pró-Pai porque o princípio que os gerou também não

²⁰ Pseudo-Hippolyte, *Refutatio Omnium Haeresium*, VI, 33, 1, 6-17, p. 55-56 : “Quanto a Sabedoria, ela age de cima, desde a Ogdoáda até a Hebdômada. O Demiurgo, dizem os Valentinianos, não sabe absolutamente nada; ele é, segundo eles, desprovido de inteligência e estúpido; ele não sabe o que faz ou produz. Como ele não sabe o que cria, Sabedoria o ajudou em todas as coisas, inspirando-o e dando-lhe força; agindo apenas sob a inspiração da Sabedoria, ele se imaginou no entanto realizar por ele mesmo a criação do mundo; eis porque ele se pôs a dizer: “Sou eu que sou Deus, e além de mim não há nenhum outro”; p. 245: ἡ Σοφία ἄνωθεν ἀπὸ τῆς Ὀγδοάδος ἐνεργοῦσα ἕως τῆς Ἑβδομάδος. οὐδὲν <γὰρ> οἶδεν, λέγουσιν, ὁ δημιουργὸς ὅλως, ἀλλ’ ἔστιν ἄνους καὶ μωρὸς κατ’ αὐτούς, καὶ τί πράσσει ἢ ἐργάζεται οὐκ οἶδεν. ἀγνοοῦντι δὲ αὐτῷ ὅ τι δὴ ποιεῖ, ἡ Σοφία ἐνήργησε πάντα καὶ ἐνίσχυσε, καὶ ἐκεῖνης ἐνεργούσης αὐτὸς ἤθετο ἀφ’ ἑαυτοῦ ποιεῖν τὴν κτίσιν τοῦ κόσμου. ὅθεν ἤρξατο λέγειν· « ἐγὼ ὁ θεός, καὶ πλὴν ἐμοῦ ἄλλος οὐκ ἔστιν ».

o deseja e, por consequência, o desejo de contemplar o Pró-Pai em todos os níveis da realidade não existe.

Estas observações mostram assim a questão polêmica por trás da referência à hierarquia entre Zeus, seu Pai e seu Pró-Pai, e à alusão implícita ao mito de Urano, Cronos e Zeus no final do capítulo 3 do *Tratado 32* (V, 5).

De fato, nesta passagem, Plotino mostra também seu interesse na idéia de que Zeus quer transcender a realeza de seu Pai, pois este representa o reconhecimento da existência de um nível de realidade ainda mais venerável e mais elevado que o universo inteligível do Pai, do qual Zeus provém diretamente. Plotino deseja assim enfatizar a necessidade de admitir que a verdadeira realeza está acima do Pai e que a capacidade produtiva de Zeus e do seu Pai é derivada desse mesmo tipo de atividade que caracteriza o Pró-Pai. É por isso que a Alma deseja o Pró-Pai e não pode se contentar em permanecer na contemplação do Pai, pois o Pai não é a realidade última.

Plotino insiste assim igualmente sobre o fato de que a atividade produtiva de Zeus não tem por origem um princípio segundo, mas deriva da primeira realidade. O Princípio Primeiro transmite às realidades derivadas esta capacidade de criar. Toda produção, a partir da Alma, é então uma criação em conformidade com o Princípio Primeiro, pois ela constitui a manifestação desse tipo de atividade produtiva que existe em sua forma primitiva em seu princípio de origem, ou seja, o Princípio Primeiro. Não há então nada, no desejo da Alma e em sua atividade produtiva, que seja contrário à sua própria natureza, nem à de seu princípio de origem, pois ambas possuem este mesmo tipo de atividade, mas em níveis diferentes de intensidade.

No *Tratado 28* (IV, 4), Plotino expressa de forma explícita a idéia de que não é pelos raciocínios, silogismos ou reflexões que Zeus introduz ordem no universo, já que não é possível atribuir ordem a Zeus, à Alma do Mundo ou ao Demiurgo,

(...) nenhuma busca ou dúvida, pois eles não precisam de nada e não têm que aprender, como se fossem no início ignorantes (...)²¹ (Plotino, *Tratado 28* [IV, 4], 6, 4-15, p. 107)

Plotino já demonstrou na primeira parte do *Tratado 32* (V, 5) que o conhecimento do Intelecto e dos inteligíveis está livre do “ato de buscar”, da “dúvida” e da “ignorância”. Conseqüentemente, a Alma Divina, que está sempre conectada ao Intelecto, deve também possuir um conhecimento isento disso. Desta forma, podemos constatar como o encadeamento dos argumentos de Plotino, desde o início do *Tratado 32* (V, 5), é finamente acompanhado por uma polêmica antignóstica.

Esta definição plotiniana de Zeus, ao mesmo tempo Demiurgo, Alma do Mundo e sempre inteligente, é claramente polêmica porque, para os gnósticos, o Demiurgo é uma entidade derivada e distinta do Éon Sabedoria e pertence assim, a um nível de realidade ontologicamente inferior a ela. Além disso, segundo eles, estas duas entidades compartilham de alguma forma a função de Alma do Mundo. É por causa da ignorância do Éon Sabedoria e de seu desejo de engendrar, como o Pró-Pai, que o Demiurgo e o mundo derivado dele vêm à existência. Este Demiurgo, nascido da ignorância e presunção do Éon Sabedoria, é ele mesmo ignorante da sua origem, de modo que não há continuidade entre os níveis de realidade, já que eles não derivam de uma mesma origem, nem convergem para ela.

A necessidade desta derivação e dessa convergência na direção de uma mesma origem ou de um mesmo centro é demonstrada por Plotino também no *Tratado 28* (IV, 4) quando ele explica

as relações dos princípios entre eles: coloque o Bem no centro, o Intelecto em um círculo imóvel e a Alma em um círculo móvel e movida pelo *desejo*; pois o Intelecto possui imediatamente o Bem e o compreende; mas a Alma *deseja* o Bem que está além do Ser. A esfera do mundo possui a Alma que *deseja* o Bem; e ela se move porque está em sua natureza *desejar*; mas, como ela é um corpo,

²¹ Ἄστρον δὲ περὶ ψυχῆς τῶν γε ἄλλων ἀπάντων καὶ δὴ καὶ περὶ ἡλίου καὶ σελήνης ἐπιζητεῖ ὁ λόγος τὰς μνήμας, καὶ τελευτῶν εἶσι καὶ ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν, καὶ ἐπιτολμήσει καὶ τοῦ Διὸς αὐτοῦ τὰς μνήμας πολυπραγμονεῖν. Ταῦτα δὲ ζητῶν καὶ τὰς διανοίας αὐτῶν καὶ τοὺς λογισμοὺς τίνες εἰσὶ θεωρήσει, εἴπερ εἰσὶν. Εἰ οὖν μήτε ζητοῦσι μήτε ποροῦσιν — οὐδενὸς γὰρ δέονται, οὐδὲ μαθάνουσιν, ἃ πρότερον οὐκ ἦν αὐτοῖς ἐν γνώσει — τίνες ἂν λογισμοὶ ἢ τίνες συλλογισμοὶ αὐτοῖς γίγνοιτο ἢ διανοήσεις; Ἄλλ’ οὐδὲ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων αὐτοῖς ἐπίνοιαί καὶ μηχαναί, ἐξ ὧν διοικήσουσι τὰ ἡμέτερα ἢ ὄλως τὰ τῆς γῆς· ἄλλος γὰρ τρόπος τῆς εἰς τὸ πᾶν παρ’ αὐτῶν θημοσύνης.

ela deseja naturalmente um ser fora de quem ela é; é por isso que ela se estende ao redor dele, gira, e portanto se move em círculo²². (Plotino, *Tratado 28* [IV, 4], 16, 23-31, p. 117)

Podemos, portanto, perceber como, por trás do mito hesiódico de Urano, Cronos e Zeus, Plotino traça uma analogia negativa com o mito valentiniano e como seus argumentos refutam as razões do desejo do Éon Sabedoria evocadas por Irineu e o Pseudo-Hipólito. O estudo de outras ocorrências deste mito hesiódico em outros tratados de Plotino esclarecerá ainda mais sobre a apropriação antignóstica deste mito por Plotino.

Urano, Cronos e Zeus como argumento em favor de uma estrutura triádica da realidade

O Tratado 31 (V, 8)

Ao longo do *Tratado 32* (V, 5) o Intelecto desempenha um papel central e “delimitador” na determinação da estrutura hierárquica da realidade. Este papel foi anunciado no tratado imediatamente precedente, o *Tratado 31* (V, 8), 12, 3-26 e 13, 1-11, quando o Intelecto foi identificado com Cronos. Estas passagens constituem as primeiras referências na tetralogia antignóstica à hierarquia dos níveis de realidade sob a forma do mito hesiódico.

Plotino começa sua narrativa do mito em *31* (V, 8), 12, com uma longa descrição da relação entre a natureza do Deus Pai e de seu Filho, onde ele afirma a idéia de que o mundo sensível foi criado como uma imagem do mundo inteligível. Ele explica que o *Deus Cronos* é

um deus que gera um filho de uma beleza suprema e que gera todas as coisas em si mesmo; ele o faz nascer sem dor; ele se deleita com o que gera, ele ama seus próprios filhos, ele os mantém todos dentro dele²³, na alegria de seu esplendor e do esplendor deles; mas enquanto todos os outros permanecem junto à ele, com a beleza deles, e ainda mais belo por permanecer ali, ele é um *filho* [= Zeus]

²² Αούτω γὰρ ἔχει ἕκαστα. Εἰ δὲ τὰγαθόν τις κατὰ κέντρον τάξειε, τὸν νοῦν κατὰ κύκλον ἀκίνητον, ψυχὴν δὲ κατὰ κύκλον κινούμενον ἂν τάξειε, κινούμενον δὲ τῇ ἐφέσει. Νοῦς γὰρ εὐθὺς καὶ ἔχει καὶ περιείληφεν, ἡ δὲ ψυχὴ τοῦ ἐπέκεινα ὄντος ἐφίεται. Ἡ δὲ τοῦ παντὸς σφαῖρα τὴν ψυχὴν ἐκείνως ἐφιεμένην ἔχουσα ἢ πέφυκεν ἐφίεσθαι κινεῖται. Πέφυκε δὲ ἢ σῶμα τοῦ οὐ ἔστιν ἕξω ἐφίεσθαι· τοῦτο δὲ περιπτύξασθαι καὶ περιελθεῖν πάντη ἑαυτῷ. Καὶ κύκλῳ ἄρα. Esta imagem da Alma girando em torno do Bem é análoga àquela da alma individual girando em torno do corego evocada no *Tratado 9* (VI, 9), 8, 37-44, e analisada em nosso artigo sobre os temas antignósticos dos capítulos 1 – 3, 2 do *Tratado 32* (V, 5), já mencionado.

²³ O Intelecto contém os inteligíveis no interior de si mesmo cf. *32* (V, 5), 1-2.

que, sozinho entre os outros, se manifesta externamente. Segundo este filho, seu último filho nascido, podemos ver, como à partir de uma imagem, a grandeza de seu pai e de seus irmãos, que permaneceram junto ao pai deles. Não é em vão que ele afirma que veio do pai, que há um outro mundo além dele, que tem a Beleza suprema, que ele é ele mesmo uma imagem da Beleza, e que não é permitido que uma bela imagem não seja a imagem da Beleza e do ser. Em todas as suas partes, ele imita então seu modelo: ele possui a vida; do ser, ele tem a imagem, e ele tem uma Beleza que lhe vem de lá do alto; ele tem a eternidade, porque ele é sua imagem; [...] (Plotino, *Tratado 31* [V, 8], 12, 3-17, p. 150)²⁴.

Plotin acrescenta:

[...] Como seria possível que o Belo [= a Beleza do filho e de seu universo] às vezes tenha sua imagem e às vezes não, já que não se trata de uma imagem produzida pela arte? Porque uma imagem que existe por natureza dura tanto tempo quanto seu modelo. *Também é errado acreditar na corruptibilidade do mundo, tendo visto que o inteligível persiste, e dizer que ele é gerado graças a uma vontade deliberada do seu criador*²⁵; não se quer entender de que maneira ele é criado; não se sabe que, enquanto o Belo ilumina, todo o resto não pode jamais faltar, que outras coisas existem desde que ele existe: ora, ele sempre foi e sempre será (palavras que devem ser usadas se quisermos expressar a sua eternidade)²⁶ (Plotino, *Tratado 31* [V, 8], 12, 17-26, p. 150).

Em seguida, em *31* (V, 8), 13, Plotino explica a hierarquia dos três deuses, descrevendo os eventos que ocorrem com Cronos:

²⁴ Ἡ θεὸν ἐωρακέναι τόκον ὠδίνοντα καλὸν καὶ πάντα δὴ ἐν αὐτῷ γεγεννηκότα καὶ ἄλυπον ἔχοντα τὴν ὠδῖνα ἐν αὐτῷ· ἦσθεις γὰρ οἷς ἐγέννα καὶ ἀγασθεὶς τῶν τόκων κατέσχε πάντα παρ' αὐτῷ τὴν αὐτοῦ καὶ τὴν αὐτῶν ἀγλαΐαν ἀσμενίσας· ὁ δὲ καλῶν ὄντων καὶ καλλιώνων τῶν εἰς τὸ εἶσω μεμενηκόταν μόνος ἐκ τῶν ἄλλων [Ζεὺς] παῖς ἐξεφάνη εἰς τὸ ἔξω. Ἀφ' οὗ καὶ ὑστάτου παιδὸς ὄντος ἔστιν ἰδεῖν οἷον ἐξ εἰκόνας τινὸς αὐτοῦ, ὅσος ὁ πατὴρ ἐκεῖνος καὶ οἱ μείναντες παρ' αὐτῷ ἀδελφοί. Ὁ δὲ οὐ φησι μάτην ἐλθεῖν παρὰ τοῦ πατρός· εἶναι γὰρ δεῖ αὐτοῦ ἄλλον κόσμον γεγονότα καλόν, ὡς εἰκόνα καλοῦ· μηδὲ γὰρ εἶναι θεμιτὸν εἰκόνα καλὴν μὴ εἶναι μήτε καλοῦ μήτε οὐσίας. Μιμεῖται δὴ τὸ ἀρχέτυπον πανταχῆ· καὶ γὰρ ζωὴν ἔχει καὶ τὸ τῆς οὐσίας, ὡς μίμημα, καὶ τὸ κάλλος εἶναι, ὡς ἐκεῖθεν· ἔχει δὲ καὶ τὸ αἰεὶ αὐτοῦ, ὡς εἰκόν·

²⁵ Como explica Pierre Hadot (“Plotin et les Gnostiques”, em P. Hadot, *Plotino, Porphyre: Études néoplatoniciens*, Paris 1999, p. 223 [p. 210-223]), esta observação de Plotino “não se refere aos estóicos, como Henry e Schwyzer sugerem no aparato crítico deles *ad locum*, mas aos Gnósticos”. Na verdade, entre os estóicos, não existe uma decisão temporal do Criador e não existe um mundo inteligível”. Em outro artigo, ele completa: “são eles [= os Gnósticos] na verdade que fazem a criação do universo depender da vontade de um Demiurgo” (“Images mythiques et thèmes mystiques dans un passage de Plotin (V, 8, 10-13)”, nota 39, p. 214 [p. 205-214]).

²⁶ ἢ ποτὲ μὲν ἔξει εἰκόνα, ποτὲ δὲ οὐ, οὐ τέχνη γενομένης τῆς εἰκόνας. Πᾶσα δὲ φύσει εἰκὼν ἔστιν, ὅσον ἂν τὸ ἀρχέτυπον μένη. Διὸ οὐκ ὀρθῶς, οἱ φθείρουσι τοῦ νοητοῦ μένοντος καὶ γεννώσιν οὕτως, ὡς ποτὲ βουλευσαμένον τοῦ ποιοῦντος ποιεῖν. Ὅστις γὰρ τρόπος ποιήσεως τοιαύτης οὐκ ἐθέλουσι συνιέναι οὐδ' ἴσασιν, ὅτι, ὅσον ἐκεῖνο ἐλλάμπει, οὐ μῆποτε τὰ ἄλλα ἐλλείπει, ἀλλ' ἐξ οὗ ἔστι καὶ ταῦτα ἔστιν· ἦν δ' αἰεὶ καὶ ἔσται. Χρηστέον γὰρ τούτοις τοῖς ὀνόμασι τῆ τοῦ σημαίνειν ἐθέλειν ἀνάγκη.

Então o *Deus* [= *Cronos* = *o Intelecto*] está *acorrentado*, de modo a permanecer sempre idêntico; ele abandona ao seu *filho* [= *Zeus* = *a Alma do Mundo ou Demiurgo*] o governo deste universo [= o universo sensível]; é que não é nas suas características de deixar a soberania inteligível para buscar uma outra de data mais recente e abaixo dele, ele que tem a plenitude da beleza; deixando então esta preocupação, ele [= *Cronos* = *o Intelecto*] *fixa seu próprio pai* [= *Urano* = *o Um ou o Princípio Primeiro*] *em seus limites, estendendo-se até ele em direção ao alto; e, na outra direção, ele fixa também isto que começa depois dele, a partir do seu filho* [= *Zeus* = *a Alma do Mundo ou Demiurgo*]: de modo que ele está entre os dois, se distinguindo de um pela “mutilação” que separa sua realidade do lado superior, e do outro ele é impedido de descer porque é *acorrentado* por aquele que vem depois dele, *entre seu pai que é superior a ele, e seu filho que é inferior a ele*²⁷ (Plotino, *Tratado 31* [V, 8], 13, 1-11, p. 150-151).

Os três princípios da realidade são demonstrados desta forma a partir da definição do Intelecto que “mutila” seu Pai e é “acorrentado” por seu Filho. Estas duas condições lhe permitem constituir-se como o segundo nível de realidade e, conseqüentemente, determinar o lugar das realidades que existem antes e depois dele: a “mutilação” o distingue do Pai e estabelece o Pai como o Princípio Primeiro, e o “encadeamento” o distingue do Filho (e do universo sensível que se origina dele) e estabelece o Filho como o terceiro nível de realidade.

Apresentaremos agora uma análise comparativa destas noções de delimitação com as dos gnósticos a fim de indicar uma outra razão que nos leva a acreditar que o mito hesiódico foi usado por Plotino em oposição à hierarquia dos níveis de realidade descrita no mito gnóstico. De fato, entre estas duas narrativas míticas podemos discernir, de forma paralela, uma oposição entre as noções de limite estabelecidas entre cada um dos níveis de realidade.

Segundo o *Tratado 31* (V, 8), 13, o limite entre o Primeiro e o Segundo Princípios é dado pela “mutilação” e entre o Segundo e o Terceiro Princípios pelo “encadeamento”. Entretanto, estes limites não constituem realidades mitológicas à parte, pois não são personificadas; do mesmo modo

²⁷ Ὁ οὖν θεὸς ὁ εἰς τὸ μένειν ὡσαύτως δεδεμένος καὶ συγχωρήσας τῷ παιδί τοῦδε τοῦ παντὸς ἄρχειν — οὐ γὰρ ἦν αὐτῷ πρὸς τρόπον τὴν ἐκεῖ ἀρχὴν ἀφέντι νεωτέραν αὐτοῦ καὶ ὑστέραν μεθέπειν κόρον ἔχοντι τῶν καλῶν — ταῦτ' ἀφείξ ἕστησέ τε τὸν αὐτοῦ πατέρα εἰς ἑαυτόν, καὶ μέχρις αὐτοῦ πρὸς τὸ ἄνω· ἕστησε δ' αὖ καὶ τὰ εἰς θάτερα ἀπὸ τοῦ παιδὸς ἀρξάμενα εἶναι μετ' αὐτόν, ὥστε μεταξὺ ἀμφοῖν γενέσθαι τῆ τε ἑτερότητι τῆς πρὸς τὸ ἄνω ἀποτομῆς καὶ τῷ ἀνέχοντι ἀπὸ τοῦ μετ' αὐτόν πρὸς τὸ κάτω δεσμῷ, μεταξὺ ὧν πατρός τε ἀμείνωνος καὶ ἡττονος βίεος.

elas não constituem “impedimentos” a uma relação entre um nível de realidade e outro, uma vez que as realidades inferiores sempre contemplam aquelas que lhe são superiores.

A explicação gnóstica da função separadora do “Limite” entre o Pró-Pai e os Éons e entre o Pleroma e o Éon Sabedoria é fornecida nas passagens seguintes:

[...] Como *ele* [= o Éon Sabedoria] se estendia sempre mais à frente [= em direção do Pró-Pai que ele queria conhecer], ele iria finalmente ser engolido pela doçura do Pai e se dissolveria na Essência universal, se ele não tivesse encontrado a *Potência que consolida os Éons e os mantém fora da Grandeza inexprimível* [= o Pró-Pai]. A esta Potência eles dão o nome de Limite²⁸ (Irineu de Lião, *Adversus Haereses*, I, 2, 2, p. 33 ; livro I, t. II, p. 39-40).

Então, uma vez caído do Pleroma,

Ele [= o Éon Sabedoria-Achamoth] se lançou em busca da Luz que o havia abandonado. Mas ele não pode, entretanto, apanhá-la porque ele foi impedido de fazê-lo pelo *Limite*²⁹ (Irineu de Lião, *Adversus Haereses*, I, 4, 1, p. 40; livro I, t. II, p. 65).

[...] Ela se estendia e sua essência fluía no infinito, como eles dizem; e se ela não tivesse tocado a vestimenta do Filho, isto é, a Verdade pertencente a primeira Tetrade e significada pela franja da vestimenta, ela teria se dissolvido na Essência universal; mas ela parou e se liberou da sua paixão: pois a Virtude saída do Filho – a qual seria *Limite*, ao que eles pretendem – cura a Sabedoria e *separa* dela a paixão³⁰ (Irineu de Lião, *Adversus Haereses*, I, 3, 3, p. 37-38 ; livro I, t. II, p. 54-55).

Com efeito,

Valentino estabelece dois *Limites*: um, situado entre o Abismo e o resto do Pleroma, separa os Éons gerados do Pai não gerado [= o Abismo = Pró-Pai], *enquanto o outro separa* a Mãe deles [= o Éon Sabedoria-Achamoth] do Pleroma (Irineu de Lião, *Adversus Haereses*, I, 11, 1, p. 69).³¹

²⁸ [...] πρὸς αὐτὸν στοργήν, ἐκτεινόμενον ἄει ἐπὶ τὸ πρόσθεν ὑπὸ τῆς γλυκύτητος αὐτοῦ τελευταῖον ἂν καταπεπόσθαι καὶ ἀναελύσθαι εἰς τὴν ὄλην οὐσίαν, εἰ μὴ τῇ στηριζούσῃ καὶ ἐκτὸς τοῦ ἀρρήτου Μεγέθους φυλασσούσῃ τὰ ὅλα συνένυχε Δυνάμει. Ταύτην δὲ τὴν Δύναμιν καὶ Ὅρον καλοῦσιν [...].

²⁹ [...] ἐπὶ ζήτησιν ὀρμηῆσαι τοῦ καταλιπόντος αὐτὴν φωτὸς καὶ μὴ δυνηθῆναι καταλαβεῖν αὐτὸ διὰ τὸ κωλυθῆναι ὑπὸ τοῦ Ὁρου.

³⁰ [...] δώδεκα ἔτη ἐκείνη ἢ Δύναμις, ἐκτεινομένης αὐτῆς καὶ εἰς ἄπειρον ρεούσης τῆς οὐσίας, ὡς λέγουσιν· <καὶ> εἰ μὴ ἔψαυσε τοῦ φορήματος τοῦ Υἱοῦ, τουτέστιν τῆς Ἀληθείας τῆς πρώτης Τετράδος, ἣτις διὰ τοῦ κρασπέδου μεμῆνται, ἀνελύθη ἂν εἰς τὴν <ὄλην> οὐσίαν [αὐτῆς]· ἀλλὰ ἔστη καὶ ἐπαύσατο τοῦ πάθους· ἢ γὰρ ἐξελθοῦσα Δύναμις τοῦ Υἱοῦ – εἶναι δὲ ταύτην τὸν Ὅρον θέλουσιν – ἐθεράπευσεν αὐτὴν καὶ τὸ πάθος ἐχώρισεν ἀπ’ αὐτῆς. Deve-se ressaltar que se trata aqui de uma exegese alegórica de Mt 9,18-22.

A este *Limite* eles também dão os nomes de Cruz, de Redentor, de Emancipador, de Delimitador e de Guia³²(Irineu de Lião, *Adversus Haereses*, I, 2, 4, p. 34).

Parece haver, portanto, um paralelo entre as noções de “mutilação”, “encadeamento” e a posição de Cronos, que é assim, respectivamente, separado do nível superior da realidade e também impedido de descer para o nível inferior, evocadas por Plotino no *Tratado 31* (V, 8), 13, e as noções de “separação”, “consolidação”, e a situação que os textos gnósticos nos apresentam onde são criados limites, onde o primeiro dos quais impede que os Éons entrem em contato diretamente com o Pró-Pai e o segundo permite que o Pleroma seja mantido separado do Éon Sabedoria-Achamoth e da realidade inferior que foi criada como consequência de sua queda e que mais tarde o ajudará a se libertar de sua paixão e a reintegrar o Pleroma. Plotino ilustra assim, através do mito hesiódico, a delimitação dos três níveis de realidade em oposição à maneira como os princípios superiores são delimitados no mito valentiniano.

A representação da estrutura da realidade inteligível sob esta forma mitológica constitui para Plotino uma forma de combater o mito gnóstico com um mito da tradição helênica³³. Como bem assinalou Émile Bréhier³⁴ (1931), Plotino entretanto, não pronuncia nestas passagens do *Tratado 31* (V, 8) os nomes dos deuses Urano, Cronos e Zeus, mas usa “algo da linguagem messiânica: o anúncio do filho, a manifestação do pai, a revelação do mundo superior pelo filho”. Ele parece assim recorrer a um processo literário de imitação a fim de alcançar mais efetivamente a linguagem messiânica de seus oponentes.

³¹ Se refere aqui à doutrina de Valentino; livro I, t. II, p. 169: Ὅρους τε δύο ὑπέθετο, ἓνα μὲν μεταξύ τοῦ Βυθοῦ καὶ τοῦ λοιποῦ Πληρώματος, διορίζοντα τοὺς γεννητοὺς Αἰῶνας ἀπὸ τοῦ ἀγεννήτου Πατρός, ἕτερον δὲ τὸν ἀφορίζοντα αὐτῶν τὴν Μητέρα ἀπὸ τοῦ Πληρώματος. É interessante notar que aqui parece haver uma separação entre o Pró-Pai e os Éons, ao contrário do relato de Irineu de Lião em I, 1, 1, p. 30-31.

³² refere-se à doutrina de Ptolomeu; livro I, t. II, p. 42-43: Τὸν δὲ Ὅρον τοῦτον καὶ Σταυρὸν καὶ Λυτρωτὴν καὶ Καρπιστὴν καὶ Ὁροθέτην καὶ Μεταγωγέα καλοῦσι.

³³ Idéia já sustentada por Pierre Hadot (« Plotin et les Gnostiques », dans P. HADOT, *Plotin, Porphyre : Études néoplatonicienes*, Paris 1999, p. 223 [p. 210-223]).

³⁴ Na nota 1, p. 150 da sua tradução.

A ligação entre o mito hesiódico e Platão, e o respeito da tradição helênica

De fato, o mito hesiódico tem uma autoridade difícil de ser revogada, uma vez que o emprego desta narrativa encontra seu fundamento no próprio texto de Platão, como Plotino o explica após ter descrito este mito nos capítulos 4 e 7 do *Tratado 10* (V, 1):

*Daí [= da descrição mitológica que acabo de dar] os três graus da realidade em Platão. “Todas as coisas estão, diz ele, no rei que reina sobre todas as coisas (ele é a realidade primeira); o segundo está junto aos seres do segundo nível e o terceiro com os seres do terceiro nível” [cf. Pseudo-Platão, Carta II, 312e]³⁵. Ele evoca ainda o “pai da causa” [cf. Platão, Carta VI, 323 d]. Ora a causa, é o Intelecto [cf. Platão, Filebo, 26 e e 30 c]; o Intelecto é, para ele, o demiurgo: “o demiurgo”, diz ele, “fabrica a alma em uma cratera” [cf. Platão, Timeu, 41 d e Filebo, 28 c]. O pai da causa, isto é, do Intelecto, é, diz ele, o Bem e o que está além do Intelecto e além do ser [cf. Platão, República, 509 b]. Em várias ocasiões, ele afirma que o ser e o Intelecto constituem a idéia. Ele sabe então que o Intelecto vem do Bem e que a alma vem do Intelecto. Nossas teorias, portanto, não são novidade, e não são de hoje; elas foram enunciadas há muito tempo, mas sem serem desenvolvidas e nós somos hoje apenas os exegetas dessas antigas doutrinas, cuja antiguidade nos é testemunhada pelos escritos de Platão. (...) O Parmênides de Platão é mais exato; ele distingue o primeiro *um* ou *um* no sentido próprio, o segundo *um*, que é uma unidade múltipla, e o terceiro *um*, que é unidade e multiplicidade. Ele concorda, portanto, com a teoria das três naturezas³⁶ (Plotino, *Tratado 10* [V, 1], 8, 1-27, p. 25-26).*

Assim, a estrutura da realidade que Plotino propõe, com base em sua interpretação deste mito de Hesíodo, é apenas o “desenvolvimento exegeti-

³⁵ L. BRISSON oferece em *Platon. Lettres, Paris 1997*, p. 70, um “Tableau récapitulatif sur les prises de position concernant l’authenticité des *Lettres* attribuées à Platon”. A provável inautenticidade da *Carta II*, assim como da *Carta VI* e de outras sugeridas por L. Brisson, não afeta nossas análises porque, como o próprio Brisson explica (p. 21), “elas testemunham dos esforços feitos pouco depois da morte de Platão para aproximar as doutrinas platônicas das doutrinas (neo)pitagóricas, aproximação que teria sido considerada como correta e que o médio- e o neoplatonismo tentou em seguida justificar”. Nossas indicações das passagens de Platão e das *Cartas* do Pseudo-Platão seguem as referências indicadas nos volumes publicados na coleção das Universités de France nas *Les Belles Lettres*.

³⁶ *Καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὰ Πλάτωνος τριτὰ τὰ πάντα περὶ τὸν πάντων βασιλέα — φησὶ γὰρ πρῶτα — καὶ δεύτερον περὶ τὰ δεύτερα καὶ περὶ τὰ τρίτα τρίτον. Λέγει δὲ καὶ τοῦ αἰτίου εἶναι πατέρα αἴτιον μὲν τὸν νοῦν λέγων· δημιουργὸς γὰρ ὁ νοῦς αὐτῷ· τοῦτον δὲ φησὶ τὴν ψυχὴν ποιεῖν ἐν τῷ κρατῆρι ἐκεῖνον. Τοῦ αἰτίου δὲ νοῦ ὄντος πατέρα φησὶ τάγαθον καὶ τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας. Πολλαχοῦ δὲ τὸ ὄν καὶ τὸν νοῦν τὴν ἰδέαν λέγει· ὥστε Πλάτωνα εἰδέναι ἐκ μὲν τάγαθοῦ τὸν νοῦν, ἐκ δὲ τοῦ νοῦ τὴν ψυχὴν. Καὶ εἶναι τοὺς λόγους τούτους μὴ καινοὺς μηδὲ νῦν, ἀλλὰ πάλαι μὲν εἰρησθαι μὴ ἀναπεπταμένως, τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκεῖνων γεγονέναι μαρτυρίαις πιστωσαμένους τὰς δόξας αὐτάς παλαιὰς εἶναι τοῖς αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν. [...] Ὁ δὲ παρὰ Πλάτωνι Παρμενίδης ἀκριβέστερον λέγων διαίρει ἀπ’ ἀλλήλων τὸ πρῶτον ἔν, ὃ κυριώτερον ἔν, καὶ δεύτερον ἔν πολλὰ λέγων, καὶ τρίτον ἔν καὶ πολλὰ. Καὶ σύμφωνος οὕτως καὶ αὐτός ἐστι ταῖς φύσεσι ταῖς τρισίν.*

co” implícito não apenas na citação deste mito no *Timeu* (40 e - 41 a), mas em todo um conjunto de passagens de *Parmênides*, *Filebo*, das *Cartas* e da *República* de Platão. Desta forma, o mito hesiódico e a exegese apresentada por Plotino não são nem “novos” nem “atuais” e é então este mito que contém a verdadeira sabedoria antiga, contrariamente ao mito gnóstico que pode assim ser acusado de ser *recente* e de expor uma má interpretação de Platão. De fato, no *Tratado 33* (II, 9), 6, Plotino exorta os gnósticos a não mais se afastarem de Platão e dos antigos e à adotarem um método exegético mais apropriado com relação a esses textos:

*Eles [= os gnósticos] têm razão em usar estas expressões tão claras que encontram em Platão. Mas, se eles querem se afastar, não é de inveja contra eles dizer-lhes que não devem estabelecer seu próprio sistema na mente de seus ouvintes zombando e insultando os Gregos, mas é preciso mostrar a eles, nela mesma, a limitação de suas próprias opiniões em comparação com as dos antigos; que eles devem criticar de modo benevolente e enquanto filósofos a opinião dos antigos; que eles devem expor, com suas próprias opiniões, aquelas que eles contradizem, de maneira justa; que eles devem visar a verdade, e não buscar sua glória acusando estes homens, cujo o mérito é há tanto tempo apreciado por pessoas que são valorosas, e para dizer a verdade, que lhe são superiores³⁷ (*Traité 33* [II, 9], 6, 41-52, p. 118-119).*

Assim, Plotino incentiva os gnósticos a permanecerem fiéis “a todos os ensinamentos que são próprios aos gregos” e “à opinião dos antigos”³⁸, expressões pelas quais ele se refere tanto aos textos antigos propriamente filosóficos que aos mitos gregos. Desse modo, Plotino reprova aos gnósticos de estabelecer seu próprio sistema, infligindo novidades aos textos filosóficos e aos mitos antigos, como pode ser constatado, por exemplo, na criação de um *novo mito*, como este do Éon Sabedoria (que será abertamente critica-

³⁷ ταῦτα γὰρ κείμενα παρὰ τῷ Πλάτωνι σαφῶς οὕτως λέγοντες καλῶς ποιῶσιν. Οἷς θέλουσι διαφανεῖν φθόνος οὐδεὶς λεγόντων, οὐδ’ ἐν τῷ τοῦς Ἑλληνας διασύρειν καὶ ὑβρίζειν τὰ αὐτῶν ἐν συστάσει παρὰ τοῖς ἀκούουσι ποιεῖν, ἀλλ’ αὐτὰ παρ’ αὐτῶν δεικνύναι ὀρθῶς ἔχοντα, ὅσα ἴδια αὐτοῖς ἔδοξε παρὰ τὴν ἐκείνων δόξαν λέγειν, εὐμενῶς καὶ φιλοσόφως αὐτὰς τὰς δόξας τιθέντας αὐτῶν καὶ οἷς ἐναντιοῦνται δικαίως, πρὸς τὸ ἀληθῆς βλέποντας, οὐ τὴν εὐδοκίμησιν θηρωμένους ἐκ τοῦ [πρὸς] ἄνδρας κεκριμένους ἐκ παλαιοῦ οὐ παρὰ φαύλων ἀνδρῶν ἀγαθοὺς εἶναι ψέγειν, λέγοντας ἑαυτοὺς ἐκείνων ἀμείνους εἶναι.

³⁸ A reprovação feita por Plotino aos gnósticos por desprezarem as doutrinas antigas é desenvolvida em profundidade por T. ALEKNIENE, “Plotin contre les gnostiques (tr. 33, *En. II 9*) : défense de l’ancienne philosophie grecque”, em F. VINEL (dir.), *Écrire contre. Quête d’identité, quête de pouvoir dans la littérature des premiers siècles chrétiens*, Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 2012, p. 71-91. Sobre a relação entre helenismo e cristianismo, cf. G. S. Gasparro, « Plotino e gli gnostici : un contributo al problema ‘gnosticismo ed ellenismo’ », *Cassiodorus I*, 1995, p. 125-136.

do no *Tratado 33* [II, 9]), e as noções relativas aos primeiros princípios que são aí implicados.

Ainda podemos nos perguntar se os textos gnósticos não comportam uma interpretação do mito hesiódico a partir dos textos de Platão e se não há, conseqüentemente, um debate entre Plotino e os gnósticos sobre suas exegeses. De fato, Irineu de Lião compara a descrição gnóstica do Primeiro Princípio com a de Zeus e a definição do Salvador com a de Pandora, fazendo referência explícita a Homero e Hesíodo. Ele afirma³⁹ :

Essas pessoas [= os gnósticos] não lhe parecem, querido amigo, ter concebido em suas mentes o *Zeus de Homero* muito mais do que o Senhor de todas as coisas? Quando eles [= os gnósticos] dizem que o Salvador provém de todos os Éons, tendo todos depositado nele como a flor deles mesmos, eles não dizem nada de novo em comparação com a *Pandora de Hesíodo* [cf. *Teogonia*, 561 ss. e *Os trabalhos e dos dias*, 60 ss.] O que este diz sobre ela, estes o ensinam em relação ao Salvador, fazendo dele um Pandora, se é verdade que cada um dos Éons lhe deu isso que ele tinha de melhor (Irineu de Lião, *Adversus Haereses*, respectivamente I, 12, 2, p. 72; livro I, t. II, p. 182)

Da mesma forma, o Pseudo-Hipólito, no final do capítulo dedicado às teorias valentinianas, conclui sua apresentação citando a *Carta II* atribuída a Platão e apresentando uma interpretação do poema de Valentino que visa mostrar que as teorias deste último partem de uma interpretação dessas passagens de Platão:

Lendo esta passagem [cf. Pseudo-Platão, Carta II, 312 d - 314 c], Valentino supôs que o rei de todas as coisas, do qual Platão falou, era o Pai, Abismo e princípio primeiro de todos os éons. Tendo Platão falado das coisas segundas que estão em torno do princípio segundo, Valentino imaginou que essas coisas segundas eram o Pleroma no interior de Horos (o limite), (isto é) todos os éons, e, nas coisas terceiras que estão em torno do princípio terceiro, ele trancou toda a ordem (do mundo) fora de Horos e do Pleroma. Valentino explicou este ordenamento em poucas palavras em um cântico, mas ao contrário de Platão, ele começa de baixo e não de cima.

³⁹ Non uidentur tibi hi, o dilectissime, homerici Iouis propter sollicitudinem [...] magis quam eius qui est uniuersorum Dominus ; et II, 14, 5, p. 183 ; livre I, t. II, p. 136-138 : Quod autem Saluatorem ex omnibus factum esse Aeonibus dicant, omnibus in eum deponentibus uelut florem suum, non extra Hesiodi Pandoram nouum aliquid adferunt : quae enim ille ait de illa, haec hi de Saluatore insinuant, Pandoron introducentes eum, quasi unusquisque Aeonum quod haberet optimum donauerit ei.

Eis o que ele diz: “Vejo tudo *suspensio* (*κρεμάμενα*) ao Espírito, vejo tudo guiado pelo Espírito, a carne *suspensa* à alma, a alma provém do ar, o ar é *suspensio* ao éter, frutos saindo do abismo, uma criança saindo da matriz”. Eis aqui o que Valentino quer dizer: a carne, segundo os Valentinianos, é a matéria, que está *suspensa* à alma do Demiurgo; a alma provém do ar, ou seja, o Demiurgo nasce do Espírito que está fora do Pleroma; o ar provém do éter, ou seja, a Sabedoria de fora nasce disso que está dentro de Horos (o limite) e de todo o Pleroma; os frutos que saem do abismo é toda a emissão dos éons realizada pelo Pai⁴⁰ (Pseudo-Hipólito, *Refutatio Omnium Haeresium*, VI, 37, 5-9, p. 63-64; p. 252-254).

É interessante notar que podemos ler no *Tratado 32* (V, 5), 9, uma descrição da interdependência entre os níveis de realidade que constitui quase um contra-exemplo à representação feita por Valentino que acabamos de citar. Aqui está a passagem:

Então, as realidades superiores se encontram naturalmente nas realidades que as precedem, estas nas realidades que lhes são anteriores, e uma realidade está em uma outra, até a primeira, que é princípio; [...] a Alma não está nele [= o mundo], mas é ele que está na Alma, pois o corpo não é um lugar para a Alma, mas a Alma está no Intelecto, o corpo na Alma, e o Intelecto em um outro; quanto a este, não existe nada além no qual ele possa ser, então ele não é em nenhuma realidade [...] ; e é por isso que ele é o Bem de todas as

⁴⁰ Τούτοις περιτυχῶν Οὐαλεντίνος ὑπεστήσατο τὸν πάντων βασιλέα, ὃν ἔφη <ὁ> Πλάτων οὕτως, Πατέρα καὶ Βυθὸν καὶ παστ <ἦν καὶ πη> γῆν τῶν ὅλων αἰώνων. δεύτερον περὶ τὰ δεύτερα τοῦ Πλάτωνος εἰρηκότος, τὰ δεύτερα Οὐαλεντίνος τοῦ<ς> ἐντὸς Ὁρου [τὸν ὄρον] ὑπέθετο πάντας αἰῶνας, / καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα <τοῦ Πλάτωνος εἰρηκότος, τὰ τρίτα> τὴν ἔξω τοῦ Ὁρου καὶ τοῦ πληρώματος διαταγὴν συνέθηκε πᾶσαν. καὶ δεδήλωκεν αὐτὸ δι' ἐλαχίστων Οὐαλεντίνος ἐν ψαλμῷ, κάτωθεν ἀρξάμενος, οὐχ ὥσπερ ὁ Πλάτων ἄνωθεν, λέγων οὕτως·

Θέρος

Πάντα κρεμάμενα πνεύματι βλέπω,

πάντα δ' ὀχούμενα πνεύματι νοῶ·

σάρκα μὲν ἐκ ψυχῆς κρεμαμένην,

ψυχὴν δ' ἀέρος ἐξεχομένην,

ἀέρα δ' ἐξ αἴθρης κρεμάμενον·

ἐκ δὲ βυθοῦ καρποὺς φερομένους,

ἐκ μήτρας δὲ βρέφος φερόμενον.

οὕτως ταῦτα νοῶν· σὰρξ ἐστὶν ἡ ὕλη κατ' αὐτούς, ἥτις κρέματα ἐκ τῆς ψυχῆς, <τουτέστι> τοῦ δημιουργοῦ· ψυχὴ δὲ ἀέρος ἐξέχεται, τουτέστιν ὁ δημιουργὸς τοῦ Πνεύματος <τοῦ> ἔξω πληρώματος· αἴθρ δὲ αἴθρης ἐξέχεται, τουτέστιν ἡ ἔξω Σοφία τοῦ ἐντὸς Ὁρου καὶ παντὸς πληρώματος <Πνεύματος>. ἐκ δὲ βυθοῦ καρποὶ φέρονται, <τουτέστιν> ἢ ἐκ τοῦ Πατρὸς πᾶσα προβολὴ τῶν αἰώνων γενομένη.

realidades porque elas existem e, ao mesmo tempo, elas estão suspensas a Ele, cada uma de uma maneira diferente⁴¹ (32 [V, 5], 9, 5-38, minha tradução).

Por esta descrição em 32 (V, 5), 9, Plotino insiste na distinção e na relação entre os três princípios da realidade que ele havia enunciado no *Tratado 32* (V, 5), 3, em uma analogia com os três deuses e os três reis. A principal fonte desta analogia é o mito hesiódico interpretado a partir da passagem 312 e - 313 a da *Carta II* do Pseudo-Platão. De fato, constatamos neste sentido que a passagem 312 e da *Carta II* é citada por Plotino em tratados onde o mito hesiódico também é interpretado, como nos tratados 32 (V, 5), 3, 3-4; 50 (III, 5), 8, 8, e em 10 (V, 1), 8, citado anteriormente, o qual também menciona a passagem 323 d da *Carta VI* do Pseudo-Platão⁴².

A estrutura da realidade assim apresentada por Plotino em 32 (V, 5), 3 e 9, parece corrigir os elementos platônicos dos quais os gnósticos se apropriaram. Isto traz um argumento adicional à idéia de que o debate exegético sobre os níveis hierárquicos da realidade a partir da tradição platônica está no centro da polêmica entre Plotino e os gnósticos.

Sabemos que os heresiologistas tentaram depreciar o pensamento gnóstico por um método que consistia em associar a cada “teoria – heresia” gnóstica uma doutrina pagã e filosófica e podemos constatar isso no prólogo do *Refutatio Omnium Haeresium*. Assim, não podemos nem confiar completamente, nem nos restringir apenas a seus testemunhos para nos pronunciarmos sobre as fontes dos gnósticos. Entretanto, os estudos atuais sobre as referências dadas pelos heresiólogos e pelos próprios textos gnósticos sobre as fontes das doutrinas gnósticas, têm muitas vezes confirmado a idéia de que os gnósticos construíram suas teorias reinterpretando vários escritos da tradição grega, principalmente os escritos de Platão⁴³.

⁴¹ Πέφυκεν οὖν τὰ μὲν ὕστατα ἐν τοῖς πρὸ αὐτῶν ὑστάτοις, τὰ δ' [ἐν πρώτοις] ἐν τοῖς προτέροις καὶ ἄλλο ἐν ἄλλῳ, ἕως εἰς τὸ πρῶτον ἀρχὴν ὄν. (...) Ψυχὴ δὲ οὐκ ἐν ἐκείνῳ, ἀλλ' ἐκεῖνος ἐν αὐτῇ· οὐδὲ γὰρ τόπος τὸ σῶμα τῆ ψυχῆ, ἀλλὰ ψυχὴ μὲν ἐν νῶ, σῶμα δὲ ἐν ψυχῇ, νοῦς δὲ ἐν ἄλλῳ· τούτου δὲ οὐκέτι ἄλλο, ἢ ἂν ἦν ἐν αὐτῷ· οὐκ ἐν ὁμοῦν ἄρα· (...) Διὸ καὶ ταύτη ἀγαθὸν τῶν πάντων, ὅτι καὶ ἔστι καὶ ἀνήρτηται πάντα εἰς αὐτὸ ἄλλο ἄλλως. Διὸ καὶ ἀγαθότερα ἕτερα ἐτέρων, ὅτι καὶ μᾶλλον ὄντα ἕτερα ἐτέρων.

⁴² Plotino se refere novamente à *Carta II* do Pseudo-Platão para afirmar os três princípios da realidade nos tratados 38 (VI, 7), 42, 4-6 e 9-11 e 51 (I, 8), 2, 28-31.

⁴³ Isto já foi demonstrado por numerosos trabalhos, notadamente por J. TURNER, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Québec-Louvain-Paris: Presses Université Laval, 2001.

O *Tratado 10* (V, 1)

Um outro argumento que nos leva a crer que o mito hesiódico constitui para Plotino uma espécie de resumo ou emblema de suas principais dissensões com o pensamento gnóstico é o fato de que as duas principais teses sobre as quais será fundada a crítica de Plotino dirigida aos gnósticos no *Tratado 32* e que serão retomadas no *Tratado 33* (II, 9), ou seja, a tese de que o Intelecto é sempre inteligente e unido aos inteligíveis, e a tese de que a realidade constituída em torno de três princípios fundamentais, são também apresentadas no *Tratado 10* (V, 1) acompanhadas por uma análise deste mito hesiódico. Além disso, Plotino expõe a definição das Almas e sua ligação com o Intelecto nos capítulos 1, 2 e 3 do *Tratado 10* (V, 1), usando temas e um vocabulário muito presentes nos escritos gnósticos⁴⁴, antes de apresentar sua teoria dos três princípios da realidade e de baseá-la primeiramente (como no *Tratado 32*, 1-2) na definição do Intelecto e dos inteligíveis e, em seguida (como no *Tratado 32*, 3-13), por uma harmonização entre a tríade hesiódica (os três deuses Urano, Cronos e Zeus), as tríades platônicas (os três reis da *Carta II*, as três hipóteses do *Parmênides* de Platão) e a *República* de Platão, onde ele identifica o Bem com o Uno, o Intelecto com o que pertence ao Ser, e a Alma com o que deve seguir o Ser Primeiro.

Uma ilustração condensada dessas teorias se encontra na passagem do capítulo 8, 1-27 citado anteriormente e nas passagens dos capítulos 7, 9 e 10 que serão analisadas agora.

Na verdade, a narrativa hesiódica do *Tratado 10* (V, 1), 7, é introduzida por uma descrição do Intelecto e dos inteligíveis, e a interpretação plotiniana do mito não deixa aberta nenhuma possibilidade de imperfeição na sua doutrina da interioridade imutável dos inteligíveis no Intelecto. Plotino explica, em primeiro lugar, que o Intelecto gera e engole “todos os seres, toda a beleza das Idéias e todos os deuses inteligíveis”⁴⁵ (*Tratado 10* [V, 1], 7, 27-32, p. 24-25) que ele gerou, porque quer mantê-los em si mes-

⁴⁴ Ver também T. G. SINNIGE, *Six Lectures on Plotinus and Gnosticism*, p. 55 e ss.

⁴⁵ Ταύτης τοι γενεᾶς ὁ νοῦς οὐτος ἀξίας νοῦ τοῦ καθαρωτάτου μὴ ἄλλοθεν ἢ ἐκ τῆς πρώτης ἀρχῆς φῦναι, γενόμενον δὲ ἤδη τὰ ὄντα πάντα σὺν αὐτῷ γεννηῆσαι, πᾶν μὲν τὸ τῶν ἰδεῶν κάλλος, πάντα δὲ θεοῦς νοητοῦς· πλήρη δὲ ὄντα ὧν ἐγέννησε καὶ ὡσπερ καταπιόντα πάλιν τῷ ἐν αὐτῷ ἔχειν μηδὲ ἐκπεσεῖν εἰς ὕλην μηδὲ τραφῆναι παρὰ τῆ Ῥέα [...].

mo para impedi-los de caírem na matéria e de crescerem próximos de Réia. A esposa de Cronos representa o movimento em direção ao corpo que impediria a interioridade dos inteligíveis no Intelecto. Esta interpretação de Plotino adere à interpretação heraclíteana proposta por Platão no *Crátilo*⁴⁶, no qual o nome da deusa Réia expressa a idéia disso que não permanece sempre idêntico a si mesmo, mas que está sujeito ao tornar-se.

Plotino então se apressa em seguida a explicar que, como Cronos não reteve Zeus em seu interior, isto não constitui um motivo para pensar que a imutabilidade dos inteligíveis em sua relação com o Intelecto faliu num certo momento.

[...] Antes de Zeus vem Cronos, o Deus muito sábio que retoma sempre nele os seres que ele gera, de tal maneira que o Intelecto é pleno e saciado; mas então, uma vez saciado, Cronos gera Zeus; da mesma forma o Intelecto gera a Alma, quando ele atinge seu ponto de perfeição⁴⁷ (10 [V, 1], 7, 33-37, p. 25).

Assim, fica claro que a geração da Alma a partir do Intelecto não constitui uma “saída” que causaria uma “falta” porque a Alma (ou Zeus) não deixa um lugar “vazio” ou “faltando” dentro do Intelecto, já que, desde seu nascimento, o Intelecto já estava saciado.

Plotin explica em seguida as razões pelas quais o Intelecto gera a Alma:

Porque um ser completo deve gerar e uma tão grande potência não deve permanecer estéril. Mas não é possível também que, neste caso, o ser gerado seja superior; sendo uma imagem do gerador, ele é inferior a ele. [...] O produto do Intelecto é um *logos* e uma realidade capaz de reflexão [...], por um lado está unido ao Intelecto [...] e, ele mesmo, pensa; por outro lado, está em contato com o que vem depois dele, ou melhor, ele também gera seres que são necessariamente inferiores a ele⁴⁸ (10 [V, 1], 7, 36-48, p. 25).

⁴⁶ Platão, *Crátilo*, 402 a 4 et ss.

⁴⁷ [...] Κρόνον μὲν θεὸν σοφώτατον πρὸ τοῦ Δία γενέσθαι ἃ γεννᾷ πάλιν ἐν ἑαυτῷ ἔχειν, ἧ καὶ πλήρης καὶ νοῦς ἐν κόρῳ· μετὰ δὲ ταῦτά φασι Δία γεννᾶν κόρον ἤδη ὄντα· ψυχὴν γὰρ γεννᾷ νοῦς, νοῦς ὧν τέλειος...

⁴⁸ Καὶ γὰρ τέλειον ὄντα γεννᾶν ἔδει, καὶ μὴ δύναμιν οὔσαν τοσαύτην ἄγονον εἶναι. Κρεῖττον δὲ οὐχ οἷόν τε ἦν εἶναι οὐδ' ἐνταῦθα τὸ γεννώμενον, ἀλλ' ἔλαττον ὄν εἶδωλον εἶναι αὐτοῦ, ἀόριστον μὲν ὡσαύτως, ὀριζόμενον δὲ ὑπὸ τοῦ γεννήσαντος καὶ οἷον εἰδοποιούμενον. Νοῦ δὲ γέννημα λόγος τις καὶ ὑπόστασις, τὸ διανοούμενον· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ περὶ νοῦν κινούμενον καὶ νοῦ φῶς καὶ ἴχνος ἐξηρημένον ἐκείνου, κατὰ θάτερα μὲν συνηγμένον ἐκείνῳ καὶ ταύτῃ ἀποπιμπλάμενον καὶ ἀπολαῦον καὶ μεταλαμβάνον αὐτοῦ καὶ νοοῦν, κατὰ θάτερα δὲ ἐφαπτόμενον τῶν μετ' αὐτό, μᾶλλον δὲ γεννῶν καὶ αὐτό, ἃ ψυχῆς ἀνάγκη εἶναι χεῖρονα.

Deste modo, Plotino mostra a necessidade de que a Alma saia do Intelecto e que ela constitua, conseqüentemente, um universo próprio a ela mesma. É preciso enfatizar novamente o paralelo entre Zeus, o último filho de Cronos, e o Éon Sabedoria, última emanção do Pleroma. Estes argumentos podem ter por alvo a idéia gnóstica de que o Éon Sabedoria, fazendo parte do Pleroma, possa não ser inteligente e ser capaz de perturbar a estrutura do Pleroma, porque isso significaria dizer que ele disporia de um poder de ação de alguma forma superior àquele concedido à realidade da qual ela se origina. Ou ainda, estes argumentos podem ser dirigidos à idéia gnóstica de que o Demiurgo gerado pelo Éon Sabedoria pode ter um poder de geração de alguma forma não dirigido por um princípio superior.

Em todo caso, as posições de Plotino aniquilam vários elementos, se não a própria estrutura do sistema gnóstico organizado em torno do mito do Éon Sabedoria: que é por causa de um desejo do Éon Sabedoria que ele saiu do Pleroma e criou o universo sensível; que o Éon Sabedoria deveria ter permanecido dentro do Pleroma; e, finalmente, que a queda do Éon Sabedoria tornou o Pleroma imperfeito porque ela causou uma falta no interior deste.

Em *10* (V, 1), 9, Plotino critica as teorias de Parmênides, Anaxágoras, Heráclito, Empédocles, Pitágoras e seus discípulos, Fercídeo, mas também Aristóteles, para afirmar que através delas não é possível confirmar completamente sua doutrina. Ele termina sua demonstração reafirmando seu ponto de vista como segue em *10* (V, 1), 10:

Eis aqui no que se deve acreditar: primeiro, há o Um, que está além do Sendo, tal como nossa argumentação tentou demonstrar, na medida em que é possível demonstrar um tal assunto; em seguida, depois dele, o Sendo e o Intelecto e, em terceiro lugar, a natureza da Alma⁴⁹ (*10* [V, 1], 10, 1-4, p. 28).

Como já mencionamos, o *Tratado 32* (V, 5) desenvolve as noções anunciadas durante a narrativa do mito e de sua exegese no *Tratado 10* (V, 1). De fato, no *Tratado 32* (V, 5), 1 – 3, 2, Plotino volta à definição da relação entre o Intelecto e os inteligíveis. No *Tratado 32*, 3, 3-4, ele retoma a exegese da *Carta II* (312 e) atribuída a Platão com o paralelo entre o Um e o

⁴⁹ Ὅτι δὲ οὕτω χρῆ νομίζειν ἔχειν, ὡς ἔστι μὲν τὸ ἐπέκεινα ὄντος τὸ ἔν, οἷον ἤθελεν ὁ λόγος δεικνύναι ὡς οἷόν τε ἦν περὶ τούτων ἐνδείκνυσθαι, ἔστι δὲ ἐφεξῆς τὸ ὄν καὶ νοῦς, τρίτη δὲ ἡ τῆς ψυχῆς φύσις, ἥδη δέδεικται.

Primeiro Rei, o Intelecto e o Segundo Rei, e a Alma e o Terceiro Rei, e ele reitera esta interpretação afirmando a correspondência entre o Um, o Intelecto e a Alma com respectivamente Urano, Cronos e Zeus do mito hesiódico. No *Tratado 32*, 4 e 5, Plotino explicita, a partir do tema dos números, a noção do Um enquanto “o um que é um” (137 c) e o Intelecto enquanto “o um que é” (143 a) e, por dedução, a Alma como “o um e múltiplo” (156 b), inspirando-se do *Parmênides* de Platão. Em 32, 6, 7 e 8, ele se concentra na analogia entre o Um-Bem e a Luz se baseando na *República*. E, finalmente, em 32, 9 – 13, ele se dedica à noção do Um-Bem, sempre se baseando na *República*. Plotino estabelece, então, uma harmonia entre estas doutrinas e a apresenta sob a forma de um discurso que ao mesmo tempo exorta a alma a voltar ao Princípio Primeiro e a educa sobre a maneira de proceder.

Podemos assim constatar que, através da narrativa hesiódica, Plotino afirma de modo magistral sua doutrina de que os inteligíveis são interiores ao Intelecto, ao mesmo tempo em que ele estabelece através desta doutrina a idéia da existência de apenas três níveis de realidades, idéia que será reafirmada por ele claramente contra os gnósticos no *Tratado 33* (II, 9), 2, 1.

O *Tratado 50* (III, 5)

A definição da Alma é um tema central da polêmica antignóstica, como podemos constatar pelas numerosas referências de Plotino a esta questão no *Tratado 33*⁵⁰. A referência a Zeus no final do capítulo 3 do *Tratado 32* (V, 5) apresenta de forma condensada as idéias que são desenvolvidas de maneira mais detalhada na narrativa hesiódica do *Tratado 50* (III, 5), 2, onde Plotino disserta sobre a natureza da Alma (ou Afrodite) e das realidades que dela derivam.

A narrativa hesiódica do *Tratado 50* (III, 5) delinea com mais precisão a crítica antignóstica de Plotino e, embora ele afirme frequentemente que todas as almas são uma só, podemos notar que neste tratado Plotino dissocia, de certa forma, a Alma transcendental Uraniana, transcendente, da Alma do Mundo, do Todo ou do universo, a qual “se eleva à contemplação

⁵⁰ Ver, por exemplo, capítulos 4, 7, 9, 10 e 11.

do mundo inteligível e assim se volta para a alma transcendente que então a ilumina” (HADOT, *Plotin. Traité 50*, p. 192).

Esta “dissociação parcial” entre a Alma Divina e a Alma do Mundo poderia muito bem constituir uma crítica à teoria gnóstica, suposta por Plotino no *Tratado 33* (II, 9), segundo a qual haveria uma dissociação total entre o Éon Sabedoria (Hochmah) e o Éon Sabedoria-Achamoth. Ela contradiz a idéia gnóstica de que a Alma cai completamente e gera um universo sensível que não se assemelha àquele do seu Pai; de fato, Plotino especifica que existe uma Alma Divina que permanece sempre no interior do Intelecto e que mesmo se a Alma do Mundo permanece sempre indissolúvelmente ligada à Alma Divina, trata-se somente da Alma do Mundo, aquela que de certa forma olha para baixo. Esta *correção* feita por Plotino à idéia gnóstica de uma Alma verdadeiramente duplicada mostra a proximidade entre as doutrinas deles e como a polêmica entre eles não se restringe a certos temas ou tratados, mas está subjacente ao conjunto da filosofia de Plotino.

A leitura da seguinte passagem do *Tratado 50* (III, 5), 2, nos confirma isto. Plotino conta a história do nascimento de Afrodite

que chamamos de uraniana porque ela vem de Cronos, o Intelecto, que é filho de Urano; é preciso necessariamente que ela seja a alma mais divina, que vem imediatamente de Cronos, o Intelecto que é filho de Urano; é preciso necessariamente que ela seja a alma mais divina, que vem imediatamente de Cronos, ela, pura e sem mistura, dele, puro e sem mistura, a alma que permanece no alto, de modo que ela não quer nem possa vir até aqui embaixo, porque é na sua natureza de não poder ir na direção das coisas daqui de baixo, pois ela é uma realidade separada, uma essência que não participa da matéria. É por isso que, sobre ela, deixou-se a entender que existia um ensinamento oculto dizendo que ela é sem mãe [cf. Platão, *Banquete*, 180 d 7]; ela, certamente, que podemos chamar com razão de deusa e não de *daimon*, pois não está misturada com nenhuma outra coisa, mas permanece pura em si mesma. Pois isto que nasceu imediatamente do Intelecto também é puro, pois, graças a essa proximidade imediata do Intelecto, ele encontra em si mesmo sua força, já que, por sua vez, *essa alma tem em si o desejo, precisamente, de permanecer imóvel junto ao seu gerador* [= o Intelecto], que é poderoso o suficiente para mantê-la no alto — é por isso que *não é possível que essa alma possa cair*, ela que está suspensa ao Intelecto [...] ⁵¹ (Tratado 50 [III, 5], 2, 19-30, p. 110-111).

⁵¹ Τὴν δὲ οὐρανίαν λεγομένην ἐκ Κρόνου νοῦ ὄντος ἐκείνου ἀνάγκη ψυχὴν θειοτάτην εἶναι εὐθὺς ἐξ αὐτοῦ ἀκήρατον ἀκηράτου μείνασαν ἄνω, ὡς μηδὲ εἰς τὰ τῆδε ἐλθεῖν μήτε ἐθελήσασαν μήτε δυναμένην [ὅτι ἦν φύσεως], μὴ κατὰ τὰ κάτω φύσαν βαίνειν χωριστὴν οὐσάν τινα ὑπόστασιν καὶ ἀμέτοχον ὕλης οὐσίαν — ὅθεν αὐτὴν τούτῳ ἠνίττοντο, τῷ ἀμήτορα εἶναι — ἦν δὴ καὶ θεὸν ἂν τις δικαίως, οὐ δαίμονα εἶποι ἄμικτον οὐσαν καὶ

Ele faz em seguida a distinção entre esta Alma Divina (a Afrodite Uraniana) e a Alma do Mundo (a Afrodite, filha de Zeus e de Dione):

Mas como era necessário que existisse também uma alma deste Todo daqui de baixo, é ao mesmo tempo que ela, dessa vez, que foi gerado também o outro Amor [...]; e, porque esta Afrodite não é mais “apenas alma” nem “absolutamente alma”, mas Alma do Mundo [...] ⁵² (50 [III, 5], 3, 27-32, p. 116).

E é preciso também admitir que existem múltiplas Afrodites no universo, que são, elas também, *daimones* que vieram à existência, no universo, ao mesmo tempo que o Amor, e escorrendo de uma certa Afrodite universal, como das Afrodites particulares e múltiplas suspensas à ela [...] ⁵³ (50 [III, 5], 4, 18-21, p. 120)

Pierre Hadot mostra que essa “certa Afrodite Universal” da qual fala aqui Plotino não é a Alma Universal mais divina, mas a Alma do Mundo, pois se trata de uma alma que é apenas relativamente universal⁵⁴, e que

Plotino opõe a alma uraniana à Alma do Mundo. Essa alma divina é ‘somente alma’, ela é alma ‘absolutamente alma’, ou seja, ela não é a alma de alguma coisa, uma alma que seria em relação com algo de outro. É, portanto, a alma mais divina, a alma que habita no mundo inteligível, no Intelecto⁵⁵ (HADOT, *Plotin. Traité 50* [III, 5], p. 174, tradução minha)

Vemos, além disso, que o tema do desejo da Alma anunciado no final do *Tratado 32* (V, 5), 3, é desenvolvido nas seguintes passagens do *Tratado 50* (III, 5):

Bem, seguindo Cronos ou, se preferir, o Pai de Cronos, Urano, Afrodite (= Divina) dirigiu sua atividade para ele e ela foi atraída por ele e, cheia de amor por ele, ela gerou o Amor, e é com esse Amor que ela olha para seu Pai⁵⁶ (50 [III, 5], 2, 32-35, p. 111-112).

καθαράν ἐφ’ ἑαυτῆς μένουσαν. Τὸ γὰρ εὐθὺς ἐκ νοῦ πεφυκὸς καθαρὸν καὶ αὐτό, ἅτε ἰσχύον καθ’ ἑαυτὸ τῷ ἐγγύθεν, ἅτε καὶ τῆς ἐπιθυμίας οὐσίας αὐτῆ καὶ τῆς ἰδρύσεως πρὸς τὸ γεννήσαν ἱκανὸν ὃν κατέχειν ἄνω· ὅθεν οὐδ’ ἂν ἐκπέσοι ψυχὴ νοῦ ἐξηρημένη [...].

⁵² Ἐπεὶ δὲ καὶ τοῦδε τοῦ παντὸς ψυχὴν εἶναι ἔδει, ὑπέστη μετὰ ταύτης ἤδη καὶ ὁ ἄλλος Ἔρως ὄμμα καὶ ταύτης, ἐξ ὀρέξεως καὶ αὐτὸς γεγεννημένος. Τοῦ δὲ κόσμου οὐσα ἢ Ἀφροδίτη αὐτὴ καὶ οὐ μόνον ψυχὴ οὐδὲ ἀπλῶς ψυχὴ καὶ τὸν ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ [...].

⁵³ ἴεσθαι δὲ χρὴ καὶ Ἀφροδίτας ἐν τῷ ὄλῳ πολλὰς, δαίμονας ἐν αὐτῷ γενομένας μετ’ Ἐρωτος, ρυείσας ἐξ Ἀφροδίτης τινὸς ὄλης, ἐν μέρει πολλὰς ἐκείνης ἐξηρημένας [...].

⁵⁴ Minha tradução à partir de P. HADOT, *Plotin. Traité 50* (III, 5), nota 163, p. 120.

⁵⁵ Minha tradução à partir de P. HADOT, *Plotin. Traité 50* (III, 5), p. 174.

⁵⁶ Ἐφεπομένη δὴ τῷ Κρόνῳ ἦ, εἰ βούλει, τῷ πατρὶ τοῦ Κρόνου Οὐρανῷ ἐνήργησέ τε πρὸς αὐτὸν καὶ ὤκειώθη καὶ ἐρασθεῖσα Ἔρωτα ἐγέννησε καὶ μετὰ τούτου πρὸς αὐτὸν βλέπει, [...]. O restante desta passagem é dedicado ao tema do olho e da visão, que também é abordado por Plotino no *Tratado 32* (V, 5), 7.

Pois toda alma deseja o Bem, tanto aquela que é “misturada” como aquela que se tornou a alma de uma realidade particular, pois toda alma vem imediatamente logo após a Alma Divina e dela deriva⁵⁷ (50 (III, 5), 3, 36-38, p. 117).

Conclusões

A articulação e a complementaridade entre as interpretações de Urano, Cronos, Zeus e de seu desejo de contemplar seu Pró-Pai, apresentado nos tratados 10 (V, 1), 31 (V, 8), 32 (V, 5) e 50 (III, 5), mostraram a ligação entre o mito hesiódico com duas teses principais de Plotino, a saber, a doutrina da interioridade dos inteligíveis ao Intelecto e sua teoria que limita os princípios da realidade a três: o Um, o Intelecto e a Alma. Os diversos argumentos desenvolvidos permitiram constatar que a definição do Intelecto (e dos inteligíveis), representada pela figura de Cronos, desempenha um papel fundamental na interpretação de Plotino do mito hesiódico; de fato, a escolha de estabelecer os inteligíveis dentro do segundo nível da realidade influencia a determinação dos outros níveis: superiores e inferiores.

As interpretações plotinianas do mito revelaram ainda que estas duas teses principais de Plotino – que constituem o núcleo de seu pensamento – são também os eixos centrais a partir dos quais se articula sua polêmica antignóstica.

Tais interpretações manifestam a importância deste mito na polêmica antignóstica e indicam como esta polêmica permeia, graças a essas interpretações, as *Enéadas*. Elas renovam assim, profundamente, nossa visão do conjunto da obra de Plotino.

Recebido em 05/01/2021 e aprovado em 20/01/2021

Referências bibliográficas

ALEKNIENE, T. “Plotin contre les gnostiques (tr. 33, *En. II 9*): défense de l’ancienne philosophie grecque”. In: VINEL, F. (org.). *Écrire contre. Quête d’identité, quête de pouvoir dans la littérature des premiers siècles chrétiens*. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 2012, p. 71-91.

ARMSTRONG, A. H. *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1940.

⁵⁷ Πᾶσα γὰρ ἐφίεται τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἡ μεμιγμένη καὶ ἡ τινὸς γενομένη· ἐπεὶ καὶ αὕτη ἐφεξῆς ἐκείνη καὶ ἐξ ἐκείνης.

BRÉHIER, É. *Plotin, Ennéades*, vols I-VI (2). Paris: Les Belles Lettres, 1924-1938.

BRISSON, L. *Platon. Lettres*. Paris: Garnier-Flammarion, 1997.

BRISSON, L. – CHERLONNEIX, J. L. – GOULET-CAZE, M. O. (org.) *Porphyre, La Vie de Plotin, t. II, Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*. Paris: Vrin, 1992.

CILENTO, V. *Plotino. Paideia Antignostica. Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III, 8 ; V, 8 ; V, 5 ; II, 9*. Florence: Le Monnier, 1971.

DUFOUR, R. “Annexe 1, Les traités 30 à 33: un grand traité?”. In: BRISSON, L; PRADEAU, J.-F. (org.). *Plotin: Tratados 30-37*. Apresentado, traduzido e anotado: Luc Brisson, Richard Dufour, Jérôme Laurent e Jean-François Pradeau. Paris: Flammarion, 2006, p. 399-406.

ELSAS, C. *Neuplatonische und Gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*. Berlin-New York: De Gruyter, 1975.

GARCIA BAZAN, F. *Plotino y la gnosis. Un nuevo capítulo en la historia de las relaciones entre el helenismo y el judeocristianismo*. Buenos-Aires: Fund. para la Educ., la Ciencia e la Cultura, 1981.

GASPARRO, G. S.. “Plotino e gli gnostici: un contributo al problema ‘gnosticismo ed ellenismo’”, *Cassiodorus I*, 1995, p. 125-136.

GNÓSTICOS, *La Sagesse de Jésus-Christ (BG, 3 et NH III, 4)*. Introdução, edição do texto copto, tradução, comentário e notas: Catherine Barry. Québec-Louvain-Paris: Les Presses de l'Université de Laval/Éditions Peeters, 1993.

GNÓSTICOS, *Écrits gnostiques: Codex de Berlin*. Introdução, tradução, comentário e notas: Michael Tardieu. Paris: Cerf, 1984.

GNÓSTICOS, *Eugnoste. Lettre sur le Dieu transcendant (NH III, 3 et V, 1)*, introdução, edição do texto copto, tradução, comentário e notas: Anne Pasquier. Québec-Louvain-Paris/Laval: Les Presses de l'Université de Laval/Éditions Peeters, 2000.

GUERRA, C. “Porfirio editore di Plotino e la paideia antignostica”. *Patavium* 8. , fasc. 15, 2000, p. 111-137.

HADOT, P. “Le plan du *Traité 33* et l'hypothèse du ‘Grand Traité’”. In: SOARES SANTOPRETE, L. G.; VAN DEN KERCHOVE, A. (org.). *Plotin et les Gnostiques*. Paris: Brepols, coleção BEHE-SR, a ser publicado, 22 p.

HADOT, P. “Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus, Treatise Against the Gnostics”. In: BLUMENTHAL, H. J. e MARKUS, R. A. (org.). *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. Armstrong*. Londres: Variorum Publications, 1981, p. 124-137.

HADOT, P. “Images mythiques et thèmes mystiques dans un passage de Plotin” (V, 8, 10-13). In: Não indicado (org). *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard*. Fontenay aux Roses: École Normale Supérieure, 1981, p. 205-214.

HADOT, P. *Plotin, Traité 50 (III, 5)*, Paris: Cerf, 1990.

HADOT, P. “Plotin et les Gnostiques”. In : HADOT, P. *Plotin, Porphyre : Études néoplatoniciennes*, Paris: Vrin, 1999, p. 210-223.

HADOT, P. *Le Voile d’Isis. Essai sur l’histoire de l’idée de nature*. Paris: Gallimard, 2004.

HARDER, R. “Eine neue Schrift Plotins” . *Hermes. Zeitschrift für Klassische Philologie*, 71, 1936, p. 1-10.

HENRY, P. H.; SCHWYZER, R. *Plotini Opera (Editio Minor)*, t. I-III, Oxford: Clarendon Press, 1964-1982.

HESIODO, *Théogonie - Les Travaux et les Jours - Le Bouclier*. texto preparado e traduzido: Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1928.

IRINEU DE LIÃO, *Contre les Hérésies. Dénonciation et réfutation de la Gnose au nom menteur*. Tradução : Adeline Rousseau Paris e Louis Doutreleau, Paris, 2001 (1984¹).

NARBONNE, J. – M FERRONI, L. – ACHARD, M. *Plotin, Œuvres Complètes, Introduction Traité 1 [I, 6], Sur le Beau*. Paris: Les Belles Lettres, 2012.

OLIVEIRA, L. *Plotino, escultor de mitos*. São Paulo: Annablume, 2013.

ORBE, A. *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo, Estudios Valentinianos*, I/1, Roma: 1958.

PÉPIN, J. “Plotin et les Mythes”. *Revue philosophique de Louvain* 53, 1955, p. 5-27. Reimpresso em *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Paris: Aubier, 1976, p. 190-209.

PSEUDO-HIPÓLITO. *Refutatio Omnium Haeresium*, edição de M. MARCOVICH. Berlin-New York: W. de Gruyter, 1986.

PSEUDO-HIPÓLITO. *Philosophumena ou la Réfutation de toutes les Hérésies*, tradução de A. SIOUVILLE. Milão: Archè, 1988.

REGNIER, D. *Plotin. Traité 27 (IV, 3): Introduction, traduction, commentaire et notes*. Tese de doutorado defendida em Paris na École Pratique des Hautes Études, seção V, 2 vols, 2007.

ROLOFF, D. *Plotin, Die Großschrift: III, 8; V, 8; V, 5; II, 9*, Berlin: DeGruyter, 1970.

SAGNARD, F. M. *La Gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, Paris: Vrin, 1947.

SINNIGE, T. G. *Six Lectures on Plotinus and Gnosticism*. Dordrecht/Boston: Kluwer Academic, 1999.

SOARES SANTOPRETE, L. G. “New Perspectives on the Structure of Plotinus’ Treatise 32 and his Anti-Gnostic Polemic”. In: SENG, H. – TOMMASI, C. O. – SOARES SANTOPRETE, L. G. (org.). *Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, coleção Bibliotheca Chaldaica 6, 2016, p. 109-163.

SOARES SANTOPRETE, L. G. “Le mythe d’Ouranos, Kronos et Zeus comme argument antignostique chez Plotin”. In: VAN DEN KERCHOVE, A. e SOARES SANTOPRETE, L. G. (org.). *Gnose et Manichéisme. Entre les oasis d’Égypte et la Route de la Soie. Hommage à Jean-Daniel Dubois*. Turnhout: Brepols, coleção BEHE 176, 2017, p. 829-858.

SOARES SANTOPRETE, L. G. “L’Intellect, les intelligibles et l’ignorance : hiérarchie et polémique antignostique dans le Traité 32 (Enn. V, 5), 1 – 3, 2 de Plotin”. In: TOMMASI, C. O. – SOARES SANTOPRETE, L. G. – SENG, H. (org.). *Hierarchie und Ritual: Zur philosophischen Spiritualität in der Spätantike*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, coleção Bibliotheca Chaldaica 7, 2018, p. 157-194.

SOARES SANTOPRETE, L. G. e VAN DEN KERCHOVE, A. *Plotin et les gnostiques*. Paris: Brepols, collection « BEHE-SR », à ser publicado.

SOARES SANTOPRETE, L. G. *Plotin, Traité 32 (V, 5), Sur l’Intellect, que les intelligibles ne sont pas hors de l’Intellect et sur le Bien : Introduction, traduction, commentaire et notes*, Paris: Vrin, collection “Les écrits de Plotin”, à ser publicado.

SOARES SANTOPRETE, L. G. « Exegese do Tratado Acerca da Beleza Inteligível (V, 8 [31]) de Plotino », *Revista ciências humanas* 23/1-2 (2000), p. 63-88.

SOARES SANTOPRETE, L. G. « Plotino, Acerca da Beleza Inteligível (Enéada V, 8 [31]) – Introdução, tradução e notas », *Kriterion – Revista de filosofia* 44/107 (2003), p. 110-135.

SOLMSEN, F. “Plotinus V 5, 3, 21 ff., a Passage on Zeus”, *Museum Helveticum* 43, 1986, p. 68-73.

TERTULIANO. *Contre les Valentiniens*, introdução, edição e tradução por J.-C. FREDOUILLE. Paris: Éditions du Cerf, 2 vols, coleção Sources chrétiennes 280 e 281, 1980.

TURNER, J. *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*. Québec-Louvain-Paris: Presses Université Laval, 2001.

WOLTERS, A. M. “Notes on the structure of *Enneads* II, 9”. In: VAN DER GOOT, H. (org.). *Life is Religion, Essays in Honor of H. Evan Runner*. Ontario: Paideia Press, 1981, p. 83-94.



Esta obra está licenciada com uma Licença [Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

PLOTINO: PROVIDENCIA Y PARTICIPACIÓN EN EL COSMOS SENSIBLE. SU PROYECCIÓN EN LA HIPÓTESIS GAIA

Plotinum: Providende and Participation in the sensitive cosmos. Your projection in The Gaia hypothesis

Marcelo Andrés Poblete¹

RESUMEN

Nuestro escrito tiene por finalidad, por una parte; exponer categorías y doctrinas de orden metafísico que fundamentan la cosmología del pensamiento plotiniano. Algunas de esas nociones filosóficas son; Doble logos, Providencia, Contemplación, Mundo Sensible y Mundo Inteligible. Por otro lado, queremos describir de modo general la concepción de la Tierra como mega-organismo vivo autorregulable propuesto por el científico británico; James Lovelock. Y, por último, establecer una comparación entre ambos enfoques para de allí derivar diferencias y posibles semejanzas.

Palabras claves: Neoplatonismo. Cosmología plotiniana. Providencia. Cosmos sensible. Lovelock. Hipótesis Gaia.

ABSTRACT

Our writing is intended, on the one hand; expose categories and doctrines of a metaphysical order that the basis for the cosmology of Plotinian thought. Some of those philosophical notions are; Double logos, Providence, Contemplation, Sensible World and Intelligible World. On the other hand, we want to describe in a general way the conception of the Earth as a self-regulating living mega-organism proposed by the British scientist; James Lovelock. And, finally, establish a comparison between both approaches and possible similarities from there.

Keywords: Neoplatonism. Plotinian cosmology. Providence. Sensitive cosmos. Lovelock. Gaia hypothesis.

Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo principal exponer brevemente las nociones metafísicas afines a la Doctrina de la Providencia, en el pen-

¹ Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan. E-mail: mpoblete@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6435-8808>.

samiento plotiniano. En razón de ello, y en primer lugar, nos interesará rescatar las importantes consecuencias cosmológicas que se infieren como resultado de la relación Providencia, *logos*, Contemplación y Mundo Sensible, en la obra de Plotino. Puesto que en su sistema místico-metafísico dichas nociones contribuyen a consolidar la defensa de la dignidad del cosmos y a refrendar la posición cosmista sostenida por nuestro pensador. Un punto interesantísimo para destacar en favor de este cosmismo es el hecho de que la Providencia o *pro/noia* garantiza la huella del Uno en todos y cada uno de los seres vivos, avalando de este modo, la capacidad de contemplación y la de participación en la Unidad.

En segundo lugar, diremos que Plotino considera que la Participación del Cosmos Sensible se manifiesta en el hecho de que éste último es imagen del Cosmos Inteligible, o Modelo, que se encuentra en la Hipóstasis Inteligencia, dentro de su sistema de las tres hipóstasis.

Para ampliar la relación Providencia-Participación-Cosmos Sensible nombraremos las siguientes líneas de acción bajo las que se desarrollará y reflejará la Doctrina de la Participación del cosmos sensible, *phýsis* o Naturaleza, en la Unidad. A saber: 1) Providencia, Participación y Doble Logos; 2) Providencia y Contemplación en la *phýsis* (*fisis*); 3) Alma del Cosmos y Participación; 4) Propiedades del Alma del Cosmos; 5) Su proyección en la hipótesis *Gaia*; 6) Aspectos fundamentales de la Hipótesis Gaia y 7) Comparación de la Proyección: entre Hipótesis Gaia y la cosmología plotiniana.

1- Providencia, Participación, y Doble Logos

Ahora bien, es necesario delimitar el significado que adquiere la noción de Providencia en Plotino para comprender el título que le da nombre al presente trabajo. Dicha noción debe ser concebida como una actividad de la Hipóstasis Alma entendida como *logos*,² cuya primera función consiste en

² Para comprender la organización y correspondiente jerarquización recurrimos al traductor español de la *Enedias*, Jesús Igal, quien afirma que: “[...] el responsable último de la Providencia es el Uno-Bien, que la garantiza con su sola existencia. Pero, estrictamente hablando, aun la Inteligencia está más allá de la Providencia, que propiamente es tarea del Alma entendida como Logos. Pero como hay dos niveles de Alma y, correspondientemente, dos Logos, así hay también dos niveles de Providencia. La Providencia total o perfecta consta de Providencia superior, que es un Logos «empalmador» del mundo inteligible con el sensible, y de Providencia inferior, que es un Logos «empalmado» con el anterior y «ejecutor» del orden cósmico”. *Introducción General*, secc. 63, punto 2.

que este cosmos sensible esté en conformidad con la Hipóstasis Inteligencia.³ Su manifestación se vislumbra en el hecho de que todas y cada una de las cosas de nuestro mundo estén correctamente dispuestas, y que el conjunto de todas ellas esté prolijamente coordinado.

Por otro lado, la Providencia total o perfecta es el resultado de una división en dos niveles, a saber: una Providencia superior y otra inferior. La primera, al nivel de la Inteligencia, contempladora de la Hipóstasis Inteligencia y las Formas (*morphé*)⁴, encargada de la conformidad del mundo sensible con el inteligible; la segunda, ubicada al nivel del Alma Inferior o Alma del cosmos, inmanente y trascendente a la fu/sij. Es importante recordar que la Providencia solo interviene mediante la acción del *logos*. Esa intervención de la *prónoia* en el mundo sensible es la expresión evidente de la Doctrina de la Participación mediante la actividad llevada a cabo por la Doctrina del Doble Logos que es un requisito indispensable para la ejecución de la presencia de la Providencia en el mundo sensible. En efecto, ésta es la manera en que la Providencia se manifiesta en el Cosmos Sensible mediante la intervención del segundo *logos*, *logos* ejecutor o *logos* *proódico*.

Es por ello que la definición de Providencia que hemos obtenido y su relación con la Doctrina del Doble Logos, alcanza su real y verdadera dimensión cuando se la vincula a la capacidad de contemplación que posee la Naturaleza, tema que será desarrollado a continuación.

2- Providencia y Contemplación en la *phýsis*

Para sostener y fundamentar la universalización de la Contemplación a todos los seres de la *phýsis*, será de suma utilidad el análisis de algunos fragmentos del sugerente tratado que lleva por título *Sobre la Naturaleza, la contemplación y el uno*, (III 8 [30]). Dicho estudio redundará en la interpretación acerca de una Naturaleza contemplativa, como así también servirá para establecer relaciones y comparaciones entre la Doctrina de la Providencia y la Doctrina de la Contemplación, ambas presentes en la *phýsis*.

³ Cf. *En.* III 2 [47] 1, 22-23: “[...] para el universo, la providencia consiste en que el cosmos esté en conformidad con la Inteligencia [...]”.

⁴ Plotino usa el término griego *morphé, és* (para expresar las formas que advienen a la materia).

Para introducirnos en la temática en cuestión, recordaremos el pasaje en que Plotino describe el alcance que tiene la Providencia:

¿Es que la providencia no se extiende hasta la tierra?
- Bien al contrario, puesto que las demás cosas suceden en virtud de un plan racional, ello prueba que la providencia se extiende también hasta la tierra. Pues aun los animales y las plantas participan de razón, de alma y de vida. (*En.* III 2 [47], 7, 33-37)⁵

Consideramos que los aspectos notables de este fragmento en cuanto a la relación Providencia y Contemplación son los siguientes:

a) La Providencia se halla extendida en este mundo hasta los seres más ínfimos. b) En consecuencia, la Doctrina de la Contemplación se universaliza a todo ser vivo, y por lo tanto, se extiende la participación a todos ellos, como luego se verá. c) Un punto **no menos importante es que si la Providencia se encuentra presente en todos los seres del planeta, ello no obstruye el ejercicio de la libertad individual, puesto que en nuestras acciones la libertad implica responsabilidad.** Esta idea Plotino la toma de Platón: “la responsabilidad es de quien hizo la elección” (*Republica*, 617 e 4)⁶.

En cuanto al ítem *a*, diremos que para Plotino se trata de una firme convicción y un supuesto del cual él parte para organizar todo su sistema. Cada ser de la Naturaleza anhela indefectiblemente la Unidad, aunque existan partes en conflicto al interior del conjunto. Precisamente esta afirmación sostiene y fundamenta lo dicho en el punto *b*, es decir la universalización de la Contemplación a todos los seres de la *phýsis*. El siguiente pasaje de III 8 contribuirá a la interpretación acerca de una Naturaleza contemplativa, en el que en un tono de “aparente broma”, el filósofo neoplatónico explica que:

Si comenzáramos bromeando antes de ponernos a hablar en serio y dijéramos que todos los seres aspiran a la contemplación y que éste es el fin al que miran no sólo los animales racionales, sino aun los irracionales y la Naturaleza que reside en las plantas y la tierra que las cría y que todos los seres la alcanzan en la medida en que les es posible mientras se hallan en su estado natural, pero que unos contemplan y alcanzan la contemplación de una manera y otros de

⁵ La idea de que la Providencia está expandida y que, por lo tanto, alcanza a toda la Tierra se reitera en otras oportunidades: *En.* III 2 [47], 6, 20-26; 13, 17-28; *En.* III 3 [48], 6, 8-13.

⁶ *En.* III 2 [47] 7, 20.

otra, unos de verdad y otros percibiendo una imitación e imagen⁷ de ella, ¿habría alguien que tolerara lo paradójico de esta afirmación? (*En.* III 8 [30] 1, 1-9.)

En primer lugar, el pasaje muestra de modo claro que ambas Doctrinas, Providencia y Contemplación, están estrechamente conectadas y de alguna manera representan la característica trascendente de la Providencia y, por lo tanto, la Participación de la Naturaleza en el *logos*. En efecto, **la capacidad de generación de la *phýsis* se halla en su actividad contemplativa**. Pero también, el fragmento citado argumenta en favor de la contemplación de todos los seres según sus posibilidades; unos de manera directa o plena, y otros de manera indirecta; mediante una imitación.

Debido a que la temática que nos ocupa (Providencia-Participación-Cosmos Sensible) se enmarca en el terreno de la cosmología. Por ello, consideramos de gran interés que en el siguiente detenernos en el análisis de las funciones de la antiquísima noción del Alma cósmica.

3- Plotino: tradición neoplatónica, Alma del cosmos y Participación

La noción de Alma del cosmos es parte de la cosmología que se encuentra elaborada en la obra del *Timeo*, de Platón. Precisamente la noción de Alma del cosmos es concebida como la causa integradora y organizadora del mundo, que permite que éste sea un todo ordenado o Cosmos, portador de un equilibrio dinámico.

Plotino inserta al Alma del cosmos en el nivel inferior de la Hipóstasis⁸ Alma⁹, tercer rango ontológico perteneciente a su sistema místico-metafísico. Esta tercera Hipóstasis se configura en función de la doctrina

⁷ Los términos *mimesis* e *eikóna* son traducidos como imitación e imagen, respectivamente.

⁸ Por Hipóstasis debe entenderse un nivel o plano ontológico de la realidad, en otras palabras; un orden de realidad existente, pero de dimensión inteligible. Nos parece importante aportar la definición de hipóstasis encontrada: ««Hipóstasis» significa, a un tiempo, a) existencia autónoma de algo; b) su estructura formal; c) su posición en un orden» *Infra* 9, aclarado por ARANA MARCOS, 1998, p. 593. Pero más precisa pareciera ser la explicación aportada por F. García Bazán para el uso que del término efectúa Plotino: “La realidad, entonces, como queda claro, es experimentada o vivenciada por Plotino en tres niveles de profundidad que subsisten por sí mismos: se trata de realidades no ilusorias sino permanentes, y que subyacen bajo los seres perceptibles, impermanentes y cambiantes, por eso son hipóstasis (*hypóstasis*).” Cf. GARCÍA BAZÁN, 2011, p. 241.

platónica del Alma cósmica, desarrollada por Platón en el *Timeo*. Pero esta doctrina es transformada profundamente por Plotino interpretándola, por una parte, en términos de los tres niveles psíquicos del alma humana de Aristóteles y adaptándola, por otra parte, a las leyes de su propia teoría de la procesión. Recordemos las palabras de Platón cuando expresa que: "... el cosmos es un animal que consta de cuerpo, alma e inteligencia, la inteligencia en el alma y el alma en el cuerpo" (*Timeo*, 30b). En esos pasajes del *Timeo*, Plotino parece descubrir los tres niveles psíquicos del alma humana de Aristóteles: el intelectual, el sensitivo y el vegetativo. Por otra parte, estos tres niveles son reductibles a dos: el intelectual, que constituye el Alma superior, y el sensitivo-vegetativo, que constituye el Alma inferior (V 2 [11] 1, 19-21). El Alma superior se identifica con la esencia indivisa del *Timeo*, y la inferior, a su vez, con la que se divide en los cuerpos (IV 3 [27] 19). El nivel superior de la tercera hipóstasis corresponde al Alma trascendente, separada del cuerpo. Mientras que el nivel inferior de dicha hipóstasis corresponde al Alma inmanente, ligada al cuerpo y mezclada con él (IV 3 [27] 14). Por la primera, el Alma se mantiene en contacto con el mundo inteligible y mediante la segunda, con el sensible. De este modo se expresaría la Participación en la cosmología de nuestro pensador.

Es importante atender a la actividad ejercida por sendos niveles de la tercera hipóstasis porque de ella dependerá la generación de este Cosmos Sensible. La actividad del Alma superior no es puramente contemplativa, mientras que la de la inferior o *Physis* tampoco es puramente creativa. Por ello Jesús Igal afirma que "[...] Contemplación y creación son dos aspectos de una misma actividad, dos facetas de un mismo Logos" (*Introducción General a la traducción española*, secc. 41, p. 57.). La actividad contemplativo-creativa del Alma consta, eso sí, de dos niveles: uno en el Alma superior y otro a nivel del Alma inferior, pero no de dos fases, puesto que en ambos niveles la contemplación y la creación son un solo acto, ni de dos procesos, ya que en ambos niveles ese único acto contemplativo-creativo es un acto indiviso e intemporal, por más que los productos resultantes estén

-Sí, hay que llamar Alma en sí a la que existe en la Inteligencia antes de que nazca el Alma". *En*. V 9 [5] 13, 20-23.

sujetos a las coordenadas espacio-tiempo. Eso es lo que ocurre cuando Plotino explica cómo se generó el Cosmos sensible:

Así pues, puesto que lo originado es el cosmos entero, si te fijaras en él, tal vez escucharías de él estas palabras: «A mí me ha creado un dios y de él nací yo perfecto, integrado por todos los vivientes, contento conmigo mismo y autosuficiente, pues no necesito de nada. Porque en mí están todas las plantas, todos los animales y todos los seres originados por naturaleza, muchedumbre de dioses, pueblos de démones, almas buenas y hombres dichosos por virtud. Pues no es cierto que la tierra sí esté adornada de todas las plantas y de animales de todas clases y que el poder del Alma haya llegado hasta el mar, pero que el aire todo, el éter y el cielo enteros no tengan participación en el Alma... (En. III 2 (47) 3, 20-28.)

En el pasaje puede apreciarse que la Naturaleza en tanto *Logos* que es, también es una fuerza vital y creadora que crea espontáneamente siguiendo unas «órdenes» y esas órdenes son sin dudas los *logoi* recibidos del Alma superior.

Como acabamos de ver Plotino introduce movimiento y dinamismo en las correspondientes Hipóstasis, más específicamente a nivel del Alma del cosmos. Allí puede apreciarse que a ese despliegue del *Logos* se le añade el desarrollo de la noción platónica de participación con la que mitiga la idea de un mundo estrictamente sensible propuesta por Platón. Plotino explica que;

[...] Por otra parte, aducirán el pasaje en que también Platón expresa esta opinión cuando, al probar que el universo es un ser animado, dice que así como nuestro cuerpo es una parte del universo, así también nuestra alma **es una parte del Alma del cosmos**. Añadirán que se dice y se demuestra claramente que nosotros somos acompañantes de la rotación del universo y que, puesto que recibimos nuestros caracteres y nuestras suertes del universo y nacemos dentro de él, recibimos nuestra alma del medio que nos rodea; y que del mismo modo que, en nosotros, cada parte nuestra **participa** de nuestra alma, así también en la misma proporción nosotros, que somos partes con respecto al todo, **participamos** del Alma total a modo de parte (En. VI 3 [27] 1, 23-34).¹⁰

Como puede apreciarse en el fragmento, el filósofo neoplatónico explica la noción de participación sugiriéndose que las almas individuales for-

¹⁰ Negritas nuestras. Es preciso transcribir la explicación que Jesús Igal nos brinda acerca de cómo entienden los estoicos y Plotino el término «partes»: “Aquí radica la diferencia esencial entre los estoicos y Plotino: [...] para los primeros, el alma es cuerpo y las almas particulares son «fragmentos» de un mismo cuerpo, mientras que, para Plotino, el alma es incorpórea y las almas particulares son partes idénticas al todo”. *Infra* 21, *Enéada* IV, p. 316.

man parte de la del universo, aspecto esencial para comprender nuestro planteo.

A continuación, repasaremos algunas propiedades del Alma cósmica que, simultáneamente, posicionan a Plotino como un pensador defensor de la dignidad del Cosmos.

4- Propiedades del Alma del cosmos

Dado que el Alma inferior, el Alma del cosmos o la *physis* procede de la Hipóstasis Alma, **reúne propiedades de la región inteligible que se manifiestan en el cosmos sensible**. Entre esas propiedades las que debemos destacar son las del gobierno¹¹ del mundo sensible, así como también la inserción del orden entre los seres que en él habitan. Otras cualidades del Alma del cosmos que no podrán pasar inadvertidas y que debemos mencionar es su eternidad y la posibilidad de relacionarse con las almas individuales¹². También diremos que el Alma inferior es única¹³, es sabiduría plena¹⁴,

¹¹ “[...] Porque el Alma, al tomar otra característica además de la de ser intelectual, no se quedó en mera inteligencia. Y así, también el Alma posee su función, puesto que todo cuanto pertenece al reino de los inteligibles la posee. Mas el Alma, al mirar a quien es anterior a ella, entiende; pero, al mirarse a sí misma, pone en orden y gobierna al que es posterior a ella, y manda en él pues ni siquiera era posible que todas las cosas se detuviesen en la inteligible (παυτα εν τῶ νοητῶ) cuando era posible que, a continuación, viniese también a la existencia otro que, aunque es inferior, tenía que existir necesariamente, puesto que también existe necesariamente quien es anterior a él” (En. IV 8 [6] 3, 24-30).

¹² “Por eso dice (Platón) que también nuestra alma, si se junta con aquella, que es perfecta, hecha perfecta ella misma «viaja por las alturas y gobierna todo el cosmos»; o sea que, cuando se mantenga aparte para no estar dentro de los cuerpos ni ser alma de un cuerpo particular, entonces también ella, como la del universo cogobernará el universo con facilidad [...]”. En. IV 8 [6] 2, 20-24.

¹³ “Sin embargo, basándose en hechos de signo contrario, la razón dice que los hombres simpatizamos unos con otros cuando, al vernos, nos condolemos y nos sentimos relajados y naturalmente atraídos a la amistad. ¿No será que la amistad se debe a esto? Y si los encantamientos y las artes mágicas, en general, logran que nos juntemos y simpaticemos desde lejos, eso es posible sin duda por la unidad del alma y una palabra, en fin, dicha en voz baja influye en la disposición de quien está lejos y se hace escuchar por quien se halla a distancias inmensas. De todo lo cual cabe deducir que la unidad de todas las cosas se debe a que el alma es una sola” En. IV 9 [8] 3, 1-10.

¹⁴ “-Si, pues, nos asemejamos por la virtud, ¿nos asemejamos a quien posee virtud? Concretamente, ¿a qué Dios nos asemejamos? ¡Al que mejor parece poseer estas virtudes, más concretamente, al Alma del cosmos y al principio rector que hay en ella, dotado de una sabiduría maravillosa? Es, en efecto, razonable que sea él a quien tratemos de asemejarnos mientras estábamos acá” En. I 2 [19] 1, 6-9. Igal aclara que el principio rector que menciona Plotino debe ser entendido como la inteligencia propia del Alma del cosmos. Cf. nota 2 en *Enéada* I 2 [19].

que se encarga del cuidado de los seres sensibles¹⁵. Sin embargo, habrá que recordar que fundamentalmente ella se encarga de ordenar la vida de la multiplicidad de los seres del cosmos sensible. Estas propiedades resaltan el desempeño destacado de esta valiosa noción dentro del sistema procesional de las tres hipóstasis.

5- Ecofilosofía: Plotino y las bases filosóficas y metafísicas en la nueva Ecología

En virtud de todo lo expuesto hasta aquí podemos afirmar que Plotino logra la universalización de la Contemplación, y su consecuente extensión a la totalidad de la Naturaleza, y por ende la participación de toda ella en el Uno. Nuestra tarea no ha sido corroborar dicha universalización a través de experiencias realizadas directamente en la Naturaleza, sino que se ha concretado en el análisis que Plotino hizo de algunos términos y principios metafísicos claves, que han permitido **constituir las bases filosóficas de la ecología contemporánea.** Uno de esos principios plotinianos es la armónica relación que el hombre debe mantener con el Cosmos. Otro principio en favor de la participación es que para Plotino, el Cosmos Sensible no puede existir sin un estrecho vínculo con su Modelo. Sin duda, esa compleja relación entre hombre y Cosmos es un tema fundamental en el amplio debate de la ecología. **Por esta razón, estamos convencidos de que el análisis tanto de la doctrina de la Providencia, como la doctrina de la Participación y el Paradigma del Alma cósmica en el pensamiento del maestro neoplatónico, permitirá comprender la dignidad ontológica que le concede al Cosmos, proyectándolo en las bases epistemológicas de la ecología y ubicando a nuestro filósofo como un precursor de la disciplina que hoy conocemos con el nombre de Ecología.** En razón de todo lo afirmado anteriormente expondremos una línea de investigación, dentro de las denominadas Ciencias de la Tierra, reconocida como la Hipótesis Gaia. Sostendremos que dicha Hipótesis mantiene ciertas semejanzas con la concepción metafísica plotiniana del alma cósmica o Cosmos sensible.

¹⁵ “[...] El cuidado de toda cosa es, efectivamente, de dos clases: uno universal, mediante órdenes de quien descansadamente pone orden con soberanía regia, y otro particular, actuando ya a las inmediatas por sí mismo, con lo que el agente, por su contacto con la cosa que se realiza, se contamina con la naturaleza del producto” *En.* IV 8 [6] 2, 27-30.

6- Hipótesis *Gaia*: aspectos fundamentales de la teoría

En 1954, fue Hutchinson quien afirmó que el parentesco entre la materia viva y los productos de su descomposición debían convertirse en un tema central de investigación. Luego, James Lovelock, científico inglés, desde 1969, abordará la cuestión de la Tierra comprendiendo que ella se comporta como un gran organismo vivo. Contrariamente a la composición de las atmósferas de Marte y Venus, planetas sin vida, que pueden ser incluidos perfectamente en el marco de las leyes de la física y la química, la singularidad de la atmósfera terrestre puede tener una sola explicación: la actividad bioquímica de los seres vivos. En particular, el 21% de oxígeno de la atmósfera terrestre es el resultado de la actividad fotosintética de los vegetales; pero este gas es tan reactivo que habría desaparecido, a escala de las eras geológicas, si no hubiera sido renovado por los procesos de la vida.

Además, se presentaba otro factor importante a tener en cuenta. El hecho de que para comprender la historia de la biosfera Lovelock sugeriría poner el acento en otra división que no sea la diferenciación clásica entre los dos reinos, animal y vegetal. Esta otra división, no menos fundamental, separa los *procariotas*, es decir, las bacterias, organismos constituidos de células sin núcleos, y las *eucariotas*, es decir, las otras formas vivas. Según Lovelock y Margulis, la superficie de la Tierra y su temperatura han estado continuamente reguladas desde que las procariotas aparecieron y colonizaron el planeta. A partir de sus formas más antiguas y más primitivas, la biota habría pues controlado activamente la composición química de la atmósfera y la temperatura, de forma que se mantuvieran las condiciones físico-químicas de su propia existencia. Así, durante los dos primeros miles de millones de años de la vida terrestre, las procariotas transformaron profundamente la superficie y la atmósfera terrestres, jugando el papel de termostato planetario. El prolongado proceso de autorregulación¹⁶ habría sido como se describe

¹⁶ El científico británico afirma que; “Utilizo a menudo la palabra Gaia como abreviatura de la hipótesis misma, a saber: la biosfera es una entidad autorregulada con capacidad para mantener la salud de nuestro planeta mediante el control el entorno químico y el físico. Ha sido ocasionalmente difícil, sin acudir a circunlocuciones excesivas evitar hablar de Gaia como si fuera un ser consciente: deseo subrayar que ello no va más allá del grado de personalización que a un navío le confiere su nombre, reconocimiento a fin de cuentas de la identidad que hasta una serie de piezas de madera y metal puede ostentar cuando han sido específicamente diseñadas y ensambladas, del carácter que trasciende a la simple suma de las partes” (LOVELOCK, 2013, p. 8). [Versión Word en castellano *Gaia; una nueva vi-*

a continuación.

Se sabe que el planeta Tierra es, entre todos los cuerpos celestes conocidos, absolutamente singular. Su posición frente al Sol, el equilibrio de las fuerzas gravitacionales y electromagnéticas, y la gran abundancia de agua en estado líquido llevaron a una plétora de especies de moléculas. Decisivo fue, entonces, el momento en que ocurrió la diversificación de las moléculas orgánicas. Ya los átomos de carbono, unidos a otros tipos de átomos¹⁷, demuestran capacidad para formar un ilimitado número de cadenas. Este hecho hizo posible la existencia de seres vivos, pues éstos presuponen diversidad de reacciones moleculares.

La Tierra comenzó a llenarse de estas cadenas de moléculas orgánicas tanto en el aire como en los mares. Esas cadenas comenzaron a elaborar reacciones entre sí, cada vez más complejas. Estas redes crearon verdaderas familias de moléculas que, a través de las reacciones, produjeron los mismos tipos de moléculas que las integraban. Siempre que se verifica este tipo de organización, sin el cual nada existe, se dan las condiciones para la emergencia de un ser vivo. Se trata de una creación, una *autopoiesis*, en el lenguaje técnico de los científicos Varela y Maturana. Podríamos decir que se trata de la auto-organización de la materia. De ahí que la vida surja como consecuencia de la creciente complejización.¹⁸ En consecuencia, cuando aparecen unidades auto-organizadas (autopoiéticas), emerge la vida. Y apa-

sión sobre la vida en la Tierra disponible en www.ebiblioteca.org].

¹⁷ Cf. “Este proceso podría verse como una especie de efecto invernadero al revés, que hizo que las primeras formas de vida se enfrentaran a un problema parecido al calentamiento global, sólo que para ellas la amenaza no era el calor, sino el frío o la congelación. Creemos que esas tempranas manifestaciones de vida resolvieron el problema mediante la evolución de organismos llamados metanógenos, que todavía sobreviven en nuestros intestinos y en lugares donde no hay oxígeno. Estos «detritóforos» viven de descomponer los cuerpos de fotosintetizadores muertos y de otros organismos. Durante el proceso se libera metano y dióxido de carbono en forma gaseosa.” LOVELOCK, 2007, pp. 69-70.

¹⁸ “[...]The Gaia hypothesis, on the other hand, started with observations of the Earth’s atmosphere and the other inorganic properties. Where life is concerned, it focuses special attention on what most people consider to be the lowest part, that represented by the microorganisms. The human species is of course a key development for Gaia, but we have appeared so late in her life that it hardly seemed appropriate to start our quest by discussing our own relationships within her...” Cf. Trad.: “La hipótesis de Gaia, por otro lado, partió de observaciones realizadas en la atmósfera, de datos sobre características inorgánicas. Allí donde de vida se trata, lo verdaderamente fundamental son los microorganismos, comúnmente colocados en el escalón más bajo. La especie humana es, desde luego, uno de los hitos claves de Gaia, pero somos una aparición tan tardía que no parecía excesivamente apropiado dar comienzo a nuestra exposición discutiendo nuestras relaciones en ella.” LOVELOCK, 2013, p.116.

rece de un modo inevitable como resultado de un largo proceso evolutivo. Surge en muchos lugares y en varios momentos, tal vez en muchos millones de años, pero siempre y cuando se ofrecen condiciones propicias para unidades auto-organizadas.

Como lo mostraron notables científicos, las condiciones favorables a la vida no son anteriores a la aparición de la vida. La propia vida en la Tierra fue creando buenas condiciones para sí misma, en el subsuelo, en el suelo y en el aire. Fue resistiendo a los obstáculos, se fue adaptando a los cambios y fue creando, con habilidad y sacrificio, la esfera que le era adecuada, es decir una biosfera que se autorregula. El esfuerzo de adaptación fue tan inteligente y sutil, que hasta el oxígeno en estado puro, que era, inicialmente nocivo para la vida, fue convertido en su principal suministro. Mediante la respiración, el oxígeno contenido en la atmósfera se transmuta en carbono (CO₂), que la fotosíntesis¹⁹ absorbe dando origen a biomasa y nuevamente al oxígeno. La fotosíntesis permitió que la Vida sintetice su propia materia orgánica, captando directamente la energía solar.

Surgieron, en los océanos²⁰, organismos como renacuajos y otros microorganismos; aparecieron corales, moluscos y otros animales mayores que hacen caparzones o estructuras de carbonato de calcio y magnesio. Inmensas capas de sedimentos fueron acumuladas. El desplazamiento tectónico, más tarde, elevó muchas de ellas. Como las montañas de los Alpes, monte Atlas, Los Andes y demás cordilleras, están a la vista las estratificaciones. En algunas de ellas, podemos observar millones de años de paciente trabajo de sedimentación. Uno de los espectáculos más fantásticos de este proceso es el Gran Cañón, en Arizona. Fueron así retiradas de la atmósfera grandes cantidades de gas carbónico. Pero no bastó la fijación de este gas en forma de carbonatos. Otros organismos tuvieron que colaborar con la tarea. Surgieron los primeros grandes bosques, que incluían plantas en el nivel evolutivo

¹⁹ Cf. LOVELOCK, 2007, p.69.

²⁰ “If we are lucky we may find that the vital organs in the body of Gaia are not the Lnd surfaces but in the estuaries, wet lands, and muds on the continental shelves. There, the rate of carbón burial adjusts automatically to regulate the concentration of oxygen, and essential elements are returned to the atmosphere.”, Cf. Traducción; “Con suerte, quizá descubramos que los órganos vitales del cuerpo de Gaia no están en las superficies terrestres sino en los estuarios, los pantanos y en los fangos de las plataformas continentales. Es aquí donde el ritmo de enterramiento de carbono se ajusta automáticamente al oxígeno disponible y donde son devueltos a la atmósfera elementos esenciales” LOVELOCK, 2013, p.122.

de musgos y helechos, de licopodios, cicadáceas, palmeras, y muchas formas hoy extintas, esto ocurre en el Período Carbonífero, unos trescientos millones de años atrás. Fueron depositadas gigantescas sedimentaciones de carbón mineral y lignito. En pantanos más recientes crecieron las turbas del norte de Europa, Canadá y Siberia. En Escocia, es fácil observar como hoy crecen todavía.

Este proceso lento pero gradual suscitó la hipótesis *Gaia*. En ella, todos los elementos –la composición fisicoquímica, los microorganismos, las plantas, los animales, los seres humanos- jamás están simplemente yuxtapuestos unos con otros, por el contrario, ellos inter-existen y co-existen. De tal modo que son interdependientes e imbricados fundando un equilibrio que solamente se encuentra en seres vivos, como un bosque o un pantano. Así se constató²¹ que los porcentajes de 21% de oxígeno, de 79% de nitrógeno en la atmósfera y de 3,4% de salinización en los océanos perduran inalterados desde hace millones de años, aunque la luminosidad del Sol haya aumentado un 30% desde la formación de la Tierra.²²

En conclusión, escribió Lovelock en su primera publicación:

Habiendo asumido su existencia, permítasenos considerar tres características principales de *Gaia* que podrían modificar profundamente nuestra interacción con el resto de la biosfera.

1. La propiedad más importante de *Gaia* es la tendencia a mantener constantes las condiciones para la totalidad de la vida terrestre. Siempre que nosotros no hayamos interferido seriamente con su estado de homeostasis, esta tendencia debe ser tan predominante ahora como lo era antes de la llegada del hombre a la escena.

2. *Gaia* tiene los órganos vitales en el centro, en tanto que los prescindible o redundantes se hallan principalmente en la periferia. Lo que le hacemos a nuestro planeta puede depender enormemente dónde nosotros lo hagamos.²³

²¹ Cf. LOVELOCK, 2007, Capítulo 3.

²² Cf. “[...] Quizá por ello una de las mayores crisis a las que Gaia ha tenido que enfrentarse durante su existencia, la consolidación del oxígeno como gas atmosférico dominante, no tuvo consecuencias letales. Sucedió cuando el clima del sistema solar era benigno. Al principio, hace más de tres mil millones de años, el sol era demasiado frío. Ahora es demasiado caliente.

La aparición del oxígeno fue un acontecimiento tan importante para la existencia de Gaia como la pubertad para los humanos. Impulsó la evolución de células vivas más complejas, las eucariotas, y, con el tiempo, llevó a los inmensos conglomerados de células que son las plantas y los animales.” *Ibidem*, p.71.

²³ Este punto puede comprenderse en forma total si lo complementamos con otro pasaje: “De dentro afuera desde el núcleo, la Tierra está formada casi exclusivamente de roca y

3. Las respuestas Gaiana a los cambios para lo peor debe obedecer a las reglas de la cibernética, donde el tiempo constante y la ganancia del bucle recursivo son factores importantes. Así la regulación del oxígeno tiene una constante de tiempo medida en miles de años. Tales procesos lentos dan la menor advertencia de tendencias indeseables. Cuando se comprende que todo no está bien y la acción se ejecutó, el arrastre inercial lleva las cosas a un estado peor anterior a una mejora igualmente lenta que puede situarse dentro” (2013, p.119).²⁴

Con la finalidad de considerar las semejanzas entre la posición de Plotino y la de Lovelock procederemos a comparar la proyección de la doctrina del filósofo con la teoría del científico.

7- A modo de conclusión: comparación de la proyección

Ahora bien, dando nuevamente continuidad al tema de la proyección de la doctrina del Alma Universal y la comparación con la tesis de un Planeta viviente que se autorregula a sí mismo veremos entonces que Lovelock también hace explícita esta antigua idea al sostener que:

Debemos pensar en Gaia como un sistema integral formado por partes animadas e inanimadas. El exuberante crecimiento de los seres vivos, posible gracias al sol, hace a Gaia muy poderosa, pero

metal caliente o líquido. Gaia es un delgado caparazón esférico de materia que rodea el interior incandescente; empieza allí donde las rocas de la corteza se encuentran con el magma del interior de la Tierra, a unos cientos sesenta kilómetros bajo la superficie, y se extiende otros ciento sesenta kilómetros hacia arriba, a través del océano y el aire, hasta la todavía más caliente termosfera, que linda con el espacio exterior. Incluye la biosfera y es un sistema fisiológico dinámico que ha mantenido nuestro planeta apto para la vida durante más de tres mil millones de años. Digo que *Gaia* es un sistema fisiológico porque parece tener el objetivo inconsciente de regular el clima y la química de forma que resulten adecuados para la vida”. *Ibidem*, p. 37.

²⁴ Having assumed her existence, let us consider three of Gaia's principal characteristics which could Profundly modify our interaction with the rest of the biosphere.

1. The most important property of Gaia is the tendency to keep constant conditions for all terrestrial life. Provided that we have not seriously interfered with her state of homeostasis, this tendency should be as predominant now as it was before man's arival on the scene.

2. Gaia has vital organs at the core, as well as expendable or redundant ones mainly on the periphery. What we do to our planet may depend greatly on where we do it.

3. Gaian responses to changes for the worse must obey the rules of cybernetics, where the time constant and the loop gain are important factors. Thus the regulation of oxygen has a time constant measured in thousands of years. Such slow processes give the least warning of undesirable trends. By the time it is realized that all is not well and action is taken, inertial drag will bring things to a worse state before an equally slow improvement can set in. LOVELOCK, 2000, p.119.

este caótico y salvaje poder está constreñido por las propias limitaciones de esa entidad que se regula a sí misma en beneficio de la Tierra (2007, p.38).

La cosmovisión del científico cobra verdadero sentido holístico en el marco de un nuevo paradigma integrador o de la complejidad. Reconociendo su valioso aporte desde ese enfoque pero motivado por lo que otros científicos anteriores a él ya habían afirmado. Así lo recuerda Deléage:

Lovelock dice que la crítica más perniciosa de sus ideas es la que pretende que no hay nada nuevo en la hipótesis Gaia, que “todo esto se conocía desde hacía mucho tiempo”. Pero esta crítica se basa en un fondo de verdad. Efectivamente, la hipótesis geofisiológica se inscribe en la tradición filosófica y científica de Humboldt y los románticos alemanes en el siglo XIX, y Vernadsky y Hutchinson en el siglo XX. Así pues, a Lovelock le resulta fácil recordar que la ciencia normal rechazó fuera de su campo de investigación algunos fenómenos conocidos y observados porque no encontraban ninguna explicación para ellos en el marco de los paradigmas dominantes. (1993, 271).

Aunque esta concepción organicista sobre el cosmos haya predominado en la filosofía antigua y esté bastante extendida en la Ciencias de la Tierra, Lovelock hace la siguiente advertencia: “[...] Todavía nos resulta ajeno el concepto de que nosotros y el resto de la vida, desde las bacterias a las ballenas, formamos parte de una entidad mucho mayor y más diversa: la Tierra viva” (2007, P.21).

Con la intención de hacer más clara la comparación entre ambos enfoques exhibimos un cuadro que compara los puntos más relevantes de cada posición:

PLOTINO / Alma Universal	LOVELOCK / GAIA
Cosmos vivo gracias al Alma Universal.	Planeta Tierra es un megaorganismo vivo en virtud de la homeostasis o autoregulación.
Cosmos se caracteriza por ser vivo, Sabio e inteligente.	Lovelock considera que Gaia en tanto sistema viviente es inteligente. ²⁵

²⁵ “[...] If Gaia exists, then she is without doubt intelligent in this limited sense at the least. [...] It is to be compared in intelligence with the level of the regulatory mechanisms which we would expect to find Gaia using”. LOVELOCK, 2000, p 138. **Nuestra traducción:** Si Gaia existe, entonces, sin duda ella es inteligente en un sentido limitado por lo menos. [...] de ser comparado en inteligencia con el nivel de los mecanismos reguladores que espera-

<p>El Alma inferior, Alma Universal o <i>physis</i> procede de la Hipóstasis Alma reúne propiedades de la región inteligible que se manifiestan en el cosmos sensible. Del Alma Universal, la propiedad y función que debemos destacar es la del gobierno del mundo sensible y de los seres que en él habitan. Entre otras cualidades diremos es eterna y se relaciona con las almas individuales, es única, es sabiduría plena, que se encarga del cuidado de los seres sensibles, es inmanente al Universo; lo vivifica, le da movimiento y organicidad.</p>	<p>La singularidad de la atmósfera terrestre puede tener una sola explicación: la actividad bioquímica de los seres vivos.</p>
<p>Plotino es el primero en extender a los demás seres vivos la capacidad de contemplar, considerada hasta él como una capacidad perteneciente solo a los seres humanos.</p>	<p>Lovelock es el primero en considerar que los seres vivos interactúan en beneficio de la autorregulación físico-química (homeostasis).</p>
<p>El Alma Universal le otorga al Cosmos orden, belleza, armonía, equilibrio, inteligencia, etc.</p>	<p>Le adjudica a la Tierra: equilibrio dinámico (homeostasis), autorregulación, vida, orden, etc.</p>

Respecto del cuadro podemos comparar la existencia de analogías entre la perspectiva de Plotino y la propuesta científica de Lovelock. Decimos que hay analogías entre ambos enfoques porque es imposible equiparar los supuestos de cada una de las parte. De ahí que distingamos que para Lovelock:

- a) La Tierra es un gran organismo viviente con la capacidad de autorregular sus propias variables ambientales: oxígeno, gases, hume-

riamos encontrar a Gaia usando.

dad, salinidad de los mares, temperatura ambiental, etc. haciendo propicias las condiciones para la vida en la biosfera.

- b) El universo bacteriano contribuye para que las condiciones sean benéficas para el resto de los seres vivos.
- c) La Tierra es inteligente en la medida en que los procesos cibernéticos u homeostáticos son mecanismos automáticos de regulación (no habría una “conciencia” que actúe a favor de ella).

En cambio, Plotino, en una dimensión filosófica, argumenta que:

- a) El cosmos; la Tierra, es un organismos vivo gracias a la presencia del Alma Universal y la Providencia.
- b) No existe, por supuesto, alusión al nivel microscópico debido a que en época de Plotino ese estrato biológico era desconocido. Aunque Plotino amplía la capacidad de contemplación tanto a plantas como animales, algo semejante sucede en el caso de la Tierra.
- c) El Cosmos y la Tierra son inteligentes gracias a la presencia y existencia del Alma Universal y al *logos* manifestativo de las Esencias-formas de la hipóstasis Inteligencia.

Salvando las distancias disciplinares de cada uno, tanto Plotino como Lovelock comparten la convicción común de habitar un Planeta vivo. En segundo lugar, ambos coinciden en que el planeta y el Universo no se rigen por el azar sino por la presencia de la Providencia, como en el caso de Plotino, o por las reglas de la cibernética o sistemas integrados de autorregulación, como es la posición que asume Lovelock. Ambos pensadores, cada uno por su camino, hacen una defensa del cosmos y el Planeta. Plotino, por su parte, le otorga al Cosmos dignidad ontológica a través del Alma Universal. En cambio, James Lovelock sabe que los procesos de equilibración dinámica (Homeostasis), que mantienen estable las variables químicas como el oxígeno, la salinidad de los océanos, la temperatura terrestre; son elementos en los que él se apoya para sostener que el Planeta es un ente inteligente y vivo.

Ahora bien, el presente capítulo es una de las líneas de ecología contemporánea sobre la que se proyecta el pensamiento cosmológico de nuestro filósofo. La otra línea de ecología con la que la cosmología plotiniana comparte algunos elementos es la Ecología Profunda que será expuesta a continuación y en la que profundizaremos otra vía de la proyección.

Recebido em 05/03/2021 e aprovado em 27/03/2021

Bibliografía

Arana Marcos, *Platón. Doctrinas No Escritas. Antología*. Bilbao: Servicio Editorial del País Vasco/Eusakal Herrico Unibertsitatea, 1998.

García Bazán, *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*. Buenos Aires: El hilo de Ariadna, 2011.

Deléage, *Historia de la Ecología*, Barcelona: Icaria, 1993.

Orbe. *Estudiosos Valentinianos*. Vol. II. Roma: Universitatis Gregorianae, 1955.

Plotino. *Enéadas I-IV*. Traducción española de Jesús Igal con Introducción y notas, 2 volúmenes que comprenden: Porfirio, *Vida de Plotino y Eneadas*.- Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1982-1985.

Lovelock. *GAIA. A new look at life on earth*. England: Oxford University Press, 2000.

-----, *GAIA, Una nueva visión sobre la vida en la Tierra*. Inglaterra: Oxford University Press, 2013. Versión Word en castellano disponible en www.ebiblioteca.org.

-----, *La venganza de la Tierra*. Buenos Aires: Editorial Planeta, 2007.

Padrón. Hector Jorge, “Naturaleza, Naturalismo y Ecología”. En Massini Correa, Carlos. *Ecología y Filosofía*. Mendoza, Argentina: Edium, 1993. Pp.131-150

Platón. *Timeo*. Traducción Conrado Eggers Lan. Buenos Aires: Colihue, 2005.

Zamora. *La génesis de lo múltiple. Materia y mundo sensible en Plotino*. Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial de la Universidad de Valladolid, 2000.



**A UNIMULTIPLICIDADE NA FILOSOFIA DE PLOTINO: UM
CONVITE A ESTE TEMA**

*The unimultiplicity in the philosophy of Plotino: an invitation to this
theme*

Tadeu Júnior de Lima Nascimento¹

RESUMO

Este breve artigo tem caráter introdutório e provocativo. O objetivo principal é apresentar como o tema da unimultiplicidade se faz presente na filosofia do neoplatônico Plotino (204 ou 205–270 d.C.). O sistema plotiniano é composto fundamentalmente por uma tríade de hipóstases: Uno (ἓν), Intellecto (νοῦς) e Alma (ψυχή). Através delas, nosso filósofo explica tanto o cosmo inteligível quanto o sensível, sendo tal sistema tecido a partir de dois movimentos lógicos: processão (πρόοδος) e “retorno”/conversão (ἐπιστροφή). Veremos que a tese do *uno-múltiplo* é fundamental para explicar o surgimento de todas as coisas a partir do primeiro princípio e que Plotino dedica especial atenção a como isso se aplica com relação à natureza da Alma, razão pela qual teceremos um sucinto comentário acerca do tratado “*Sobre se todas as almas são uma só*” (*Enéada* IV 9 [8]). Por fim, provocaremos o leitor a pensar em que sentido essa tese pode nos levar a uma reflexão de cunho ético.

Palavras-chave: Plotino. Unimultiplicidade. Alma. Ética.

ABSTRACT

This brief article has an introductory and provocative character. The main objective is to present how the theme of unimultiplicity is present in the philosophy of the neoplatonic Plotinus (204 or 205–270 AD). The Plotinian system is fundamentally composed of a triad of hypostases: One (ἓν), Intellect (νοῦς) and Soul (ψυχή). Through them, our philosopher explains both the intelligible and the sensitive cosmos, such a system being woven from two logical movements: procession (πρόοδος) and “turning toward”/conversion (ἐπιστροφή). We will see that the *one-multiple* thesis is fundamental to explain the emergence of all things from the first principle and that Plotinus devotes special attention to how this applies in relation to the nature of the Soul, which is why we will make a succinct comment about the treaty “*About whether all souls are one*” (*Ennead* IV 9 [8]). Finally, we will pro-

¹ Professor de Filosofia no Instituto Federal do Maranhão - IFMA - Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail: tjelithe@yahoo.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5248-4252>.

voke the reader to think in what sense this thesis can lead us to a reflection of ethical nature.

Keywords: Plotinus; Unimultiplicity; Soul; Ethics.

“Mas nós... Mas quem somos nós?”
Enéada VI 4 [22] 14, 16²

A filosofia de Plotino consegue causar sentimentos diversos em seus leitores. Tanto impressiona quanto constrange. Para alguns como Ullmann (2008, p. 286), Plotino é capaz de nos “apontar um caminho seguro de felicidade”. Já Hadot (2019, p. 23) vê os tratados das *Enéadas* como “exercícios espirituais”. Arnou (1921, p. 1) nos diz que o filósofo nascido em Licópolis é um autor difícil e por muito tempo considerado ininteligível. De fato, percorrer a obra plotiniana é se aventurar tanto por temas complexos de ontologia, epistemologia etc., quanto assuntos caros à consciência humana quando reflete acerca de sua existência e modo de vida. É fascinante observar que, enquanto sistema, o pensamento de Plotino interliga os diversos ramos da filosofia e nos possibilita, por exemplo, pensar em ética ou estética sem nunca nos afastarmos de sua metafísica. Escolhemos tratar aqui de um tema relevante nas *Enéadas*: a unimultiplicidade. Doravante apresentaremos de forma breve o aparecimento desse tema já nos primeiros escritos de Plotino, convidando o(a) leitor(a) a perceber por si mesmo tal relevância e o porquê de um autor como Igal (1982, vol. I, p. 52) considerar essa doutrina plotiniana “talvez uma das mais difíceis de toda a sua filosofia”.

O sistema de Plotino e a questão da unimultiplicidade

² As citações das *Enéadas* seguirão o seguinte padrão: **Enéada** (algarismo romano entre I e VI na ordem estabelecida por Porfírio) — **Tratado** (algarismo arábico de 1 a 9 indicando a posição do tratado na *Enéada*, seguido de algarismo arábico entre colchetes identificando o tratado segundo a ordem cronológica da escrita plotiniana) — **Capítulo** (algarismo arábico) — **Linhas do texto grego** (algarismo arábico após vírgula). Por exemplo: “*Enéada* IV 9 [8] 3, 1-3” pode ser lido como: nono tratado da quarta *Enéada*, oitavo na ordem cronológica, capítulo três, linhas de 1 à 3. Neste artigo utilizaremos duas traduções diretas do grego para as citações dos tratados plotinianos: a de Baracat Júnior, em português (para a *Vida de Plotino* e as *Enéadas* I, II, III, além de uma exceção: a *Enéada* IV 9 [8]) e a de Igal, em espanhol (para as *Enéadas* IV, V e VI). Quando a segunda for utilizada, a tradução para o português é de nossa responsabilidade. Com relação ao texto em grego das *Enéadas*, utilizaremos a obra de Henry, P. & Schwyzer, H.-R.

Desde a morte de Platão em 447/448 a.C., o que chamamos de “platonismo” sofreu influência de diversas correntes filosóficas e teve de enfrentar questões que muitas vezes já não eram mais as mesmas a que o fundador da Academia esteve sujeito. Isso levou comentadores a defenderem a necessidade de diferenciação dos períodos que essa doutrina atravessou pelo menos até a antiguidade tardia, tamanha a riqueza que os caracterizavam. Com isso, termos como “médio-platonismo” e “neoplatonismo” foram cunhados. Grande expoente deste último, Plotino se diz um exegeta dos antigos³ e faz questão de expor sua dívida com o pré-socrático Parmênides quanto a sua reflexão sobre o Ser/uno. Porém, na elaboração da base triádica de seu sistema, nosso filósofo destaca, sobretudo, o homônimo diálogo platônico como referencial teórico:

[...] o *Parmênides* platônico, falando com maior exatidão, distingue um do outro: o Primeiro Uno, que é mais propriamente Uno (ἕν), o Segundo, que ele chama de “Unimúltiplo” (ἕν πολλά), e o Terceiro, a quem chama de “Uno e múltiplo (ἕν και πολλά). (*En.* V 1 [10] 8, 23-26)

Essa distinção didática dos três “unos” serve perfeitamente para Plotino alicerçar sua tríade metafísica, assim como a passagem da *Carta II* citada nas quatro primeiras linhas desse oitavo capítulo e também na *Enéada I* 8 [51] 2, 28-32. Diz a epístola platônica (312e - 313a): “Tudo gravita em torno do Rei do universo; esse é o fim de todas as coisas e a causa de tudo o que é belo; em torno do Segundo se encontram as segundas coisas; e do Terceiro, as terceiras”. Platão estaria pressagiando o que seriam as três hipóstases ao modo plotiniano? Não encontramos subsídios para uma tão aguda afirmação. Porém, fica nítida na passagem a disposição em aceitar uma divisão triádica que se apresenta como alicerce de toda a natureza. Compreender a “mecânica” desta tríade parece ser a principal tarefa do filósofo, daquele que aspira à verdade na concepção tanto do mestre da Academia como do lico-politano. Juntemos a isso a ideia do Bem “para além da essência” como fora apresentada na *República* (509b) e obtemos, grosso modo, o fundamento das hipóstases plotinianas: Uno (ἕν), Intellecto (νοῦς) e Alma (ψυχή).

Ao observarmos o pensamento plotiniano estamos diante de uma *henologia*, *agatologia* ou mesmo, *teologia*. Apesar da importância do conceito

³ Cf. *Enéada* V 1 [10] 8, 10-14.

na filosofia, a nomenclatura com relação ao primeiro princípio é questão secundária, como veremos, pela própria natureza daquele. Entretanto, tendo em vista que pensamos em grande medida através da linguagem, Plotino opta por denominá-lo e afirma que a primeira hipóstase é o “Uno”⁴, o Bem supremo (ὑπεράγαθον)⁵, por isso podemos chamá-lo de Uno-Bem, simplesmente “Bem”⁶ (ἀγαθόν) ou “Deus”⁷(θεός). O Uno transcende todas as coisas, inclusive o Ser, de quem é “progenitor”⁸ (e aqui reside uma particularidade importante dessa doutrina). Isso se torna a tese basilar na construção da henologia plotiniana, como nos explica J-M. Narbonne:

A tese central de Plotino em relação ao Uno, que é o primeiro princípio em sua filosofia, é que ele é *além do ser*. Dizer que o Uno é *além do ser* significa dizer que é além de tudo, isto é, além de tudo aquilo que é determinado, de tudo aquilo que possui uma forma ou caráter particular. (NARBONNE, 2014, p. 30).

Dessa forma, o Uno escapa de qualquer predicado, sendo “verdadeiramente inefável”⁹. Como tecer comentários acerca de tal princípio? A resposta reside em grande medida na linguagem apofática, em expressar-se por meio da negação, de não atribuir qualquer adjetivo que possa vincular a unidade absoluta a elementos qualitativos ou quantitativos utilizados pela convascente linguagem humana para as demais coisas. Mesmo a escolha pelo nome “Uno” não tem caráter predicativo, pois “[...] não há nome algum que realmente lhe convenha” (*Enéada* VI 9 [9] 5, 31). O termo “Uno” é empregado por Plotino para designar algo que não é múltiplo, algo que é a mais pura simplicidade e é autossuficiente¹⁰. Todavia, insiste o licolitano em dizer de forma enigmática que “O Uno é todas as coisas e nenhuma delas” (*Enéada* V 2 [11] 1, 1.). Qual o sentido dessa afirmação?

No Uno não há qualquer alteridade, ou melhor, o Uno é a ausência total de alteridade. No entanto, se o Uno se distingue de tudo aquilo a que podemos chamar de *Ser*, como se estabeleceria a relação entre Uno e os demais seres? Em um magnífico artigo intitulado “*The Problem of ‘otherness’*”

⁴ Cf. *Enéada* VI 9 [9] 2, 29.

⁵ Cf. *Enéada* VI 9 [9] 6, 40.

⁶ Cf. *Enéada* II 9 [33] 1, 5-6.

⁷ Cf. *Enéada* V 3 [49] 7, 1-3.

⁸ Cf. *Enéada* V 2 [11] 1, 6.

⁹ Cf. *Enéada* V 3 [49] 13, 1.

¹⁰ Cf. *Enéada* II 9 [33] 1, 9.

in the Enneads”, Rist (1971, p. 77) nos esclarece que: “A questão da transcendência do Uno está associada com o problema de saber o que significa ser “outro” do que o Uno”. Se todas as coisas que são “outras” com relação ao Uno dependem sua existência deste, de certa forma o Uno é, potencialmente, todas elas. Mas é preciso que Plotino apresente uma explicação acerca de como tudo o que existe veio a existir, resolvendo no interior de seu sistema um clássico problema da filosofia antiga, o surgimento do múltiplo a partir do simples, do Uno. E assim o faz o licopolitano utilizando das ideias de **processão** (πρόοδος) — que seria o caminho de “descida”, em que toda a realidade deriva do Uno — e de **retorno/conversão** (ἐπιστροφή), um voltar-se para seu anterior. Ambos os “movimentos” são necessários para a origem de tudo a partir do principio absoluto. Á esses se acrescenta ainda outro conceito importante: a **contemplação** (θεωρία). Eis uma passagem extraordinária acerca de tal engendramento:

Porque o Uno, sendo perfeito porque nada busca, nada possui, nada necessita, transbordou (ὑπερέρρη), por assim dizer, e esta sua superabundância deu origem a outra coisa e esta, uma vez originada, voltou se para aquele e se encheu e, ao olhá-lo, converteu-se de fato neste Intelecto. Sua detenção frente àquele deu origem ao Ser; mas seu olhar para aquele deu origem ao Intelecto. Assim, como se deteve para olhá-lo, tornou-se tanto Intelecto quanto Ser. (*Enéada* V 2 [11] 1, 7-13)

Essa “outra coisa” que se originou do Uno é a *matéria inteligível* ou Díada indefinida¹¹ (notadamente advinda da tradição pitagórica), uma potência, um “substrato”. Quando este algo, a matéria inteligível, se volta para seu princípio e o contempla “faz-se limitado e definido” (BEZERRA, 2006, p. 77), originando o Intelecto e o Ser por excelência, em uma unidade de “duas faces”: “[...] inteligente e inteligido, o Intelecto por inteligir e o Ser por ser inteligido” (*Enéada* V 1 [10] 4, 32-33).

Ao dirigir seu olhar para o Uno, o Intelecto se preenche das ideias ou formas¹² perfeitas, e mesmo persistindo em permanecer uma unidade,

¹¹ Cf. *Enéada* V 4 [7] 2, 7-8.

¹² É relevante destacarmos que a processão plotiniana nos possibilita discussões acerca de diversos conceitos que a entrelaçam. Um exemplo é a problemática da *identidade e diferença* e sua relação com unimultiplicidade. Tendo em vista a limitação deste escrito tal questão não será desenvolvida aqui. Trazemos, no entanto, uma importante passagem de Beierwaltes (1989, p. 37) sobre o assunto: “[...] a própria ideia é uma forma de unidade na multiplicidade ou o idêntico atemporal do diferente que se manifesta no tempo, e do qual cada coisa pode ser compreendida, pode ser ‘identificada’ em sua conexão com um universal”.

torna-se então um Uno-múltiplo. Uno porque não está dividido em partes separáveis ou que se dissociem na heterogeneidade temporal — a eternidade é um atributo seu (REIS, 1997, p. 388) — e Múltiplo, pois o Intelecto é tudo¹³, embora em um sentido diferente do Uno: ele é todas as coisas considerando já a diversidade, a multiplicidade destas. A esse respeito esclarece Szlezák:

Portanto, a estrutura do Nous deve ser descrita, em primeiro lugar, como a separação do pensante e do pensado e, depois, como o reencontro da Unidade no pensar-a-si-mesmo¹⁴. Essa estrutura é própria ao Nous como totalidade e a cada uma das suas partes (as Ideias contidas nele). Cada pensante é um pensado, e todos os pensados são, por sua vez, pensantes. (SZLEZÁK, 2010, p. 206).

Na segunda hipóstase plotiniana o “mundo das ideias” platônico encontra um lugar propício no desenvolvimento de uma metafísica que relaciona o inteligível com o sensível através da *participação* (μέθεξις) e que tem um profundo arcabouço teleológico. Nesse sentido, o conceito de unimultiplicidade como entendemos a partir da citação do diálogo *Parmênides* torna-se uma chave hermenêutica, pois permite compreender o κόσμος νοητός como o Ser total, supremo e perfeito, e não apenas como algo que guarda a diversidade de seres suprassensíveis que se refletiriam na matéria física. Plotino nos diz que no inteligível não há divisão absoluta, lá “cada um possui a todos dentro de si e vê, por sua vez, no outro a todos, e todos estão em toda parte e cada um é tudo [...]” (*En.* V 8 [31] 4, 6-8). Essa assertiva de nosso filósofo além de caracterizar o Intelecto de modo bastante singular, nos lembra do importante papel do “olhar” nessa filosofia ao traduzir-se na conversão, inclusive no que tange a *Ética*, esta muito voltada ao retorno da alma humana à unidade absoluta.

Ao atingir sua perfeição, em outras palavras, ao se preencher por completo do Uno, o Intelecto continua com a processão que origina todas as coisas. Além de contemplar seu antecessor, o Intelecto volta seu olhar para si próprio e se vê enquanto pluralidade de formas (εἶδος) perfeitas. Nesse es-

¹³ Cf. *Enéada* V 1 [10] 4, 21.

¹⁴ A compreensão do Intelecto como algo que *pensa-a-si-mesmo* é de suma importância e segue nesta segunda hipóstase a concepção de Aristóteles, ou seja, de um deus enquanto νόησις νοήσεως (*Metafísica*, 1074b).

tado de plenitude, imita seu “nascimento”¹⁵ e faz com que apareça algo diferente dele mesmo, porém ainda indefinido. Novamente surge um tipo de matéria indeterminada, porém não a mesma matéria inteligível presente entre o Uno e o Intelecto, e sim uma matéria psíquica¹⁶/anímica, pois o Intelecto possui o pensamento puro e já se percebe enquanto alteridade. A matéria que advém do voũç tem características mais desenvolvidas (não sinonimizando superioridade).

Seguindo então as atividades de contemplar o antecessor e a si mesmo, origina-se a terceira hipóstase: a Alma. Nesta o movimento é intenso e necessário, pois se a eternidade está no Intelecto, o tempo está na Alma¹⁷. As idéias (arquétipos suprassensíveis) vêm à tona como reflexos do mundo inteligível se fazendo razões seminais (λόγοι σπερματικοί) que a Alma transmitirá para a do mundo físico. Na Alma acontece uma espécie de processão interna no intuito de explicar o agir dessa hipóstase dentro da cadeia causal do sistema plotiniano, fazendo desta uma realidade *una e múltipla* que contempla o anterior, a si mesma e ao que vêm depois dela, governando e cuidando do sensível¹⁸, inclusive do inanimado¹⁹.

Quem ler as *Enéadas* encontra variadas expressões em grego para identificar “cada alma”²⁰. Estas são traduzidas como: Alma Universal, Alma do Cosmo/universo, Alma do Todo, Alma total, Alma do mundo etc. Além disso, temos as almas consideradas “individuais” e a própria *natureza* que também é uma alma²¹. Não é viável que esmiuçemos essa problemática na tentativa de identificá-las. O que nos interessa é asseverar que, embora a diversidade de nomes, em última instância as almas permanecem sendo *uma* apenas. A diferenciação dessas se dá conforme o “olhar”, ou seja, para quê a alma se volta, assumindo, a depender disso, funções distintas. Como veremos mais à frente, a multiplicidade das almas tem mais a ver com o transcorrer da processão e com o envolvimento com a matéria sensível.

¹⁵ É imprescindível lembrarmos que essa cadeia de “acontecimentos”, de “movimentos” a partir para o Uno, ou seja, a processão e o retorno, não segue uma cronologia, mas sim uma lógica de derivação e hierarquia quanto à perfeição.

¹⁶ Cf. IGAL, 1982, vol. I, p. 54.

¹⁷ Cf. *Enéada* IV 4 [28] 15, 2.

¹⁸ Cf. *Enéada* IV 8 [6] 3, 19-38.

¹⁹ Cf. *Enéada* II 9 [33] 18, 39-40. Plotino faz referência ao *Fedro* (passo 246 b).

²⁰ Por exemplo: ψυχή τοῦ παντός, ψυχή τοῦ κόσμου, ὅλη ψυχή e πᾶσα ψυχή.

²¹ Cf. *Enéada* III 8 [30] 4, 15-16.

Há uma Alma que não se liga diretamente ao mundo físico, mas permanece voltada para seu predecessor, o Intelecto, assim como este o faz com relação ao Uno. Porém, para que a processão continue até seu limite, originam-se almas que “animarão” o universo (animal por excelência²²) e os demais seres sensíveis, sem que a unidade da Alma (hipóstase) seja abalada. Explica Plotino:

A conclusão é que a alma tem que ser assim: “una e múltipla”, “dividida e indivisível”, e que não devemos ser incrédulos como se fosse impossível que a mesma e única coisa esteja em muitas partes. Porque se não o admitíssemos, deixaria de existir a natureza que une e governa todas as coisas, a que, englobando todas as coisas, as mantém unidas e as conduz com sabedoria, sendo múltipla, é verdade, porque os seres são muitos, mas sendo una, a fim de que o princípio de coesão seja uno, pois é a alma que, graças à sua própria unidade múltipla, dá vida a todas as partes, enquanto que, graças à sua unidade indivisível, as conduz sabiamente. (*En.* IV 2 [4] 2, 39-48).

A passagem acima pertence ao quarto tratado na ordem cronológica, intitulado “*Sobre a essência da alma*” (Περὶ οὐσίας ψυχῆς πρῶτον). O tema da unimultiplicidade, portanto, está presente desde as obras da primeira fase da escrita plotiniana. Parece que nosso filósofo considerava que a discussão sobre tal tema era fundamental para a compreensão de seu sistema, como de fato o é. Nesse sentido, há outro tratado importante dessa fase do qual trataremos daqui em diante.

A *Enéada* IV 9 [8]: a unidade das almas

Apesar de Plotino só ter iniciado as *Enéadas* por volta de seus cinquenta anos de idade, Porfírio afirma que os primeiros vinte e um tratados “são de uma capacidade inferior e que ainda não possui magnitude suficiente para o vigor do pensamento”²³. Tal declaração de um discípulo tão próximo do licopolitano não ofusca nem desmerece esses primeiros escritos. De nossa parte podemos dizer que lendo esses tratados é difícil não se impressionar com a proficiência de seu filosofar, mesmo naqueles considerados mais simples ou demasiadamente pequenos²⁴.

²² Cf. *Enéada* IV 4 [28] 32, 4-5.

²³ *Vida de Plotino*, cap. 6, 30-32.

²⁴ Como o tratado acerca do suicídio (I 9 [16]).

Acerca da unimultiplicidade da alma, o tratado “*Sobre se todas as almas são uma*” (Περὶ τοῦ εἰ πᾶσαι αἱ ψυχὰι μία), é um convite sedutor e instigante desde o título que anuncia essa problemática. Porém, há de confirmarmos que os argumentos utilizados por Plotino, nesta obra, por vezes não são explorados com o mesmo afínco ou não têm o mesmo peso que nas *Enéadas* VI 4 [22], VI 5 [23] e IV 3 [27], por exemplo. É fato que esta ideia da alma unimúltipla não é de total ineditismo plotiniano, embora o nosso filósofo torne-a destacada em sua metafísica. Igal (1982, vol. II, p. 546) nos lembra da precedência desta tese e de suas raízes na tradição filosófica: “A tese da unimultiplicidade da Alma é determinada em grande parte, por um lado, pela antiga crença na existência de uma Alma cósmica, e por outro, pela ausência do conceito de ‘pessoa’ no horizonte da filosofia platônica”.

É preciso dizer, entretanto, que os argumentos a que Plotino recorre para expor a tese da unimultiplicidade da alma nesse escrito (assim como em outros no decorrer das *Enéadas*) não parecem ter equivalente histórico até então. Concordamos assim com Brisson & Pradeau quando afirmam na nota introdutória de sua tradução da *Enéada* IV 9 [8] que:

Plotino objeta que a diversidade e multiplicidade das almas são apenas aparentes ou circunstanciais: são apenas uma. É uma e a mesma alma que se manifesta de diferentes maneiras. Devemos sublinhar a originalidade desta tese. (BRISSEON & PRADEAU, 2003, p. 38).

Lembremos que nosso filósofo utiliza do método dialético. Nas *Enéadas* nos deparamos com o que parece a transcrição de um pensamento ou um discurso “nascido” naquele momento de escrita. Há um desenvolvimento no texto plotiniano que é reflexo do caminho argumentativo desse autor, caracterizado pela definição platônica de pensamento quando diz que a alma “formula uma espécie de diálogo para si mesma com perguntas e respostas, ora para afirmar ora para negar” (*Teeteto*, passos 189e-190a.) Por isso temos que ter demasiada atenção à construção dos argumentos e dos contra-argumentos, como ficará nítido doravante.

Plotino inicia a *Enéada* IV 9 [8] com uma pergunta, um problema a ser resolvido:

²⁵ *Enéada* IV 9 [8].

Assim como dizemos que a alma de cada um é uma, porque está presente inteira em todo lugar do corpo, e é realmente uma desse modo, não tendo uma parte sua num lugar do corpo e outra parte noutra lugar, e é assim que [5]²⁶<a alma sensitiva> está nos seres sensitivos, como também a alma vegetativa está nas plantas inteira, em todo lugar de cada parte – será que assim também a minha alma e a tua são uma, e todas são uma? E, no universo, a alma que está em todas as coisas é uma, não como se fosse dividida pela massa, mas em todo lugar idêntica? Pois porque a que está em mim é uma, mas a no universo não seria uma? Pois não há massa [10] nem corpo lá. Se tanto a minha quanto a tua alma provêm da do universo, e esta é uma, também as nossas devem ser uma. E, se a do universo e a minha provêm uma alma que é uma, mais uma vez todas são uma. (*En. IV 9 [8] 1, 1-13*).

O questionamento plotiniano é fecundo. A minha alma (que em última instância é meu eu interior/verdadeiro²⁷) não habita apenas minha cabeça, não está mais no braço esquerdo do que no meu destro, mas está inteira em todo o corpo. Não há neste, um abismo tão profundo que seja inatingível para ela. Análoga é a Alma do cosmos (*ψυχή τοῦ παντός*), que mesmo animando cada parte do universo, permanece “*una*”. Plotino conclui que se fazemos parte dessa unimultiplicidade da Alma Total (que reúne todas as almas) podemos afirmar que todas as almas são uma. Todavia, naturalmente esta tese acarreta complicações e Plotino está ciente disso, tanto que elenca dois possíveis problemas. O primeiro parece-nos uma referência à tripartição da alma, pois apresenta argumentos de cunho “irracional” (sensações), racional (ético) e apetitivo (desejos):

Seria absurdo, se a minha alma e a de qualquer outro fossem uma só: pois seria necessário que, quando eu sinto, outro sentisse também; e que, se eu sou bom, ele também seja bom; e que, se eu desejo, ele deseje também; e que, de modo geral, houvesse uma homopatia entre nós e também com o universo, de modo que, se eu experimento algo, o universo sente junto. (*Enéada IV 9 [8] 1, 15-19*).

O que pode haver de comum entre eu e o outro (*ἄλλος*)? Até que ponto a tese de que todas as almas são uma faz sentido se as almas individu-

²⁶ Os numerais nos colchetes correspondem às linhas do texto grego. O professor Baracat Júnior que gentilmente nos cedeu sua tradução inédita deste tratado preserva essa peculiaridade em sua tradução.

²⁷ Cf. *Enéada I 1 [53] 7, 20*.

ais parecem viver uma completa alteridade? São incógnitas que circundam tal posicionamento de Plotino.

Já o segundo problema está na distinção entre as almas que dão vida aos diversos tipos de seres animados. Plotino segue Platão e Aristóteles ao atribuir níveis da alma (ou mesmo tipos de almas) onde certa característica prevalece. Então, sendo a alma uma só, o que explicaria a diferença entre a alma das plantas (vegetativa), dos animais (sensitiva) e a do ser humano (prioritariamente intelectual)? Plotino se propõe a resolver tais problemas.

No que se refere à primeira objeção cujo teor é a necessidade de sentimentos comuns devido à unicidade das almas, Plotino esclarece que é plenamente aceitável que uma pessoa sinta algo e outra não sinta igualmente, mesmo a alma sendo uma. Para defender tal afirmação, atribui essa heterogeneidade do sentir ao universo sensível, ou seja, o fato de a alma ser uma só não elimina a diversidade de compostos (união entre alma e corpo). As almas individuais em seu envolvimento com os corpos sensíveis pertencem a uma multiplicidade demasiadamente grande, algo que impossibilita o compartilhamento perfeito das mesmas sensações. Diz-nos Plotino:

Pois, mesmo num corpo uno, não é uma mão que sente [10] a afecção da outra mão, mas sim a <alma que está> no <corpo> inteiro. Se tu devias mesmo conhecer minha afecção, por ser ela algo um de ambos, era necessário que o corpo fosse unido; assim unidas, cada <alma> sentiria o mesmo. Convém entender que muita coisa passa despercebida à totalidade <do corpo>, mesmo dentre as que ocorrem num único e mesmo corpo, tanto mais [15] quanto maior tamanho tenha o corpo, como se diz ser o caso dos grandes cetáceos²⁸, nos quais, quando há uma afecção numa parte sua, nenhuma sensação chega ao todo, devido à pequenez do movimento; assim, não é necessário que a sensação distinta de uma impressão chegue ao todo inteiro, quando uma só [20] parte sofre a afecção. (*En. IV 9* [8] 2, 9-19).

A Alma não se divide, embora seja múltipla. É aceitável que um raciocínio desta espécie traga mais dúvidas que explicações, pois a ideia parece não se traduzir de forma “lógica” na linguagem. Como Plotino pode falar de faculdades da alma e nos conduzir à noção “partes da Alma” se ela é indivisível? O entrave aqui está no modo como interpretamos essa “parte” de

²⁸ É curioso Plotino utilizar este exemplo, se referindo provavelmente a baleias ou algo assim, ou seja, grandes mamíferos marinhos. O que confirma o relato de Porfírio do interesse de Plotino pelas várias áreas do conhecimento (*Vida de Plotino*, cap. 14, 7-10).

natureza inteligível. Em outro tratado (*En.* IV 3 [27]) Plotino nos diz que quando utilizamos do termo “parte” nos referindo a seres incorpóreos como a alma, é necessário ter em mente que essa “parte” está para o todo como o dois está para o dez²⁹, ou seja, quando consideramos os números abstratos, perfeitos, percebemos que o “2” faz parte do “10” independente de sua representação. Não há, portanto, razão para que os diversos seres animados tivessem necessariamente as mesmas sensações ainda que “compartilhem” a mesma alma. Podemos utilizar de uma analogia bem próxima do estilo plotiniano: se de uma fonte de água se originar vários córregos, é plausível aceitar que cada ramal possua a “mesma água” ainda que estejam separados. Se porventura um dos córregos for contaminado, desviado etc., não afetará os outros, pois sua ligação essencial não é abalada por danos nas partes, nem ecoa tais avarias a estas. O que Plotino está a nos dizer é que a unidade é algo que pertence à natureza ontológica das almas e a multiplicidade é fruto de uma tendência à diversidade e do envolvimento dessas almas na esfera do sensível.

Ainda resta, no que se refere ao primeiro problema exposto por Plotino, as questões de cunho ético e apetitivo. Se todas as almas são uma só, por que há entre as pessoas divergências morais e/ou relativas ao desejo? Uma possível resposta segue a mesma linha que trouxemos acima: o mal moral tem sua origem também relacionada ao grau de envolvimento da alma com o sensível ou, falando em outros termos, de seu afastamento da natureza perfeita do Bem. No início do tratado *Sobre as três hipóstases principais* (V 1 [10] 1, 3-5) nosso filósofo afirma que o princípio (ἀρχή) do mal das almas está na ousadia/ audácia (τόλμα), na geração (γένεσις), na alteridade primeira (πρώτη ἑτερότης) e no desejo de pertencer a si mesmas (βουληθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι). Aqui Plotino busca justificativas para o afastamento das almas de Deus, seu pai, que em última instância é o próprio Uno, adentrando o conhecido problema platônico da queda das almas (*Fédro*, 246c-d). Então, podemos vincular o mal da alma a um afastamento com relação às coisas divinas, ou ainda, segundo o modo caracteristicamente platônico, uma ignorância, uma falta de conhecimento. Existirão assim almas que buscam o retorno à unidade, ao repouso do Pai, enquanto outras perma-

²⁹ Cf. *Enéada* IV 3 [27] 2, 21-22.

necem seduzidas pelo movimento constante da multiplicidade. Se a aproximação com Deus (Uno) é um caminho de libertação da alteridade, da multiplicidade, mais uma vez no Bem supremo, todas as coisas são uma.

Como citado anteriormente, o segundo problema ou dificuldade apontada por Plotino com relação à tese de que *todas as almas são uma só* aponta para os diferentes “tipos de alma”. O problema é, como resume Igal (1982, vol. II, p. 546): “Se todas as almas são uma só, por que uma é racional, outra sensitiva e outra vegetativa?”. Mesmo essa aparente heterogeneidade das almas não exclui, como ensina nosso filósofo, a unidade das almas, pois a verdadeira alma permanece em unidade na parte que não se divide nos corpos, ou seja, esta se identifica com o racional. O que há é uma multiplicidade de potências da alma, sendo que a racional pertence à esfera inteligível enquanto a sensitiva e a vegetativa atuam na esfera sensível. Torna-se clara neste ponto, a teoria plotiniana da *parte não descensional da alma* a qual se refere Szlezák:

Plotino fala, inequivocadamente, da alma considerada por ele como *Nous* e como algo que foi acrescentado ao *Nous* [...] o *Nous* da alma permanece sempre “no alto” [...] A pureza da alma original consiste em seu permanecer no alto, em seu caráter essencial não misturado e não misturável com o corpo. (SZLEZÁK, 2010, p. 295-296).

Como já foi dito anteriormente, tal teoria enfatiza, no sistema plotiniano, o papel proeminente do ser humano como personagem-símbolo da interligação inteligível-sensível. Conforme a característica do tipo ou parte da alma, os diferentes seres manifestam sua natureza no universo sensível, preservando, no entanto, a essência comum que os fazem uma só alma. A alma, nos diz Plotino, pode conter várias potências (*δύναμεις*) sem que perca o atributo da unicidade, pois “ [...] não é porque as potências são muitas que ela não é uma só: na semente, as potências são muitas e ela é uma; e dela, uma só, provêm muitas coisas unas” (*Enéada* IV 9 [8] 3, 16-18).

Embora em certos momentos a exegese da alma tripartida platônica apareça, o licopolitano parece não satisfazer-se com tal teoria e opta por pormenorizar as funções da alma. É nesse pano de fundo que nosso filósofo entende as diferentes afecções humanas e a pura impassibilidade da alma superior, sabendo que “cada uma de nossas potências psíquicas, vivendo sem-

pre, exercita sempre por si mesma sua própria atividade” (*Enéada* V 1 [10] 12, 10-11). A atividade própria da faculdade racional é, acima de tudo, voltar-se para cima, para o Intelecto. Nos animais (irracionais) e nas plantas as faculdades inferiores prevalecem totalmente e desenvolvem-se apenas as potências vinculadas ao sensível.

De qualquer forma, é notável que tanto no que se refere às afecções quanto a questão ética, as respostas que Plotino oferece para justificar a diferença entre as almas não são incontestáveis. Não porque ele tenha sido incompetente em sua argumentação, mas pela dificuldade que a própria questão da unimultiplicidade da alma carrega. Nesse tratado (*En.* IV 9 [8]) Plotino parece convencido de que bastavam tais posicionamentos ou ainda se preparava para se aprofundar mais no assunto, como o fez em escritos posteriores.

Ora, parece incabível defender que todas as almas contenham a essência que anima o todo, em outros termos, que a essência (a *forma* única das almas) seja a mesma em todas as “partes” e não se diminua na aparente divisão. Porém, para acudir sua teoria, Plotino utiliza o exemplo do teorema:

De qualquer forma, o cientista, detendo-se <num teorema>, introduz os demais como que por consequência; o geômetra também mostra, na sua análise, como um único teorema contém [25] antes dele todos através dos quais a análise se dá, e também os que vêm, depois, que são engendrados dele. (*En.* IV 9 [8] 5, 22-26).

Plotino faz uma analogia magnífica, nos oferecendo uma das mais belas imagens que podemos encontrar nas *Enéadas*. Do mesmo modo as harmonias musicais particulares (grosso modo, a combinação de acordes) estão interligadas e fazem parte do todo que é a Harmonia ou a Teoria musical em geral, a relação entre um teorema e sua ciência inteira é um exemplo importante de como podemos compreender a unimultiplicidade, tanto que o lícopolitano o repete em outras passagens³⁰. Como já dissemos, nos demais tratados em que Plotino escreve acerca da alma esses argumentos são revisitados, aprofundados, e por vezes reforçados por outros argumentos. Obviamente um estudo pormenorizado da *Enéada* IV 9 [8] requer bem mais do que este breve artigo se propôs a fazer tendo como objetivo principal a apresentação do tema da unimultiplicidade na filosofia plotiniana.

³⁰ *Enéadas* III 9 [13] 2, 1-4, IV 3 [27] 2, 49-52 e VI 4 [22] 16, 25-28, por exemplo.

Considerações finais

Enfim, “[...] todos os seres são um só” (*En. VI 5 [23] 1, 26*), todas as almas são uma só. E por que essa, que para Plotino é uma verdade tão nítida, não atinge todos os homens? A resposta que o licopolitano dá é mais uma vez centrada no nosso vínculo com a natureza corpórea: “Mas essas coisas são desacreditadas por fraqueza nossa, e são entreveçadas por causa do corpo: mas, lá³¹, todas e cada uma são radiantes” (*En. IV 9 [8] 5, 26-28*). Disso deduzimos que, havendo algum modo de voltarmos nosso olhar para contemplar o inteligível, certamente reconheceríamos que, em determinada instância, “todos nós somos um”. Bréhier (1968, p.62) faz uma comparação esclarecedora: “Somos todos como uma cabeça com muitas faces viradas para o exterior, enquanto que por dentro termina com um único vértice”.

Eis uma provocação: Acreditamos que a tese da unimultiplicidade (especialmente no que se refere à alma) é importante não apenas porque a ideia de um Uno-múltiplo e um Uno-e-muitos do *Parmênides* de Platão seja basilar para o sistema plotiniano, mas também como ponto de partida para pensarmos a ética desse filósofo por outro prisma, pois tal tese nos leva a perceber uma ligação entre nossas almas que está em nível muito acima das relações humanas cotidianas. Aqui estamos diante de uma ligação que é ontológica, mas que abre a possibilidade de remetê-la ao nível sensível, de buscar vestígios dessa união anímica no nosso agir no mundo. Parece improvável que a aceitação dessa ideia não trouxesse algum efeito ao modo de vida, ao comportamento humano, seja privado ou público. Em tempos de relações sociais tão diversas como o nosso, pensar que de algum modo “somos um” é refletir sobre o que nos une enquanto “humanidade”. Entendemos que a filosofia de Plotino nos possibilita isso.

Recebido em 16/04/2021 e aprovado em 20/05/2021

“Ἐν ἄρα πάντα τὰ ὄντα”.

³¹ No Inteligível.

Referências

Texto em grego e traduções das Enéadas:

BARACAT JÚNIOR, José Carlos. *Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino Introdução, tradução e notas*. Tese (Doutorado em linguística) — Programa de Pós-Graduação em linguística na Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2006

HENRY, P. & SCHWYZER, H. *Plotini Opera*. Museum Lessianum. Paris: Desclée de Brouwer; Bruxelles, L'Édition Universelle (Editio major), vv. I-III, 1951-1973.

IGAL, J. *Plotino, Enéadas, em 3 volumes* (vol. I: Vida de Plotino, En. I-II; vol. II: En. III-IV; vol. III: En. V-VI), Madrid: Editorial Gredos, 1982 (Biblioteca Clássica Gredos, 57).

PLOTINO. *Enéada IV. 9 [8]: Sobre se todas as almas são uma*. Tradução e notas de José Carlos Baracat Júnior, 2014? (Tradução inédita, cedida pelo autor).

Outras obras citadas/consultadas:

ARISTÓTELES, **Metafísica**. vols. I, II, III, 2ª edição. Ensaio introdutório, tradução do texto grego, sumário e comentários de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. São Paulo. Edições Loyola. 2002.

ARNOU, R. *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Paris: Alcan, 1921.

BEIERWALTES, W. *Identità e Differenza*. Tradução: Salvatore Saini. Milano: Vita e Pensiero, 1989.

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

BRÉHIER, E. *La Philosophie de Plotin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1968.

BRISSON, L. & PRADEAU, J.-F. (dir). *Plotin: Traités 7-21*. Paris: GF Flammarion, 2003.

HADOT, Pierre. *Plotino ou a simplicidade do olhar*. Tradução: Loraine Oliveira, Flavio Fontenelle Loque. São Paulo: É Realizações, 2019.

ISIDRO PEREIRA, S. J. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. 8ª ed. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1998.

NARBONNE, Jean-Marc. *A metafísica de Plotino*. Tradução: Mauricio Paggotto Marsola. São Paulo: Paulus, 2014.

PLATÃO. *A República*. Tradução: Maria Helena de Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2001.

_____. “Parmênides-Filebo”. In PLATÃO. *Diálogos*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Vol. VIII. Pará: Editora da Universidade Federal do Pará, 1974.(Coleção Amazônica – Série Farias Brito).

_____. “Fedro- Cartas- O primeiro Alcibiades”. In PLATÃO. *Diálogos*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Vol. V. Pará: Editora da Universidade Federal do Pará, 1975.

_____. “Teeteto-Crátilo” In PLATÃO. *Diálogos*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Vol. IX. Pará: Editora da Universidade Federal do Pará, 1973.

REIS, José. “O tempo em Plotino”. *Revista filosófica de Coimbra*, n. 12, 1997, p. 381-439.

RIST, J. “The problem of “otherness” in the Enneads”. In. *Le Néoplatonisme*. Paris: Actes du colloque de Royaumont (9–13 juin, 1969), 77–88, 1971.

SZLEZÁK, Thomas Alexander. *Platão e Aristóteles na doutrina do Nous de Plotino*. Tradução: Monika Ottermann. São Paulo: Paulus, 2010. (Coleção philosophica).

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *Plotino: um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.



Esta obra está licenciada com uma Licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

**NÚMERO, HARMONIA, BELEZA: DIÁLOGOS NEOPLATÔNICOS
SOBRE TEORIA DA MÚSICA**

Number, harmony, beauty: Neoplatonic Dialogues on Music Theory

João Eduardo Pinto Basto Lupi¹

RESUMO

A partir dos *Diálogos* de Platão, e da I *Enéada*, as ideias estéticas evoluíram em muitas direções, e se combinaram com outras matrizes filosóficas e artísticas. No caso da música tomamos como ponto de partida desses diálogos seculares, a problemática do número, que representando a razão dá origem às harmonias, o que implica concepções amplas dos seus significados.

Palavras-chave: Música. Número. Razão. Harmonia

ABSTRACT

The starting point to discuss neoplatonic aesthetic ideas is Plato's dialogues and the I Enead. They expressed theories that were developed in many directions and mixed with other philosophical trends. We took, in a broad sense, the conceptions of Number, the mediation of Reason and the principle of music Harmony to explain such discussions.

Keywords: Music. Number. Reason. Harmony

Introdução

O neoplatonismo, de modo geral, demonstrou pouco interesse pela música. E, no entanto, a *Enéada* sobre o Belo (I, 6) inspirou centenas de pesquisadores a refletir sobre a arte e a beleza, e alguns deles escreveram sobre teoria musical, mas os tratados são escassos. Neste texto não vamos comentar cada texto separadamente, mas expor algumas ideias comuns, citando os textos originais e comparando alguns deles. Vamos preferencialmente mostrar que houve diálogo entre gregos, ou helenistas, de um lado, e cristãos que, direta ou indiretamente os conheciam. Isto é, cada um criou

¹ Doutorado em Filosofia pela Universidade Católica de Portugal. Professor da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: lupi@cfh.ufsc.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5544-5395>.

suas ideias, ou desenvolveu algumas anteriores, mas sem dar muita atenção à evolução a partir de uma matriz, porque, pelo contrário, a houve de várias. Diálogo, neste caso, não é como dois discursos paralelos que eventualmente se encontram, em que o posterior *escuta* o primeiro, mas uma corrente de pensamento que atravessa os vários discursos.

Uma teoria estética ampla, que abranja, de forma consistente, um grande conjunto de ideias acerca do belo, e que inspire, de modo coerente, a interpretação da obra de arte, é algo raro de se encontrar ao longo da História da Filosofia. Para o estudo da estética temos outra dificuldade além dessa: quase todas as histórias da estética ocidental concordam em começar o seu estudo pelas obras de Platão, mas, com algumas exceções, poucos lhe dão o espaço que se poderia esperar. Uma das razões, talvez a principal, é que Platão foi o primeiro que, falando do belo e de estética, não desenvolveu uma teoria ampla e organizada. Alguns comentadores são até bem pejorativos a esse respeito: “O divino Platão (...) declarou as artes plásticas e a dramaturgia como algo nocivo, e seu conceito da tarefa da arte era tão deficiente que ele apenas atribui um valor à Música pelo fato de ela servir para aumentar a coragem na guerra” (STEINER, 1998, p. 15). Outros são mais moderados: “Os escritos de autores como Platão estão cheios de suspeitas acerca dos efeitos da música sobre os indivíduos e a sociedade” (ROWELL, 2005, p. 14).

De fato, as ideias de Platão acerca da arte, do belo, e da beleza estão dispersas por vários diálogos, e “(...) não há nenhum diálogo platônico dedicado especificamente à busca da definição de arte” (DRUCKER, 2012, p. 35).

O que pretendemos desenvolver neste estudo pode resumir-se a algumas ideias gerais, por vezes divergentes umas das outras, que serão desdobradas, completadas, explicadas e confrontadas com outras.

- a. A beleza está no céu/ ao ser contemplada ela vem à terra/a matéria, o corpo, atrapalha a recepção, porque é rude/o amor sensual impede a beleza verdadeira.
- b. A beleza está na proporção e harmonia (Hípias e Plotino: não) /a matéria pode ser espiritualizada/ ao desfrutá-la nos elevamos ao céu.

- c. A beleza está no homem/Ele confere beleza à sua obra/O corpo é capaz de receber o espírito e elevar-se/O amor humano é digno e belo e capaz de representar o amor divino.

1.A proporção: origem da beleza, ou sua evidência?

Vamos percorrer brevemente os diálogos de Platão.

No *Banquete* é Diotima que identifica o belo com o amor (195-212) para depois retomar o discurso afirmando que o amor consiste na geração do belo, e que o Belo perfeito e pleno é divino e só pode ser contemplado pelo espírito - uma perspectiva que afasta a materialização da beleza, e o aprendizado da arte. Assim é a fala de Sócrates no *Fédon* onde trata da harmonia da alma e de seus reflexos na sensibilidade; a exposição é, de novo, na perspectiva da supremacia do espírito, porque "a alma é uma coisa por demais divina para se comparar à harmonia". É no *Fedro* que se discorre extensamente (249-251) sobre a teoria das ideias como fonte da beleza material, que só impressiona e afeta porque recorda a beleza que um dia contemplamos no céu: "O iniciado (...) que tantas coisas belas já contemplou no céu, quando percebe alguma feição de aspecto divino, feliz imitação da Beleza, ou nalgum corpo a sua forma ideal, de início sente calafrios, por notar que no seu íntimo entram de agitar-se antigos temores. Em seguida, fixando a vista no objeto, venera-o como a uma divindade (...) ". Em diversas passagens Platão reforça o tema de que a Beleza, uma vez contemplada no sensível, lembra à alma o que ela viu no céu, e faz com ela *fique tomada de entusiasmo, irri-gam-se-lhe as asas, e dirija o olhar para o céu*. Ao propor a ordem política na *República* e nas *Leis* Platão interessa-se pelo efeito moral da arte e preocupa-se com os resultados perniciosos que a poesia e a música podem ter na juventude. Contudo é no *Hípias maior* que ele se dedica a argumentar sobre a origem do belo: defende que o belo não pode residir no prazer sensível porque a beleza verdadeira está para além da sensibilidade; nem pode o belo coincidir com o útil, porque não pode ser origem do mal, e é absurdo que seja a causa do Bem - que está acima de todas as coisas.

Plotino se fixa num tema: a beleza tem origem no Belo em si, e só o espiritual é realmente belo; a matéria, o objeto artístico, é belo apenas se re-

fletir o Belo em si. Logo no primeiro item do sexto tratado da primeira *Enéada* ele expõe o argumento contra as proporções como origem do belo: o conjunto não pode ser belo se suas partes forem feias. É o incorpóreo que é belo e confere beleza ao que é corpóreo (ib. 3). E no oitavo tratado da quinta *Enéada* é ainda mais explícito: "É no céu que o Belo existe substancialmente, e tudo o que há de belo na terra é de lá que procede." (N (8, 7)). Segundo Plotino o que se vê e escuta nos corpos é degradação da beleza. Não há, pois, nem em Platão nem em Plotino nenhuma razão para se preocupar com a beleza das proporções sensíveis, ou com as medidas da matéria: elas são reflexo da beleza celestial, e surgirão se o artista contemplar a beleza divina.

Certamente muito já se discutiu e argumentou acerca da relação entre beleza e proporcionalidade, por isso, sem querer esgotar o assunto, mas apenas como transição para os temas seguintes, vamos ver se a questão posta por Plotino é consistente. A argumentação da I *Enéada* acerca da beleza, e contra a teoria das proporções – que ela não pode provir de um conjunto de partes feias, nem de entidades simples, – deixa de lado uma opinião com a qual muitos concordam: o que faz um conjunto ser o que é não é a soma das partes conjugadas, mas a conjugação das partes, isto é, o modo como elas se agregam em consonância. O outro argumento, de que uma entidade simples, mas bela, não poderia ser bela porque não tem partes, esquece que não há nenhuma coisa simples: um mesmo som pode ser longo ou breve, estridente ou abafado, variar de timbre, e, em cada caso, sendo diferente dos outros, e tendo muitas conotações, não é simples, mas pode ser belo, ou não. Como disse Santayana (II, 16) se o princípio da pureza do som “fosse o único princípio em operação não haveria nenhuma música mais bela do que o som produzido por um diapasão”. Esse som, de uma nota só, pode agradar a uma criança, mas ele não constitui música. É preciso combinar os sons puros numa certa variedade, expressão e extensão, para prestarmos atenção e sentir agrado na audição.

Além disso, a suposição do belo ser *quod visum placet* - que agrada à vista, ou a outro sentido – esquece também aquilo que tanto Platão como Plotino defendiam: não é o que agrada aos sentidos que é belo, mas o que é inteligível. O quadro *Guernica*, de Picasso, em cada parte e no conjunto certamente não agrada a muitos que o vêem, mas a ideia forte trazida e traduzida

pelo conjunto é o que o faz digno de admiração e contemplação estética. Parece que o conceito de belo do *Tratado do Belo*, é restrito e limitado, mesmo para a sua época. Mas, de fato, não é, porque há nas *Enéadas* outros aspectos a ter em consideração.

2. Número: o som da aritmética

(a) *O ponto de partida.* Os números podem combinar-se de muitas formas, mas, de todas elas, as proporções, ou relações de quantidade, são as mais importantes para a música, pois foi pela análise das proporções das cordas e suas relações com as combinações dos sons que se começou a estudar a harmonia musical. As relações entre o som de uma corda, e o som da mesma corda quando percutida em repartições e proporções adequadas, são harmônicas, isto é, podem ser tocadas em simultâneo, ou em sequência, produzindo sensações agradáveis. Os pitagóricos estudavam estas proporções – estudavam-nas no tetracórdio – e relacionavam-nas com as distâncias celestes, ou as proporções entre os astros. Essa teoria foi depois estendida às harmonias escondidas na natureza humana através das harmonias cósmicas. Daí se deduzia a relação entre a música sublunar e uma música das esferas da qual a terrestre seria a reprodução material – tema que Platão desenvolveu (*Timeu* 35b-36 a). As proporções dos intervalos, entre tons e astros remontam à criação do mundo e são obra divina. Na *República* (616 d – 617 c) Platão expõe a doutrina dos oito círculos que formam o contrapeso ao fuso da Necessidade, e que compõem uma nota harmônica, um acorde com uma única escala, produzida pelo movimento dos planetas. Há cinco tipos de músico: os executantes, que tocam instrumentos, mas não conhecem a razão das proporções; os que, inspirados pelo instinto fazem canções; os críticos que julgam a qualidade das composições; os compositores que fazem melodias baseados no conhecimento das proporções; e os sábios que se ocupam da teoria das proporções.

(b) *Sacralização do número.* Os números não são só algarismos. O número representa ou evidencia a ordem do mundo, portanto quando ele é sacralizado, ou elevado a uma ordem superior, é o universo que é elevado. Dito de outro modo: a estrutura material do universo contém em si a potên-

cia para ser espiritualizado, ou para evidenciar, pela alegoria, a espiritualidade e a divindade que está latente na matéria, à espera de que nós a descubramos e interpretemos. Agostinho frequentemente cita passagens da Escritura salientando a importância alegórica do número. Portanto a natureza sagrada de um número não está em si mesmo, mas na sua relação com alguma palavra ou evento da Escritura, e particularmente com a palavra de Jesus. Cada vez que se depara com um número – por exemplo: 46 anos demorou a construção do templo (*Evangelho de João* 10, 11-12. *NPNF* 7, 73) Agostinho se compraz em decompor, comparar e mostrar a relação desse cálculo com uma ideia, ou conjunto de ideias. Mas também, em vez de decompor o número, pode compor, somando com outro, ou outros. Assim o número 40 está associado com jejum (Moisés, Elias, Jesus) que celebramos na Quaresma; mas, na parábola, ao receber o prêmio (*denarius*) se acrescenta 10 a 40, e temos a Quinquagesima (Pentecostes), que celebramos com alegria depois da Páscoa (*Evangelho de João* 17, 4. *NPNF* 7, 112). Portanto os números têm qualidades que permitem fazer deles os degraus, ou a base, para alegorias espirituais. Ao falar dos apóstolos, que, com a morte de Judas, eram só onze, Agostinho diz que era necessário repor o número, que é “um número consagrado” (*sacratum illum numerum*)(*A harmonia dos Evangelhos/De Consensu Evangelistarum*. *NPNF* 6, Livro 3, cap. 25, item 71, p. 216b). Quando trata de números Agostinho prefere mostrar e descrever as alegorias que se fazem a partir deles, nomeadamente no Antigo Testamento: os 7 dias da Criação, os 10 Mandamentos, a data da Páscoa, os jejuns de 40 dias, e muitos outros exemplos. Mas salta à vista não só a extensão (quantidade de páginas) em que Agostinho desenvolve tais explicações, mostrando o seu prazer em lidar com números, mas ainda a facilidade com que faz alguns cálculos.

(c) *Simbologia e alegorias*. Agostinho compraz-se em destacar a simbologia dos números e em fazer cálculos compondo e decompondo-os. Os cálculos que Agostinho faz com os números são pouco mais do que simples operações de aritmética elementar (somadas e subtrações, multiplicações e divisões), mas as alegorias que lhes correspondem são mais complicadas e menos evidentes. Por exemplo: o que é que um certo homem, doente, tinha a ver com o número 38? É porque a perfeição da Lei, diz o intérprete, está no 40 (os dez mandamentos x os 4 cantos do mundo), mas àquele homem

faltam dois mandamentos da Lei, donde $40 - 2 = 38$, indicando fraqueza e doença (*Evangelho de São João* 17, 5-6 *NPNF* 7, 112-113). Os cálculos de Agostinho, aqui resumidos, desenvolvem-se por vezes ao longo de muitas linhas, e se primeiro admiramos a paciência do autor em explicar tão detalhadamente a sua alegoria, depois nos convencemos de que Agostinho não só tem prazer em fazer cálculos aritméticos, como confia na sua capacidade de demonstração; ou seja, Agostinho desenvolve uma verdadeira retórica matemática, cujo poder demonstrativo se apoia, por um lado, na lógica da alegoria, e, por outro na fundamentação do valor da matemática como estrutura abstrata do mundo. Nestes cálculos Agostinho não faz um jogo (algo lúdico) no sentido de brincadeira, livre e descomprometida; pelo contrário, seu jogo é o jogo do mundo, em que a estrutura material está envolvida na ação humana, e tem o valor e a seriedade da coerência básica dos elementos do cosmo, e da relação verdadeira entre essa coerência dos elementos, as histórias e a História da Humanidade, e a coerência da complexidade da vida espiritual. A alegoria não é algo que se faz arbitrariamente, ela tem uma forte razão de ser.

(d) *As leis dos números.*

Não devemos menos prezar a ciência dos números, a qual em muitas passagens das Sagradas Escrituras se mostra prestando bons serviços ao intérprete cuidadoso. (Cidade de Deus 11, 30).

Quanto à ciência dos números (*Doutrina Cristã* 2, 39 /46p. 145// *NPNF* 2, 38/56 p.553) é evidente que ela não foi inventada pelos homens, diz Agostinho, porque as suas leis, ou regras, são imutáveis, pois “não está no poder de ninguém” fazer ou desfazer as leis dos quadrados, ou da multiplicação e divisão; e continua dizendo que essas leis da Matemática valem não só para si mesmas, e sem contestação, mas são fundamentais para outras ciências como a Geometria e a Música. No meio de um dos tratados de mais sutil teologia, o da Trindade, aparece parágrafos longos sobre certas leis ou composições aritméticas, que Agostinho explica, e depois aplica à simbologia numérica da Bíblia. Começa por comentar a formação do número 6 ($1+2+3$) considerado perfeito, e seu primeiro aparecimento nos seis dias da Criação, reaparecendo o 6 em outros eventos da história de Israel, e do

Evangelho. Continua explorando as combinações e alegorias dos números, aplicados agora ao ciclo anual, e ao ciclo da lua, à divisão em meses, aos anos bissextos, e finalmente à divisão do dia em horas. Em todos os seus cálculos Agostinho mostra certa complacência (talvez prazer) em brincar com os números, e facilidade, quase familiaridade, em fazê-lo. Como epílogo ainda procura breves aplicações do número 6 à vida e paixão de Cristo (*Sobre a Trindade* 4, 4-5. NPNF 3, 73-74).

(e) *Números e sílabas*. Agostinho era retórico, e sua maior facilidade era, aparentemente, com o discurso e com as palavras que o compõem. Seu primeiro livro sobre a música (o 2º não chegou a redigir, só o tinha em mente) foi dedicado à métrica das sílabas e sua relação com o som musical. Mas não é bem assim. Agostinho gostava muito de números e de cálculos (veja-se sua cosmologia) e a primeira coisa que fez no diálogo sobre a música foi de certa forma reduzir as sílabas a relações numéricas, para então passar à teoria musical. Eis sua explicação: a duração das sílabas é desigual, pode ser curta ou longa, e conforme o modo de enunciação pode ser lenta ou rápida. Sendo assim as sílabas e os discursos obedecem às mesmas leis dos números, em que o tempo de duração de alguma coisa pode ser o dobro do de outra coisa, e, portanto, representar essa relação pela proporção $\frac{1}{2}$. A relação entre quaisquer dois movimentos pode ser indicada por um número. Essa proporção entre números é “aplicável a todo movimento suscetível de ser medido” (*De Musica* I, 8). Mal começa a distinguir as relações entre os números 1-2-3 já mostra como entre eles há harmonia ($1+2=3$), e se aproxima da música. Comparando as relações entre números conclui que há nelas certa unidade, e que ela provém da analogia, ou da proporção, conforme se diga em grego ou em latim. Quem conhece as relações numéricas percebe isso na música e na dança; mas mesmo os que não as conhecem sentem prazer ao escutar música (*De Musica* I, 13), porque “a música é a ciência das belas modulações” – ou: de bem medir (*De Musica*, I, 13.). A música considera nas palavras a medida racional e o número, e limita-se a exigir que uma sílaba seja longa ou breve simplesmente segundo o lugar designado pelas regras da medida (*De Musica* II,1). O músico adapta sua composição alongando, ou abreviando as sílabas, mas o gramático define se, fora da música – na poesia – aquela sílaba deve ser dita como longa ou breve. O prazer vem, no

som que agrada, de uma certa medida ou proporção entre os números; comparar sílabas é comparar movimentos em que as relações numéricas de tempo podem se converter em medidas de duração (DM II, 3). Basicamente toda frase e todo discurso se compõe do 1 e do 2, ou seja, de sílabas, umas longas, outras breves; cada pequeno conjunto de sílabas constitui um pé, e um conjunto de pés faz um verso; mas os pés não se podem misturar, ou colocar numa sequência qualquer, devem ter certa ordem para que se distinga se aquilo que me toca os ouvidos é ou não um verso (DM II, 7). Cada onda (de vibração do ar, produzindo som) “tem um tempo e o que chamamos ruído é uma combinação de notas complexa demais para que nossos órgãos ou nossa atenção possa decifrá-la” (Santayana II, 16). Para que uma composição musical seja teoricamente verdadeira é preciso: que o poeta produza versos perfeitos, que o músico execute de forma condizente com a letra, e que o gosto dos ouvintes seja educado (DM IV, 17). Só assim chegaremos a uma teoria baseada num princípio racional, contendo as regras e medidas que são impostas ao verso. A primeira regra para combinar os pés é que cada combinação só agrada ao ouvido se unir pés que tenham o mesmo número de tempos (DM II, 9). Na combinação de pés há ainda que ter em conta que ritmo é uma combinação regular de pés sem limite fixo, metro é um ritmo com limite fixo, e, se o metro tem um corte a meio, é um verso (DM V, 1). Na definição e distinção entre ritmo e metro, e na extensão do verso, conclui-se que há limites bem precisos para que um conjunto seja desenvolvido segundo as proporções corretas para que o som resulte numa harmonia. Isso inclui o cálculo e a posição do silêncio, ou seja, das pausas e intervalos, por vezes necessários para que o ritmo seja perfeito. O silêncio é, pois, parte do poema e da música.

(f) *Número, som e beleza celestial.* A música é, pelo número, ritmo e melodia, a forma de alcançar a melodia imutável (Doutrina Cristã 120, 146).

O poder dos números em todas as espécies de movimentos estuda-se tanto mais facilmente quanto eles são apresentados através de sons, e este estudo fornece um meio de chegar aos mais altos segredos da verdade, por assim dizer em degraus que sobem à medida que a Sabedoria se revela a si mesma(...) (Carta 101 n.3).

Se uma pessoa, quando compõe uma canção para uma determinada melodia sabe como distribuir a extensão do tempo que convém a cada palavra para que a canção flua e passe na mais bela adaptação

para as notas da melodia que estão sempre mudando tanto mais Deus, cuja sabedoria devemos estimar como sendo infinita para além das artes humanas providenciou, sem falhas, que nenhum dos tempos concedidos às naturezas que nascem e morrem - e que são como sílabas e palavras das épocas sucessivas do decurso do tempo – deve ter, naquilo a que chamamos o salmo sublime das vicissitudes deste mundo, uma duração ainda mais breve ou mais prolongada do que o requer a harmonia que ele já conhece e pré-estabeleceu (*Carta 166 V, 13*). (NPNF v.1, 527/528 harmonia).

A ciência dos números é uma invenção dos homens, descoberta pela investigação, mas os homens não criaram as relações entre os números:

Portanto, se tomarmos os números em si mesmos, ou enquanto aplicados às leis das figuras geométricas, ou dos sons, ou a outros movimentos, eles têm relações fixas que não foram feitas pelos homens, mas que a agudeza de homens perspicazes trouxe à luz (*Sobre a Doutrina Cristã Livro II, cap. 38, 56*).

(g) *Número e harmonia*

“O princípio da harmonia (do número) é a unidade, sua beleza está na proporção (na equivalência ou semelhança) e sua coerência está na ordem” (DM VI, 17).

Repare-se que onde Lesage traduz por harmonia, Taliaferro traduz por número (number), mas como no tratado de Agostinho número tem muitos significados, e um deles é a música e a harmonia, por vezes deixamos ficar a tradução brasileira, mesmo que no original latino esteja *numerus/número*. Mas o número que a aritmética estuda é o reflexo do número maior que está no exemplar. Portanto deve haver parentesco entre a geometria e a música. A música é a harmonia do mundo todo, porque o mundo todo obedece ao tempo e é sucessão, como na música; o ouvido é o sentido sem o qual não haveria cultura nem sociedade porque não haveria linguagem, e por isso a música que contém a poesia e o discurso é a primeira das artes; e a música em efeito moral: nada é mais próprio à humanidade do que converter e reduzir os contrários pela suavidade da música. Portanto há três níveis de música: a dos instrumentos, a do homem (moral), e a do universo. A música cósmica é a harmonia que preside ao curso dos astros, à combinação dos elementos e à sucessão das estações, e dela faz parte a harmonia das esferas – esta, porém é distante da nossa percepção. A música interior, percebemos, mas não tem som e consiste na boa disposição de todos

os órgãos e do corpo com a alma. A música instrumental é um prolongamento da música humana e da música cósmica, e segue as mesmas proporções. Proporcionalidade é um conjunto de proporções reduzidas à unidade embora diferentes nas qualidades. Várias proporcionalidades num conjunto constituem a harmonia. Harmonia, ou consonância, em si mesma é a redução de sons diferentes à unidade da vibração (*reducta concordia Musica I, 28*). Em relação aos homens ela é a “suave mistura que faz os sons graves e agudos comporem uniformemente no ouvido” Que é pois a proporção e a medida, que se traduz em números, que Plotino rejeitou como origem da beleza? É nada mais nada menos que a expressão da razão, que por sua vez é no homem a manifestação da ordem divina que governa o mundo. Ora Plotino apenas afluorou esta explicação, ao dizer - "Julgamos uma coisa bela quando vemos que nas suas proporções exteriores se revela a beleza interior" (I, 6, 3) e Platão não lhe concedeu maior espaço quando disse no *Filebo* (64 d): "Em todas as coisas a medida e a proporção constituem a beleza e a virtude". Mas Agostinho não só discutiu longamente os detalhes e a força das proporções e dos números como enquadrou toda a teoria num diálogo de concepção muito ampla: a beleza faz parte da ordem do mundo.

(h)Platão e os números

Platão não foi contrário à interpretação da música pelos números e proporções. Vejamos mais extensamente o *Filebo*:

Quando tiveres aprendido o número e a natureza dos intervalos da voz, tanto para os sons agudos como para os sons graves, os limites destes intervalos e todas as combinações que deles derivam – combinações que os antigos descobriram e nos transmitiram a nós, os seus sucessores, que devíamos dar-lhes nome de harmonias, como também nos ensinaram que há nos movimentos dos corpos propriedade do mesmo género que, medidas por números, devem, dizem eles, chamar-se ritmos e medidas, e ao mesmo tempo que devíamos pensar que se impõe o mesmo exame para tudo o que é uno e múltiplo, quando tiveres aprendido tudo isso, então serás sábio (..) (*Filebo VII*)

3.A Razão

Em toda a arte a última expressão abstrata reside no número. É, por outro lado, evidente que este elemento objetivo se fundamenta na razão. (KANDINSKY, 2004, p.194-195.)

(a) *Arte e razão*. No diálogo da *Ordem* diz Agostinho que as artes liberais, depois de nos mostrarem a ordem e a razão na matéria, e nos alcançarem pela sensibilidade, despertam o espírito, e nos fazem retornar à sua origem divina (lembra o Platão do *Fedro*); esta a missão das artes - expressão que ele não usa, mas afirma de outro modo: "aquela razão quis lançar-se à contemplação ditosíssima das próprias coisas divinas" (Agostinho, XIV, 39). Na música, por exemplo, há vários gêneros: a voz humana quando canta, os instrumentos de sopro como as flautas, e os instrumentos de toque manual como as cítaras e liras e os que chamaríamos de percussão. Nada disso, porém tem valor se não configurar os sons segundo ritmos (dimensões dos tempos) e harmonias (moderação de graves e agudos, diz ele, Agostinho, XIV, 39, 40). E da mesma maneira analisa os ritmos da poesia e as medidas dos versos; e ritmos, insiste Agostinho, são números. Está claramente acompanhando um raciocínio em que descreve como a razão se mostra nas artes. O próprio autor está narrando os caminhos da razão na matéria de uma forma metafórica e não estritamente formal, e (Agostinho XIV, 41) passa a falar em vez e na voz da razão, como se ela fosse uma pessoa falando sozinha: ela "entendia que os números reinavam quer nos ritmos quer na própria melodia e que eles preenchiem tudo". Os números são "divinos e sempiternos" e por eles se compõem todas as coisas. É assim na música e na poesia, mas também nas artes visuais, onde o que agrada é a beleza, na beleza a figura, e nestas as proporções, e "nas proporções os números" (Agostinho, XIV, 42).

(b) *A razão é o número*. Passa finalmente pela geometria e pela astrologia (tormento dos que são ávidos de saber) para concluir (Agostinho, XIV, 43) "Assim em todas estas disciplinas, todas as coisas se lhe apresentavam [à razão] como numeráveis". Nestes últimos parágrafos Agostinho estava usando uma alegoria, como dissemos, descrevendo a razão em seu percurso pela matéria, e como é que ela mesma percebia seu itinerário. Chegando ao término de tal caminho é como se a razão dissesse para si mesma que estava bem tudo o que estava feito: "Examinou todas as coisas diligentemente, apercebeu-se perfeitamente de seu enorme poder e de que tudo aquilo de que ela fosse capaz era pelos números. Tocou-a uma espécie de prodígio (*quoddam miraculum*) e começou a suspeitar que talvez fosse ela o próprio número pelo qual todas as coisas eram numeradas." (Agostinho, XV,

43). - parece uma reinterpretação da criação do mundo, e do início do Evangelho de São João, em que todas as coisas foram criadas pelo Verbo (a Razão, o Logos) por meio dos números, ou seja da beleza das proporções.

(c) *O poder da razão na música.* A seguir notou que nos movimentos havia uns mais longos do que outros; e que a duração do tempo podia ser dividida em intervalos proporcionados, de acordo com o que recebe o ouvido humano. Refletiu sobre os ritmos e movimentos dos sons, e percebeu que ela, a razão, parte mestra da alma, não poderia percebê-los se não os tivesse em si mesma. E então se perguntou: o que é que nos encanta na harmonia sensível? A razão examina o prazer sensível da alma, mas fica indecisa sobre o que provoca a emoção sensível, se são as igualdades e simetrias, ou a falta de igualdade, ou se há alguma aparência que engana, ou ainda algo que lhe escapa, mas que lhe deixa um certo caráter de beleza (DM VI, 10).

(d) *A razão no mundo.* Agostinho lança a ideia de que a razão rege toda a ordem, tanto a mental humana como a do universo, e que a beleza se encontra na realização da ordem racional na matéria, ou seja, tanto a ordem como a beleza residem no número, e que número e ordem são como que a mesma coisa. Mas retorna à sua ideia principal: o mundo real é o mundo vivido, e a razão que ordena o mundo é a razão humana, não como razão criadora, mas como razão que se percebe a si mesma no mundo.

A partir daqui aquela razão quis lançar-se à contemplação ditosíssima das próprias coisas divinas. Mas para que não caísse do alto, procurou degraus, e ela própria construiu para si um caminho e uma ordem através das suas capacidades. Na verdade, desejava aquela beleza que, só e simples, pode ser contemplada sem estes nossos olhos. (ib. 2 XIV 39 p. 209)

Mas, pouco a pouco, Agostinho vai descobrindo e explicando que a mesma razão que está na mente é a que está no cosmo, por isso, a seguir, a razão

avançou para os recursos dos olhos. Percorrendo com o olhar a terra e o céu apercebeu-se de que nada lhe agradava senão a beleza, e, na beleza, as figuras, nas figuras, as proporções, nas proporções, os números. E ela investigou consigo mesma (...). Estas coisas que ela tinha distinguido e disposto remeteu para uma disciplina a que chamou geometria. O movimento do céu impressionava-a muito e instigava-a a que o considerasse com toda a atenção. Também aí, através das alternâncias sempre constantes dos tempos, do curso

exato e definido dos astros, das distâncias fixas dos intervalos, entendeu que não havia nada que dominasse senão aquela proporção e os números (...) e gerou a astronomia” (ib. 2 XV 42 p.213).

(e) *Razão e participação*. João Escoto Eriúgena amplia a ideia da razão no mundo. Os números que procedem da mônada, diz ele, são as causas das diferentes proporções, e as proporções o são das proporcionalidades, e estas da harmonia (DDN II 602 B). Todas as ordens de seres que foram constituídas, tanto no alto como em baixo como no meio – ou seja, desde Deus até aos corpos visíveis – participam de uma ordem superior, e é participado pela inferior, e por isso é participante e participado. De fato a participação deve entender-se em todas as coisas, porque entre os termos (conceitos) dos números, isto é, entre os próprios números que estão constituídos sob uma mesma razão ou princípio as proporções são semelhantes; e assim também entre as ordens naturais, desde a mais elevada até à inferior são semelhantes as participações que lhes dão coesão (*iugantur*).

3. Harmonias

A teoria musical da Antiguidade Tardia dividia-se em três partes: harmônica, rítmica e métrica. A harmônica é a faculdade, ou a disciplina que avalia mediante o sentido da audição, e com a razão, as diferenças entre os sons. O sentido capta, mas a razão é que percebe e discerne a totalidade, e distingue as diferenças dos tons.

(a) *O mundo é belo*. O mundo é belo porque tem uma ordem, uma harmonia: tudo o que Deus cria tem ordem e beleza. “A ordem é aquilo pelo qual são conduzidas todas as coisas que Deus estabeleceu” (*Diálogo sobre a Ordem* 1, X 28 p.129).

A ordem domina, ainda, na música, na geometria, no movimento dos astros, nas leis dos números, de tal maneira que, se alguém de-sejar ver como que a fonte dela e o seu próprio santuário, ou a há-de encontrar nestes, ou será conduzido através deles sem qualquer erro. (*Diálogo sobre a Ordem* 2, V, 14 p.169). A própria ordem é em si um bem ou provém do bem – nunca houve nem haverá alguma vez coisa alguma sem ordem (ib. 2, 23 p.183).

Mas em que é que se baseia a ordem para fazer com que o mundo seja belo? A ordem do mundo baseia-se na razão: “A razão é a moção da

mente capaz de distinguir e relacionar as coisas que se aprendem” (ib. 2 XI 30 p.197), mas nem todos os homens conseguem fazer dela uso correto. Agostinho discorre então num estilo perfeito, e de certo modo sublime, imaginando a razão à procura do belo:

Mas há algo mais, além do número, para constituir a ordem e beleza do universo: todas as coisas que Deus faz são regidas pela medida, o número e a ordem, e a maior beleza está no conjunto das partes bem ordenadas (*Sobre o Genesis contra os maniqueus* 1, 21, 32 p.531). A ordem é algo peculiar, pois numa ordem completa até as ausências aperfeiçoam o conjunto, como os silêncios na música, em intervalos adequados, e as sombras na pintura:

Os intervalos de silêncio, embora sejam privações de vozes (se) são bem ordenados por aqueles que sabem cantar, conferem suavidade a todo o canto. Também as sombras que fazem ressaltar as partes mais importantes nas pinturas agradam, não pela beleza, mas pela ordem. (*Comentário Literal ao Genesis inacabado* 5, 25 p.612).

(b) *As muitas harmonias.* O um é o princípio de tudo; pelo um todas as coisas são iguais a si mesmas; é o princípio masculino, que exprime a imobilidade, o poder e a solidez. O dois é o segundo princípio, fonte da multiplicidade, da mudança, da geração, princípio feminino, da variação, do movimento, da indefinição. Os dois princípios, masculino e feminino, são opostos, mas conjugam-se harmonicamente por certa espécie de amizade e parentesco pelo qual se unem e fazem um corpo só. A música instrumental é, portanto, uma das muitas músicas do mundo, e que não só incluem os astros, e a organicidade do corpo humano. Mas também a aritmética e o amor entre homem e mulher. Existem, pois, relações básicas, um tipo de música, que figuram relações entre elementos de outro tipo. É nas relações de números que repousam as melodias e os intervalos musicais harmônicos, como também as relações sociais (cargos, funções...). É preciso, diz Boécio com Ptolomeu (*Musica* 5,2) que a sensibilidade e a razão concordem uma com a outra de tal maneira que a razão possa verificar o que os sentidos apreciam, e que os sentidos aceitem as proporções que a razão apresenta. (Boécio, *Bruyn* 13-43 cf. tb. 45 a).

(c) *Da gramática à harmonia celestial.* Agostinho compara a harmonia celeste e divina com o cálculo das sílabas, pés e metros que fizera no *De Musica*, relaciona palavra com melodia, mostra que a ciência do compositor é algo que lhe vem da sabedoria divina... Enfim o universo é um salmo, e os hinos cantados na igreja são reflexos desse salmo celeste. Ou seja: a música vem de antes do homem e passa além do homem, e só assim se explica e entende. No livro VI do *De Musica*, Agostinho desenvolve uma doutrina de caráter platônico. Há uma música não sensível, que está presente na harmonia celestial, se reflete na alma e é ela que nos permite compor e apreciar a música sensível, que agrada aos ouvidos. Ele mesmo repetirá este tema ao longo da vida. Na carta 166, escrita em 415, e que é um tratado sobre a origem da alma humana, ele diz (cap. V, 13):

A música é a ciência ou a habilidade de compor a harmonia correta, que a bondade divina concedeu aos mortais de almas racionais (...). Quando o homem compõe uma canção para servir uma determinada melodia sabe distribuir a extensão do tempo que convém a cada palavra para que a canção tenha um bom andamento, e percorra, do mais belo modo possível, a contínua mudança das notas da melodia – muito mais então a Sabedoria divina, que infinitamente transcende as artes humanas, providência, de modo infalível, para que nenhum dos tempos concedidos às naturezas que nascem e morrem.

(d) *Harmonia cósmica.* João Escoto Eriúgena desenvolveu e ampliou a ideia de múltiplas harmonias. O Céu e a terra, como dois términos e limites opostos estão ligados por intermediários de tal modo que o universo sensível é composto e unificado numa harmonia natural que tudo coaduna (*De Divisione Naturae* II 546 A). A criatura sensível, e a criatura invisível opõem-se uma à outra como os dois extremos das naturezas criadas; mas a natureza humana constitui um intermédio entre elas, porque ambas se juntam nela, e dessa união o múltiplo se faz um só. Pois não existe criatura, desde a mais elevada até à mais baixa, que não se encontre no ser humano, e é por isso que ele é corretamente chamado a combinação (*officina*) de todas as coisas. Porque para ele concorrem todas as coisas criadas por Deus, produzindo uma só harmonia de diversas naturezas como se fosse de sons muito distintos (DDN II, 530 D – 531 A). Vejo claramente e admiro a posição da nossa natureza entre todas as coisas que foram feitas, pois é maravilhosa

a composição por todas as substâncias criadas, como os teus argumentos me demonstraram (DDN II 531 C). As naturezas interiores, ou seja, as essências inteligíveis, exibem cada uma a sua unidade simples e indivisível, tais como são em si mesmas e entre elas mesmas de modo inseparável, e nelas se deleitam as mentes dos sábios que contemplam a sua beleza e harmonia (DDN II 544 B). Todo o espaço que fica entre o globo terrestre (*globum terrae*) e os coros (*choros*) das estrelas, bem como o âmbito total do mundo, é dividido em duas partes. Mas todos concordam em que a região superior é extremamente pura e brilhante, porque ela é a mais serena e descansa no silêncio eterno, a não ser pelas harmoniosas sinfonias (consonâncias) dos planetas, que ultrapassam todos os sentidos mortais e terrenos na qualidade dos tons e semitons (DDN II 549 C).

(e) *O universo é belo.* O mundo é belo e bom. O universo é belo mesmo quando algumas de suas partes se corrompem e destroem. Todas as criaturas são boas “quando saem das mãos de Deus”, mas nem sempre há harmonia entre as coisas criadas; as criaturas que não têm harmonia com as outras são lançadas na terra para se harmonizarem com o que é inferior, e elas têm o seu próprio céu, nebuloso e com ventanias diz Agostinho (*Confissões* 7, 13 NPNF 2, 110) e noutra passagem:

Tudo o que existe mantém proporção em sua aparência e modo de ser (...) e é ordenado de tal modo que as coisas mais fracas se apoiam nas mais firmes (...) e assim as coisas terrestres se harmonizam com as celestes, sujeitas como estão às que lhe são superiores. Mesmo no que é decadente e transitório existe certa beleza temporal, de tal modo que nem o que morre, se altera ou degrada prejudica a aparência e a ordem da criação universal (A Natureza do Bem, cap. 8, NPNF 4, 352-353).

Na retórica considera-se belo um discurso que faz uso das figuras de linguagem, particularmente dos termos contrários, colocados ou ditos, em forma de antítese. Assim também os seres que povoam o universo se apresentam em oposições de contrários, o que contribui para a beleza do mundo – como se houvesse uma eloquência das coisas (*Cidade de Deus* 11, 18). Porém o mundo em sua beleza e grandiosidade deve ser admirado, mas não por si mesmo: sempre se deve ascender do material ao espiritual. Num sermão Agostinho é ainda mais explícito:

O mundo é amado, mas devemos preferir Aquele por quem o mundo foi feito. O mundo é grande, mas maior é Aquele por quem o mundo foi feito. Belo é o mundo, mas mais belo é Aquele que o fez. Doce é o mundo, mas mais doce é Aquele que fez o mundo. O mundo é mau e bom é Aquele por quem foi feito o mundo. E como podemos explicar isto?(*Sermão sobre as lições do NT 46, 4 NPNF 6, 410*).

(f) *O amor une o mundo*. Assim como nas proporções numéricas há proporcionalidades, ou seja, princípios semelhantes de proporção, a Sabedoria, que é o Criador de todas as coisas, constituiu entre as participações das ordens naturais, harmonias maravilhosas e inefáveis pelas quais todas as coisas convergem para uma certa concordância, ou amizade, ou paz, ou amor ou qualquer outra coisa que possa representar a unificação de todas. Pois tal como à concordância dos números foi dado o nome de proporção, mas chamamos proporcionalidade à reunião das proporções, assim a distribuição das ordens naturais recebeu o nome de participação, mas a conjunção do que está disperso é chamada de amor.

(g) *O governo do mundo*

Ó tu que governas o universo segundo uma ordem eterna

...

Do modelo celeste trazes mentalmente em ti um mundo belo

Os elementos submissos entram em concórdia por tua lei.

(Boécio, *Consolação*, III, 9).

No original em vez de “elementos submissos” está “Tu numeris elementa ligas”, ou seja, a beleza e ordem do mundo são sustentadas por números, mas certamente não por algarismos, mas pela razão dos números, pelo que eles representam. Aliás, é sabido que os *carmina* da *Consolação* apresentam dificuldades de tradução acima do comum, e isso se verifica nas variantes de traduções; por exemplo, na tradução do Loeb diz: “You bind its elements with law” ou seja, os elementos se unem pela lei (lei da razão, lei dos números); e a versão da Penguin diz: “The elements by Harmony Thou dost constrain - é pela harmonia que obrigas os elementos”. Não há dúvida, seja qual for a interpretação, que Boécio está falando da beleza do mundo, e que ela deriva da sua ordem, importa pela razão, que por sua vez constrói a harmonia pelas leis dos números.

Por isso Boécio vai dizer mais adiante (IV 6):

Este é o amor comum a todas as coisas

Hic est cunctis communis amor

.....

Nisi conversus rursus amore

Que Loeb traduz por *sob o poder do amor recíproco*, mas Martins Fontes interpreta: *senão dando em troca amor por amor*. E assim às outras conotações (harmonia, lei etc.) junta-se mais esta do *amor*; voltando ao tema platônico do belo e do amor. Aliás, outro tema platônico recorrente é o da organização do mundo pelo demiurgo, segundo do diálogo do *Timeu*: o mundo é belo porque o demiurgo imitou o modelo eterno (*áidion*, 29 a), imagem nascida dos deuses (37c), que se desenvolve segundo as leis dos números (*kat'áarithmòn* 37d e 38 a). O número é aquilo que há de eterno na mudança, é o céu na terra, a revelação do eterno no temporal, e do Belo na matéria.

(h) *Do número ao céu*. Como diz Agostinho, ao comentar a frase *Tudo dispuseste com medida, número e peso* (*Sb* 11, 20):

“É algo grande e a poucos concedido elevar-se sobre todas as coisas que podem ser medidas, para ver uma medida sem medida; elevar-se sobre todas as coisas que podem ser enumeradas, para ver um número sem número; elevar-se sobre todas as coisas que podem ser pesadas, para ver um peso sem peso” (ib. 4.3.8 p.123).

No *Comentário contra Maniqueus* ao falar dos animais nocivos e dos inúteis Agostinho amplia esta consideração: “Eu confesso que ignoro porque foram criados os ratos e as rãs ou as moscas ou os vermes, mas percebo que todas as coisas são belas no seu gênero (...)” . (1, 16, 26 p. 524-525).

E continua dizendo que em todos os animais observa que seus membros têm medidas, números e ordem que concorrem

para a unidade harmônica dos mesmos. Não entendo de onde procedem, mas entendo de onde procedem suas medidas, números e ordem que têm seu fundamento na própria sublimidade imutável e eterna de Deus (...).(1, 16, 26 p. 524-525)

Portanto, conclui ele, com relação aos animais

fazer uso dos úteis, acautela-se dos perigosos, deixa de lado os supérfluos. Mas em todos, ao observares as medidas, os números e a ordem, busca o artífice. Não encontrarás outro a não ser a suprema medida, o supremo número e a suprema ordem, ou seja, Deus. (1, 16, 26 p. 524-525).

Conhecida aquela parte da música que trata das relações de duração e movimento podemos nos elevar, pela razão, a partir dos indícios sensíveis da harmonia, ao santuário misterioso em que reside a harmonia superior, liberta de todo envelope material.

(i) *As harmonias do mundo: número, razão e harmonia* .

Existe uma harmonia soberana, permanente, imutável e eterna, uma harmonia em que não há tempo pois ela está acima de toda mudança, mas é dela que provém o tempo com os seus movimentos regulares, à imagem da eternidade”. Tal como a harmonia dos corpos celestes na sucessão dos tempos é regulada pelas leis da sucessão e da unidade assim na Terra os movimentos regulares dos sons estão associados à música (a um poema) do universo (DM VI, 11).

(j) *Retorno ao Uno*. Depois que a razão saiu da ordem em si, divina, celeste, e se manifestou na matéria, pela arte, ela quer retornar à contemplação divina - essa é a missão da arte: a elevação do espírito. De fato, é pela disciplina e pela arte que se começa a preparar a discussão de coisas mais difíceis. E por este caminho, que Agostinho descreve longamente como uma ascese da alma, trabalhosa e árdua, chega ela à harmonia e ordem, bela e ajustada, e "ousará, então, ver Deus e a própria fonte de onde emana tudo que é verdadeiro, o próprio Pai da Verdade "(DM VI, 51). Ora não só este movimento de saída e retorno da alma à sua origem é característico da doutrina de Plotino, como lhe pertence até o vocabulário (*emana*) e sobretudo o tema do Uno: esta é a palavra que Plotino considera mais adequada para exprimir o princípio de todas as coisas, e que Agostinho utiliza diversas vezes ao falar do retorno da alma: primeiro ao reduzir todas as artes à unidade da contemplação (*ad unum quiddam simplex*, 44) e depois ao reduzir o múltiplo ao uno (XVIII, 47) e indicando que o saber que está para além a filosofia é um modo divino de entender o Uno (XVIII, 47) ; e ao chegar a esse ponto, diz ele "quero o uno e amo o uno "(XVIII, 48) puro e íntegro. A lembrança das leituras das *Enéadas* ou dos *livros dos platônicos* está aqui bem expressa. E o que é mais, tal como em Plotino esse caminho do retorno ao

Uno, pela arte, não se faz de modo cego e fideísta, mas pela fé "e pela firme razão" (*certa ratione perducit*, 50). Este caminho da alma é feito através da beleza (o que a Plotino não interessava) mas por uma vivência inteligente da arte: só esta eleva a alma às regiões superiores do Espírito.

Recebido em 05/02/2021 e aprovado em 13/03/2021

Bibliografia

AGOSTINHO. *A Doutrina Cristã*. Tradução: Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1991.

AGOSTINHO. *On Christian Doctrine/De Doctrina Christiana*. Trad. J. F. Shaw. NPNF 2, 513-597.

AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução: Oliveira Santos e Ambrósio Pina. Petrópolis: Vozes, 1988.

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Tradução: J. Dias Pereira. 3 vols. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991 – 1995.

.AUGUSTIN. *City of God*. Tradução: Marcus Dods. 1ª série, vol.2, 1-511, 1995

AGOSTINHO. *Sobre a música*. Tradução: Felipe Lesage. Campinas: CEDET/ Ecclesiae, 2019.

AGOSTINHO. *Diálogo sobre a Ordem*. Tradução: Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2000.

AGOSTINHO. *A Natureza do Bem*. Tradução: Mário Santiago de Carvalho. Porto: Fundação E. A. Almeida, 1992.

AGOSTINHO. *Comentários ao Gênesis*. Tradução: Agostinho Belmento. São Paulo: Paulus, 2005. Contém: *Comentário Literal ao Gênesis. Sobre o Gênesis, contra os maniqueus. Comentário literal ao Gênesis, inacabado*.

AGOSTINHO. *A Trindade*. Tradução: Frei Agostino Belmonte. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2005, (1995).

AUGUSTIN ST. *Sermons on selected Lessons of the New Testament*. Tradução: Mac Mullen: NPNF 6, 237-545.

AUGUSTIN ST. *The Harmony of the Gospels/ De Consensu Evangelistarum*. Tradução: S. D. F. Salomon. NPNF 6, 65-236

BAYER, Raymond: *História da Estética*. Tradução: José Saramago. Lisboa: Estampa, 1995 (Armand Colin, 1961)

BERGONSO, Melissa Carla Chornobay. *Número, som e beleza: a estética musical em Boécio*. Dissertação (Mestrado em música). Programa de Pós-Graduação em Música. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.

BAUCHWITZ, Oscar Federico (org). *O Neoplatonismo*. Natal, Argos, 2001.

BRUYN, Edgar de. *Estudios de Estética Medieval*. Tradução: Armando Suárez. Madrid, Gredos: 1958 (Bruges 1946).

BOECIO. *Sobre el fundamento de la música*. Cinco libros. Tradução: Jesús Luque e outros. Madrid: Gredos, 2009.

BOETHIUS. *The Consolation of Philosophy*. Tradução: V. E. Watts. Londres: Penguin, 1969.

BOETHIUS. *The Consolation of Philosophy*. Tradução: S. J. Tester. Londres/Cambridge: The Loeb C. L./ Harvard, 1973 (1926).

BOÉCIO. *A Consolação da Filosofia*. Tradução: William Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998

CHAILLEY, Jacques. *Histoire musicale du Moyen Âge*. Paris: PUF/ Quadri-ge, 1984. (1950).

DRUCKER, Cláudia Pellegrini. *Estética*. 2ª edição. Florianópolis: UFSC, 2012.

JAEGER, Werner. *Paideia*. Tradução: Artur Parreira. Lisboa: Aster, 1979, 690-698; 734-739.

JUAN ESCOTO ERIÚGENA. *Sobre las Naturalezas (Periphyseon)*. Tradução: Pedro Arias & Lorenzo Velázquez. Barañain: Universidad de Navarra, 2007.

KANDINSKY, Wassily. *Du Spirituel dans l'art, et dans la peinture em Particulier*. Tradução: Nicole Debrand et Bernardette du Crest. ADAGP/Denoel, 2012.

LOMBARDO, Giovanni. *A estética da Antiguidade Clássica*. Tradução: Isabel Teresa Santos. Lisboa: Estampa, 2003

PLATÃO. *República*. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. 7ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

PLATÃO. *Diálogos. Sofista. Político. Filebo. Timeu. Crítias*. Tradução: Emile Chambry e Maria Gabriela de Bragança. 2ª ed. Mem Martins: Europa-América, 1999(1969)

PLATÃO. *Fedro*. Tradução: José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1997.

PLATO. *Symposium*. Tradução: Alexander Nehamas & Paul Woodruff. Indianapolis: Hackett, 1989.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates, Críton. Fedon*. Tradução: Fernando Melro. 2ª ed. Mem Martins: Europa-América, (s.d).

PLATÃO. *Hípias Maior*. Tradução: Maria Teresa Schiappa de Azevedo. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2000.

PLATON. *Timée. Critias*. Tradução: Albert Rivaud. Paris: Les Belles Lettres, 1981.

PLOTINUS. *Ennead I*. Tradução: A. H. Armstrong. Cambridge/Londres: Harvard U.P., The Loeb Classical Library, 1995 (1966).

PLOTINO. *Enneadi*. Tradução: Giuseppe Faggin. Milão: Bompiani, 2000.

PLOTIN. *Sur le Beau*. Em Brisson L. & Pradeau J.-F. (dir.). *Traité*s 1-6. Paris: Flammarion, 2002, p. 55-92.

PLOTIN. *Ennéade I*. Trad. Émile Bréhier. Paris, Les Belles Lettres, 1999. Du beau. 120-147.

OSBORNE, Harold. *Estética e teoria da arte*. Tradução: Octávio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1970 (1968).

ROWELL, Lewis. *Thinking about Music*. Boston: University of Massachusetts, 1984.

SANTAYANA, George. *O sentimento da beleza*. Tradução: Nilton Ribeiro. Curitiba: Danúbio, 2018 (1898).

SANTOS, Bento Silva. *Plotino: uma perspectiva neoplatônica de estética*. In: BAUCHWITZ, O. In: Neoplatonismo. Natal: Argos, 2001. p. 215-220..

SILVA, Paula Oliveira. Cf. Agostinho

STEINER, Rudolf. *Arte e estética segundo Goethe*. Tradução: Marcelo da Veiga Greuel. São Paulo: Antroposófica, 1998.

TREIN, Paul. *A linguagem musical*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1986.



Esta obra está licenciada com uma Licença
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

OS SENTIDOS DA ESCRITURA EM ORÍGENES

The Senses of Scripture by Origen

Marcus Reis Pinheiro¹

Rodiny Santos Berçot Junior²

RESUMO

O objetivo deste artigo é apresentar os três sentidos (literal, moral e espiritual) das Escrituras em Orígenes, esclarecendo alguns aspectos essenciais para se compreendê-las. Estes sentidos estão relacionados com o caráter salvífico da história humana, sendo, assim, necessário apresentar aspectos pneumatológicos e cristológicos do sistema filosófico e teológico de Orígenes. Assim, a estrutura geral do artigo terá duas grandes partes. Em uma primeira, temos uma apresentação geral dos temas mais importantes para a interpretação das escrituras, e em uma segunda, uma descrição dos seus três sentidos, relacionando-os com o drama salvífico humano. Desta maneira, na primeira metade, após um breve comentário sobre a obra de Orígenes e seu contexto neoplatônico, começaremos apresentando algumas características da vida pessoal de Orígenes que colocam o tema da escritura e sua análise detida como um dos seus temas biográficos centrais. Ainda em uma preparação à segunda parte do trabalho, abordaremos algumas características que Orígenes atribui às Escrituras: a unidade entre Antigo e Novo Testamento, a função moral e espiritual do texto sagrado, e seus aspectos pneumatológicos e cristológicos. Então, na segunda parte, finalmente, descreveremos os três sentidos das escrituras (literal, moral e espiritual) e suas funções no drama salvífico da criação.

Palavras-chave: Orígenes. Hermenêutica. Sagradas Escrituras. Sentido espiritual. Antropologia teológica.

ABSTRACT

The purpose of this article is to present the three senses (literal, moral, and spiritual) Origen attributes to Scriptures by clarifying some essential aspects to their understanding. These senses are related to the saving character of human history, and it is therefore necessary to present the pneumatological and Christological aspects of Origen's philosophical and theological system.

¹ Professor Associado do Dept. de Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF). E-mail: neoplatonismo@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3502-5868>.

² Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF). E-mail: rodinyjunior@id.uff.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8460-4458>.

Thus, the article's overall structure has two major parts. The first one is a general presentation of the most important themes for the interpretation of the scriptures, and the second part, a description of its three senses by relating them to the human saving drama. In this way, in the first half, after a brief commentary on Origen's work and its Neoplatonic context, we will begin with some of Origen's personal life characteristics which place the writing theme and its detailed analysis as one of his central biographical themes. In preparation for the second part of the work, we address some of Scriptures' characteristics, as seen by Origen: the unity between Old and New Testaments, the moral and spiritual function of the sacred text, and its pneumatological and Christological aspects. Then in the second part we finally define the three senses of the scriptures and their roles in the saving drama of creation.

Keywords: Origen, hermeneutics, Sacred Scriptures, spiritual sense, theological anthropology

1ª parte: Orígenes, Escrita, *Logos* e *Pneuma*.

Temos alguns temas a serem tratados neste artigo. De modo proeminente, o nosso objetivo é apresentar os três sentidos (literal, moral e espiritual) das Escrituras em Orígenes, autor importantíssimo para toda a história da interpretação das escrituras e para toda análise de textos, isto é, para a hermenêutica³ em sentido lato. No entanto, para alcançarmos uma descrição bem fundamentada da hermenêutica de Orígenes, precisaremos apresentar tanto o aspecto pneumatológico (marcado pelo Espírito Santo) quanto o aspecto cristológico das escrituras. Isso, por fim, nos levará a descrever as relações fundantes entre o ser humano, também marcado por uma dimensão tripartite, e as escrituras, relação essa de salvação pneumatológica e cristológica.

Assim, a estrutura geral do artigo terá duas grandes partes, em uma primeira, uma apresentação geral com os temas mais importantes para a in-

³ Ao usarmos os termos "exegese" e "hermenêutica" para falar de campos notáveis na obra origeniana, usamo-los anacronicamente para designar o que Orígenes chamava "ler e compreender as Escrituras". Portanto, ligando estas expressões origenianas às especializações modernas dos campos da exegese e da hermenêutica, podemos dizer, sendo-lhe fiel, que saber ler o texto (exegese) passa pelo trabalho de descoberta do texto original, do estudo das suas particularidades gramaticais, etc., e saber compreendê-lo é todo o trabalho da hermenêutica. O alexandrino faz sempre esta dupla tarefa quando estuda as particularidades do texto para evitar os erros crassos ou as interpretações fantasistas fundadas sobre uma má leitura e, partindo da inspiração divina da Escritura, estabelece a doutrina dos diversos registros da sua interpretação. É, então, neste sentido de saber ler e compreender as Escrituras que entenderemos respetivamente, em Orígenes, a exegese e a hermenêutica (cf. HARL, M. "Introduction", in *Phil.* 1-20 sur les Écritures, 44-45).

terpretação das escrituras, e em uma segunda, uma descrição dos seus três sentidos. Desta maneira, na primeira metade, após um breve comentário sobre a obra de Orígenes e seu contexto neoplatônico, começaremos apresentando algumas características da vida pessoal de Orígenes que colocam o tema da escritura e sua análise detida como um dos seus temas biográficos centrais. Ainda em uma preparação à segunda parte do trabalho, abordaremos algumas características que Orígenes atribui às Sagradas Escrituras: a unidade entre Antigo e Novo Testamento, a função moral e espiritual do texto sagrado, e seus aspectos pneumatológicos e cristológicos. Então, na segunda parte, finalmente, descreveremos os três sentidos das escrituras (literal, moral e espiritual) e suas funções no drama salvífico da criação.

1ª parte:

Orígenes se insere claramente no movimento neoplatônico do século III d.c. Além da óbvia proximidade biográfica e temporal com autores fulcrais do neoplatonismo⁴, como Amônio Sacas, Plotino e Porfírio, Orígenes apresenta alguns elementos importantes de sua obra em um diálogo claro com teorias levantadas por Platão e por autores do que se chama médio-platonismo (como Filon, por exemplo). Podemos destacar, como o faz muito bem Henri Crouzel⁵, paralelos, com semelhanças e diferenças, nas três hipóteses de Plotino com diversos aspectos da obra de Orígenes, assim como sua antropologia e sua concepção de mundo. O livro de Crouzel segue as hipóteses de Plotino e as compara com Orígenes no que concerne o Pai (com o Uno de Plotino), o Filho (com o Intelecto de Plotino) e diversos aspectos na noção de Espírito Santo, de alma humana de Cristo e outros aspectos (relacionados com a hipótese da Alma em Plotino).

Nosso intento, no entanto, é trabalhar a noção de exegese e interpretação do texto, especialmente pensando este texto como inspirado e proporcionando alcançar compreensões profundas, espirituais e místicas. No

⁴ Há certa controvérsia sobre se foi este Orígenes cristão que teria sido aluno do mesmo Amônio Saccas, o misterioso professor de Plotino. Há muitos trabalhos sobre a relação entre os dois, citamos apenas dois bastante conhecidos: CROUZEL, H. *Origène et Plotin, Comparaisons doctrinales*. Paris: Téqui, 1991 e RIST, J. M. *Eros and Psyché: Studies in Plato, Plotinus and Origen*. Toronto: University of Toronto Press, 1964.

⁵ CROUZEL, H. *Origène et Plotin, Comparaisons doctrinales*. Paris: Téqui, 1991.

entanto, salta aos olhos o fato de, pelo menos em Plotino, não haver uma preocupação hermenêutica como se reconhece no alexandrino cristão. Claro que Plotino é acima de tudo um intérprete de Platão, como ele mesmo nos diz, mas a fundamentação metodológica de uma hermenêutica e do estatuto ontológico divino das escrituras não se encontra nas *Enéadas*. Deve-se seguir para outros autores, não menos importantes na tradição neoplatônica, para reconhecermos uma relevância e função correlatas as de Orígenes para com as escrituras.

Assim, será especialmente em Proclo que encontramos explícitas as preocupações em estabelecer uma fundamentação das leituras de textos (considerados de alguma forma sagrados) como acesso privilegiado às realidades superiores. Proclo é um grande intérprete de Platão e talvez essa seja sua função primordial, interpretar os textos do mestre, cuja função principal é a de proporcionar uma espécie de iniciação ao mundo superior. Como nos afirma Cicero Cunha Bezerra, para Proclo, fazer filosofia é fazer exegese dos textos de Platão. Isto ocorre, pois Platão se insere numa linhagem de poetas pensadores inspirados, como Orfeu, Homero e Hesíodo. Como nos afirma Bezerra:

[...]esforço de sistematização, realizado por Proclo, do *pensamento inspirado* de Platão entendendo-o como um jogo imagético entre a inteligência e os objetos intelectivos, características centrais da sua teologia(2018, p.172)

Desta maneira, deve-se sublinhar que há uma interpretação básica do neoplatonismo que afirma que os textos inspirados (especialmente os de Platão) nos reportam, além de sua dimensão literal explícita, também realidades *não ditas*, isto é, ditas misteriosamente. Para se alcançar tais sentidos sublimes que vão além do sentido literal, o filósofo deve passar por processos pessoais que o possibilitem entrar mais profundamente naqueles mistérios. Bezerra continua afirmando que “é por essa razão que a atividade exegética é, para a tradição neoplatônica, o objetivo fundamental” (BEZERRA, 2018. p.37), e cita Abbate (2008, p.30) como confirmando e aprofundando essa ideia. Neste sentido, o trabalho aqui se insere dentro desta tradição neoplatônica de procurar sublinhar os aspectos inspirados e espirituais da interpretação de textos sagrados. Vamos, então, em uma primeira

parte, a certos dados biográficos de Orígenes que contextualizam a importância das escrituras em sua obra.

O objetivo deste artigo, como já foi dito, consiste em apresentar alguns elementos centrais do pensamento de Orígenes sobre as escrituras, e o primeiro ponto que salta aos olhos é a importância da análise cuidadosa das escrituras ao longo da vida do autor. Não há dúvida de que Orígenes foi, em primeiro lugar, um estudioso e um hermeneuta da Escritura. A prova desta afirmação é expressa através da vastíssima produção literária sobre a Escritura, são inúmeros *Comentários*⁶, *Homilias*⁷ e *Scholias*⁸. Segundo o filósofo alemão Werner Jaeger, os escritos de Orígenes servem a propósitos diferentes, ao passo que as *Homilias* dirigiam-se aos cristãos mais simples, seus *Comentários* eram para cristãos de um nível mais elevado, todavia, não se trata, como veremos a seguir, de um dualismo, ou seja, não devemos contrapor essas obras, mas, levá-las em consideração em seu conjunto que expõe o *homem todo*⁹.

De Eusébio de Cesareia colhemos informações que desde tenra idade Orígenes aplicava-se aos estudos das Escrituras:

exercitando-se desde a infância nas divinas Escrituras. A estas se aplicara diligentemente, em medida extraordinária, pois seu pai, não contente de fazer com que passasse pelo ciclo dos estudos, não havia considerado supérflua a solicitude pelas Escrituras. Acima de tudo, portanto, antes de se dedicar às disciplinas helênicas, ele [Leônidas] o havia levado a exercitar-se nos estudos sagrados, exigindo diariamente dele recitações e prestação de contas. E isto não desagradava ao menino, que, ao contrário, trabalhava com zelo excessivo, de tal sorte que não lhe bastava conhecer o sentido simples e óbvio das Escrituras sagradas, mas já procurava, desde aquela ocasião, algo mais, querendo descobrir uma visão mais profunda. Chegava mesmo a deixar o pai embaraçado, fazendo-lhe perguntas sobre o que queria indicar a Escritura divinamente inspirada. Este, exteriormente, fingia repreendê-lo, exortando-o a não procurar saber o que estava acima de sua idade ou além do sentido óbvio.

⁶ Os comentários bíblicos realizados por Orígenes são trabalhos de maior fôlego, percebe-se um esforço em dar uma exegese científica ao texto, pois existe neles uma mistura única de notas filológicas, textuais, históricas e etimológicas com observações de caráter teológico e filosófico.

⁷ São sermões em capítulos ou passagens selecionadas da Bíblia, os quais teriam pronunciado em reuniões litúrgicas ou pregações.

⁸ Cf. nota 19.

⁹ Jaeger chama ainda a atenção que é nas Homilias que encontra-se o verdadeiro Orígenes, o teólogo de coração, sendo, em sua opinião, os Comentários e escritos dogmáticos, frutos de uma consequência das polêmicas de seu tempo. Cf. JAEGER, W. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. 5ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 76-77.

Mas, interiormente, sentia intensa alegria, dando muitas graças a Deus, causa de todos os bens, por ter merecido ser pai de tal filho (EUSÉBIO DE CESAREIA. *Hist. ecc.* VI, 2,7-10).

A inquietação pelo conhecimento “mais profundo” do texto sagrado acompanhará Orígenes ao longo da vida e resultará numa produção abundante sobre os livros da Escritura, que basicamente comentou todos. Ele compreendeu que uma boa hermenêutica da Escritura deve se basear, sempre que possível, no texto que tivesse alguma segurança no seu nível também material. Esta dimensão crítica, que testemunha o seu grande amor e cuidado pela letra da Escritura, resplandece sobretudo no seu exercício de construção filosófica que foram seus *Hexapla*. Esta obra monumental de crítica textual do Antigo Testamento, composta de seis colunas paralelas, destacava, da esquerda para a direita, o texto hebraico, uma transcrição do texto hebraico em caracteres gregos (*Secunda*), a versão grega de Áquila de Sinope, a de Símaco; o Ebionita, o texto grego da Septuaginta¹⁰, e, por fim, a versão de Teodócio¹¹. Os *Hexapla* consistem em vinte e cinco anos de trabalho árduo e rigoroso do nosso autor, iniciado em Alexandria e finalizado em Cesareia. Eusébio cita esse empreendimento de Orígenes:

¹⁰ Observa-se que a recensão crítica deste texto tem grande importância nos *Hexapla*. Por isso, nesta obra, não se trata apenas das cópias da Septuaginta, mas da recensão crítica de Orígenes, com os seus complementos conforme ao texto hebraico e às suas notas críticas. Trata-se, então, do texto grego da Septuaginta, fruto duma recensão crítica a partir das outras versões veterotestamentárias dos *Hexapla*. Esta recensão eclética da Septuaginta de Orígenes teve uma significativa influência no texto do Antigo Testamento em diversos manuscritos importantes, como o Codex Sinaiticus. A obra original, que se acredita ter tido por volta de 6.000 páginas. Para maior aprofundamento cf. MUNNICH, O. Les Hexaples d'Origène à la lumière de la tradition manuscrite de la Bible grecque, in *Origeniana VI* (1995) p. 177.

¹¹ Cf. DORIVAL, G., *Esapla*, in CASTAGNO, A. M. (dir.), *DO*, Città Nuova, Roma, 2000, p. 138. Esta enumeração tradicional, que seria mais próxima do que eram os *Hexapla* de Orígenes não faz a unanimidade entre os estudiosos. Quanto, a saber, se continha mesmo na primeira coluna o texto hebraico, Pierre Nautin nega a sua existência, apoiando-se sobre a sua interpretação do testemunho de Eusébio de Cesareia. Todavia, em *HCt* II, 4, por exemplo, o alexandrino refere-se à verdade do hebraico, o que confirma que teria necessariamente o texto hebraico. Ainda mais, na sua carta a Sexto Júlio Africano, ele revela que era importante conhecer o texto hebraico para poder dialogar/discutir com os judeus (cf. *Ep Afr.* 9). Temos também notícias da Vª versão encontrada na costa do Áccio e da VIª versão que terá sido encontrada num jarro perto de Jericó. Olivier Munnich num artigo com uma certa qualidade crítica chega à conclusão de que as recensões críticas feitas nos *Hexapla* não resultariam apenas de uma comparação da Septuaginta com as diversas versões gregas do Antigo Testamento, mas que se apoia fundamentalmente sobre o texto hebraico. A interpretação de Nautin, por sua vez, não considerou o fato de Eusébio falar anteriormente da aquisição de uma Bíblia hebraica por Orígenes cf. MUNNICH, O. *Ibidem*, pp. 171-179.

Tão importante era para Orígenes o estudo muito acurado da Palavra de Deus, que aprendeu também a língua hebraica e adquiriu a posse de originais das Escrituras conservados entre os judeus, em caracteres hebraicos. Pôs-se à procura de outros textos de tradutores das Escrituras Sagradas, além dos Setenta. Descobriu, em acréscimo às traduções geralmente conhecidas, as de Áquila, Símaco e Teodocião, algumas que trouxe à luz, extraindo-as de ignorados esconderijos, onde estavam há muito perdidas¹²(EUSÉBIO DE CESAREIA. *Hist. ecc.* VI,16,1).

Assim, está muito claro, a partir das fontes que nos restam, que partes significantes da biografia de Orígenes estão marcadas pela preocupação com o nível literal e material das sagradas escrituras. Esta preocupação tem suas fundamentações numa interpretação do todo da sagrada escritura, pensando-as como uma totalidade vivente, em que elementos pneumatológicos e cristológicos serão fundamentais, como veremos agora, antes de entrar propriamente nas descrições dos seus três sentidos. Para Orígenes, o texto bíblico não é escrito por acaso nem de forma não sistemática. Orígenes postula a seguinte afirmação: “a Palavra de Deus não é desordenada, nem prescreveu coisas impossíveis (em sentido moral individual)”(*HCt* II, 8), que o leva a concluir que compreende-se melhor “que a divina Escritura não fale em vão e não empregue nenhuma palavra por acaso” (*HCt* I, 8). É, portanto, possível que haja uma ligação de intertextualidade entre diversos livros da Bíblia, marcando a sua harmonia e oferecendo assim chaves interpretativas¹³. Se as diversas ocorrências de uma palavra ou expressões em toda a Escritura favorecem a sua interpretação pela filologia e facilitam assim a descoberta do seu sentido espiritual, sem passar necessariamente pelo uso da alegoria,¹⁴ é também possível, que a mesma realidade possa receber nomes

¹² Eusébio cita ainda a existência da obra *Tétrapla*, na qual o autor ignorou as duas versões do hebraico.

¹³ De acordo com Munnich, a exegese origeniana está cheia das citações bíblicas, fazendo com que a Escritura seja a primeira língua da exegese, a primeira fonte de inspiração do pregador, deixando o Logos re-inscrever na sua alma e na dos seus ouvintes a sua Palavra. *in. Le rôle de la citation dans l'écriture d'Origène: étude des homélies sur Jérémie. Origeniana X*, 2011, pp.520-536.

¹⁴ A palavra alegoria não é a mais antiga. A ideia que ela traduz exprime a origem pelos termos (suspeita, dúvida ou conjectura): trata-se do “sentido subjacente”, revelado pelo aprofundamento do texto. No sentido restrito, a noção deve ser distinguida de várias outras noções vizinhas: aquela de metáfora que designa propriamente uma transferência de sentido, e, sobretudo aquela de símbolo que reenvia à noção de signo e que faz aparecer uma relação (natural e artificial) entre duas realidades distintas. O enigma não é senão um caso particular de alegoria: a alegoria é um enigma quando ela é um pouco obscura. Mas, em seu sentido mais geral, a palavra pode recobrir o conjunto de suas significações. Cf. FÉDOU. *M. Christianisme et religions païennes dans le 'Contre Celse' d'Origène*. Paris: l'Aquila,

diferentes.

Como dizíamos, além deste estudo aprofundado da letra e da materialidade do texto, em que Orígenes reconhece uma interdependência e intertextualidade fundamental, há um elemento pessoal importante ao se considerar o texto bíblico. Este é entendido como contendo uma função ética e espiritual fundamental no drama da história humana. Intimamente vinculado ao fato de a escritura ser uma realidade viva, entendida como um elemento fundamental da criação e da história da salvação, a vida humana se vincula aos escritos sagrados de modo a marcar seu progresso espiritual e seu retorno para Deus. Através da escritura, o ser humano pode chegar a compreender a si mesmo, ao mundo e a Deus de uma forma muito mais profunda, marcando o próprio sentido de sua vida e os fundamentos dos seus modos de vida.

Para Orígenes, a Escritura, é a fonte de toda a ciência e chave interpretativa da própria vida¹⁵, especialmente a vida humana. Podemos ver assim, um aspecto ético que deve anteceder ou no mínimo acontecer concomitantemente à interpretação do texto sagrado. O discípulo Gregório, o Taumaturgo, em seu *Discurso de Agradecimento* fornece-nos alguns elementos da pedagogia de Orígenes, que era como a de um agricultor, segundo a comparação que faz o próprio Gregório. Depois de endireitar a inteligência pelo treino dialético-crítico, revelando-lhe a inteligência divina na criação pela Física e abrindo a alma pela Moral, Orígenes reconhece na teologia a ciência máxima. Para o seu estudo, depois desta preparação e deste treino da alma, ele convidava a estudar criticamente todos os filósofos, excluindo apenas os ateus, como preparação mais próxima à interpretação espiritual da Escritura, que é, em si, a fonte de todo o conhecimento¹⁶.

Mais do que simplesmente narrar fatos acontecidos que podem ser mais ou menos importantes para nossa vida, a escritura é vista como uma forma do homem moldar a própria vida, como em um espelho, e também di-

1973, p. 120.

¹⁵ Para o mestre alexandrino, o hermeneuta ao interpretar a Escritura é também interpretado por ela, pois a Escritura é como o espelho da alma, aquele que permite um claro exame de consciência, possibilitando e animando o progresso espiritual da alma. Por isso, o próprio conhecimento de si, tão caro à filosofia desde a maiêutica socrática é, segundo ele, mediado pelo *Logos* de Deus, o mesmo que nos fala na Escritura cf. GREGÓRIO TAUMATURGO, *Rem. Orig.* IV, 39. Paris: Cerf, 1969.

¹⁶ *Idem.*, *Rem. Orig.* XIII, 24-XIV, 84.

recionar como viver sua própria vida. Por isso o uso de imperativos no texto sagrado. A necessidade da Escritura, como mediação para o conhecimento dos mistérios divinos, e a profunda sede de quem livremente procura a Deus fazem com que, no texto bíblico, escrito totalmente num contexto da aliança, seja costume usar o imperativo em vez do optativo¹⁷. Em todos estes princípios sobressai a convicção de que as Escrituras contêm um sentido global, disperso em todas as partes tal como o πνεῦμα divino é disperso em todas as partes do universo e, por isso, a Bíblia é como que “um único livro” que oferece as suas chaves hermenêuticas, para quem a sabe ler com atenção¹⁸.

Desta maneira, o livro é entendido como algo muito mais fundamental, eticamente falando, do que só um conjunto de regras e dogmas a serem apreendidos intelectualmente. Para Orígenes, as Escrituras não consistiam apenas em um tratado sobre dogma ou moral, mas sim, como algo muito mais vivo e muito maior. Deve-se salientar pelo menos dois aspectos básicos das Escrituras: 1. Elas são vivas e sempre comunicantes; 2. Há um sentido teleológico entre o velho e o novo testamento, corroborando a ideia já apresentada, da visão da escritura como um todo coeso.

Seu primeiro princípio é que as Escrituras são a própria Palavra de Deus, não uma palavra morta, trancada no passado, mas uma palavra viva e dinâmica que se desdobra e comunica também através do tempo: se no passado, dirigiu um povo, hoje se comunica diretamente com o homem e que também comunicará sempre no futuro, formando o fato de a Escritura ser viva e atemporal. Seu segundo princípio é que o Novo Testamento ilumina o Antigo Testamento já que este não revelou toda a sua profundidade ao seu povo, mas uma vez atualizado pelo advento do Cristo dirá e concluirá a sua mensagem salvífica. Vale ressaltar que para Orígenes, é a alegoria que determina as relações entre os dois Testamentos.

Por fim, antes de entrarmos propriamente nos três sentidos, vale salientar de forma introdutória o sentido cristológico e pneumatológico das escrituras. A Escritura Sagrada, nos seus dois Testamentos para o alexandrino

¹⁷ Cf. *Hom. in Ct I*, 3.

¹⁸ Cf. *Phil. V*, 5-6.

“é revelação de Cristo¹⁹: Cristo mesmo, enquanto *Logos* é Palavra de Deus, neste sentido, não é arbitrário afirmar que para Orígenes Cristo e a Escritura identificam-se: a Escritura é a perene encarnação do *Logos*”²⁰ (SIMMONETTI, 200, p. 424). A Escritura, seguindo a pregação apostólica, deve ser lida integralmente: “Esse Deus justo e bom, Pai do Nosso Senhor Jesus Cristo, nos deu a Lei, os Profetas e os Evangelhos, ele que é o Deus tanto dos apóstolos como do Antigo e do Novo Testamento”²¹ (*De princ.* prefácio 4). Esta dimensão cristológica será melhor trabalhada quando tratarmos dos três sentidos da escritura.

A tradição hermenêutica bíblica dos Padres da Igreja, e Orígenes não é exceção, é marcadamente cristológica. Com isso, exprime-se que a Lei e os Profetas; símbolos do Antigo Testamento são iluminados pelo *λόγος* do Pai, que habitou na humanidade: “E a luz que se contém na Lei de Moisés, antes escondida debaixo de um véu, brilhou com a vinda de Jesus, que afastou o véu e deu a conhecer pouco a pouco os bens cuja sombra possuía” (*De princ.* IV, 1, 7). Assim, os dois testamentos estão centrados em Cristo mediante a leitura tipológica²² veterotestamentária, identificando assim o conteú-

¹⁹ A este respeito Henri Crouzel afirma: “Falando em termos precisos, o cristianismo não é uma religião do livro. O livro é secundário. A revelação é, antes de tudo, uma pessoa: Cristo. Segundo os escritos joaninos, ele é o Verbo, a Palavra de Deus. É Deus falando aos homens, Deus revelando-se. É a Palavra criadora por quem tudo foi criado, em quem está a Vida e a Luz. A Palavra que veio ensinar aos homens e com esse fim fez-se carne. É também a Palavra de Vida que os apóstolos viram com seus próprios olhos, ouviram com seus ouvidos, tocaram com suas mãos. A Palavra fez-se homem para apresentar sua mensagem numa pessoa humana, em atos e gestos humanos: com efeito, toda a vida do Verbo encarnado é Palavra”. Cf. CROUZEL, H. *Orígenes, un teólogo controvertido*. Madrid: BAC, 1998. p. 101.

²⁰ SIMONETTI, M. *Scrittura Sacra. In. Origene: Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*. Roma: Città Nuova, 2000, p. 424.

²¹ Com essa afirmação, Orígenes tenciona refutar a concepção da *persona non grata* e enigmática de Marcião de Sínope, no Ponto (atual Turquia), de cuja comunidade cristã fazia parte, até ser expulso, segundo se diz, pelo seu próprio pai, bispo da cidade. Indo para Roma, ingressou ali em uma comunidade cristã, donde também foi expulso em 144. Fundou então sua própria igreja, que rapidamente se difundiu. Morreu por volta de 160. Como não temos muitos dos escritos de Marcião fica difícil a compreensão de suas ideias, tendo somente fontes indiretas, de combateram-no até o século V, a saber, Tertuliano, Irineu, Hipólito, Clemente, Orígenes, Efrém e Epifânio. Segundo uma publicação recente de GIANOTTO & NICOLOTTI (2009) esses padres ao criticarem Marcião não o fizeram em grego, à exceção de Clemente e Orígenes, de modo que, da a natureza controversa é legítimo a suspeição colocada sobre eles, todavia, todos concordam em um ponto, teria manipulado e mutilado o Evangelho de Lucas, referente às antigas leis judaicas, com o objetivo de ofuscar o Deus da criação e destacar o Deus da redenção, procura anular qualquer referência do Antigo Testamento no Novo. Cf. GIANOTTO, C. & NICOLOTTI, A. *Il vangelo di Marciòne*. Turim: Einaudi, 2019.

²² Veremos mais à frente melhor, mas se trata da interpretação que no Antigo Testamento encontram-se tipos arquetípicos que aparecem novamente no Novo Testamento.

do espiritual com o conteúdo cristológico, dado que em Deus há um único λόγος²³ como vimos anteriormente; a prática da alegoria, que nunca significa negação da letra, mas sim o seu desvelamento ao homem todo.

Também se precisa salientar que, para nosso autor, não há dúvidas de que as “Sagradas letras”, foram compostas pelo Espírito Santo que, ao se comunicar, manteve algumas mensagens escondidas para a maioria²⁴. Para ele, o que está escrito é, de fato, a forma externa de certos mistérios e a imagem das coisas divinas, mas é preciso interpretar os vários sentidos dessas palavras para se entender o que o Espírito quis, de fato, comunicar. Assim, mesmo que toda palavra tenha sido inspirada pelo Espírito Santo e assim esteja de algum modo próxima de nós, é ainda preciso realizar certas tarefas pessoais para se alcançar o sentido espiritual: o homem deve viver algo nele que o possibilite processar a interpretação. Fechado um círculo virtuoso, no entanto, é o próprio Espírito Santo que concede a graça ao homem de interpretar a palavra com sabedoria e ciência, sendo que é também através deste mesmo espírito que alcançamos o que ele mesmo escreveu.

Vale sublinhar o fato de ser necessário uma transformação pessoal para que a correta interpretação ocorra, isto é, deve-se viver pessoalmente tanto a dimensão do Espírito quanto a do Cristo. A interpretação da revelação de uma forma superior não pode ser alcançada de modo imediato e fácil; ela é atingida através de um processo gradual, em um movimento espiritual de purificação e ascensão, que não nega o corpo e os sentidos, mas, que se serve deles para superá-los. Desta forma, tanto o sentido é espiritual quanto o método interpretativo também o é.

A inspiração divina da Escritura confere-lhe uma dimensão misteriosa. Por isso, Orígenes usa com frequência expressões como “debaixo de um

²³ Cf. *De princ.* IV,1,6.

²⁴ Acerca disso, Orígenes declara que. “[...] as Escrituras foram redigidas pelo Espírito Divino, e não têm apenas um sentido aparente, mas também um outro que está implícito e que a maior parte não percebe. O que está na letra é figura de certos mistérios, e imagem das realidades divinas. Nesse ponto, toda a Igreja é unânime: sem dúvida, toda Lei é espiritual, porém nem todos conhecem o que a Lei significa espiritualmente, mas só aqueles que recebem o dom da graça do Espírito Santo na palavra da sabedoria e do conhecimento (1Cor 12,8).Cf. *De princ.* Pref. §8.

véu”,²⁵ “mistérios inefáveis”²⁶, “mistério oculto”²⁷, “sentido profundo”²⁸, “realidades inteligíveis”²⁹, “realidades espirituais”³⁰, etc. para nomear o caráter inspirado do texto bíblico. Orígenes postula que: “o tesouro dos significados divinos está contido dentro do vaso frágil da letra vulgar”(De princ, IV,3,14. Paráfrase de Paulo em Rm 11,33) ou seja, o texto tal como está dado é um revestimento, uma porta de acesso ao verdadeiro sentido da Escritura, inspirada por Deus.

A passagem da “letra” ao “espírito” da Escritura é geralmente apresentada na hermenêutica origeniana com a imagem simbólica das subidas³¹. Este processo implica a totalidade do cristão, que deve progressivamente educar a sua afetividade, o seu amor, para melhor descobrir e aderir a Cristo, de quem fala toda a Escritura. Mais do que um apelo a uma sublimação da afetividade e dos seus diversos sentidos, trata-se, como no processo hermenêutico, de assumi-la profundamente e trabalhar para a sua luminosa ascensão até se dar a união esponsal e mística com Cristo, expressão da maior e melhor configuração da pessoa com Cristo e os seus ensinamentos.

Para o mestre alexandrino, o texto bíblico estava impregnado de profundos mistérios³² em cada palavra, que deveriam ser extraídos através das alegorias, criando um verdadeiro dicionário de interpretações alegóricas, tais como: “cavalo” significando “voz”; “hoje” significando “o tempo presente”; “fermento” significando “ensino”; “nuvens” significando “santos”, dentre outros vastíssimos termos³³. Ele está convencido de que a inteligência presente nas Sagradas Letras é pura graça divina e é revelado aos homens pelo Espírito Santo.

²⁵ Cf. *De princ.* IV,1,6.

²⁶ *Ibidem.* IV,2,3.

²⁷ *Ibidem.* IV,3,9.

²⁸ *Ibidem.* IV,2,7.

²⁹ *Ibidem.* IV,2,9.

³⁰ *Ibidem.* IV,3,5.

³¹ *Ibidem.* II,11,6.

³² Henri De Lubac observa que “a Bíblia está repleta de mistérios: Orígenes o recorda ao longo de seus comentários e homilias. Na história sagrada tudo acontecia no *mistério*. Tudo o que foi escrito é mistério [...] O texto sagrado, portanto, deve ser escutado com a máxima atenção”. cf. LUBAC, Henri. *Storia e spirito: la comprensione della Scrittura secondo Origene*. Roma: Paoline, 1971. p. 135.

³³ DROBNER, H. *Manual de Patrologia*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 151.

Assim sendo, alegoricamente, o adamantino adverte que o Espírito Santo revela àqueles que marcou com o seu selo, aos seus participantes, o significado das parábolas e as palavras obscuras que ele possui, expressa através dos profetas. Ele torna-os assim reis e seus carismas são designados como tantos reinos, em que “reis são aqueles que subjugaram as paixões, ou aqueles que foram capazes de contemplar. Os carismas do Espírito Santo são chamados de reinos, e por meio deles reinam seus participantes”(Fragm. in Eph., VIII sur Eph., 1, 14). A presença do Espírito Santo em seu selo já nos coloca na posse incipiente do reino celestial, tendo em vista que o Santo Espírito constitui “o pagamento inicial de nossa herança” (cf. Ef. 1,14). Continua o adamantino: “Assim como o pagamento inicial de nossa herança não está fora de nós - pois em cada um está o Espírito Santo da promessa, assim também esta herança não está fora do herdeiro, mas em sua inteligência (*nous*) e em sua alma” (cf. Ef. 1,14). Da mesma forma, o voûç, o intelecto, ponto extremo da alma, é o lugar da imagem, prelúdio da semelhança divina, que será nossa herança por toda a eternidade. Como veremos mais a frente, toda relação entre ser humano e Escritura se funda na relação da imagem de Deus presente no homem (*feito à imagem de Deus*) e da presença de Cristo nas escrituras. Na medida em que o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus, e na medida em que as Escrituras são unas com o Cristo, a relação entre eles se dá neste nível de paralelismo. Temos aqui um clássico exemplo do *semelhante conhece o semelhante*, sendo que algo em estado embrionário é desenvolvido no ser humano na medida em que ele consegue a graça e a virtude de poder participar dela, e assim compreender as Escrituras em um nível mais profundo que só a letra.

2ª Parte: O sentido das Escrituras: os três níveis de interpretação

No que segue, vamos apresentar esquematicamente, a partir dos apontamentos já levantados, os três sentidos fundamentais da hermenêutica de Orígenes, a saber, o literal, o moral e o espiritual. Apesar de o *locus clássicus* deste tema é o último livro do *De Principiis*, em que se resumem os ensinamentos fundamentais sobre a Escritura como fonte de fé e inspiração, também toda sua obra demonstra, mesmo que indiretamente, sua teoria

sobre as Escrituras. Por um lado, ao analisar os comentários bíblicos realizados por Orígenes, é possível perceber um prestimoso esforço em dar uma exegese “científica” ao texto, já que há neles uma mistura única de notas filológicas, textuais, históricas e etimológicas com observações em caráter teológico e filosófico. Por outro, como veremos, o alexandrino não se limita a um estudo da letra do texto, mas busca seus sentidos profundos, como o sentido moral e o espiritual.

Podemos dividir essa análise tripartite do texto bíblico baseados na tripartição do tempo em passado, presente e futuro. Em primeiro lugar, no sentido literal, a análise se volta para o sentido histórico, que se prende ao significado, à intenção e ao contexto histórico dos autores humanos do texto, enfim, qual sentido que estes quiseram dar ao texto, à época, à geografia e à cultura em que ele foi escrito. Em seguida, o segundo sentido, o moral, abstrai do texto antigo o sentido para a vida moral e existencial, ou seja, Orígenes procura, de forma alegórica, o que o texto diz para o leitor em seu tempo presente. Por fim, o sentido espiritual, que apresenta um modo pelo qual a mensagem pode ser aplicada no futuro. Neste sentido, o texto é visto como escritura viva que sempre diz algo para algum leitor, seja para orientar a conduta, para fazer crescer nele a vida espiritual ou transmitir-lhe alguma profecia do cumprimento da vontade de Deus.

O primeiro nível de interpretação da Escritura é histórico³⁴ e consiste na busca do sentido literal. Apesar de este sentido não estar presente em toda a Escritura, ele é existente na maior parte dela³⁵, e possui grande importância na hermenêutica do adamantino. Como já mencionado, ciente de que toda a Escritura tem um sentido espiritual, mas que nem sempre tem um sentido literal³⁶, nosso autor sabe a importância de investigar profundamente a materialidade do texto e seu sentido primeiro, mais óbvio, diga assim, que sempre será a base sólida que permite o progresso para os outros sentidos. Por isso, vê-se usar de toda a sua arte para estabelecer uma letra ou texto seguro e expor explicitamente o sentido literal, usando dos recursos científicos

³⁴ Também chamado de somático, corpóreo ou carnal.

³⁵ *De princ.* IV,3,4.

³⁶ *De princ.* IV,3,5.

do seu tempo, além de sua formação filológica³⁷. Ainda que não se exigisse um progresso a um nível mais edificante da escritura, há alguns casos em que o sentido literal da palavra basta, como é o exemplo da máxima: “Não matarás!” (*Ex.* 20,13).

Faz-se mister salientar que a importância do sentido literal, na concepção de Orígenes, não consiste em um fim em si mesmo, mas, é a base fundamental que permite ao cristão chegar ao sentido espiritual, que seria, a seu ver, “o mais digno de Deus”, tendo em vista que as vezes a literalidade pode até mesmo ser incoerente³⁸. Todavia, nosso autor admite que em alguns casos, o primeiro sentido contribui por si só para uma boa orientação moral da vida dos cristãos “simples”, oferecendo-lhe modelos e leis. Assim, não há uma desqualificação completa do sentido literal e histórico: pelo contrário, o próprio nos diz que não se deve desmerecê-los:

Dissemos tudo isso para mostrar que a finalidade fixada pelo poder divino que nos deu as santas Escrituras não é compreender somente o que a letra apresenta, pois, às vezes o que é tomado à letra não é verdade, e chega a ser incoerente e impossível; mas que certas coisas foram entretidas na trama da história que aconteceu e da legislação que é útil em sentido literal. Porém, ninguém suspeite, generalizando, que dizemos que nada é história porque alguns acontecimentos não aconteceram, e que nenhuma legislação é para cumprir à letra só porque algumas determinações não são razoáveis, e são impossíveis. Pelo contrário: é preciso dizer que a verdade histórica de alguns fatos é clara³⁹ (*De princ.* IV,4).

No entanto, para o cristão em via de progresso, o alexandrino postula que não deve basear-se apenas na letra, uma vez que as realidades espirituais transcendem as letras e não estão circunscritas apenas no universo do

³⁷ Cf. ORÍGENES, *Hom in Ct II*, 11, onde ele fez recurso à ciência natural do seu tempo para apontar o vigor que está na base do nome gazela ou corça.

³⁸ *De princ.* IV,3, 1-4. Aqui Orígenes faz várias citações de incoerências nos dois testamentos, cito alguns exemplos, “Quem é que, sendo sensato, é capaz de pensar que houve um primeiro, e um segundo e um terceiro dias, e uma manhã, quando ainda não havia nem sol, nem lua nem estrelas?” ou ainda “a passagem de Caim fugindo diante de Deus levará aquele que faça uma reflexão sobre isso a se perguntar o que é a face de Deus e o que é fugir diante dela. Que podemos acrescentar a tudo isso? Aqueles que não têm uma inteligência completamente obtusa podem recolher muitas coisas semelhantes, que são representadas como se se tivessem passado, quando afinal não aconteceram desse modo. Mas também os Evangelhos estão cheios de expressões desse tipo: o diabo levou Jesus a uma montanha alta para lhe mostrar lá de cima os reinos de todo o mundo e a sua glória”.

³⁹ A discussão de Paulo em *Romanos* também vai pelo mesmo caminho: não se deve prender à letra do texto, pois o verdadeiro judeu não é aquele que segue apenas o que está escrito, mas aquele que leva a lei no coração.

primeiro nível da linguagem. A inteligência espiritual se sobrepõe à sintaxe, como o próprio autor nos sugere:

há realidades cujo significado não pode ser adequadamente explicado por nenhuma exposição da língua humana, mas que são afirmadas mais por um ato de simples inteligência do que pelas qualidades das palavras. Deve-se conservar essa regra para a compreensão das divinas Escrituras, ou seja, avaliar o que é dito não pela baixa qualidade das expressões, mas pela divindade do espírito santo que lhe inspirou a redação. (*De princ.* IV,3,15.)

O segundo método se volta para um nível um pouco mais profundo da escrita, seu sentido moral⁴⁰ e, assim como o próximo sentido, o espiritual, utiliza-se do método alegórico. O sentido alegórico, na perspectiva origeniana, está profundamente marcado pela leitura cristológica, propriamente tipológica da Escritura. A tipologia (do grego τύπος = imagem, figura) é um recurso hermenêutico que estabelece a correspondência entre pessoas, acontecimentos e instituições, por ver entre elas um estreito liame. Assim, o elemento anterior da correspondência vem considerado como *typus* do posterior, chamado *antitypus*, enquanto este torna manifesto e dá o pleno significado ao *typus*. Assim, p.ex., é muito frequente na literatura patristica tipologias como: arca ↔ Igreja; Moisés ↔ Cristo; Eva ↔ Maria; passagem do Mar Vermelho ↔ Batismo, etc. Assim, tanto em seu nível moral quanto em seu nível espiritual, as Escrituras são analisadas pelo método alegórico e tipológico.

A prática alegórica de nosso autor está motivada tanto pela convicção da existência de um outro sentido sob o véu da letra, quanto pela convicção de que a Escritura tem sempre uma eficácia soteriológica para o leitor contemporâneo. Com essa eficácia, ela orienta o ser humano no seu nível moral isto é, ela o direciona nas decisões que deve tomar e no aprimoramento de sua própria alma no que tange às virtudes. A interpretação moral da Escritura está relacionada à vida virtuosa que o cristão é convidado a viver neste mundo, e neste sentido não se remete necessariamente a níveis espirituais ou místicos da dimensão humana. Deve-se pensar que a vivência de uma vida virtuosa está também em Orígenes na esteira da concepção que a virtude é uma saúde da alma e o filósofo que a insufla é como um médico

⁴⁰ Pode aparecer também como sentido tropológico ou psíquico.

que cura da doença da ignorância⁴¹. A Escritura, no itinerário espiritual, tem uma função terapêutica, destinada à salvação dos homens no que concerne também à sua reflexão sobre o moralmente correto a se realizar no mundo e para com o próximo. A Palavra de Deus “é como um médico que utiliza os meios terapêuticos mais variados, mas, sempre adequado aos enfermos. Esta variedade de tratamento é possível porque a Palavra de Deus possui todas as virtudes terapêuticas”⁴²(FERNÁNDEZ, 1999, p.272). Nesta etapa do progresso espiritual, o exercício do conhecimento de si é fundamental, pois o leitor coloca suas afeições e desejos em confronto com a Palavra de Deus⁴³.

Por fim, o sentido espiritual⁴⁴ da Escritura reclama-se pela própria natureza do Deus trinitário que é espírito. Feita para nos revelar os mistérios de Deus e contribuir para a nossa salvação, a Escritura cumpre esta sua finalidade no seu verdadeiro sentido que é, por excelência, espiritual. Na leitura de Orígenes, levando-se em consideração que o Filho é quem nos revelou plenamente o Pai, sob a ação do Espírito Santo, o sentido espiritual é geralmente aquele que nos revela os mistérios de Cristo, segundo a “dialética” entre a sua humanidade e a sua divindade. Por isso, Orígenes adverte que, faz-se mister ter o *nous*, a “mente” de Cristo.

Considerando o Cristo como a chave de leitura de toda a Escritura, o sentido espiritual descobre-se quer horizontalmente, pela tradicional leitura tipológica da Escritura, quer verticalmente, considerando as realidades terrestres presentes no texto sagrado como imagens e símbolos das realidades celestes. Esta dinâmica progressiva no seio do próprio sentido espiritual traduz bem a distinção que ele estabelece entre o Evangelho temporal e o Evangelho eterno⁴⁵. Porém, a apreensão das realidades mistéricas é inesgotá-

⁴¹ Por exemplo, em Epicuro a filosofia é definida como uma forma de terapia e também no diálogo de Platão *Gorgias*, em que o filósofo é comparado ao médico da alma. Ver TESOUNA, V. “Epicurean Therapeutic Strategies” in WARREN, J. *Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

⁴² Cf. FERNÁNDEZ, Samuel. *Cristo médico, según Orígenes: la actividad médica como metáfora de la acción divina*. Roma: Augustinianum, 1999. p. 272.

⁴³ Para maior aprofundamento, recomendo a leitura do *Comentário ao Cântico dos Cânticos II*, 5,1-40.

⁴⁴ Também pode ser referido como místico ou pneumático.

⁴⁵ Cf. *Com in Io I*, §39-40: se o Evangelho temporal nos permite contemplar os mistérios de Cristo mediante um espelho, o Evangelho eterno ou espiritual mostra claramente, aos que compreendem “face a face”, os mistérios do Filho de Deus.

vel, permanecendo sempre algo que escapa ao contemplante, à semelhança da amorosa dos amantes do *Cântico dos Cânticos*.

Cumpramos reforçar que o sentido alegórico está tanto na leitura moral quanto na espiritual. Muitas vezes, porém, entre este sentido moral e o espiritual, que o segue, não há, teoricamente, uma homogeneidade. No sentido espiritual, o sentido moral já não diz respeito à alma em si, com os seus vícios e virtudes, segundo uma descrição psicológica, convidando-a a uma simples ética, mas situa-a na História da Salvação: trata-se agora da alma que já está marcada pelos mistérios cristãos, incorporada em Cristo. A sua vida moral é, neste sentido, sinal da sua fidelidade à configuração mística com Cristo, de tal maneira que a sua “beleza” deriva agora do seu conhecimento de Cristo e da sua penitência⁴⁶. Por isso, a dimensão parenética que anima organicamente esta segunda sequência, mais usada nas suas *Homilias*, convida o cristão a viver, no mundo, segundo o Espírito de Cristo.

Para compreendermos esses três sentidos das escrituras e especialmente como o sentido espiritual atua de modo a fazer nascer a natureza de Cristo nos cristãos, precisamos fazer a correlação com o ser humano e com sua também tripartite divisão. Segundo Orígenes, há também três aspectos do ser humano que se relacionam com os três sentidos das Escrituras e devem por elas serem edificados.

O método que se nos mostra impor-se no estudo das Escrituras e da compreensão do seu sentido é este, que já está indicado nas próprias Escrituras. Nos Provérbios de Salomão, encontramos esta diretriz concernente às doutrinas das divinas Escrituras: “E tu inscreve estas coisas três vezes na consciência e no conhecimento, para que possas responder com palavras verdadeiras às perguntas que te fizerem” (Pr 22,20-21). É preciso, portanto, inscrever três vezes na própria alma os pensamentos das Escrituras santas: quem é mais simples a fim de que seja edificado pelo que é como que a carne da Escritura – assim chamamos o sentido imediato; o que ascendeu um pouco que o seja pelo que é como que a alma; mas o perfeito, o seja pela lei espiritual, que contém uma sombra dos bens que hão de vir (*De princ.* IV,2,4.).

Esta tripartição comporta na teologia origeniana uma dimensão antropológica, dada pela seguinte passagem paulina: “[...] que Deus vos santifique o espírito, a alma, o corpo. Que ele vos santifique todo inteiro e que

⁴⁶ Cf. *Hom in Ct* I, 6 referindo-se à origem da beleza da Esposa (alma) que é “negra e formosa”, Orígenes afirma: “ela fez penitência dos seus pecados e a sua profunda conversão deu-lhe a beleza e por isso é que ela é chamada de formosa”.

todo o vosso ser, – o espírito, a alma, o corpo – seja guardado sem mácula para a parusia de nosso Senhor Jesus Cristo”⁴⁷ (1Ts 5,23). A partir desse texto Orígenes afirma: “Assim como o homem é composto de corpo, de alma e de espírito, assim é a Escritura que, na sua Providência, Deus deu para a salvação dos homens”(De princ. IV,1,4.). É notório a estreita relação que une escritura, antropologia e espiritualidade em suas obras, aspirando o progresso do homem, enquanto via de retorno para Deus.

Uma vez que a Escritura é útil para a edificação e salvação do homem, conclui-se que ela deve edificar o homem todo na sua tríplice dimensão: corpo, alma e espírito. Por conseguinte, o sentido literal, histórico ou corporal constitui o “corpo” do texto enquanto o sentido escondido pode aplicar-se quer à alma, dando assim o sentido moral, quer ao espírito, constituindo o sentido espiritual. A estrutura tríplice substitui, então, a ideia fundamental de uma dupla lisibilidade dos textos, pois, segundo o mestre alexandrino, Deus quis que a Escritura fosse constituída à imagem do homem, seu destinatário⁴⁸. Este argumento antropológico, afirma a pedagogia divina de salvar os três tipos de homem: os “simples”, os “proficientes” e os “perfeitos”.

Vale ressaltar que essa divisão tríplice também comporta uma visão da evolução do cristão e dos textos que devem ser lidos correlatos a cada etapa de sua ascensão. Orígenes apresenta aos discípulos uma leitura progressiva de alguns textos atribuídos a Salomão: *Provérbios*, *Eclesiastes* e *Cântico dos Cânticos*. O livro dos Provérbios corresponde à vida moral (ética); o livro do Eclesiastes corresponde à física, ou, consideração do mundo sensível; e, finalmente, o Cântico dos Cânticos corresponde à teologia, contemplação.

A analogia que existe entre o triplo sentido da Escritura e a antropologia tricotômica de Orígenes testemunha o próprio caminho que Deus faz com o homem, convidando-o às realidades celestes para as quais pre-dispõem o seu desejo natural. Ora, se o movimento é conatural a qualquer ser anímico, o desejo natural, comum a todos os homens pela sua natureza

⁴⁷ Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἀγιάσαι ὑμᾶς ὀλοτελεῖς, καὶ ὀλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχή καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθεῖη (1Ts 5,23).

⁴⁸ *Ibidem.* IV,2,4.

de criatura, que provoca este movimento, vai ao encontro do livre arbítrio, que reside na alma, para definir a personalidade individual⁴⁹.

Por fim, algumas palavras sobre a dimensão do *eros* na leitura das Escrituras. Podemos concluir que a antropologia espiritual de Orígenes que é dinâmica e tendencial em um contexto de combate espiritual, descobre assim no desejo natural ou “amor à verdade”, em nós colocado por Deus⁵⁰, um dos seus motores, que há-de orientar o homem até ao seu fim último, a visão beatífica, por Cristo. Em outras palavras, sua hermenêutica consiste também em um exercício espiritual à procura de Deus.

A inquietação transcendental a que o homem está sujeito é uma procura e o objetivo desta procura é o encontro com Deus, tal qual a esposa do *Cântico* que procura seu amado pela noite⁵¹. Este encontro/relação que se dá tanto a nível eclesial quanto a nível pessoal, consiste em uma harmonia entre o coletivo e o individual e não em algo mecânico e uniforme. Esta relação diversificada de Deus com a humanidade é expressa, sobretudo na Encarnação do *lóγος*, que constitui a imagem perfeita da sua plena união. Esta relação especial entre homem e Deus através do *logos* encarnado se torna possível, pois há uma capacidade ontológica no homem de ser afetado e de se relacionar com os seus semelhantes, mas, sobretudo, com seu Deus. É como se houvesse a possibilidade de se experimentar uma *estadia divina no coração de cada indivíduo*, possibilidade esta que motiva e que alimenta o progresso espiritual, sendo *o amor* o terreno por excelência dessa relação.

Orígenes reconhece que na Escritura o vocábulo *ἔρως*⁵² não era usual comumente, sendo substituído pelo termo *ἀγάπη*, que denota, por assim dizer, uma forma de amor mais afetuosa e terna, sem conotação sexual. O amor, tanto na dimensão de *ἀγάπη* quanto de *ἔρως*, é dom de Deus e para ele deve tender. De modo que para nosso autor, a interpretação da Escritura, deve ser mediada por um movimento afetivo, que se torna procura de uma presença que, uma vez encontrada, deixa a alma do indivíduo “ferida de caridade”, mediante a “beleza” e a “graça do Verbo de Deus”, possibilitando,

⁴⁹ *Comm in Ct.* II, 11,1.

⁵⁰ *Ibidem.* II, 11,4.

⁵¹ Cf. *Ct.* 3,1-5.

⁵² A noção de *eros* na categoria filosófica em Alexandria, já não era tanto vinculada ao Cupido, mas já havia sido modificada por Platão que, no *Banquete*, considerou o filósofo, o amante da sabedoria, alguém habitado pelo desejo da sabedoria.

assim, a ascensão a um progresso, que se dá através dos três sentidos da Escritura e no exercício espiritual.

Tu então, que és espiritual (1 Cor 3,1), ouve espiritualmente ser cantadas estas palavras de amor e aprende a levar para as coisas melhores o movimento da tua alma, tal como o ardor do teu amor natural, segundo a seguinte palavra: ama-a (a sabedoria) e ela guardar-te-á; rodeia-a e ela exaltar-te-á (Pr 4, 6)⁵³.

Assim, partindo dos sentidos corporais é possível adquirir e cultivar progressivamente os sentidos espirituais, porque o seguimento amoroso de Cristo oferece um conhecimento que é adesão progressiva até à união com ele, cume do conhecimento⁵⁴. Esta revelação é, porém, um dado escondido sob o véu quer da “letra” quer da “carne”, a fim de progredirmos na sua descoberta e sermos dignos de acolher o seu sentido espiritual⁵⁵. A finalidade de toda a nossa relação com a Escritura é a abertura individual ao amor de Deus e à sua ação transformadora, é abrir-se ao amor.

Para Orígenes, o amor consiste em um dos movimentos da alma, que utiliza-se bem para amar se se amar a sabedoria e a verdade; todavia, quando o amor se precipita no mal, de fato, é a carne e o sangue que se ama⁵⁶. Recebendo do Pai a existência, do Filho a razoabilidade e do Espírito Santo a santidade, o homem, movido pelo desejo natural e pelo seu livre arbítrio, é capaz da virtude ou do vício. Sob a ação da graça divina e da liberdade individual, o homem deve optar por se configurar cada vez mais a Cristo, atualizando a imagem e a semelhança. Orígenes adverte-nos que não devemos nos unir firmemente a nada, porque a nossa única preocupação deve ser amar a Deus.

O amor deve ser voltado inteiramente para Deus, o qual deve ser amado de todo o coração, de toda a alma e com todas as forças⁵⁷. O amor a Deus, que se traduz de uma forma diferente do amor às criaturas, não tem medida: “(...) amar a Deus não tem modo nem medida, a não ser esta: que

⁵³ Cf. *Hom in Ct II*, 2.

⁵⁴ CROUZEL, H. *Origène et la connaissance mystique*, p.518.

⁵⁵ Cf. ORÍGENES, *Hom in Lev I*, 1: estabelece-se aqui uma analogia entre estas duas manifestações do *Logos*, mostrando que se Cristo, na sua corporeidade se deu a conhecer a todos, só alguns conheceram a sua divindade. Isto não tem nada a ver com um certo esoterismo, mas com a necessidade do progresso espiritual na descoberta dos mistérios divinos já escondidos na Escritura.

⁵⁶ Cf. *Hom in Ct II*, 1.

⁵⁷ cf. Mt 22,39.

lhe entregues tudo o que tens, pois em Jesus Cristo Deus deve ser amado de todo o coração, com toda a alma, e com todas as forças” (Mt 22,39) e aqui não há nenhuma medida. Nosso autor reconhece que “só o amor nos configura a Deus”⁵⁸ (Cf. *Hom. in Jr.* V, 2.). Nesse sentido, Orígenes usa com frequência a afirmação de São João: “Deus é amor”⁵⁹ (1Jo 4,8). E avança:

Amemo-nos uns aos outros porque o amor vem de Deus (1Jo 4,7), diz ele; e logo Deus é amor (1Jo 4,8). Nisso ele mostra como Deus é amor, e também que quem vem de Deus é amor. Ora, quem vem de Deus senão aquele que diz: Eu saí de Deus e vim a este mundo? (Jo16, 28). Porque se Deus Pai é amor e o Filho é amor, e, amor e amor em nada diferem entre si, conseqüentemente o Pai e o Filho são um e em nada diferem. Por isso é correto dizer que Cristo é Amor, tal como se diz que é Sabedoria, Poder, Justiça, Palavra e Verdade (cf. 1Cor 1, 24.30), e também diz a Escritura que, se o amor permanece em nós, Deus permanece em nós (cf.1Jo 4, 12), ora, Deus, isto é, o Pai e o Filho, vêm até àquele que é perfeito no amor (1Jo 4,18), conforme a palavra do Senhor e Salvador, quando diz: Eu e meu Pai viremos até ele e nele faremos nossa morada’ (Jo 14, 23)⁶⁰.

Deus que é amor não ama nada de terreno, material e corruptível. Ele é a fonte da incorruptibilidade e da imortalidade, por isso, seu amor jamais se corrompe ou se extingue. O amor sustenta assim a possibilidade humana de progredir nos diversos sentidos da Escritura, e *conhecer* melhor o *Cristo-Logos*, conhecimento este que não se limita ao campo intelectual ou doutrinal, mas que no entender de Orígenes, deve traduzir-se na vida, no dia-a-dia, através das boas obras, até à possibilidade de uma união mística da alma humana com Deus⁶¹.

O amor é como se fosse a chave que permite perceber a objetividade dos três sentidos da Escritura, vistos também como três modos diferentes do homem ser tocado e transformado pela mesma Escritura. A dimensão cognitiva, que marca este processo hermenêutico ascensional, é, portanto, indissociável da afetividade que informa as próprias estruturas da inteligência, como fonte de conhecimento e exercícios cognitivos originais: o conhecimento de Deus nunca se dissocia do amor a Deus, tornado visível na vida quotidiana. E essa relação era muito importante na antiguidade, sobretudo

⁵⁸ ἡ γὰρ ἀγάπη κολλᾷ ἡμᾶς τῷ θεῷ. O amor nos une fortemente a Deus.

⁵⁹ cf. 1Jo 4,8: ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν.

⁶⁰ *Comm in Ct.* prol. II, 48.

⁶¹ Nosso autor fala em matrimônio no *Comentário ao Cântico dos Cânticos*.

na epistemologia, uma vez que o conhecimento estava no afeto e no amor, o órgão do conhecimento era o coração⁶², e que chegou na língua portuguesa uma máxima conhecida por todos: *saber de cor*, ou seja, saber de coração.

Acreditamos que, desta maneira, concluímos nosso objetivo principal neste artigo, que era apresentar os elementos principais que configuram os três sentidos da escritura de acordo com Orígenes. Estes sentidos não podem estar dissociados da visão mais ampla da antropologia construída pelo alexandrino, que vê o papel central das Escrituras no drama salvífico em que o ser humano está inserido. Sendo também o homem tripartido, cada dimensão da Escritura corresponde a uma dimensão humana, conferindo uma relação recíproca entre o humano e o *logos* encarnado também na letra do texto sagrado. Na medida em que o Antigo e o Novo Testamento foram construídos com um sentido primário de apresentação da boa nova do Cristo encarnado, são eles mesmos uma forma da encarnação da dimensão cristológica da trindade.

Recebido em 06/02/2021 e aprovado em 16/02/2021

REFERÊNCIAS

Fontes

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. (Col. Patrística n. 15) São Paulo: Paulus, 2000.

GREGÓRIO TAUMATURGO. *Remerciement à Origène*. Paris: Éd. du Cerf, 1969 (SC 148).

ORÍGENES. *Tratado sobre os Princípios*. (Col. Patrística n. 30) São Paulo: Paulus, 2012.

_____. *Contra Celso*. (Col. Patrística n. 20) São Paulo: Paulus, 2000.

_____. *Homilias e Comentário ao Cântico dos Cânticos* (Col. Patrística n. 38) São Paulo: Paulus, 2019.

_____. *Homélie sur la Gènes*. Paris: Éd. du Cerf, 1943 (SC 7).

_____. *Homélie sur L'Éxode*. Paris: Éd. du Cerf, 1985 (SC 321).

⁶² No livro de Provérbios se diz “A sabedoria habitará em teu coração” (2,10).

_____. *Homélie sur les Nombres*. Paris: Éd. du Cerf, 1999(SC 442).

_____. *Homélie sur le Cantique des Cantiques*. Paris: Éd. du Cerf, 1953.

_____. *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*. 2 vols. Paris: Éd. du Cerf, 1991 (SC 375).

_____. *Commentaire sur Sainte Jean*. 3 vols. Paris: Éd. du Cerf, 1975 (SC 222).

_____. *Philocalie 1-20 sur les Écritures*. Paris: Ed. du Cerf, 1983 (SC 302).

PLATÃO. *Timée Critias*. Paris: Flammarion. 2001.

Dicionários

BARDY, G. “Origène” In: do *Dictionnaire de Theologie Catholique*. Tomo XI, parte 2. Paris: Letouzey et Ané, 1932.

DICIONÁRIO DE MÍSTICA. São Paulo: Loyola, 2003.

DICIONÁRIO PATRÍSTICO E DE ANTIGUIDADES CRISTÃS. São Paulo: Paulus, 2002.

DICIONÁRIO DE LITERATURA PATRÍSTICA. São Paulo: Ed. Ave Maria, 2011.

ORÍGENE DIZIONARIO: la cultura, il pensiero, le opere. Roma: Città Nuova Editrice, 2000.

Referências

ABBATE, M, *Il divino tra unità e molteplicità*, Saggio sulla Teologia Platonica di Proclo, Milano: Edizioni dell’Orso, 2008.

BEZERRA, C.C. “Poesia e Mistagogia: os comentários à República de Proclo”. In BAUCHWITZ, O. F.(Ed.) *Proclo: Fontes e Posteridade*. Natal: Caule de Papiro, 2018.

CROUZEL, H. *Origène*. Paris: Dessain et Tolra, 1985.

_____. *Theologie de l’image de Dieu chez Origène*. Toulouse: Ed. Montaigne, 1956.

_____. *Origène et la connaissance mystique*. Bruges/Paris: Desclée de Brouwer, 1961.

_____. *Orígenes, un teólogo controvertido*. Madrid: BAC, 1998.

_____. *Origene et Plotin: comparaisons doctrinales*. Paris: Tequi, 1991.

_____. Origène et la structure du sacrement. *BLE* n. 63. Paris (1962) pp. 81-104.

DANIÉLOU, J. *Origène*. Paris: La Table Ronde, 1948.

DILLON, J. *I medioplatonici. Uno studio sul platonismo*. (80 a.C. – 220 d.C). Milano: Vita e Pensiero. 2010.

DROBNER, H. *Manual de Patrologia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

DUHOT, J-J. *Epicteto e a sabedoria estoica*. São Paulo: Loyola, 2006.

DUPUIS, J. *L'esprit de l'homme*. Paris: Desclée de Bronwer, 1967.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *História das crenças e das ideias religiosas*. 3.v. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

FERNÁNDEZ, Samuel. *Cristo médico, según Orígenes: la actividad médica como metáfora de la acción divina*. Roma: Augustinianum, 1999.

GIANOTTO, C. & NICOLOTTI, A. *Il vangelo di Marcione*. Turim: Einaudi, 2019.

GILSON, É. *La Filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos, 1976.

HADOT, P. *Que es la filosofía antigua*. Fondo de Cultura Económica: México, 1998.

HARL, M. "Introduction". In ORIGÈNE. *Philocalie 1-20 sur les Écritures*. Paris: Ed Cerf, 1983 (SC 302).

JAEGGER, W. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. 5ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1991.

LILLA, S. *Dionigi l'Areopagita e Il platonismo Cristiano*. Brescia: Editrice Morcelliana, 2005.

LUBAC, H. *Storia e spirito: la comprensione della Scrittura secondo Origene*. Roma: Paoline, 1971.

MAY, G. *Creatio ex nihilo. The doctrine of creation out of nothing in Early christian thought*. London: T&T Clark International. 2004.

MC GINN, B. *As fundações da mística: das origens ao século V*. Tomo I. São Paulo: Paulus, 2012.

MORESCHINI, C. *História da Filosofia Patrística*. São Paulo: Loyola, 2008.

ORBE, A. *La teologia dei secoli II e III*. Il Confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo. v. I. Roma: Editrice Gregoriana. 1995.

ORTENSIO DA SPINETOLI. *Matteo. Commento al Vangelo della Chiesa*. Assise: Cittadella Editrice, 1973

PRAT, F. *Origène, le théologien et l'exégète*. Paris: Librairie Bloud, 1907.

QUASTEN, J. *Patrología: hasta el concilio de Nicea*. v.I. 3. ed. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1984.

RIST, J. M. *Eros and Psyché: Studies in Plato, Plotinus and Origen*. Toronto: University of Toronto Press, 1964.

SNELL, B. *A Descoberta do Espírito*. Lisboa: Edições 70, 1992.

SIMONETTI, M. *Lettera e/o Allegoria*. Un contributo alla storia dell'exege-
si patrística. Roma: Institutum Patristicum "Augustinianum", 1985.

_____. *Origene esegeta e la sua tradizione*. Brescia: Morcelliana, 2004.

TESOUNA, V. "Epicurean Therapeutic Strategies". In: WARREN, J. *Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

VANNINI, M. *Introdução à mística*. São Paulo: Loyola, 2005.

VAZ, H. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.



Esta obra está licenciada com uma Licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

SANTO AGOSTINHO FRENTE AO PARADOXO DA MATÉRIA NA
COSMOLOGIA/ONTOLOGIA PLOTINIANA NA SOLUÇÃO DO
PROBLEMA DO MAL

*St. Augustine facing the paradox of matter in Plotinian
cosmology/ontology in solving the problem of evil*

Marcos Roberto Nunes Costa¹

RESUMO

Durante o período em que foi maniqueu, Agostinho compartilhou da ideia de que o mundo tem sua origem na junção de duas substâncias ontológicas, Deus e as Trevas, ambas de natureza corpórea. Ao encontrar Ambrósio, em Milão, este o fez pensar na possibilidade de se falar numa substância não corpórea, puramente espiritual, e que o mundo tem um único princípio – Deus, que criou tudo *ex nihilo*. Entretanto, no que concerne à origem do mal, isso não resolvia o problema; pelo contrário, aumentava ainda mais, pois, se há apenas uma única origem ontológica de tudo - Deus, que criou tudo do nada, como não atribuir a Este a origem do mal? Foi só no encontro com o neoplatonismo, também em Milão, que Agostinho confirmaria, filosoficamente, a noção de “substância espiritual”, que ouvira de Ambrósio, e, mais do que isto, despertaria para possibilidade de se falar ontologicamente do mal, não como ser, mas como não-ser ou nada. Entretanto, apesar de Plotino ter definido o não-ser (ou o nada) como o “ilimitado”, o “informe”, o “indeterminado”, isso, para Agostinho, ainda não resolvia plenamente o problema do mal, por tratar-se ainda de uma explicação natural, quando o coloca na matéria. De qualquer maneira, a partir daí, começou a pensar o mal como que “um tirar fora”, uma privação. Finalmente, no cristianismo, encontrou um lugar para o mal como algo totalmente imaterial, na livre vontade humana, que acontecer como ausência, defecção, do Bem - o não-ser.

Palavras-chave: Agostinho. Neoplatonismo. Matéria. Mal.

ABSTRACT

During the period when he was a Manichean, Augustine shared the idea that the world has its origin in the combination of two ontological substances, God and Darkness, both of corporeal nature. When he met Ambrose in Milan, he made him think about the possibility of talking about a non-corporeal substance, purely spiritual, and that the world has a single principle - God, who created everything *ex nihilo*. However, as far as the origin of the evil is

¹ Professor efetivo do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Pós-doutorado em Filosofia pela Universidade do Porto. E-mail: marcosnunescosta@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4029-2549>

concerned, this did not solve the problem; on the contrary, it increased even more, since, if there is only one ontological origin of everything - God, who created everything out of nothing, how can we not attribute to Its the origin of evil? It was only in the encounter with Neoplatonism, also in Milan, that Augustine would confirm, philosophically, the notion of “spiritual substance”, which he had heard from Ambrose, and, more than that, he would awaken to the possibility of speaking ontologically about evil, not as being, but as non-being or the nothing. However, although Plotinus defined non-being (or nothingness) as "unlimited", "unformed", "indeterminate", this, for Augustine, still did not fully solve the problem of evil, since it is still of a natural explanation, when it puts it in the matter. Anyway, from then on, he began to think of evil as “taking it out”, a deprivation. Finally, in Christianity, it found a place for evil as something totally immaterial, in human free will, which happens as the absence, defection, of the Good - the non-being.

Keywords: Augustine . Neoplatonism . Matter . Bad.

1 O despertar para o problema do mal

Traçando uma trajetória da evolução do pensamento de Agostinho, do antes ao depois da conversão, vê-se que este se deparou com o problema do mal, do ponto de vista teórico, aos 19 anos de idade, por ocasião da leitura do *Hortensius* de Cícero, um dos textos estudados em meio aos seus “estudos superiores”, em Cartago. Nesse momento, o mal aparece a ele como um paradoxo frente ao princípio eudemonístico despertado em seu coração pelo referido livro. Ou seja, como explicar a contradição existente entre o princípio axiomático ciceroniano, segundo o qual “todos os homens desejam, por natureza, a felicidade”, e a realidade dos males praticados pelo homem, dentre os quais os cometidos pelo próprio Agostinho? O que o levou se perguntar: “Donde me veio, pois, eu querer o mal e não querer o bem?” (*Conf.* VII, 3, 5). Ou seja, qual a origem do mal? Indagações essas que o atormentaram e o levaram a percorrer vários caminhos (maniqueísmo, ceticismo, neoplatonismo) até que, finalmente, no cristianismo, acreditou ter encontrado respostas satisfatórias, conforme veremos no decorrer deste artigo.

Entretanto, se o livro de Cícero teve o poder de despertar Agostinho do sono em que vivia, se foi uma espécie de revelação que o levou a defrontar-se com as verdades eternas, ou a Sabedoria, como ele mesmo diz: “Como ardia, Deus meu, como ardia em desejos de voar das coisas terrenas para Vós, sem saber como procedíeis comigo! Porque em Vós está a sabedo-

ria” (*Conf.* III, 4, 8), o que levaria alguns autores a interpretarem isso como sendo sua primeira conversão, ou pelo menos a primeira etapa de sua conversão rumo ao cristianismo². Entretanto, Cícero propõe a posse da felicidade, que identifica com a sabedoria-verdade eterna, por vias unicamente racionais, o que chocaria Agostinho, que, educado no cristianismo, notadamente por sua mãe Monica, não vê nenhuma relação de tal felicidade com a sabedoria-verdade cristã, ou não encontra uma mensagem cristã no referido livro. Isso o levaria a dizer: “Uma só coisa me magoava no meio de tão grande fervor: não encontrar aí o nome de Cristo” (*Conf.* III, 4, 8). Pois, continua, “tudo aquilo de que estivesse ausente este nome, ainda que fosse de uma obra literária burilada e verídica, nunca me arrebatava totalmente” (*Ibid.* III,4,8.). O que levou o comentador Frederico Sciacca (1955, p. 44) a dizer que “Agostinho não aderiu nunca a uma filosofia ou a uma doutrina sem Cristo, de quem, ainda criança, lhe havia falado Mônica, e que velava, inconscientemente, o difícil caminho de sua alma”³.

Na ânsia de achar uma resposta ao referido paradoxo, neste momento, vai buscar essa sabedoria-verdade na Bíblia. Mas a ausência de uma cientificidade nas *Sagradas Escrituras*, ou a falta de uma explicação racional para os grandes problemas do cosmos e da vida, especialmente para aquele do mal, deixou-o decepcionado, conforme ele mesmo diz nas *Confissões*: “Ao fixar a atenção naquelas *Escrituras*, não pensei então o que agora digo, senão simplesmente me pareceram indignas de comparar-se com a majestade dos escritos ciceronianos” (*Conf.* III, 5, 9)⁴.

² A atribuição da descoberta do *Hortensius* como primeira conversão é feita por um grupo de pesquisadores que levantam a hipótese de que houve várias conversões na vida de Agostinho, sendo esta a primeira. Dentre estes temos O’MEARA,(1954, p. 73), que diz: “A história da leitura do *Hortensius* marca aquilo que certamente chamam de a primeira conversão de Agostinho. E é bem, com efeito, uma conversão, mas à filosofia - mesmo que mais tarde ela tenha se prolongado até ao Cristianismo. Num primeiro momento, pelo contrário, seu mais claro resultado foi de levar Agostinho a romper seus laços com o Cristianismo e a vir a ser maniqueu”.

³ E aqui o autor observa que não só agora, mas também, mais tarde, após ler as obras neoplatônicas, Agostinho se volta para a Bíblia, quando descobriria os textos paulinos.

⁴ Aliás, no maniqueísmo, Agostinho também encontrava as mesmas acusações de não haver racionalidade nas *Sagradas Escrituras*, especialmente com referência a três pontos: 1 - quanto às explicações criacionistas do mundo, e do homem à imagem e semelhança de Deus, as quais identificavam um antropomorfismo absurdo; 2 - quanto à conduta moral dos patriarcas e, por fim, 3 - por supor haver uma contradição entre o Velho e o Novo Testamento.

Foi aí que entrou para a seita gnóstica dos maniqueus, na qual, paralelamente, ou seja, na mesma época em que leu o *Hortensius* e, em seguida, a Bíblia, vinha dando os primeiros passos.

2 Uma solução cômoda para o problema do mal no maniqueísmo

O maniqueísmo, ao contrário, reunia os dois elementos que Agostinho tanto queria naquele momento. Primeiro, o apreço à sabedoria, despertado pelo referido livro de Cícero, pois a sabedoria era vista nessa seita como uma verdade que se impõe à inteligência como uma certeza superior à fé, podendo o homem chegar a tal verdade por seus próprios esforços. Em segundo lugar, essa seita trazia, em seu bojo, o nome de Cristo, apresentando-se como uma religião cristã, ou melhor, como o verdadeiro cristianismo, ou seja, o maniqueísmo reunia os dois elementos que ele procurava encontrar em um único lugar⁵.

Para explicar a origem do universo, o maniqueísmo criou um sistema ontológico-cosmológico-materialista, alicerçado num dualismo ontológico, no qual aparecem dois princípios ontológicos originantes: a Luz - o Bem - e as Trevas ou a Matéria - o Mal -, ambos de naturezas corpóreas, incriadas ou coeternas, com iguais poderes de criação, ou melhor, de emanções. Da mistura e luta entre esses dois reinos surgiram os diversos seres no universo, sendo o segundo princípio - a matéria - a responsável pelos males no mundo. A partir desse dualismo ontológico, deduzia uma moral, na qual explicava a origem do mal no homem, por ser o homem uma mescla de corpo e alma, ou melhor, uma mistura das duas substâncias originárias, corpo - matéria ou o Mal - e a alma - Luz ou o Bem. E assim como no universo a matéria é a responsável pelos males físicos, no homem, o corpo é a causa dos males, inclusive os morais. Melhor dito, os males no homem também são de natureza física, fruto da parte má de sua natureza, o que significa dizer que o mal moral propriamente dito não existe no maniqueísmo, ou que não há o princípio da culpa ou responsabilidade. Com isso, os maniqueus

⁵ A esse respeito diz BARDY(1940, p. 26): “O nome do abençoado que Agostinho tinha procurado em vão no *Hortensius*, ele encontra em cada página dos livros de Mani”. Igualmente O’MEARA (1954, p. 79) dá grande ênfase a esse ponto: “O mais importante de sublinhar aqui é que o maniqueísmo em geral pretendia completar a mensagem de Cristo e que, mesmo criticando o Cristianismo, ele o considerava uma parte da verdade”.

pensavam em isentar Deus de toda responsabilidade pelos males existentes no universo e o homem pelas maldades praticadas individualmente, conforme vemos num trecho significativo das *Confissões*:

Parecia-me melhor crer que não tivésseis criado nenhum mal - o qual aparecia à minha ignorância não só como uma substância, senão como uma substância corpórea, por não poder imaginar o espírito senão como um corpo sutil que se difunde pelo espaço - do que acreditar que proviesse de Vós a natureza do mal, tal qual eu imaginava [...]. Daqui deduzia eu a existência de uma certa substância do mal que tinha a sua massa feia e disforme - ou fosse grosseira como a que chamam terra ou tênue e sutil como o ar - a qual eu julgava ser o espírito maligno investindo a terra. E porque a minha piedade, como quer que ela fosse, me obrigava a crer que a bondade de Deus não criou nenhuma natureza má, estabelecia eu duas substâncias opostas a si mesmas, ambas infinitas: a do mal, mais diminuta, e a do bem, mais extensa. Deste princípio pestilencial provinham as restantes blasfêmias (*Conf. V, 10, 20*).

Esse foi o principal motivo que levou Agostinho a entrar e permanecer por cerca de nove anos, no maniqueísmo, acreditando que o mal que ele praticava não era responsabilidade sua, fruto de sua livre escolha, mas algo involuntário, visto estar deterministicamente marcado pela parte má de sua natureza, ou que o mal estava inerente à sua natureza corpórea.

Entretanto, apesar dessa solução cômoda, Agostinho nunca foi um maniqueu convicto; sempre se manteve desconfiado, e tal desconfiança aumentou, quando, finalmente, a partir da leitura das ciências gregas (artes liberais), especialmente da música, geometria e astronomia, encontrou alguns pontos de embaraço na doutrina e, ao buscar respostas satisfatórias, não as encontrou entre os maniqueus, nem mesmo junto ao famoso bispo Fausto. Isso o levou a se afastar, se não definitivamente, ao menos progressivamente, do maniqueísmo. Não encontrando um outro ponto onde se apoiar, passou por uma breve fase de ceticismo.

3 O encontro com Ambrósio: primeiros passos rumo a superação do maniqueísmo

Mas seria em Milão, aos 30 anos de idade, ao ser contratado como *rector* da cátedra oficial do Império, que Agostinho viria a superar definitivamente o maniqueísmo. Ao entrar em contato com o bispo Ambrósio e a filosofia neoplatônica, encontrou neles os instrumentos conceituais

necessários para recuperar os princípios cristãos que mantinha latentes em seu coração. Esse encontro, que iria culminar, pouco tempo depois, com a conversão ao cristianismo, permitiria construir, mais tarde, sua própria explicação do problema do mal, a qual aparece como uma refutação contundente àquela seita e, por isso, recebeu o nome de “polêmica antimaniqueia”.

Com as pregações de Ambrósio, Agostinho descobriu que o Deus-Uno do cristianismo, criador de todas as coisas, é de “substância espiritual”, conceito este até então desconhecido para ele, conforme diz nas *Confissões*: “Eu que nem levemente ou por enigma suspeitava o que era substância espiritual, contudo alegrava-me e envergonhava-me de ter ladrado, durante tantos anos contra a fé católica [...]” (*Conf.*, VI, 3, 4).

Pois, no maniqueísmo aprendera que todos os seres, inclusive de Deus e da alma, eram substâncias corpóreas:

[...] quanto a vós, ó Vida da minha vida, também Vos imaginava como um Ser imenso, penetrando por todos os lados a massa do Universo e alastrando-Vos fora dele, por toda a parte, através das imensidades sem limites, de tal modo que a terra, o céu e todas as coisas Vos continham e todas elas se acabavam em Vós, sem contudo acabardes em parte alguma. Mas assim como a massa do ar, deste ar que está por cima da terra, não se opõe a que a luz do sol penetre por ele, atravessando-o, sem o rasgar nem cortar, mas enchendo-o inteiramente, assim julgava que não só as substâncias transparentes do céu, do ar e do mar, mas também as da terra, eram, por Vós, penetradas em todas as suas partes, grandes e pequenas, para receberem a Vossa presença, governando-as interiormente com Vossa oculta inspiração e exteriormente dirigindo tudo o que criastes. Assim conjecturava eu, pois não Vos podia conceber de outra maneira (*Conf.*, VII, 1, 1-2).

Além disso, Ambrósio, alicerçado na tradição de Orígenes, adotava o “método alegórico” como meio de banir das *Sagradas Escrituras* as contradições, os escândalos, os enganos, os mistérios que envolvem as histórias de fé. Assim, sem negar o sentido literal da Bíblia, afirmava que, para melhor compreendê-la, é preciso distinguir “a letra” e o “espírito”. Ou seja, mostrar que por baixo das aparências materiais da letra, existem as verdadeiras intenções dos autores inspirados e que deve ser posto em evidência o espírito ou o sentido profundo dos ensinamentos.

Assim, com Ambrósio, Agostinho daria os primeiros passos no reencontro com a fé. Mas, no que concerne à origem do mal, as aquisições ad-

vindas do bispo de Milão ainda não resolviam o problema; pelo contrário, aumentavam-no ainda mais, pois, se existe apenas uma única origem ontológica de tudo - Deus, que criou tudo do nada -, e não duas forças ontológicas originantes, como afirmavam os maniqueus, como não atribuir a Deus a origem do mal?

4 A consolidação filosófica do novo paradigma ontológico no neoplatonismo

Mas, em meio a tão grandes angústias, eis que nasceu uma luz, que Agostinho atribui como sendo a “mão oculta” de Deus, e que, nas *Confissões*, chama de “O colírio das dores - *collyrio dolorum*” (cf. *Conf.*, VII, 8, 12). É que, em 386, através de Ambrósio, Agostinho seria apresentado ao Círculo dos Neoplatônicos de Milão, quando chegaram às suas mãos “alguns livros platônicos”, conforme relata na referida obra: “E primeiro, querendo Vós mostrar-me primeiramente como ‘*resistis aos soberbos e dais graças aos humildes*’ [...], me deparastes, por intermédio de um certo homem, intumescido por monstruoso orgulho, alguns livros platônicos, traduzidos do grego para o latim” (*Conf.*, VII, 9, 13).

Convém, portanto, que mostremos, em linhas gerais, os principais pontos da ontologia plotiniana, mais especificamente aquelas que influenciaram o ajudaram-no no processo de conversão ao cristianismo, e em que sentido contribuíram para solução do problema do mal, que é o nosso objeto de estudo no presente artigo.

4.1 A cosmologia/ontologia plotiniana

O ponto de partida da filosofia de Plotino está assentado no velho problema da filosofia grega, especialmente de Platão e Aristóteles, da relação entre mundo sensível e mundo inteligível.

Segundo Jolivet (cf. 1932, p. 86), apesar de sua aproximação com Platão, quando adota, pelo menos num primeiro momento, ou por questões metodológicas, o seu dualismo, Plotino aponta para um sistema monista, onde, tentando superar o mestre, procura mostrar que seu dualismo não é composto de dois elementos opostos e independentes ontologicamente como

naquele, mas, pelo contrário, ambos os mundos - inteligível e sensitivo - têm o mesmo princípio e fim ontológico. Tudo deriva e volta ao *Uno*. Ou seja, para o supracitado autor o dualismo plotiniano é mais metodológico que ontológico.

Para tanto, Plotino apresenta uma explicação metafísica do cosmo pela teoria da emanação, onde tudo é explicado a partir de um único ponto ontológico - o *Uno*. Ou seja, no Princípio, o *Uno* é tudo o que existe (monismo) e dele procedem todas as coisas por processão (emanatismo). Por outra, Plotino procura mostrar que a passagem do *Uno* à multiplicidade dos seres não é direta, mas que tudo deriva do *Uno* por desdobramentos ou processões, que compreendem graus diversos ou intermediários hierarquicamente dispostos da perfeição.

Para tal, mantendo seu aparente dualismo, pelo menos por questões metodológicas, Plotino, seguindo o sistema platônico, divide a realidade (o Todo) em dois mundos: mundo inteligível e mundo sensível, onde, internamente, cada um deles sofrerá desdobramentos, obedecendo à disposição hierárquica da perfeição.

Começando pelo mundo inteligível e incorpóreo, que como um todo é superior à realidade sensível, Plotino apresenta a famosa tríade composta pelas três hipóstases primordiais.

No ápice de tudo está o *Uno* - Deus -, o Super-Bem, que é transcendente, perfeito, eterno, infinito e necessário. Deste primeiro Princípio, emana a segunda processão, a *Inteligência ou Noûs*, que é uma cópia do *Uno*; e, embora tenha sido engendrada imediatamente pelo *Uno*, e, portanto, é a mais perfeita de todas as processões, esta não tem a unidade perfeita. Ela marca o início da multiplicidade, pois, não obstante ser a processão mais próxima do primeiro Princípio, a *Inteligência* ou *Noûs* traz em si uma divisão interna; por um lado, ela contempla diretamente o *Uno*, do qual é parte, e, por outro lado, ela contempla a si mesma, é razão consciente de si mesma. Ou seja, ela é, ao mesmo tempo, a *Inteligência* que pensa, e é, por outro lado, Ser, enquanto é pensada⁶.

⁶ Fazendo um contraponto entre a relação aqui estabelecida por Plotino entre o *Uno* e o *Nous* e posição de Agostinho, diz Johannes Brachtendorf: “Agostinho rejeita a hierarquização das hipóstases de Plotino e, em particular, sua tese de que o princípio mais elevado [o Uno] está além do ser e do pensamento. Em contraste com Plotino, Agostinho define Deus

Por fim, encerrando o mundo inteligível, temos a terceira emanção, a *Alma* universal ou *Alma* do mundo (substância espiritual), princípio animador do universo, que dá vida a todos os corpos (seres), da qual falaremos com maiores detalhes mais adiante, quando de sua relação com o mundo sensível.

Com isto, a ideia ambrosiana de “substância espiritual” seria reforçada filosoficamente, ao identificá-la em Plotino com as três hipóstases inteligíveis, chegando inclusive a relacionar, pelo menos num primeiro momento, uma delas - a Inteligência ou *Nous* -, com o Verbo do Evangelho de São João.

Mais tarde, nas *Confissões*, utilizando-se do conceito neoplatônico-cristão de “substância espiritual”, Agostinho denunciaria os maniqueus que, segundo ele, cometeram um grave erro ao pensar toda natureza e toda substância, inclusive Deus e a alma, como se fossem coisa corpórea, conforme diz na referida obra:

Ignorava eu que Deus é espírito e não tem membros dotados de comprimento e de largura, nem é matéria porque a matéria é menor na sua parte do que no todo. Ainda que a matéria fosse infinita, seria menor em alguma das suas partes, limitada por um certo espaço, do que na sua infinitude. Nem pode estar toda inteira em qualquer parte, como o espírito, como Deus (*Conf.*, III, 7).

Mas o maior problema na doutrina emanatista de Plotino estava na relação entre as três hipóstases primordiais inteligíveis e as substâncias corpóreas - os seres corpóreos ou materiais, ou seja, na passagem do mundo inteligível ao mundo sensível (o velho problema da filosofia grega, conforme anteriormente). Pois, como conciliar a unidade perfeita, espiritual, eterna, infinita, imutável e necessária do *Uno* com a natureza finita, corporal, múltipla e contingente dos seres corpóreos, sem abandonar o monismo? ⁷.

(seguindo Êxodo 3:14: "Eu sou o que sou") como o próprio Ser, que precede todos os seres como seu terreno imutável. Plotino atribuiu ser e pensamento para a segunda hipóstase, o *Nous*. Para ele, o pensamento do *Nous* era essencialmente um pensamento autopensado. Plotino priorizou o *Uno* sobre o *Nous*, com sua estrutura particular da auto-relacionalidade, pois toda auto-relação contém, ao lado do aspecto da identidade, um aspecto de diferença e multiplicidade” (2000, p. 17).

⁷ A esse respeito diz TURRADO (1995, p. 754): “A questão mais difícil para o monismo plotiniano é a matéria ou *Hylê*, que ele introduz em sua teoria do egresso-regresso (processão-ascensão), se bem que a reduz ao nada, ao mal ou ‘privação de bem’ (*stêresis*), ao mesmo tempo que é considerada como necessária para a existência da alma”. Igualmente diz Edrisi Fernandes: “No cerne da especulação plotiniana sobre o problema do mal repou-

Para resolver tal problema, Plotino enquadra, também, a matéria e os seres corpóreos (mundo sensível) em sua teoria da “processão”, onde tudo está no *Uno*. Ou seja, toda a multiplicidade no mundo sensível deriva, também, em última instância, do *Uno* por um processo sucessivo de processões que compreendem graus diversos ou intermediários da perfeição. Há, portanto, uma continuidade ou unidade (monismo) entre os dois mundos, o inteligível e sensível, e não um dualismo radical como querem alguns.

Plotino diz que isso é possível, porque a multiplicidade dos seres corpóreos, por emanção, em nada diminui a essência do *Uno*, pois este pode dar sem perder. O *Uno* continua sendo transcendência, Super-Bem. Pois, do ponto de vista da quantidade, um ser diminui cada vez que se tira qualquer uma de suas partes, mas, do ponto de vista da qualidade é muito diferente: assim como a luz se difunde por todas as partes, sem perder nada do seu ser, e o amor maternal se multiplica, sem esgotar-se nunca, o *Uno* pode expandir-se por todas substâncias, espirituais e materiais, sem perder nada.

A irradiação, a luminosidade do *Uno*, perpassa tudo, até ao grau mais ínfimo (a matéria), que é o extremo oposto ao primeiro Princípio (*Uno*). Assim, tanto as três hipóstases do mundo inteligível como as substâncias materiais, serão consideradas como expressões ou emanções de sua plenitude infinita, onde, de forma deterministicamente hierárquica, a *Inteligência* procede do *Uno*, como os raios emanam do sol; por sua vez, a *Inteligência* que é fecunda, engendra a *Alma do mundo*, com a qual chegamos aos limites do mundo inteligível e tocamos na origem do mundo sensível. A *Alma do mundo*, por sua vez, fecunda o ser ou a matéria, último grau da processão, lugar da multiplicidade e, portanto, princípio, ou melhor, possibilidade do mal.

Portanto, como se vê, à *Alma universal* cabe o papel de fazer a transição ou garantir a unidade entre o mundo inteligível e o mundo sensível. Ou seja, diz Plotino nas *Enéadas*,

sa a equiparação entre a matéria sensível e o “Mal em si” (*Enéadas*, I.8.3-4 e 7-9; I.8.8; I.8.13), o que parece condenar essa especulação à inconsistência lógica quando se sabe que Plotino associa o Bem ao Uno e entende que tudo o que existe no mundo é lógica e ontologicamente contingente em relação ao Uno/Bem e que, desse modo, até mesmo a matéria sensível, equivalente ao mal, seria contingente em relação ao Bem” (2013, p. 128).

por ocupar um grau intermediário entre os seres, embora pertencendo ao convívio divino, a Alma está, não obstante, no último grau do reino do espírito e, confinando com o ser sensível, dá algo de si mesma a esse nosso mundo e, em contrapartida, recebe algo dele (*En. IV, 8,7.*).

Para Plotino, isso só é possível, porque a *Alma universal*, analogamente ao que acontece com a segunda hipóstase (a *Inteligência*), traz em si uma divisão interna, ou uma dupla natureza; por um lado, ela é atividade intelectiva (Alma superior), voltada a contemplar o *Uno*, sua principal vocação, embora não o conheça diretamente, mas através da segunda hipóstase, ou seja, das imagens, dos conceitos ou formas existentes no mundo das ideias da *Inteligência*. Por outro lado, ela relaciona-se com o mundo sensitivo (Alma inferior), onde, assim como no caso do *Uno*, multiplicando-se, sem dividir-se ou perder sua unidade (cf. *En. III, 1, 8, 1*), dando forma à massa informe - à matéria, gerando os seres corpóreos.

Desse modo, paralelamente ao que acontece no mundo das hipóstases inteligíveis, há, também, no mundo sensível, um descenso de bens a partir do *Uno*. Ou num sentido inverso, de modo hierarquicamente ascendente, todas as coisas que existem no mundo sensível recebem seu ser ou são engendradas pelo seu grau imediatamente superior.

Assim, no sistema monista plotiniano, a matéria, que na sua união com a *Alma universal* dá origem aos seres corporais, é a última processão do *Uno*, e como tal, é eterna e necessária⁸. Esta, apesar do extremo distanciamento do Bem, não forma um princípio ontológico independente (como no maniqueísmo). Pois, apesar de ser, juntamente com a *Alma universal*, um dos princípios originantes da multiplicidade dos seres corpóreos, isso não significa que a matéria se constitua em um princípio ontológico originante de si mesma, pois, em nenhum momento das *Enéadas* Plotino fala de um segundo princípio ontológico originante. A matéria, assim como a *Alma universal*, faz parte, em última das instâncias, do *Uno*⁹, ela é, assim, o extremo limite do *Uno* (para além dos limites da matéria não há mais processão algu-

⁸ FRAILE, 1956, p. 719: “A matéria é necessária porque o Universo consta de contrários, e não poderia haver contrários se não existisse a matéria”. E é claro que, sendo a matéria algo necessário, também o é o mal. Igualmente diz Edrisi Fernandes, seguindo as pegadas de Pietro Prini: “Em Plotino, portanto, o ‘Mal em si’ (observadas as aspas) tem certo estatuto fundacional em relação à existência; a tese de que ‘o mal é um Princípio necessário, pereneamente operante no ‘mundo cá de baixo’”, constitui sem dúvida alguma a originalidade da *Enéade* I.8. (2013, p. 134).

ma, ou não existe mais nada), lugar da obscuridade, da multiplicidade e, portanto, fonte ou possibilidade do mal. Por isso, Plotino fala da matéria, quando de seu estado de natureza pura, ou seja, sem que esteja ainda unida à *Alma do mundo*, para com ela formar o ser, como privação ou defecção - falta de forma, indeterminação, distanciamento do Bem - o não-Ser, a que Plotino dá o nome de “nada”¹⁰.

Aqui estamos diante de um importante elemento da ontologia plotiniana, que influenciaria profundamente na formação intelectual de Santo Agostinho; a noção de “nada”, como equivalente ao conceito de “não-Ser”, o qual teria grandes reflexos no seu pensamento futuro, especialmente no que concerne à solução do problema do mal.

Entretanto, apesar de Plotino ter definido o não-ser (ou o nada) como o “ilimitado”, o “informe”, o “indeterminado”, isso, para Agostinho, ainda não resolvia plenamente o problema do mal, por tratar-se ainda de uma explicação natural, quando o coloca na matéria. Não que esta seja o mal em si, como pensavam os maniqueus, mas o lugar onde o mal acontece, já que ela é a possibilidade do mal, ou seja, a matéria é o mal enquanto potência e não enquanto ato.

De qualquer maneira, se a ontologia plotiniana ainda não resolvia plenamente o problema do mal, pelo menos Plotino serviu-lhe de ponto de partida, ou estimulador, para uma solução definitiva¹¹. Pois, ao ler as *Enéadas*, Agostinho despertou para possibilidade de haver um contrário à substância, seja ela material, ou espiritual, ou seja, a não-substância - o não-ser ou o “nada”. A partir daí, Agostinho daria um importante passo na busca de

⁹ Cf. BUSSOLA (1990, p. 41): “As emanções diminuem e se degradam à medida que se afastam do Uno; logo, num momento pode não haver mais luz, somente escuridão [...] mas, cuidado! pois essa escuridão está ainda no Uno. O último lampejo antes da escuridão é apenas a última forma de emanção do Uno, dentro do Uno”.

¹⁰ Vale salientar aqui, que o termo “nada” utilizado por Plotino significa tão-somente o estado mutável em que se encontra a matéria no seu eterno e contínuo movimento que dá origem aos seres múltiplos. Entretanto, apesar de ser mutável, fluida, informe, indeterminada, a matéria é algo real. Não é o nada absoluto do cristianismo, onde se diz que Deus criou o mundo do nada, ou melhor, se precisar de nenhuma matéria preexistente.

¹¹ A esse respeito, diz BETTETINI (1994, p. 76): “Para Agostinho a noção de nada dará a chave para o problema do mal, que ele buscava resolver apoderando-se da concepção maniqueia de um mal substancial [...]. Em termos ontológicos, o mal se revela agora como privação do ser e portanto de beleza e de bondade, tendência ao nada, enquanto, em termos éticos, o mal se configura como a livre escolha da vontade que prefere ir contra a ordem das coisas e tender para o corpóreo muito mais que para o divino”.

uma solução para o problema do mal, que começou a parecer como que “um tirar fora”, uma privação, ou seja, o mal não é uma substância, não forma um ser, mas, pelo contrário, é ausência, defecção, do Bem - o não-ser:

Vi claramente que todas as coisas que se corrompem são boas: não se poderiam corromper, se fossem sumamente boas, nem se poderiam corromper, se não fossem boas. Com efeito, se fossem absolutamente boas, seriam incorruptíveis, e se não tivessem nenhum bem, nada haveria nelas que se corrompesse. De fato, a corrupção é nociva, e se não diminuísse o bem, não seria nociva. Portanto, ou a corrupção nada prejudica - o que não seria aceitável - ou todas as coisas que se corrompem são privadas de *algum bem*. Isso não admite dúvida. Se, porém, fossem privadas de todo o bem, deixariam inteiramente de existir. Logo, enquanto existem, são boas [...]. Portanto, todas as coisas que existem são boas, e aquele mal que eu procurava não é uma substância, pois, se o fosse, seria um bem (*Conf.*, VII, 12, 18).

Portanto, se o neoplatonismo de Plotino fornecia os elementos conceituais necessários, para que Agostinho viesse a superar, mais tarde, o materialismo maniqueu, contudo, naquele momento, ainda não resolvia plenamente o problema do mal, posto que, ao identificar o “não-ser” ou o “nada” com a matéria informe e indeterminada, substrato do qual, em conjunto com a *Alma do mundo*, surgem os seres corporais, Plotino acaba por dar uma origem natural ao mal, que aparece como algo necessário na sua ontologia/cosmológico. Ou, em Plotino, ainda não se encontrava a noção de culpa ou responsabilidade frente ao mal. Daí dizer Regis Jolivet:

Plotino teve a imensa vantagem de colocá-lo no caminho das soluções que ele buscava obscuramente e, antes de tudo, de arrancá-lo de seu materialismo. Este foi o grande benefício que tirou da leitura das obras platônicas e isto basta para justificar toda a importância que Agostinho sempre reconheceu destas obras, para seu progresso à fé, já que o materialismo era a raiz de todos os seus erros. Entretanto, Agostinho serviu-se da doutrina plotiniana como de uma espécie de trampolim para saltar mais longe e mais alto [...]. Plotino representava a seus olhos só um meio, de nenhum modo um fim (1932, p. 99 -100).

5. A superação do neoplatonismo no cristianismo

Os sermões de Ambrósio e as leituras neoplatônicas haviam dissipado certos danos intelectuais causados pelo maniqueísmo. Entretanto, seu coração ainda não estava purificado ou apto a encontrar a Verdade. Precisava

vencer os dois últimos obstáculos que ofuscavam sua mente, a saber: os desejos carnis e o orgulho intelectual.

Quanto ao primeiro diz, nas *Confissões*:

Admirava-me de já Vos ter amor e de não amar um fantasma em vez de Vós. Entretanto, não permanecia estável no gozo de meu Deus. Era arrebatado para Vós pela Vossa Beleza, e logo arrancado de Vós, pelo meu peso, para me despencar, gemendo, sobre as infirmas criaturas. Este peso eram os hábitos da luxúria (*Conf.*, VII, 17, 23).

Quanto ao segundo, apesar disso, e ainda que carecesse das asas da humildade e da pureza de coração, tão necessárias para alcançar a Verdade, Agostinho encontra forças para elevar-se e vai ao encontro do monge Simpliciano¹², e fala-lhe acerca das importantes descobertas que fizera ao ler os escritos neoplatônicos. Este reforçou os méritos dos neoplatônicos, mas chamou-lhe a atenção para um grave erro: o orgulho (soberba) ou presunção do saber por parte destes. E apontou o orgulho intelectual como um dos males que sufocava e ofuscava o coração de Agostinho naquele momento, impedindo-o de ver a Verdade. E, como solução para tal problema, Simpliciano exalta a necessidade da humildade cristã e da graça redentora de Cristo; de reconhecer Cristo como único salvador, para se chegar à Verdade. Este aspecto faltava nos neoplatônicos e em Agostinho, pois, naquele momento, ele não conseguia entender o “Mediador de Deus e dos homens, Jesus Cristo homem, Deus soberano”. Ou ele não entende como Jesus Cristo pôde humilhar-se ao ponto de encarnar-se, habitar entre os homens e morrer sobre a cruz, como ele mesmo diz: “Eu não era humilde, e eu não tinha a humildade de Jesus por meu Deus, nem sabia de que coisa poderia ser mestra a sua fraqueza” (*Conf.*, VII, 18, 24). Simpliciano o faz ver que

os filósofos podem, a rigor, com as forças de seu pensamento - que a Verdade, por outra parte, dirige sempre secretamente - descobrir e mostrar aonde ir, mas não por onde ir; são capazes de elevar-se à contemplação da pátria feliz, mas não de habitá-la; vêem o fim, mas desconhecem os meios. É que se trata de algo muito distinto do especular: trata-se de vencer as paixões, de reformar o coração, de fortalecer a vontade, e isso não é possível senão pela graça de Cristo (JOLIVET, 1932, p. 103).

¹² Simpliciano, confessor espiritual de Ambrósio, fazia parte do círculo dos neoplatônicos cristãos de Milão.

Por isso, escreve Agostinho, nas *Confissões*:

Uma coisa é ver de um píncaro arborizado a pátria da paz e não encontrar o caminho para ela, gastando esforços vãos por vias inacessíveis [...]; e outra coisa é alcançar o caminho que para lá conduz, defendido pelos cuidados do general celeste [...] (*Conf.* VII, 21, 27).

No final da conversa, Simpliciano, percebendo ser necessário que Agostinho se munisse daquela caridade em que se baseia o fundamento da humildade, quer dizer, de Jesus Cristo, para se chegar à Verdade, recomenda-lhe ler as Sagradas Escrituras, especialmente São Paulo, onde poderá encontrar o caminho que lhe faltava.

E foi o que fez Agostinho, conforme relata:

Por conseguinte, lancei-me avidamente sobre o venerável estilo (da Sagrada Escritura) ditada pelo vosso Espírito, preferindo, entre outros autores, o apóstolo São Paulo [...]. Compreendi e notei que tudo o que de verdadeiro tinha lido ali (nos livros platônicos) se dizia aqui realçado com a tua graça [...] (*Conf.* VII, 21, 27).

Com uma grande diferença: os livros platônicos, ao identificarem o Verbo de Deus - o *Lógos* de São João - com o *Noús* - a razão, esqueciam de dizer que *o Verbo se fez homem e habitou entre nós*” (Jo 1,13). Por isso, diz:

Li nesse lugar (nos livros platônicos) - não certamente com estas palavras, mas sim substancialmente o mesmo, apoiado em muitas e diversas razões - que *‘no princípio era o Verbo, e o Verbo estava em Deus [...]*. Também li ali que o Verbo, Deus, não nasceu da carne, nem do sangue, nem da vontade da carne, mas de Deus. Porém, que *‘o Verbo se fez homem e habitou entre nós’* (Jo 1,13), isso não li eu ali (*Conf.*, VII, 9, 14).

E continua:

Igualmente li naqueles livros (dos platônicos), dito de diversas e múltiplas maneiras, que *o Filho tem a mesma condição do Pai e que não foi injúria julgar-se igual ao Pai, por ter a mesma natureza que ele’*. Mas que *‘se anulou a si mesmo, tomando a forma de servo, feito semelhante aos homens e reconhecido como tal por seu modo de ser; e que se humilhou, fazendo-se obediente até à morte, e morte de cruz’* [...], não o dizem aqueles livros (*Conf.*, VII, 9, 14).

Por isso, depois de muitas outras comparações, mostrando o valor da humildade cristã como único caminho, para se alcançar a Verdade, o Cristo como mediador e redentor, conclui Agostinho: “Todas essas coisas penetra-

ram-me até às entranhas, por modos admiráveis, ao ler (São Paulo) ‘o mínimo de teus Apóstolos, e considerava suas obras, e me sentia espantado, fora de mim’” (*Conf.*, VII, 21, 27).

A leitura de São Paulo, orientada pelos comentários de Simpliciano, fizera Agostinho perceber que, apesar de serem os que mais se aproximam das verdades da fé¹³, que chegaram aos últimos limites do que a razão humana pode dizer de Deus, nos platônicos faltava um último degrau para se alcançar a verdade; que os neoplatônicos, ao identificarem o *Verbo* de Deus com o *Noûs* - ou razão natural, esquecerem que o *Verbo* não é somente Deus, mas Deus encarnado; que o “*Verbo se fez carne e habitou entre nós*”.

Entendemos que, mais tarde, depois de convertido, Agostinho diria que os “platônicos” chegaram até às portas do céu, mas não entraram, atolando-se no seu próprio orgulho racional, ao pensarem que o mais alto grau da felicidade, a eudaimonia, se encerrava no pleno desenvolvimento da razão natural que eles imaginavam ter alcançado, ou como diz Dominique Courcelles:

Os platônicos acreditavam na autonomia espiritual dos homens. Pois, segundo seu discípulo Porfírio, estas teriam sido as últimas palavras de Plotino: ‘Esforço-me por fazer remontar o que há de divino em nós ao que há de divino no universo’. Deste modo, o eu de origem divina não esperava uma libertação, só devia tomar consciência de sua origem divina (1998, p. 111).

Por isso, Agostinho, denunciando o seu próprio orgulho racional, durante o tempo que antecedeu sua conversão, e, ao mesmo tempo, o dos neoplatônicos¹⁴, diz:

¹³ No tratado *Sobre a Cidade de Deus* (VIII, 5), diz: “Se Platão disse ser sábio quem imita, conhece e ama a Deus, de cuja participação depende ser feliz, que necessidade há de discutir as outras Doutrinas? Nenhuma se aproxima da nossa mais do que a deste”.

¹⁴ É por isso que, apesar de reconhecer a grande contribuição dos neoplatônicos, especialmente Plotino, cuja doutrina do *Noûs* é análoga ao *Verbo* de São João (cf. *Conf.*, VII, 9,13 e *De civ. Dei* X, 29, 2), e Porfírio, no qual encontra-se uma teoria da Trindade, compreendendo o Pai, o Filho (chamado intelecto), e ainda uma terceira hipóstase, como termo intermediário (cf. *De civ. Dei*, X, 23), Agostinho lamenta que tais filósofos caíram em um lamentável fracasso, porque sua soberba envergonhava-os de confessar a encarnação do Verbo. Agostinho dedicaria três livros inteiros do tratado *Sobre a Cidade de Deus* (Livro VIII a X - intitulados, respectivamente, “Teologia Natural e Filosófica”, “Cristo Mediador” e “O Culto ao Verdadeiro Deus”, para elogiar a filosofia platônica, mas, também, para mostrar os seus limites, ou seja, que pela razão filosófica não se chega à verdade, mas, tão-somente, a uma falsa verdade, ou soberba.

Tagarelava a boca cheia como um sabichão, mas, se não buscasse em Cristo Nosso Salvador o caminho para Vós, não seria *perito*, mas *perituro*¹⁵. Já então, cheio do meu castigo, começava a querer parecer um sábio; não chorava e, por acréscimo, inchava-me com a ciência (*Conf.*, VII, 20, 26).

As palavras de São Paulo mostraram-lhe que a “verdadeira sabedoria”, sinônimo de “verdadeira felicidade”, não se encontra neste mundo, mas tão-somente em Deus, e que Este não se atinge pela razão, mas, para alcançá-Lo, é preciso transcender a razão; que só mediante a humildade cristã¹⁶, pela gratuidade de pensamento, por contemplação, o homem pode alcançá-Lo. Era a luz que faltava para clarear o espírito e esquentar o coração de Agostinho.

6. A genuína solução agostiniana do mal, no cristianismo

Munido dos dados da fé e dos instrumentos conceituais do neoplatonismo, os quais irá converter em conceitos cristãos Agostinho continuará sua busca por uma solução para a questão do mal.

Logo após a conversão, por um período de cerca de dez anos (386 à 405), concentrará todas as suas forças no combate à doutrina maniqueia. Era preciso combater a ideia maniqueia de que a origem do mal se encontra no universo físico, mais especificamente na matéria. Essa tese entrava em confronto com a ideia judaico-cristã do Deus-Uno-Criador, que fez todas as coisas naturalmente boas, inclusive a matéria. Por isso, Agostinho iria iniciar suas teses refutatórias, a começar pela obra *De Ordine*, escrita no “retiro de Cassiciaco”, pela construção de uma nova ontologia/cosmologia-filosófico/religiosa que salvaguardasse esses princípios judaico-cristãos.

¹⁵ “*Perito*” - Verdadeiro saber que leva à salvação. “*Perituro*”- Falso saber que leva à morte, ou à condenação. Igualmente, no tratado *A Cidade de Deus* (IX, 20), inspirado nas palavras do Apóstolo: “*A ciência infla e a caridade edifica*”, Agostinho denuncia: “A ciência não é útil senão quando acompanhada pela caridade e, sem a caridade, a ciência infla o coração e o enche do vento da vanglória. Assim, os demônios têm a ciência sem a caridade”.

¹⁶ Mais tarde, em *Sobre a Trindade* (XIII, 17, 22), Agostinho voltaria a apresentar a Cristo, ou o Verbo encarnado, como remédio para curar o orgulho no homem: “A soberba humana, principal obstáculo para a união com Deus, foi corrigida e medicada pela humildade profunda de Deus”. Também no tratado *Sobre a Cidade de Deus*, Livro IX, capítulo 15, intitulado “Jesus Cristo, homem, mediador entre Deus e os homens”, Agostinho mostra que só pela humildade cristã, com a aceitação do Cristo redentor, o Verbo encarnado, podemos alcançar a verdade.

Assim, primeiramente, partindo do princípio bíblico da criação *ex nihilo*, e da noção plotiniana de participação, Agostinho demonstrará, contra o dualismo maniqueu, que todos os seres do universo, inclusive a matéria, vieram de um único princípio - Deus -, não por emanção, mas por criação, não por necessidade, mas por um ato livre de amor, a partir do nada. Com isso, refutou todas as objeções que os maniqueus faziam ao tema, e que tinha sido uma das pedras de tropeço na compreensão da Bíblia, quando a leu pela primeira vez, logo após a leitura do *Hortensius*, na juventude. Ao mesmo tempo mostrou que, no universo criado por Deus, não há espaço para desordem natural, nem para o acaso, mas que tudo obedece à ordem estabelecida por quem tudo criou e tudo mantém sob seu governo. Até mesmo os casos particulares ou isolados, julgados pelos homens como disformes ou males, Agostinho, partindo dos conceitos de totalidade, unidade e harmonia, diz que parecem como tais devido à visão deturpada do homem. Este, em virtude da ofuscação de sua mente provocada pelo pecado, não consegue ver o todo e, julgando a parte pelo todo, concebe-a como má; mas, na totalidade, o universo é perfeitamente harmonioso, nas partes e no todo. Como ele observa, tais males, ou melhor, aquilo que os homens chamam de males, não só não são propriamente males, mas se enquadram perfeitamente ou até contribuem para a harmonia do universo. E Deus, de sua parte, não só os permite, mas até tira bons proveitos deles para o governo do mundo.

Portanto, para Agostinho, no universo criado e governado por Deus não há espaço para o mal físico, e o mal não pode ser definido como uma substância, visto ser toda a natureza um bem. E, radicalizando o conceito neoplatônico de “não-ser”, conclui que, apesar de ser justamente nos seres criados que o mal acontece, visto serem apenas participação da suma bondade de Deus e, por isso, estarem sujeitos à mutação, contudo, o mal não se define como uma característica intrínseca do ser, não faz parte da essência do ser, que em si é sempre um bem. O mal, como o contrário da natureza, caracteriza-se por uma ausência do que deveria ser, ou pelo que ele não é; é uma corrupção que arrasta ou leva tudo em direção ao não-ser. Portanto, o

mal é a corrupção, e como tal não tem consistência ontológica, é simplesmente “não-ser” ou “nada”¹⁷.

Entretanto, apesar de ter defendido, contra os maniqueus, que no universo criado e governado por Deus não há espaço para o mal físico, nesse momento, a investigação agostiniana ainda se situava no nível da explicação ontológico-estética dada pelos neoplatônicos, muito embora tenha adquirido uma roupagem religiosa, ao adotar como ponto de partida de sua nova cosmologia o princípio ontológico-teológico da criação *ex nihilo*. Mas tal posição ainda não resolvia plenamente o problema do mal, mas só parcialmente, quando, por ela, se chegava apenas a uma definição do que seja o mal, respondendo à pergunta: que é o mal? Melhor dito, chegava à conclusão do que ele não é (de que ele não forma uma substância ou natureza em si), visto que em si ele não é senão o “não-ser” ou o “nada”. Entretanto, restava saber: afinal, qual a causa dessa força misteriosa, que em si não é nada, mas que leva os seres ao não-ser?

O último nível da resposta agostiniana a esta questão encontra-se já na obra *De Libero Arbitrio*, iniciada logo após o “retiro de Cassiciaco” e terminada mais tarde na África, e que seria seguida em seu conteúdo por algumas outras. Já no final do Livro I, Agostinho anteciparia aquela que seria a conclusão geral da obra (e por que não dizer a resposta definitiva¹⁸ em toda sua doutrina) acerca do problema do mal, quando defende que a causa ou origem do mal está no livre arbítrio da vontade humana. O conceito-chave para entender esse momento está na palavra “pecado”, que traz em si uma conotação moral, ou a ideia de culpa (*malum culpae*) ou responsabilidade, por apresentar o pecado (o mal) como fruto do abuso da livre vontade, ou do mau uso da vontade livre por parte do homem.

¹⁷ A esse respeito diz RICOEUR (1988, p. 32): “Dos filósofos (platônicos), Agostinho sustenta que o mal não pode ser entendido como substância, pois pensar o ‘ser’ é pensar ‘inteligivelmente’, pensar o ‘uno’, é pensar o ‘bem’. Então, o pensar filosófico exclui todo o fantasma do mal substancial. Por outro lado, nasce uma ideia de nada, e do *ex nihilo*, contida na ideia de uma criação total sem excesso”.

¹⁸ Chamamos a atenção de que a palavra “definitiva” aqui usada, não significa que Agostinho tenha resolvido definitivamente o problema, ou que não tenha escrito mais nada acerca do problema até o final de sua vida, mas no sentido de que, ontologicamente, este é o último estágio de sua explicação. Ou seja, não há um segundo lugar ou princípio ontológico no qual Agostinho coloque a causa ou origem do mal, o livre-arbítrio da vontade humana será para ele, até o final de sua vida, a causa ou origem do mal.

Assim, o único mal que podemos chamar propriamente de mal é o mal ético-moral, pois o mal metafísico não existe, é antes não-ser; e o mal físico não passa de um erro de perspectiva estética, por parte do homem, e é perfeitamente abarcado na totalidade do universo. Nesse momento, Agostinho alcançaria o último estágio de seu pensamento acerca do problema do mal, passando de uma explicação ontológico-estético-filosófico-religiosa a uma explicação ontológico-ético-moral-filosófico-religiosa do problema. E é aqui, defendemos, que reside toda a originalidade do pensamento de Agostinho em relação aos filósofos que o antecederam, dentre eles os neoplatônicos, conforme acentuam diversos comentadores¹⁹.

E, para mostrar como o mal acontece nos seres criados, mais especificamente no livre arbítrio do homem, começa por demonstrar as seguintes premissas: a) o homem é o único animal que possui alma dotada da faculdade da razão; b) isso o torna superior aos demais animais; c) e, portanto, tem a capacidade de conhecer; d) pela iluminação divina percebe a justa ordem estabelecida por Deus, segundo a qual não devemos antepor as coisas inferiores às superiores; e) e conhecendo-a, pode escolher entre seguir a ordem, aproximando-se assim do Criador, o único que pode fazê-lo feliz, ou afastar-se da ordem, criando a desordem, que é o mal, caminho da infelicidade. Após, servindo-se do conceito neoplatônico de mal, como privação, defecção, ausência ou distanciamento do bem - não-ser -, define o mal justamente como o distanciamento ou afastamento de Deus, por parte do homem, que, por livre vontade, escolhe direcionar todo seu amor às coisas inferiores, dentre elas a si mesmo, gerando a soberba, em detrimento do amor devido a Deus.

Recebido em 05/01/2021 e aprovado em 02/02/2021

¹⁹ Dentre os comentadores destacamos ALVAREZ-TURIENZO (1954. p. 92) que diz: “Nunca o saber encontrou o caminho para o adequado tratamento do negativo no Ser; em todo caso, o antigo não aceita em conceber esse lado negativo como mal, e muito menos como pecado, como especificamente ético. Concebeu-o melhor como um princípio autônomo, um sucesso fatal; e, quando se surpreendia na conduta, pensava-se ao modo de uma contaminação física [...]. O mal era algo exterior, necessário, irreduzível e físico”.

Referências

AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. Tradução e notas: Augustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994. 726 p. (Coleção Patrística, n. 7).

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução: Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1998. 221 p. (Coleção Patrística, n. 10)

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. Tradução: Oscar Paes Leme. 3. Ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1991. v. I, 414; v. II, p.589.

ALVAREZ-TURIENZO, Saturnino. “Entre los maniqueus y los pelagianos: iniciación al problema del mal en San Agustín”. *Revista La Ciudad de Dios*. Madrid, v. 166, 1954. p. 87-125.

BARDY, Gustave. *Saint Augustin: l’homme et l’oeuvre*. 4 ed. Paris: Desclée de Brouwer, 1940. 528 p.

BETTETINI, Maria. *La misura delle cose: struttura e modelli dell’universo secondo Agostino d’Ippona*. Milano: Rusconi, 1994. 268 p.

BRACHTENDORF, Johannes. *The structure of the human mind according to Augustine: self-reflection and knowledge of God in De Trinitate*. Translation: Aaron Looney. Hamburg: 2000. 339 p.

BUSSOLA, Carlo. *Plotino: a alma no tempo*. Vitória: FCAA/UFES, 1990. 61 p.

COURCELLES, Dominique de. *Agustín o el genio de Europa*. Tradución: Francisca Santa Cruz L. Caracas: Dolmen Ediciones, 1998. 318 p.

FERNANDES, Edrisi. “A “superação” schellinguiana do entendimento plotiniano da transição do bem para a matéria e o mal”. *Archai*, n. 10, jan-jul, 2013, p. 127-140.

FRAILE, Guillermo. “Plotino”. In: FRAILE, Guillermo. *Historia de la filosofía: Grecia y Roma*. Madrid: La Editorial Católica, 1956. vol I, p. 703 – 735.

JOLIVET, Regis. *San Agustín y el neoplatonismo cristiano*. Tradución: G. Blanco ; O. Iozzia ; M. Guirao ; J. Otero ; E. Pironio y J. Ogar. Buenos Aires: Ediciones C.E.P.A, 1932. 219 p.

O’MEARA, John J. *La jeunesse de saint Augustin: son évolution intérieure jusqu’ à l’époque de la conversion*. Traducion: Jeanne Henri Marrou. Paris: Librairie Plon, 1954. 277 p.

PLOTINO. *Enneadi*. Traduzione: noti di Giuseppe Faggin. 4 ed. Milano: Rusconi, 1996. 1602 p.

RICOEUR, Paul. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Tradução: Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas: Papirus, 1988. 53 p.

SCIACCA, Michele Federico. *San Agustín*. Traducción: Ulpiano Álvarez Díez. Barcelona: Luis Miracle, Editor, 1955. Tomo 1, 495 p.

TURRADO, Argimiro. “El problema del mal y la responsabilidad moral de las personas especialmente en la “Ciudad de Dios” de s. Agustín”. *Revista Agustiniana*, 1995. p. 733-789



Esta obra está licenciada com uma Licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

A REALIDADE DIVINA: SOBRE A POSSIBILIDADE DE PARTICIPAR DO IMPARTICIPADO EM PROCLO

The divine reality: about the possibility of participating on the Unparticipated in Proclus

Suelen Pereira da Cunha¹

RESUMO

A filosofia de Proclo é caracterizada por um sistema no qual a unidade é causa e primeiro princípio da realidade. Deste modo, o objetivo deste trabalho é apresentar uma análise do Uno procleano como fundamento da realidade mesmo diante da ideia de que o princípio é imparticipado. Neste sentido, o texto é composto por três partes, a primeira versa sobre a relação uno-múltiplo; a segunda, sobre o movimento de processão e; por fim, sobre o papel das *Hénadas* no desenvolvimento do sistema. O trabalho está fundamentado nas obras *Elementos de Teologia* e *Teologia Platônica* de Proclo.

Palavras-chave: Uno. Múltiplo. Realidade. Participação.

ABSTRACT

The Proclus' philosophy is characterized by a system in which the one is cause and first principle of reality. This way, this paper aims to present an analysis of the Proclus' One as the fundament of reality even in the face of an unparticipated principle. Therefore, this work is formed by three parts: the first considers the relationship one-multiple; the second considers the procession's movement, and; finally, the function of the *Henads* in Proclus' system. The paper is based in *The Elements of Theology* and *Platonic Theology* of Proclus.

Keywords: Une. Multiple. Reality. Participation.

Introdução

Neoplatônico do séc. V da era comum, Proclo tem seu sistema pautado na unidade como causa e princípio de todas as coisas. O filósofo, seguindo a linha desenvolvida desde Plotino, apresenta um sistema no qual as hipóteses apresentadas por Platão, no diálogo *Parmênides*, são entendidas

¹ Professora do Instituto Federal do Ceará. Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: suelenldp2011@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7062-7971>.

como *hipóstases*. Assim, o exercício dialético apresentado no diálogo platônico é interpretado pelo neoplatônico como aquele que demonstra mais do que um exercício, o modo com que a realidade é constituída. Estudiosos como Trouillard entendem que, para Proclo, este não se trata somente de exercício lógico sem alma e vida, mas de uma descoberta metafísica envolvida na mística².

À medida que as afirmações e negações sobre o uno em relação a si mesmo e aos outros são compreendidas como a própria constituição da realidade, os sistemas neoplatônicos passam a entender o *cosmo* como possuindo seu fundamento na unidade (τὸ ἕν), e não no ser (τὸ ὄν). Se está a falar de um sistema *henológico*. Ao mudar o fundamento da realidade, ocorre a mudança em toda a concepção de conhecimento, desenvolvimento do real e relação entre termos, sendo justamente por esta mudança que a mística se faz tão presente no neoplatonismo, principalmente, no pós-plotiniano, que estabelece uma separação mais acentuada entre o Uno e o *Noús* e tornando indispensável a presença de intermediários.

Ao estabelecer o Uno como fundamento, os sistemas neoplatônicos erigem uma realidade cujo primeiro princípio tende a escapar de toda relação, porque não participa do ser e, portanto, está acima de toda predicação. A unidade primeira é transcendente, o que leva a um problema no que diz respeito a sua relação com as demais *hipóstases*, dado que não há participação direta entre o primeiro princípio e os seres que compõem o sistema. A transcendência do Uno leva à problemática: se a causa primeira é fundamento de toda a realidade e, simultaneamente, é imparticipada, como ela pode ser este fundamento?

Frente à problemática apresentada, este trabalho visa compreender como é possível falar de um fundamento *henológico* em um sistema no qual a causa primeira é imparticipada. Esta discussão está ancorada na filosofia procleana, tendo como referências principais os *Elementos de Teologia* e a *Teologia Platônica*. Assim, é apresentada a relação entre unidade e multiplicidade, evidenciando a necessidade da anterioridade da unidade frente à multiplicidade, qual o papel da Processão e como ela se dá no sistema pro-

² TROUILLARD, J. *Le 'Parménides' de Platon et son interprétation néoplatonicienne*, 1973, p 88

cleano e, por fim, como as *Hénadas* tem lugar indispensável para o desenvolvimento das hipóstases, sendo o elemento que possibilita a unidade como princípio e fundamento de toda a esfera do real.

Da constituição da realidade a partir do uno e múltiplo

Na filosofia procleana a unidade tem lugar central, de modo tal que é dito “toda multiplicidade participa de alguma maneira da unidade” (*E.T. Prop. 1*)³. A afirmação do Diadoco deixa subentendido que a unidade é anterior e, portanto, tende a ser princípio de toda multiplicidade⁴. A ideia da unidade como anterior e princípio da multiplicidade não se faz presente somente na citação mencionada, ela é demonstrada por um argumento lógico presente na *Teologia Platônica*⁵. Proclo, na *T.P.*, mais especificamente no Livro II, apresenta três alternativas: dos seres serem puramente multiplicidade (*πολλά*), ou puramente unidade (*ἕν*), ou múltiplo e uno⁶.

Ao analisar a possibilidade de os seres serem puramente multiplicidade, é dito que se tudo fosse múltiplo toda natureza dos seres se esvairia, pois o que não participa do uno é nada (*μηδέν*). Restam duas alternativas: ou de todo *ser* ser um (*ἕκαστόν*) ou ser nada. Se a multiplicidade for alguma coisa, cada um dos seus elementos deve ser alguma coisa, sendo um. Se cada elemento não for um, o múltiplo não pode existir, pois o múltiplo, enquanto todo, é a soma dos seus elementos⁷. Insistindo na possibilidade dos seres serem múltiplos, tem-se a consequência de que eles seriam infinitos uma infinidade de vezes⁸, já que tanto a multiplicidade como um tudo seria

³ PROCLUS, *Elementos de Teologia*, prop. 1. Todas as citações serão da nossa autoria. De agora em diante citaremos os Elementos de Teologia na seguinte forma: *E.T.*

⁴ Para Dodds, tal assertiva teria sua autoridade no *Parmênides* de Platão 157c, passagem em que toda multiplicidade é posta como participante do uno. Esta interpretação também teria sido apropriada por Plotino na *Enn VI* e V. O argumento formal utilizado, no entanto, se acharia não em Platão, mas em Aristóteles, na *Física*, 204 a 20, quando o Estagirita discorre a respeito dos embaraços da infinidade (como diferente de potencialidade) divisível e a dificuldade de compreender um número infinito. DODDS. In: PROCLUS. *The Elements of Theology*. 2º Ed. A revised Text with translation, introduction, and commentary by E.R. Dodds. New York: Oxford, 2004. p. 188-189.

⁵ Todas as citações desta obra serão da nossa autoria A partir de agora mencionada somente como *T.P.*

⁶ Cf. PROCLUS. *Théologie Platonicienne*. II, 3.12-4.3.

⁷ Cf. PROCLUS. *Théologie Platonicienne*. II, 4.8-22.

⁸ Cf. PROCLUS. *Théologie Platonicienne*. II, 4.23-6.3.

composta de partes infinitas, quanto cada parte da parte que compõe a multiplicidade seria infinita⁹.

Sobre a possibilidade de só haver multiplicidade, é levantado um terceiro argumento. A atenção se volta para as relações de semelhança e dessemelhança entre os seres que, sendo tão somente múltiplos, em nada participariam da unidade. Se houvesse somente multiplicidade, cada ser seria somente não-uno, sendo semelhantes, uma vez que teriam a privação da unidade como ponto em comum. Neste caso, a semelhança se daria pela situação e não por uma qualidade determinada, já que este não-uno não participaria de qualquer determinação. Por outro lado, os mesmos seres seriam dessemelhantes¹⁰, em razão de, devido à privação, não haver uma característica determinada que lhes possibilite uma comunicação.

Há aí uma contradição, visto que algo seria semelhante e dessemelhante ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto¹¹. Assim, semelhança e dessemelhança se anulariam, dado que não podem coexistir em um mesmo termo, sob o mesmo aspecto em um mesmo espaço temporal. Consequentemente, diante da existência só da multiplicidade, não haveria relação de semelhança e dessemelhança, nem de identidade e diferença. A inexistência de tais relações já coloca em cheque a possibilidade de qualquer conhecimento sobre os seres, dado que não haveria meio pelo qual se faça comparações entre os termos, pois semelhança/dessemelhança e identidade/diferença não seriam categorias pelas quais os termos pudessem ser analisados.

Em conclusão, se só existe o múltiplo, o uno não existiria de nenhuma maneira, é a todas essas absurdidades e ainda a outras que aqueles que admitem essa tese são conduzidos. Mas, em contrapartida, se só existe o uno, o uno em si, e se não há nenhuma outra existência (sem o que o uno não existisse só, mas também o múltiplo, pois o uno e outros unos seriam mais que uno e não o uno somente), nenhum dos seres formaria um todo nem teria partes (*TP*, II, 9.3-9. Tradução nossa).

⁹ Ademais, admitir tal coisa significa admitir uma gradação no próprio infinito, transgredindo sua natureza. A gradação se daria na medida em que haveria um infinito maior, aquele referente à multiplicidade como um todo, e um infinito menor, aquele relativo à parte que compõe a totalidade da multiplicidade.

¹⁰ Para que haja semelhança é preciso que os seres participem de algo em comum, todavia, sendo somente não-uno, os seres estariam em completa privação. Ao ser não-uno, eles não participariam de nada, fazendo com que a privação que os teria tornado semelhantes também os teria tornado dessemelhantes.

¹¹ Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, II, 6.3-18.

Se o uno existisse sozinho, não haveria o todo, porque o todo é composto por partes e o que tem partes é múltiplo. O ser não estaria nele mesmo nem em outro, também não estaria em repouso ou em movimento, porque o que se move muda e se muda passa de um estado a outro¹². Também não seria idêntico ou semelhante a outro, pois, se nada existisse além do uno em si, significaria que não haveria outro elemento para comparação. O uno nem é idêntico nem diferente de si mesmo, porque se o fosse significaria que ele seria o outro ao qual se compara e, neste caso, já não seria somente uno¹³. Se os seres não são nem só unos e nem só múltiplos, resta que eles sejam unos e múltiplos.

A relação entre unidade e multiplicidade

Uma vez estando claro que é necessário que a realidade seja constituída de unidade e multiplicidade, é preciso observar qual a relação existente entre esses dois termos. Neste sentido, Proclo, tanto nos *Elementos de Teologia*¹⁴ quanto na *T.P.*, investiga se a unidade e multiplicidade existem separadamente, se participam uma da outra ou, se somente uma participa da outra. Deste modo, na *T.P.* a hipótese da não comunicação entre o uno e o múltiplo é descartada sob alegação de ter as mesmas consequências de os seres serem só unidade ou só multiplicidade¹⁵. A possibilidade da unidade participar da multiplicidade é absurda, uma vez que, se isto ocorresse, a própria unidade seria múltipla. Fica evidente que a única alternativa possível é da multiplicidade participar da unidade.

Para demonstrar que toda multiplicidade participa da unidade, na proposição 5 dos *E.T.*, Proclo tece uma argumentação partindo da tese de que “toda multiplicidade vem depois do uno” (*E.T.* Prop. 5, II, 9.5-10.2)¹⁶. A argumentação segue a seguinte lógica: se a multiplicidade fosse anterior ao uno, o uno participaria da multiplicidade, mas a multiplicidade não participaria do uno, já que a unidade sequer existiria. Se uno e múltiplo coexistis-

¹² Estando em si mesmo, possuiria partes: a que contém e a que é contida. O que possui partes não seria um.

¹³ Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, II, 9.5-10.20.

¹⁴ A partir de agora referenciado como E.T.

¹⁵ Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, II, 12. 5-15.

¹⁶ Tradução nossa.

sem, o uno seria uno e a multiplicidade, múltipla. Sendo a multiplicidade não-una ela seria uma infinidade de infinitos em cada uma de suas partes, levando às mesmas consequências da proposição 1. O uno em si, por sua vez, é posto como aquele que de nada participa. Chega-se à conclusão de que toda multiplicidade tem existência a partir do Uno¹⁷.

Ao comparar unidade e multiplicidade, o Bizantino estabelece um tipo de unidade que transcende todos os seres. Todavia, a ideia de transcendência não admite a de participação, dado que pressupõe uma separação entre o que transcende e o que é transcendido. Logo, para que o Uno seja causa, ele deve ser participado por seus efeitos. Mas, como o Uno pode ser causa se ele é imparticipado e transcendente?¹⁸

A conclusão de tudo isso é que é primeiramente necessário que o múltiplo participe do uno; segundo, que o uno seja sem mistura com a multiplicidade; terceiro, que não haja nada superior ao uno, mas que o uno seja para o múltiplo causa do seu ser. Em efeito, tudo o que é privado do uno vai em direção ao nada e a sua própria diminuição; enquanto o que não é múltiplo, não é, como um não-múltiplo, nada. O que se opõe ao múltiplo é o não-múltiplo: se o uno e o múltiplo não são idênticos, o não-múltiplo não poderia ser idêntico ao nada (*E.T.* II, 14.8-16)

O princípio primeiro de todas as ordens é o Uno, que na filosofia procleana é identificado ao Bem, como pode ser observado quando, na proposição 12, é dito: “tudo o que existe tem o Bem como seu princípio e causa primeira”(E.T. Prop. 12). Ao afirmar o Bem como causa primeira, após ter demonstrado que a causa primeira deve ser somente uma e a ter indicado como sendo o Uno, percebe-se que Uno e Bem correspondem ao mesmo elemento. Neste sentido, deve-se ter em mente que o primeiro princípio, ao ser causa de todas as coisas, é o que lhes assegura existência¹⁹. Porém, ele mesmo, enquanto tal, não é causa. O que se quer dizer é que o Primeiro, por

¹⁷ Até o presente momento, o termo ‘uno’ foi escrito com inicial minúscula porque estava-se a tratar sobre uma unidade em sentido *lato*, isto é, o uno em geral em comparação com a multiplicidade. A partir daqui ‘Uno’ estará grafado com inicial maiúscula todas as vezes que estivermos a tratar do primeiro princípio do sistema procleano.

¹⁸ Aqui é interessante uma observação relativa ao termo Uno: primeiro é preciso compreender que ainda que o título da obra procleana remeta a uma teologia, o termo *teologia* não aparece nenhuma vez no tratado e o próprio termo *Theos* só começa a aparecer na proposição 113. Ademais, o tratado recebe o nome de *Elementos de Teologia* por versar sobre os princípios que rege a ordem do real Cf. CHARLES-SAGET, Annick. *L'architecture du divin: mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*. Paris: Les Belles Lettres, 1982. p. 208.

¹⁹ Esta imagem do princípio como aquele que mantém e dá existência aos seres já se encontra na *República* de Platão, quando o fundador da Academia apresenta sua analogia do Sol fazendo referência ao Bem. Cf. PLATÃO, *República*, 508b-c.

não participar da esfera do ser, não pode ser dito segundo nenhuma das categorias do real. Tudo o que dele é dito o é a partir de seus efeitos.

São duas, como foi visto, a maneira de dar uma indicação sobre o Uno; pois dois são os nomes que Platão nos transmitiu desta causa inefável. Na *República*, em efeito, ele a denominou o Bem e mostra que ela é a fonte da verdade que unifica o intelecto e os inteligíveis; e no *Parmênides*, ele nomeou o Uno como Primeiro Princípio e revelou como ele faz existir as *Hénadas* divinas. Novamente, entre estes nomes, o segundo é uma imagem da processão do universo inteiro, o primeiro, de sua conversão (*T.P.* II, 40.2-10)

A Processão no sistema procleano

Ao teorizar o Uno como transcendendo a toda a esfera do real, sendo imparticipado, ao mesmo tempo em que é causa e princípio de todas as coisas, foi necessário ao bizantino apresentar um mecanismo que salvaguardasse a tese do primeiro princípio como fundamento, sem que tal tese caia no absurdo²⁰. Este mecanismo é o movimento de Processão²¹ que, segundo Beierwaltes, “va considerata come fondamento del dinamismo e dell’unitarietà del cosmo”²². O movimento de Processão reúne em si tanto a ideia de unidade quanto de multiplicidade, trata-se da representação da unidade dinâmica exposta a partir de três momentos: processão (*πρόοδος*), permanência (*μονή*) e retorno (*ἐπιστροφή*), que se dão simultaneamente.

Proclo dedica uma sessão completa²³ dos *E.T.* ao movimento de Processão, demonstrando a impossibilidade dos momentos ocorrerem separadamente. A extensa demonstração não é à toa, ela se faz necessária porque só por meio deste movimento é possível admitir a relação de participação entre causa e causado, mais especificamente, entre o Uno e a multiplicidade dos seres.

²⁰ O movimento circular não é uma invenção de Proclo, ele se fez presente no neoplatonismo desde Plotino, ainda que com o Licopolitano não tivesse denominado a distinção de cada um dos momentos que compõe a Processão. A tríade como está presente na filosofia procleana só começa a ser desenvolvida com Jâmblico e, há indícios que também por Siriano, de quem Proclo teria tido influência direta e a quem atribui a tríade. Mais sobre o desenvolvimento da tríade de Processão, ver: BEIERWALTES, Proclo. I fondamenti della sua metafísica, 1990, p. 198-203.

²¹ O termo Processão, escrito com inicial maiúscula, neste trabalho, diz respeito a todo o momento da Processão, a saber, de todos os momentos que a compõem. O termo escrito com iniciais minúsculas trata-se, aqui, do movimento específico de proceder.

²² BEIERWALTES, *Op. cit.*, 1990, p. 161

²³ Sessão D, que corresponde às proposições 24 a 39

Os estudiosos de Proclo, como Beierwaltes²⁴ e Caram²⁵, entendem que o movimento de Processão diz respeito ao movimento do pensamento, o que poderia nos levar a entender que ele não se aplicaria ao Uno, já que este não participa do intelecto. Esta questão, no entanto, não se sustenta, uma vez que a Processão, ainda que seja a representação do movimento do pensamento, é, também, o modo pelo qual a causa produz os seus efeitos (*E.T. Prop.25*).

Deste modo, é por meio da unidade dinâmica, representada no movimento de Processão, que a participação no imparticipado é possível, ainda que tal formulação pareça contraditória. Ocorre que, para o bizantino, a tríade que compõe a Processão não é regida pelas regras temporais, já que se o fosse se trabalharia com um antes e depois, o que não é o caso. Não sendo o tempo o que rege o movimento de Processão, este se dá por semelhança, superabundância da causa e o desejo de retorno do causado à causa. Neste sentido, Reegen, em sua análise, entende que mediante a Processão “se visualiza, mais uma vez, a grande ordem hierárquica, uma vez que tanto a processão como a volta se realizam em todos os níveis do ser”²⁶.

Reegen, ao indicar que pela Processão se visualiza a ordem hierárquica, está de acordo com a proposição 36 dos *E.T.*, que afirma que “Todos os seres que se multiplicam pela processão, os primeiros são mais perfeitos que os segundos e estes, mas que os seguintes” (*E.T. Prop. 36*). É justamente ao estabelecer uma ordem de seres que são diferenciados, primeiramente, pela perfeição, isto é, pela potência produtiva, que esta hierarquia ganha forma. No sistema procleano, ela se dá mediante o grau de participação e proximidade das *hipóstases* na causa primeira, sendo o sistema composto pelas *hipóstases* divina, inteligível, psíquica e física. A tríade composta pelos termos: imparticipado, participado e participante, somada à Processão, delinea o modo circular de desenvolvimento do sistema, de maneira que tudo permanece em sua causa, procede dela e retorna a ela (*E.T. Prop. 35*).

²⁴ Cf. BEIERWALTES, *Op. cit.*, 1990, p. 161.

²⁵ Cf. CARAM, *La continuidad ontológica en el pensamiento de Proclo*, 2014, p. 117.

²⁶ REEGEN, *Os elementos teológicos de Proclo*, 2001, p. 275.

A saída da unidade, por sua superabundância de potência, em direção à multiplicidade ²⁷ é o que torna possível a existência de todas as *hipóteses*. Todavia, é válido lembrar que o ato de proceder que é, também, um ato de produzir, se dá por semelhança; o que implica em o produto ser sempre semelhante ao produtor. Ademais, não se pode esquecer que o movimento de Processão é um movimento imóvel, cujos momentos se dão simultaneamente, fazendo com que a permanência da causa no causado possibilita uma comunicação ininterrupta entre ou seja, a permanência da causa no causado possibilita uma comunicação ininterrupta entre causa e efeito, sendo a semelhança, somada à diminuição de potencialidade, que leva o efeito a deseja retornar a causa. Está completo, assim, o círculo que sustenta o sistema do Diadoco.

As *Hénadas* como elementos possibilitadores da Processão

Os termos intermediários ganham lugar central na filosofia de Proclo, em razão de ser por meio deles que o movimento de Processão, e com ele a participação, vem a alcançar todos os elementos do sistema. Isso porque pela Processão a totalidade do real se desenvolve em ordens seriais, que se interligam pela semelhança entre causa e causado²⁸. Esta semelhança entre produto e produtor faz com que o primeiro elemento a proceder, ainda que seja múltiplo, seja extremamente semelhante ao Uno. Berger faz a seguinte comparação:

Les Unités ne font qu'un; tous les Dieux sont tous. Comme l'Un dont elles procèdent, elles sont supérieures à l'essence, et, par conséquent, à l'Éternité. Comme l'Un, elles sont ineffables. L'Un n'est autre que le Bien: l'Unité n'est autre que la Bonté. Tout émane de Dieu: des Unité dérivent toutes les essence. Voilà les traits qu'elles conservent de l'Un; voici maintenant par où elles s'en distinguent (BERGER, 1840, p. 27).

As *Hénadas* não são o Uno, dado que o primeiro deve ser tão somente um. Logo, tudo o que é posterior ao Uno tem de ser não-uno, isto é, diferentes do Uno, sendo sob a perspectiva do não-uno que elas podem ser

²⁷ É importante observar que esta saída da unidade em direção à multiplicidade, por meio do movimento de processão, não implica em qualquer diminuição ou alteração do Uno, como pode ser observado na proposição 26, na qual é dito que “Toda causa produtiva produz os seres que se seguem imediatamente e os que vem depois permanecendo imóvel em si mesma”. Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 26

²⁸ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 28.

múltiplas. Considerando que “a negação da unidade é ao mesmo tempo negação de toda existência” BERGER, 1840, p. 16. Tradução nossa) toda multiplicidade só pode ser composta de unidades, sendo ela própria feita unidade na medida em que é um todo. Mas, por outro lado, sendo os elementos que mais estão próximos do Uno, as *Hénadas* são apresentadas como procedendo horizontalmente do primeiro princípio, sendo da mesma natureza que ele²⁹.

No entanto, apesar delas possuírem os mesmos atributos do Uno, na medida em que não são o mesmo que ele, se diferenciam ao serem passíveis de participação. Neste sentido, Proclo é categórico ao afirmar: “O Uno é imparticipado; as *Hénadas*, participadas” (*E.T.* III, 4,14.10). A possibilidade de serem participadas se dá em razão de elas, e não o Uno, serem causas imediatas dos seres, sendo pelos seres que participam da *Hénadas* que se pode conhecê-las. Isso em razão de que, pelo grau de unificação, por elas mesmas, nenhuma característica pode ser distinguida.

Ao teorizar um grupo de unidades unificadoras, a participação finalmente torna-se possível, pois este grupo é o participado da tríade da participação. Assim, as *Hénadas* apresentam uma ordem de comunicação na qual o participante só participa do imparticipado através do participado, dado que “Todo aquele que é imparticipado produz, a partir de si mesmo, o participado; e todas as substâncias participadas estão ligadas por uma tendência ao alto em direção às existências imparticipadas” (*E.T.* Prop. 23).

Na filosofia procleana não há comunicação direta entre os extremos, o que leva o bizantino a se afastar de Plotino, no que diz respeito à ordem do sistema, e levar a cabo a tese iniciada por Jâmblico, introduzindo intermediário entre o Uno e o *Noús*³⁰. Estes intermediários, no pensamento procleano, são elementos indispensáveis para o dinamismo de todo o sistema do Diadoco. Isso porque, ao serem os elementos fundamentais para a Processão, as *Hénadas* são duplamente intermediárias.

Elas atuam como intermediárias entre si, no que corresponde à Processão horizontal, conforme fica claro quando é dito que “Toda hierarquia divina está unida a si mesma de um modo triplo: desde a parte mais alta que

²⁹ Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 162.

³⁰ Cf. SAFREY; WESTERINK, *Introduction*, 2003. p. X-LX.

há nela, os intermediários até os termos finais” (*E.T. Prop.* 148). Mas também permitem a Processão e participação no desenvolvimento vertical do sistema.

Toda ordem tem seu princípio em uma mônada e procede até a multiplicidade coordenada com ela; e toda ordem de multiplicidade retorna a sua mônada. E isso porque a mônada, sendo por definição um princípio, gera a multiplicidade que a pertence; por ela existe uma única série e uma única ordem que tem na mônada o ponto de partida do seu caminho até a multiplicidade (*E.T. Prop.* 21).

À medida que o grau de participação está associado ao de semelhança, tem-se um fenômeno interessante quanto à definição da escala das *Hénadas* e do próprio Uno³¹, que é o fato de elas serem imparticipadas enquanto mônadas de séries³², e, ao mesmo tempo, participadas, por serem os primeiros elementos de mediação entre unidade e multiplicidade. Sendo as primeiras a descenderem do Uno, as *Hénadas* permitem que ele seja Imparticipado, uma vez que é delas que todos os seres participam. Isto fica claro na proposição 137 quando é dito que “toda *hénada* coopera com o Uno para fazer existir o ser que dela participa”. Cada *hipóstase* tem origem, com sua característica própria, nas *Hénadas*, como fica provado na proposição 135.

Toda *Hénada* divina é participada, sem mediação, por uma só unidade da ordem dos seres e toda unidade divinizada se liga por uma ascendente a uma só uma *Hénada* divina. Assim, há tantas *Hénadas* participadas quando gêneros de seres que participam (*E.T. Prop.* 135).

Considerações finais

As *Hénadas*, como elemento que não só permite a mediação horizontal como a vertical, torna-se o elemento sem o qual a participação no imparticipado não seria possível. Isto em razão de que, ao ser mônada das ordens seriais, elas se mostram como estando ainda na esfera divina, sendo

³¹ O próprio Uno é imparticipado por ser o primeiro, todavia, se ele fosse completamente separado de todas as coisas, significaria dizer que nada teria produzido. Assim, ainda que imparticipado, o Uno é participado pelas *Hénadas* divinas.

³² Na proposição 24, Proclo define o imparticipado como sendo a unidade que precede aos que são muito. Já como participado, é posto aquele que está presente no que são múltiplos. Assim, uma vez que as *Hénadas* são o primeiro grupo de unificado, conforme proposição 6 dos *Elementos de Teologia*, elas são o topo da multiplicidade que se segue. Enquanto topo, elas, bem como o Uno, são separadas e transcendentemente, sendo, portanto, imparticipadas.

também imparticipadas em algum grau. Eis aí o sempre presente aspecto místico do pensamento procleano. Todavia, enquanto procedidas diretamente do primeiro princípio, elas são o mesmo que ele, mas potencialmente inferiores. Esta inferioridade é já demonstrada no fato de elas, ainda que sejam unas, serem também não-unas, dando início à multiplicidade que será melhor distinguida na esfera do real.

Logo, se a dificuldade do Uno de ser fundamento de todos os seres se dava em razão da não comunicação direta entre o imparticipado e aquele que participa, isto é, entre a comunhão entre os extremos das tríades, com a teorização de um elemento intermediário esta dificuldade é superada. Isso a medida em que, por meio do movimento de Processão, “Tudo está em tudo, mas cada um de seu modo próprio”(E.T. Prop. 103). A atividade circular que rege o movimento de Processão faz com que do Uno transcendente proceda uma série de *Hénadas*, que são a chave para que toda a esfera do real retorne à causa primeira sem que, para isto, os seres precisem se comunicar diretamente com o Uno.

Por haver um retorno e permanência do produto no produtor ao mesmo tempo em que se dá a processão é que o Uno pode permanecer sendo causa, mesmo estando separado de todos os seres. Contudo, como observado, isso só é possível por que há um intermediário ao qual todos os seres podem retornar, sendo ele próprio denominado de participado. As *Hénadas*, então, se apresentam no sistema procleano com importância tal que sem elas não seria possível teorizar a respeito de uma *henologia*, dado que o Uno não poderia ser fundamento, ou porque não seria uno ou porque não haveria entre ele e os participantes qualquer comunicação, ainda que mediada. Mas, uma vez que a passagem abrupta entre a esfera do real e a da unidade absolutamente simples deu lugar à presença de intermediárias, o Uno pode continuar a ser fundamento no sistema neoplatônico pós-plotiniano de tendência especulativo-teúrgica.

Recebido em 05/04/2021 e aprovado em 29/04/2021

Referências

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Volume II. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário: Giovanni Reale; tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2013.

BENOIT. Hector. In: *Elementos de Teologia – Proclus, o diádoco*. Boletim do CPA. N. 7, jan/jun. Campinas: 1999. p. 117-123.

Beierwaltes, Werner. *Proclo. I fundamenti della sua metafisica*. tradução: dNicoletta Scotti, Introdução: Giovanni Reale, Milano: Pubblicazioni della Università del Sacro Cuore, 1988.

BERGER, A. *Proclus, exposition de sa doctrine*. Paris, 1840.

CHARLES-SAGET. *L'architecture du divin: mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

DODDS. E.R. *Introduction*. In: PROCLUS. *The Elements of Theology*. 2º Ed. A revised. New York: Oxford, 2004.

PLATÃO. *Parmênides*. Tradução e notas: Maria José Figueiredo. Introdução de José Trindade Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2001

_____. *República*. Tradução: Carlos Alberto Nunes; texto grego John Burnet. Belém: ed.UFPA, 2016.

PLOTINO. *Tratados das Enéadas*. Tradução, apresentação, notas e ensaio final de Américo Sommerman. São Paulo: Polar, 2000.

PROCLUS. *The Elements of Theology*. 2º ed. A revised Text with translation, introduction, and commentary by E.R. Dodds. New York: Oxford, 2004.

_____. *Théologie Platonicienne; Livre I-III*. Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L.G. Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 1968-2003.

_____. *Teologia Platônica*. Traduzione, note e apparati di Michele Abbate. Prefazione di Warner Beierwaltes, introduzione di Giovanni Reale. Testo Greco a fronte. Milano: Bompiani, 2012.

REEGEN, Jan Gerard Joseph ter. *Deus não pode ser conhecido. A incognoscibilidade divina no Livro dos XXIV Filósofos (XVI e XVII) e suas raízes na tradição filosófica ocidental*. In: Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval. N° 2, 2002. pp. 150-170. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2226909>. Acesso em: 06 de Agosto de 2018.

_____, Jan Gerard Joseph ter. *Os Elementos Teológicos de Proclo*. pp. 267-286. In: Bauchwitz, Oscar Federico (org.). O neoplatonismo. Natal: Argos, 2001.

TROUILLARD, Jean. *La mystagogie de Proclus*. Paris: Les belles lettres, 1982.

_____, Jean. *Le «Paménide» de Platon et son interprétation néo-platonicienne*. pp. 83-100. In: *Revue de théologie et de philosophie*. V. 23, 1973. Disponível em: <https://www.e-periodica.ch/digbib/view?pid=rtp-003:1973:23::521#86>. Acessado em: 23 de Março de 2021.



Esta obra está licenciada com uma Licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

METRIOPÁTHEIA KAÌ APÁTHEIA EN EL NEOPLATONISMO
TARDÍO: OLIMPIODORO DE ALEJANDRÍA

*Metriopátheia kai apátheia in later Neoplatonism: Olympiodorus of
Alexandria*

José María Nieva¹

RESUMEN

Las lecturas conservadas de Olimpiodoro sobre algunos diálogos de Platón implican una audiencia con experiencia filosófica limitada por contraposición a las que han llevado a cabo Proclo, e incluso Damascio. Sin embargo, tales lecturas revelan una sensibilidad aguda por las cuestiones éticas de los primeros diálogos platónicos y su contexto dramático. Es comúnmente reconocido que la escuela neoplatónica de Alejandría, frente a la escuela de Atenas, da más lugar al aristotelismo en su elaboración de algunas doctrinas filosóficas. En tal sentido, el presente trabajo pretende indagar tal consideración en una de sus obras conservadas, *Sobre el Alcibiades I de Platón*. Discutiendo el *skopós* del diálogo y la lectura de Proclo y Damascio, Olimpiodoro parece dar lugar a más de un *skopós*: político como catártico y contemplativo. Todo ello en el marco de la jerarquía de las virtudes neoplatónicas, en el cual se percibe tanto la impronta aristotélica como la influencia estoica.

Palabras claves: neoplatonismo alejandrino.virtudes.aristotelismo.estocismo

ABSTRACT

The conserved readings of Olympiodorus on some dialogues of Plato imply an audience with limited philosophical experience as opposed to those carried out by Proclus, and even Damascius. However, such readings reveal an acute sensitivity to the ethical issues of the early Platonic dialogues and their dramatic context. It is commonly recognized that the Neoplatonic school of Alexandria, compared to the school of Athens, gives more room to Aristotelianism in its elaboration of some philosophical doctrines. In this sense, the present work tries to investigate such consideration in one of his conserved works, *On Plato First Alcibiades*. By discussing the *skopós* of the dialogue and the reading of Proclus and Damascius, Olympiodorus seems to give rise to more than one *skopós*: political as well as cathartic and contemplative. All this within the framework of the hierarchy of Neoplatonic virtu-

¹ Profesor de la Universidad Nacional de Tucumán, Argentina. E-mail: jose_marianieva@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3365-564X>.

es, in which both the Aristotelian imprint and the Stoic influence are perceived.

Keywords: alexadrin neoplatonism.virtues.aristotelism.stoicism

Olimpiodoro de Alejandría nació al terminar el siglo VI d.C. Su nombre, que significa, “don de Zeus”, sugiere que nació de padres tradicionalmente helénicos. Cuando era joven habría estudiado lengua griega, literatura y retórica antes de unirse a la escuela filosófica conducida por Amonio donde encontró una familia académica organizada íntimamente por una tradición oral privada y fuerte. Creció entre las anécdotas y conversaciones de Amonio y, presumiblemente, oyó la perspectiva de su maestro sobre el alboroto cristiano del año 486 y la subsiguiente persecución imperial en las actividades de la comunidad intelectual pagana. Alrededor del año 515 cuando Olimpiodoro estaba embarcado en sus estudios bajo la dirección de Amonio, Damascio fue elegido diádoco de la Academia Platónica de Atenas. Con Damascio e Isidoro se fue algo de la identidad pagana firmemente establecida de la Escuela de Atenas, y la escuela de Amonio parece haber sido, en cierto sentido, más acomodaticia al cristianismo dado los tiempos perturbadores vividos por los filósofos neoplatónicos.²

Olimpiodoro fue agudamente consciente de su papel esencial entre dos culturas, como un mediador de valores helénicos para un nuevo y predominantemente cuerpo de estudiantes cristianos, lo cual ha llevado a decir que su platonismo es un “platonismo flexible”, por dar lugar a “armonizar” cualquier sistema con el suyo propio, como sugieren Tarrant y Griffin. Quizá en 520 fue elegido para la cátedra de filosofía siendo joven todavía. Sin embargo, aunque Olimpiodoro desacuerda con el cristianismo en puntos claves, que incluyen la eternidad del cosmos, la adoración de imágenes sagradas, la perspectiva del castigo eterno, e incluso los méritos del ritual pagano, él cree que cristianos y helenos comparten un reservorio de *ennoai koinnai*, de nociones comunes que conducen a una vida humana bien vivida³, porque

² Seguimos aquí a GRIFFIN, M. “Olympiodorus of Alexandria” en TARRANT, H-LAYNE, D- BALTZLY, J and RENAUD, F. *Brill’s Companion to the Reception of Plato in Antiquity*. Brill: Leiden, 2018, pp. 555-556

³ Cf. TARRANT, H. “Olympiodorus and the Surrender of Paganism”, *Byzantische Forschungen* 24,1997, p. 189-191

de ellas derivan nuestros principios metafísicos y morales más importantes⁴. A la luz de este grado de discrepancia intercultural, Olimpiodoro ha sido algunas veces criticado por la extrema flexibilidad de su platonismo en relación con el cristianismo oriental. Westerink (1976,23)⁵ describió su práctica como una “rutina de enseñanza” antes que una filosofía, pero Tarrant⁶ ha señalado que la perspectiva exegética de Olimpiodoro se puede considerar mejor en una luz más amplia, en su tratamiento de los mitos, el cual no es meramente una respuesta a la presión social del cristianismo⁷. Las observaciones de Opsomer, por su parte, son significativas cuando señala que la tarea de Olimpiodoro fue tanto pedagógica como cultural, es decir, su esfuerzo consistió en llevar a cabo una defensa de la *paideía* clásica⁸ y de la filosofía helénica en tiempos convulsionados, de allí la tendencia a resaltar más el acuerdo que el desacuerdo, lo cual implicó también que restringiera sus lecturas de Platón a los primeros diálogos evitando de ese modo, por cuestiones políticas, enseñar diálogos metafísicos o teológicos, sin que ello signifique ocultar sus creencias religiosas antes estudiantes cristianos explicándolas al mismo tiempo que evita la provocación⁹.

⁴ Respecto a las “nociones comunes” JACKSON, R-LYKOS, K and TARRANT, H observan que “las nociones comunes han sido tomadas de los primeros estoicos en la historia de la exégesis platónica, y vinculadas con los objetos de la reminiscencia platónica, i.e, las Ideas, una conexión animada por la terminología de noción (*enn...*) en el tratamiento de la reminiscencia en el *Fedón*...una ilustración interesante de la confianza de Olimpiodoro en las nociones comunes como fundadores de conocimiento es su creencia que ideas similares pueden ser expresadas en lenguajes muy diferentes”, “Introduction General” p. 10 en Olympiodorus, *Commentary on Plato's Gorgias*, Translated with Full Notes. Leiden: Brill, 1998. Por su parte, VAN DEN BERG, R. “As we are allways speaking of them and using their names on every occasion. Plotinus, Enn. III.7 (45): Langage, Experience and The Philolosophy of Time in Neoplatonism”, p. 102 en CHIARADONNA, R & TRABATTONI, F. *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, Leiden, Brill, 2009 observa que “los neoplatónicos han heredado la teoría de las nociones comunes de los estoicos y los epicúreos. Según los estoicos, la percepción da origen a ciertas creencias básicas que son compartidas por todos, que por esta razón son llamadas nociones comunes”. Véase al respecto la copiosa nota 4, p. 159 de SAFFREY, H.D -WESTERINK, L en Proclus, *Théologie Platonicienne I*. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

⁵ WESTERINK, L. G, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo. I Olympiodorus*, Wiltshire, The Prometheus Trust, 1976, 23. Una opinión semejante sostiene FESTUGIERE, A. *Études de Philosophie Grecque*. Paris: Vrin, 1971, p. 559

⁶ TARRANT, H., *art. cit*, p. 190

⁷ Para el tema del mito en Olimpiodoro puede verse GRITTI, E. *Il vero nel mito. Teoria esegetica nel Commento di Olimpiodoro Alessandrino al Gorgia*. Roma: Aracne, 2012

⁸ Para este tema en los tiempos de Olimpiodoro puede verse CRIBIORE, R. *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*. Princeton: PUP, 2001 y WATTS, E. *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*. Berkeley: UCP, 2006

⁹ Cf. OPSOMER, J. “Olympiodorus” en GERSON, L (ed.). *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity II*. Cambridge: CUP, 2010, pp. 669-703

En tal sentido puede decirse con Renaud¹⁰ que Olimpiodoro, siguiendo probablemente el acuerdo de Amonio con las autoridades, no trata de teología y no abraza abiertamente ninguna clase de politeísmo; pero en sus lecturas *Sobre el Alcibiades I de Platón*, que puede ser fechado no antes del 560, todo lo que él necesita es abordar la manifestación de lo divino dentro de Sócrates porque los apremios de trabajar en una Alejandría cristiana entrañan que no haya, por ello, una *lexis* detallada del pasaje clave del diálogo, 133 a-c, aunque él da una buena idea de su lectura general de ese pasaje tanto en su introducción como en la *theoría* relevante.¹¹

I

Las lecturas de Olimpiodoro sobre el *Alcibiades I de Platón* implican una audiencia con una experiencia filosófica limitada frente a aquellas que han llevado a cabo Proclo y Damascio. Ello ha conducido a señalar que Olimpiodoro no es un metafísico consumado como estos. Sin embargo, sus lecturas revelan una sensibilidad aguda para las cuestiones éticas de los primeros diálogos platónicos y su contexto dramático. Las lecturas de Olimpiodoro, en consecuencia, estuvieron probablemente abiertas a una audiencia amplia cuyos intereses teóricos no fueron siempre técnicos, de ahí que los comentarios de Olimpiodoro frente a estas dos figuras señeras del neoplatonismo tardío sean filosóficamente modestos, buscando primariamente preservar la herencia filosófica de sus predecesores. En tal sentido Olimpiodoro fue uno de una amplia serie de comentadores alejandrinos que han dejado sus obras sobre textos de filosofía griega clásica, siendo estos los herederos de varios siglos de comentarios vigorosos y extensos, y de discusiones de textos filosóficos, especialmente de los diálogos de Platón.

Basado en esa larga tradición, el método exegético de Olimpiodoro es relativamente sofisticado y tiene el mérito de ser antes bien sobrio o erudito en el sentido moderno, y de ese modo puede ser considerado como uno de los primeros clasicistas.

¹⁰ RENAUD, F.-TARRANT, F. *The Platonic Alcibiades I. The Dialogue and its Ancient Reception*, Cambridge, CUP, 2015, p. 244

¹¹ Para un análisis de este pasaje en el neoplatonismo puede verse ANNAS, J. "Self-knowledge in Early Plato", pp. 111-138 en O'MEARA, D.J. (ed.). *Platonic Investigations*. Washington: CUAP, 1985

Ahora bien, es comúnmente reconocido que la escuela neoplatónica de Alejandría, frente a la escuela de Atenas, da más lugar al aristotelismo en su elaboración de algunas doctrinas filosóficas. En tal sentido, el presente trabajo pretende indagar tal consideración en una de sus obras conservadas, *Sobre el Alcibiades I de Platón*, que es en realidad no tanto un comentario cuanto una obra *apó phonés*¹², es decir, notas de un estudiante tomadas en las lecciones del maestro, lo cual por otro lado hace muchas veces difícil discernir lo que él habría dicho propiamente.

Discutiendo el *skopós*, es decir, el objetivo del diálogo y la lectura de Proclo y Damascio, Olimpiodoro parece dar lugar a más de un *skopós*: tanto político como catártico y contemplativo. Todo ello en el marco de la jerarquía neoplatónica de las virtudes que hunde sus raíces en Plotino y Porfirio, ampliado posteriormente por Jámblico¹³, Marino y los mismos Damascio y Olimpiodoro. Marco en el cual se percibe tanto la impronta aristotélica como la influencia estoica.¹⁴

En efecto, señala Olimpiodoro:

Ahora bien, si es necesario para nosotros, que alegamos la causa de Proclo, poner a Damascio en acuerdo con él, entonces [Damascio] dice que el objetivo [del diálogo] es el autoconocimiento cívico *primariamente (proêgoumenôs)*, [pero no exclusivamente]. Y nosotros deberíamos explicar esto en un modo plausible... Por eso Sócrates, siendo [un maestro] tal para Alcibiades, dialoga con él acerca del autoconocimiento cívico, e incorpora [una conversación] acerca del autoconocimiento purificadorio y contemplativo. (*In Alc. I, 6,1-7,10*).¹⁵

El punto nodal de este pasaje está en la frase *peri tou politikôs gnônai heautón* traducida por Griffin como el *autoconocimiento cívico*, mien-

¹² Cf. ROMANO, F. *Studi e Ricerche sul neoplatonismo*. Napoli: Guida, 1983, p. 61. Para lo que significa un comentario en la antigüedad tardía puede verse HOFFMANN, P. "What was Commentary in Late Antiquity? The Example of the Neoplatonic Commentators" en GILL, M.L.-PELLEGRIN, P. *A Companion to Ancient Philosophy*. Oxford: Blackwell, 2009, pp. 597-622

¹³ Para un amplio desarrollo de esta consideración puede verse FINAMORE, J. "Iamblichus on the Grades of Virtue", pp. 113-131 que trabaja con los testimonios de Damascio y Olimpiodoro, en E. AFONASIN, E-DILLON, J-FINAMORE, J (eds.). *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, Leiden, Brill, 2012

¹⁴ Cf. NORTH, H. *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Poland, Sophron Editor, 2019, p. 281 n. 120

¹⁵ Cito según la edición de GRIFFIN, M. *Olympiodorus: Life of Plato and On Plato First Alcibiades 1-9*. London: Bloomsbury, 2015 (Las cursivas y corchetes angulares son del autor) y del mismo autor *Olympiodorus: On Plato First Alcibiades 10-28*. London: Bloomsbury, 2016.

tras que Segonds¹⁶ traduce: *como conviene a un ciudadano*, por su parte Tarrant¹⁷ *constitucionalmente* y Renaud¹⁸ *políticamente*. Es central porque así Olimpiodoro entiende que lo ha planteado Damascio, del cual habría escuchado muy probablemente sus lecciones en Alejandría cuando este viene a proseguir sus estudios bajo la dirección de Ammonio, que se dedicaba a una crítica de la metafísica procleana.

Es central además porque de ese modo Olimpiodoro reconoce que el *skopós* del diálogo no es ético como Proclo lo plantea sino, a su juicio, político. En efecto, señala que:

Pero Damascio transmite su objetivo más exactamente y más verdaderamente cuando dice que no es acerca de conocerse a sí mismo completamente, sino acerca de conocerse a sí mismo *como una persona cívica (politikós)*. Y él establece esto desde la definición de ser humano en este diálogo como un alma racional (*psukhê logikê*) que usa el cuerpo como un instrumento. Solo la persona cívica usa el cuerpo como un instrumento, puesto que ella tiene algunas veces necesidad de la emoción fogosa (*thumos*), por ejemplo, al defender a su país, pero también del apetito (*epithumia*) para hacer a sus ciudadanos buenos. Pero ni la persona purificatoria (*kathartikos*) ni la persona contemplativa (*theôrêtikos*) necesita el cuerpo...Así, entonces, el objetivo del diálogo concierne a conocerse a uno mismo como una persona cívica, si en verdad el cuerpo es un impedimento para la persona purificatoria y contemplativa, y la persona pura (*kathartikos*) se distingue por la moderación de las pasiones (*metriopatheia*), y aquella contemplativa (*theôrêtikos*) por la liberación de ellas (*apatheia*). Esta es la posición de Damascio. (*In Alc. I, 4.15-5.16*).¹⁹

¹⁶ “Si es necesario que por nuestra parte defendamos a Proclo poniéndolo en acuerdo con Damascio, nosotros diremos que el diálogo tiene principalmente por tema el “conocerse a sí mismo como conviene a un ciudadano”. Y es con buen derecho que es necesario hablar así...Por consecuencia, ya que tal es la naturaleza de Sócrates, que conversa con Alcibíades, trata del “conocerse a sí mismo como conviene a un ciudadano”, implicando el conocimiento de sí mismo que conviene a quien conduce una vida de purificación o de contemplación” (*In Alc. 5.18*). Proclus, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, Tome I, texte établi et traduit par A. Segonds. Paris: Les Belles Lettres, 1985, p. LXXX, el cual ofrece una traducción de varios pasajes del comentario de Olimpiodoro.

¹⁷ TARRANT, H. “Olympiodorus and Proclus on the Climax of the Alcibiades”, *The International Journal of Platonic Tradition 1* (2007), p. 7, quien en la nota 13 da el texto griego.

¹⁸ Op. Cit. P. 197

¹⁹ Casi al final de las Lecturas conservadas, en la *Lectura 27,5-15* Olimpiodoro se pregunta: “Pero si el objetivo del diálogo tiene que ver con lo ético, ¿por qué él hablaría acerca de la vida purificatoria y contemplativa? Porque la discusión es acerca de esta vida desde este punto de vista radical. Ahora bien, según el filósofo Proclo, el objetivo es ético, porque él entiende el yo como la tripartición del alma, y el yo mismo como el alma racional que usa el cuerpo como un instrumento; pero según el filósofo Damascio, el diálogo tiene un objetivo cívico, purificadorio y contemplativo, ya que él entiende el yo como el alma racional que usa el cuerpo como instrumento, y el yo mismo como el alma racional sin

Es central también porque no puede soslayarse de ningún modo la forma adverbial que utiliza Olimpiodoro para resaltar el objeto del diálogo: *politikôs, de un modo político*. Que ello sea sí se deja traslucir porque entiende que hay otros modos de conocerse a sí mismo más allá de la forma política y también porque aparece con claridad una concepción tripartita del alma en cuanto el político hace uso del cuerpo como de un instrumento. En esta concepción tripartita parece que debería entenderse, entonces, el adverbio *politikôs* no en el sentido actual, sino, por el contrario, en el más claro sentido platónico, es decir, de *politeía*, de la constitución interior del alma regida por su parte mejor. Con otros términos, podría decirse que se conjuga en dicho uso una clara preocupación por el aspecto de interioridad del alma y, en tal sentido, la traducción de Tarrant parece ciertamente acertada. En una constitución tripartita del alma se trata de saber a quién le corresponde regir y regir del mejor modo a los componentes de la misma.²⁰ No obstante, en la *Lectura 19, 5-7*, con una expresión de clara tonalidad aristotélica, dice que el autoconocimiento se dice de muchas maneras: político, catártico, teórico, teológico, entusiástico; y respecto del primer modo afirma que “es posible conocerse a sí mismo como una persona cívica, cuando uno se conoce a sí mismo en la tripartición del alma”. Y en la *Lectura 23, 10-15* se expresa más claramente cuando afirma que

si nuestro ser fuese la tripartición del alma, entonces nuestro objetivo sería la moderación de las pasiones (porque tal persona usa la emoción fogosa moderadamente (*memetrêmenôs*) en momentos oportunos al dirigir las pasiones que advienen...pero puesto que [en realidad] nosotros somos la razón, nuestro objetivo es la liberación de las pasiones.

A la luz de estos pasajes citados puede afirmarse que Olimpiodoro entiende en el conocerse a sí mismo de un modo político una implícita referencia las virtudes políticas, tal como Platón las plantea en *República IV*, re-

instrumento”.

²⁰ En la “Introduction General” pp. 30-31 en Olympiodorus, *Commentary on Plato's Gorgias*, Translated with Full Notes. Leiden: Brill, 1998 mencionado autor observa que “las virtudes del *Gorgias* son constitucionales porque ellas son las virtudes exhibidas en el alma o en el estado que está propiamente constituido. No ha sido siempre reconocido que esta *politikê aretê* no tiene nada en particular que hacer con *política* o vida comunitaria, y es equívoco traducir el término por virtud social o virtud cívica. Estas virtudes son llamadas *politikai* porque ellas dependen de como el individuo está *constituido*” (las cursivas son del autor)

frendando esta alusión en la mención de que se hace uso del cuerpo como de un instrumento, es decir, comprendiendo allí la presencia de las pasiones. Lo que ha afirmado con claridad en la *Lectura 16, 15* cuando afirma que “la persona cívica es, principalmente, el alma racional que usa el cuerpo como un instrumento. Porque esta es la definición de la persona cívica”. Pero hay una más clara referencia al texto platónico en la *Lectura 4, 15-19* con una evidente alusión al conflicto interior cuando señala que

hay otros modos en los cuales la emoción fogosa es más honorable que el apetito: porque cuando la razón y el apetito entran en conflicto, la emoción fogosa deviene el aliado de la razón, y, como un noble y biennacido guerrero, toma las armas contra el apetito en beneficio de la razón.

Como bien se ha observado esta escala entre *politikos*, *katartikos* y *theoretikos* está plasmada conforme a la teoría neoplatónica de las virtudes: el político lucha todavía por poner un orden o medida a las pasiones, el catártico se reconoce en el dominio que ejerce sobre las pasiones y el contemplativo ha llegado ya a la impassibilidad, al desvincularse de toda relación corpórea, en cuanto para el neoplatonismo lo que rige fundamentalmente todo el marco de las virtudes es la semejanza con Dios tal como Platón la ha planteado en *Teeteto 176 a-b*, pasaje que da origen al célebre tratado 2 de la *Enéada I* de Plotino, que Porfirio titula *Sobre las virtudes*. Aunque Olimpiodoro no hace una mención explícita de este pasaje platónico puede decirse que, en el modo ascensional en el cual entiende el conocerse a sí mismo, el modo político es el comienzo de un orden que ha culminar en el modo teórico, donde prima singularmente la vida del intelecto, del intelecto puro, y Plotino ya había señalado que en esto consiste la verdadera vida.

No obstante, el punto crucial es el primero, dado el objetivo de estas páginas, porque como observa Dillon (1990, 515):

La controversia sobre metriopatheia y apatheia que generó tal animosidad en la filosofía griega tardía es propiamente aquella entre el concepto de una alma bipartita o tripartita, en la cual la parte inferior de las partes nunca puede ser erradicada -al menos mientras el alma está en el cuerpo- sino que tiene que ser constantemente ordenada, y aquella de una alma unitaria²¹.

²¹ DILLON, John. *The Golden Chain. Studies in Development of Platonism and Christianity*. VIII: “Metriopatheia and Apatheia: Some Reflections on Controversy in Late Greeks Ethics”. London: Variorum, 1990, p. 515

Aquí se conjuga lo que podría llamarse el debate ético de la antigüedad tardía. La confrontación entre platonismo-aristotelismo y estoicismo, no solo acerca del papel de la virtud en la vida humana sino también acerca del fin de la vida buena y, todo ello enmarcado en concepciones diferentes del alma. Respecto de esta el aristotelismo sostiene una bipartición de carácter ético frente al tan mentado dualismo platónico y su concepción de la tripartición del alma. Sin embargo, si se atienden a algunas páginas de la *Ética Nicomáquea* como de la *Política*, pareciera ser necesario reconsiderar tal afirmación. En esta última obra encontramos un pasaje como el siguiente:

El ser vivo está constituido, en primer lugar, por alma y cuerpo, de los cuales la una manda por naturaleza y el otro es mandado...Es posible entonces, como decimos, observar primero en el ser vivo el dominio señorial; y a su vez la inteligencia ejerce sobre el apetito un dominio político regio. En esto resulta evidente que es conforme a la naturaleza y provecho para el cuerpo someterse al alma, y para la parte afectiva, ser gobernada por la inteligencia y la parte dotada de razón, mientras que disponerlas en pie de igualdad, o, al contrario, es perjudicial para todos (*Política* I, 5, 1254 a-b).

En cuanto al estoicismo cabe decir que rechazó la división tripartita del alma que supone partes en conflicto; por el contrario, hace una defensa fuerte de un monismo psicológico que concibe la irracionalidad interna no como partes en conflicto sino como el alma misma o su *hegemonikón*, la que en su totalidad se encuentra dispuesta de un modo u otro. El estoicismo no tiene ningún interés en la moderación de las pasiones, sino que propone una eliminación de las mismas a través de un método terapéutico pertinente para el hombre que pretende ser virtuoso, lo que implicaría una reformulación radical de las pasiones en el estado de impasibilidad o *apatheia*.²²

Por contraposición a ello, la moderación de las pasiones está presente claramente tanto en el pensamiento aristotélico como en el platónico, aunque cabría decir en verdad que el primero parece tematizarla más claramente a la vez que sistematizarla. El carácter bipartito del alma aparece con cierta claridad en *Ética Nicomáquea* I, 13 y VI, 1 donde Aristóteles distingue un parte irracional y otra racional, cada una con sus correspondientes virtudes: éticas y dianoéticas. En las primeras cobra suma relevancia la educación del deseo y con ello de las pasiones. En efecto, Aristóteles en *Ética Nicomáquea*

²² Cf. GOURINAT, J.B. *Les stoïciens et l'âme*. Paris: PUF, 1996, pp.17-32

II, 5-6 plantea con solvencia que la virtud ética es una medianía, un término medio entre dos extremos, uno por exceso y otro por defecto respecto a las pasiones y a las acciones, aunque no todas, para expresar de un modo sucinto que “la virtud es, en resumen, una forma de medianía, porque tiene en la mira al punto medio” (II, 6, 1106 b 27-29).

Por otro lado, no puede dejar de subrayarse la relevancia que Aristóteles concede a este tópico no solo en el dominio ético sino también en el político. ¿Por qué no pensar que quizás eso haya atraído a Olimpiodoro al suscribir las lecturas de Damascio en una Alejandría ya politizada por el cristianismo? ¿Por qué no pensar que su platonismo flexible da lugar a la *metriopatheia* para poder hablar mesuradamente de cuestiones teológicas que de otro modo no podrían serlo?

II

Respecto al mencionado debate ético de la antigüedad tardía parece pertinente la perspectiva de Ilsetraut Hadot²³ cuando señala que *metriopatheia* es un término técnico del aristotelismo del cual el neoplatonismo se ha apropiado en su describir la conversión del alma, por oposición a Saffrey (2001, lxxvii) quien marca que “difícilmente puede ser considerado un término técnico del vocabulario peripatético”²⁴, y que tal ideal ya está presente en el platonismo medio y en Filón de Alejandría, siguiendo de ese modo las huellas de Lilla²⁵. En la misma línea de Hadot se inscriben, por su parte, John Dillon-Lloyd Gerson (2004, 364) quienes afirman que la moderación de las pasiones, la *metriopatheia* es “un término técnico basado sobre la idea aristotélica de la virtud moral como un medio entre los extremos de una respuesta afectiva”²⁶. Sin considerarlo un término técnico, Sorabji reconoce la importancia tanto de la *metriopatheia* como de la *apatheia* en el progreso ético del sabio neoplatónico en la elaboración que de dicho ideal hacen Plotino y Porfirio en relación a los diferentes niveles de virtud obteni-

²³ HADOT, I. *Le problème du néoplatonisme alexandrin, Hiérocles et Simplicius*. Paris: EA, 1978, p. 150

²⁴ SAFFREY, H.D.- SEGONDS, A.P. *Marinus. Proclus ou sur le Bonheur*. Texte établi, traduit et annoté. Paris: Les Belles, Lettres, 2001, p. LXXVII n. 1

²⁵ Cf. LILLA, S. *Clement of Alexandria. A Study of Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, OUP, 1971, pp. 96-106

²⁶ DILLON, John-GERSON, Lloyd. *Neoplatonic Philosophy. Introductory Readings*. Cambridge: Hackett Publishing, 2004, p.364

dos²⁷. Pero quizá sea más pertinente atender a las siguientes observaciones de Brisson (2004, 278) cuando señala que

el término *metriopatheia* designa la operación que consiste en imponer una medida a las pasiones que surgen de lo irracional orientándolas hacia las acciones que se ejercen en las cosas conformes a la naturaleza...se notará que, probablemente en la segunda mitad del segundo siglo después de J.C Diógenes Laercio (V 31) opone *metriopathés* como designando el ideal ético aristotélico a *apathés* que designa el ideal ético estoico. Dicho esto, el término *metriopatheia* no aparece en Aristóteles; esta ausencia deja suponer que Porfirio habla del aristotelismo tal como era percibido en su época y no de los textos aristotélicos leídos independientemente del contexto de su recepción²⁸.

Término técnico que hace su clara aparición en la *Sentencia 32* de Porfirio, que sabemos es una reformulación del tratado I 2 de Plotino, *Sobre las virtudes*. En efecto, en *Enéada* I, 2, 2, 13-18 se nos dice que:

Pues las virtudes cívicas, arriba mencionadas, nos hacen realmente ordenados y mejores porque ponen a raya los apetitos y les imponen medida, y en general, porque imponen medida a las pasiones y eliminan las opiniones falsas mediante aquello que es lo más eximio en todo punto.

Porfirio señala por su parte claramente que las virtudes políticas se fundan sobre la *metriopatheia*.

En efecto, el grado más bajo de las virtudes es aquel de las virtudes políticas o cívicas. En la *Sentencia 32* Porfirio señala que

Resultan pues cuatro géneros de virtudes. Unas son, como se ha dicho, propias del Intelecto, es decir, virtudes paradigmáticas, que coinciden con su esencia; las otras son propias al alma que vuelve ya su mirada hacia el Intelecto y es colmada por él; las otras son propias al alma humana que está en camino de purificarse y es ya purificada del cuerpo y de las pasiones irracionales; las otras son propias al alma humana que pone en orden al hombre al imponer una medida a su irracionalidad y al producir la *metriopatheia* (32, 29.8-30)²⁹.

²⁷ SORABJI, R. *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford: OUP, 2010, pp. 197-203

²⁸ BRISSON, L. "Le doctrine des degrés des vertues chez les Néoplatoniciens. Une analyse de la *Sentence 32* de Porphyre, de ses antécédents et de ses conséquences", *Études Platoniciennes* 1, 2004, p. 278. Cf. ANNAS, J. *Platonic Ethics, Old and New*. London: CUP, 1999, pp.130-131

²⁹ Puede verse este tema en GERSON, L. "The Neoplatonic Interpretation of Platonic Ethics" en MIGLIORI, M-NAPOLITANO VALDITARA, L (eds). *Plato Ethicus, Philosophy is Life*. Academia Verlag: Sankt Augustin, 2004, pp. 151-164

Por su parte Marino, que ha construido su *Vida de Proclo o sobre la felicidad*, sobre el esquema neoplatónico de las virtudes describe a su maestro emulando expresiones plotinianas cuando este llega las virtudes catárticas:

Por eso nos ordena cada vez recitar himnos y, durante la recitación, alcanza una total remisión de los dolores y la ataraxia...En efecto, tan pronto como nosotros comenzábamos a recitar los himnos, acaba él mismo de recitarlos, así como la mayor parte de los poemas órficos...Pero no fue solamente respecto de los sufrimientos corporales que tuvo esta disposición de impasibilidad...Porque poseía la prudencia, pero no la prudencia política que consiste en saber obrar bien en los acontecimientos que pueden presentarse de tal o cual manera, sino la prudencia que consiste en el pensamiento puro, tomado en sí y por él mismo, y en la conversión del alma hacia ella misma, al excluir de conformarse al cuerpo en sus juicios. Su alma poseía también la templanza, aquella que consiste en no tener más relaciones con lo que es malo y que no se contenta solamente de la *metriopatheia*, sino que se encuentra en una *apatheia* total (19-21).

Interesante pasaje en el cual puede verse con relevancia la vinculación entre *metriopatheia* y *apatheia*, o entre aristotelismo y estoicismo en el ambiente neoplatónico. Si de lo que se trata es de la conversión del alma hacia el Intelecto y, más allá, de su unión con lo Uno, Principio absoluto divino, esta conversión exige un verdadero conocimiento de sí misma al tener relaciones con el cuerpo. Hay ecos del *Fedón* platónico muy claramente en este movimiento y la presencia del cuerpo marca las pasiones y las emociones que deben ser medidas y ordenadas para poder dar lugar a la reflexión y a la concentración del alma en sí misma. Recordando que se trata de saber si estamos en presencia de un alma tripartita o bipartita, se hace necesario señalar que desde esta perspectiva estamos ante una bipartición, lo racional y lo irracional tanto en el platonismo como en el aristotelismo. Aunque Platón evoca dicha tripartición en República IV 430 c-443 c, ella parece ser más a efectos pedagógicos y terapéuticos, que más allá de las diferencias, sucede de igual modo en la *Ética Nicomáquea*, en la cual es clara una bipartición como en la *Política*. Pero el deseo se expresa tripartitamente, en ambos pensadores, y este debe ser ordenado y racionalizado para dar lugar a la virtud mejor que gobierna en el alma³⁰. El tema de la virtud como justo medio no

³⁰ C. Kahn afirma que “por su parte Aristóteles dispone de un término genérico para el deseo, *órexis*, bajo el que reconoce tres especies: *boúlesis* (que a veces se traduce mal por apetito), un deseo racional de lo bueno o de aquello que se juzga bueno; *thymós*,

puede dejarse de marcarse cuando se reflexiona en estas dimensiones humanas, es decir, no solo en la vida corpórea sino también en sus efectos políticos, lo cual parece estar presente en cierta medida al comienzo del *Alcibiades I* de Platón tal como lo señala Olimpiodoro cuando marca que están aquí sus ambiciones políticas y por tanto la urgencia de moderar el deseo, el apetito, luego de poner límite y medida a las pasiones.

Ahora bien, Porfirio señala efectivamente que las virtudes políticas, o, mejor dicho, que las virtudes del hombre político

reposan sobre la *metriopatheia*; ellas consisten en seguir los principios racionales del deber en las actividades. Por eso ellas son llamadas políticas por el hecho que ellas se relacionan con la vida en grupo y con la comunidad, ya que ellas apuntan a una vida en común...Las virtudes políticas ponen en orden al hombre mortal...Si por una parte la adopción de las virtudes políticas se observaba en la *moderación de las pasiones* y tenía como fin vivir como un hombre, de acuerdo con la naturaleza, la adopción de las virtudes contemplativas se observa en la *impasibilidad*, cuyo fin es la asimilación a Dios (*Sentencia* 32,23,4; 24,5;25,7)

Quizá en este texto pueda apreciarse un poco más claramente la imbricación entre aristotelismo y estoicismo, entre moderación de las pasiones e impassibilidad, en cuanto lo sorprendente no es tanto la ordenación de las pasiones y sus límites, sino lo que evoca la frase “vivir...de acuerdo con la naturaleza”. ¿Cómo no reconocer ahí toda la tonalidad de la sabiduría estoica, de su ética normativa que a su modo también plantea la semejanza con Dios en la actuación plena de la racionalidad, la terapia de los deseos para lograr la impassibilidad?³¹.

Tal imbricación también puede verse, como observa Isetraut Hadot, en la teoría de los bienes en cuanto los neoplatónicos están de acuerdo con los estoicos para decir que casi todo lo que, en general, es llamado bien en la manera corriente de hablar, no es más que *phainómenon agathón*, un bien

sentimientos que se afirman a sí mismos y están relacionados con la ira, el orgullo y el deseo de contraatacar; y *epithymía*, apetito o deseo de placer. Pues bien, la tripartición aristotélica del deseo y dos de los tres nombres para sus partes se basan directamente en la psicología tripartita de la *República*. Sin embargo, Aristóteles jamás defiende esta clasificación, simplemente parece que la da por sentada, como un análisis que se aceptaba en la Academia”, *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*. Madrid: Escolar y Mayo, 2010, p. 273 (las cursivas son del autor)

³¹ Para estos temas en el estoicismo puede verse Annas, J. *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*. Milano: Vita e Pensiero, 1997 y Nussbaum, M. *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Madrid: Paidós, 2003

aparente, pero de ningún modo *óntos agathón*, *oikeîon agathón*, un verdadero bien. Tal distinción está presente en la *Ética a Eudemo*, 1227 a 22; 1235 b 25-30, en el *De anima* 433 a 27-30, en *Metafísica* XII 1072 a25-30 aunque hunde sus raíces en Platón que ya la había esbozado, tanto en la *República* VI 505 d5-9 como en *Filebo* 42 b9-c1.³² Aristóteles marca bien la distinción entre la apariencia y el equívoco que produce el placer frente al verdadero placer, la vida contemplativa, la de la verdadera virtud y más excelsa que conlleva vivir como Dios vive, es decir, aquí también se trata del ideal de la asimilación a la vida divina, eco del planteo platónico como bien ha demostrado David Sedley³³. En tal sentido, cabe la pregunta: ¿no es acaso esa Vida Verdadera una vida sin pasiones y, por tanto, una sabiduría plena?

En suma, el progreso de la vida moral que empieza en un vivir de un modo político se proyecta en un vivir catártico y en un vivir contemplativo. Aunque Olimpiodoro subraya con Damascio la finalidad política que posee el *Alcibiades I* no deja de marcar que hay otros *skopoi* que están presentes en el diálogo y en tal sentido la vinculación que plantea entre *metriopatheia* y *apatheia* justifica decir con Westerink que su posición pareciera retrotraerse más allá de Jámblico y en cierto sentido suscribir a que su platonismo flexible lo ha hecho atípico en la corriente neoplatónica que sostiene que cada diálogo tiene un solo *skopos* o, quizá mejor, afirmar con Renaud (2008, 104) que su tendencia erudita y conciliadora “contribuye a operar una cierta aristotelización de la doctrina neoplatónica y de la lectura de Platón, aristotelización ya iniciada por su maestro Ammonio”.

Recibido em 07/01/2021 e aprovado em 05/02/2021

Referencias

GRIFFIN, M. *Olympiodorus: Life of Plato and On Plato First Alcibiades 1-9*. London: Bloomsbury, 2015

GRIFFIN, M. *Olympiodorus: On Plato First Alcibiades 10-28*. London: Bloomsbury, 2016.

³² Para este tema en Platón y Aristóteles puede verse BOERI, M. *Apariencia y Realidad en el Pensamiento Griego. Investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en la antigüedad*. Bs As: Colihue, 20007

³³ Sedley, D. “The Ideal of Godlikeness” en Fine, G (ed.). *Plato 2. Ethics, Politics, Religion and the Soul*. Oxford: OUP, 2008, pp. 309-328

WESTERINK, L. G. *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo. I Olympiodorus*. Wiltshire: The Prometheus Trust, 1976

BRISSON, L. “Le doctrine des degrés des vertues chez les Néoplatoniciens. Une analyse de la *Sentence* 32 de Porphyre, de ses antécédents et de ses conséquences”, *Études Platoniciennes* 1, 2004

DILLON, John. *The Golden Chain. Studies in Development of Platonism and Christianity*. VIII: “Metriopatheia and Apatheia: Some Reflections on Controversy in Late Greeks Ethics”. London: Variorum, 1990

DILLON, John-GERSON, Lloyd. *Neoplatonic Philosophy. Introductory Readings*. Cambridge: Hackett Publishing, 2004

GERSON, L. “The Neoplatonic Interpretation of Platonic Ethics” en MIGLIORI, M-NAPOLITANO VALDITARA, L (eds). *Plato Ethicus, Philosophy is Life*. Academia Verlag: Sankt Augustin, 2004

GRIFFIN, M. “Olympiodorus of Alexandria” en TARRANT, H-LAYNE, D-BALTZLY, J and RENAUD, F. *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*. Brill: Leiden, 2018

GRIFFIN, M. “Olympiodorus of Alexandria” en TARRANT, H-LAYNE, D-BALTZLY, J and RENAUD, F. *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*. Brill: Leiden, 2018

HADOT, I. *Le problème du néoplatonisme alexandrin, Hiérocles et Simplicius*. Paris: EA, 1978

RENAUD, F-HARRANT, H. *The Platonic Alcibiades I. The Dialogue and its Ancient Reception*. Cambridge: CUP, 2015

RENAUD, F. “Tradition et critique: lecture jumelée de Platon et Aristote chez Olympiodore”, *Laval théologique et philosophique* Volume 64 (1), 2008, pp.89-104

SAFFREY, H D-SEGONDS, A. *Marinus. Proclus ou sur le Bonheur*. Texte établi, traduit et annoté. Paris: Les Belles Lettres, 2001

TARRANT, H. “Olympiodorus and Proclus on the Climax of the Alcibiades”, *The International Journal of Platonic Tradition* 1 (2007)

TARRANT, H. “Olympiodorus and the Surrender of Paganism”, *Byzantische Forschungen* 24,1997



EL MAL SEGÚN ERIÚGENA

The evil according to Eriugena

Oscar Federico Bauchwitz¹

RESUMEN

Exposición de la concepción del mal de Juan Escoto, el Eriúgena. Primero, se presenta las líneas generales de la Controversia de la Predestinación, desarrollada en el siglo IX a partir de las ideas de Godescalco de Orbais acerca de la concepción agustiniana del libre albedrío de la voluntad humana y de la gracia divina, enseñando una doble predestinación. Eriúgena condena la teoría de Godescalco, justificando que en la naturaleza divina no hay cualquier tipo de dualidad, al tiempo que señala la inexistencia verdadera y la ignorancia divina acerca del mal. Después, la exposición centrarse en la antropología del *Periphyseon*, que hace del hombre una imagen perfecta de su creador, incluso en lo que se refiere a la omnipotencia divina, siendo infinitamente libre y apto a construir un mundo bueno, dónde el mal no es sino un error intelectual. Finalmente, presentaremos un caso más cercano a nuestros tiempos y a nuestra historia, que creemos ilustrar la concepción eriúgeniana del mal, a partir de una experiencia narrada por el escritor argentino, Jorge Luis Borges.

Palabras-Llave: Mal. Predestinación. Libertad. Eriúgena. Jorge Luis Borges

ABSTRACT

This paper investigates the conception of evil of John Scottus Eriugena. First, the general lines of the Controversy of Predestination are presented, developed in the 9th century from the ideas of Gottschalk of Orbais about the Augustinian conception of the free will of the human will and of divine grace, showing a double predestination. Eriúgena condemns Gottschalk's theory, justifying that in divine nature there is no kind of duality, while he points out the divine true non-existence and ignorance about evil. Afterwards, we will focus on the anthropology of *Periphyseon*, which makes man a perfect image of his creator, even in what refers to divine omnipotence, being infinitely free and capable of building a good world, where evil is nothing but an intellectual error. Finally, we will present a case closer to our times and to our history, which we believe illustrates the Eriúgenian conception of evil, based on an experience narrated by the Argentine writer, Jorge

¹ Professor Titular de Metafísica do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). E-mail: bauchwitz1930@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3240-0434>.

Luis Borges.

Keywords: Evil. Predestination. Eriugena. Jorge Luis Borges

1. Introducción

Juan Escoto, llamado Eriúgena, es ampliamente conocido por sus labores de traducción del *Corpus Dionysianum* y por el *Peryphyseon* o *De divisione naturae*, obra que permite hacerse una idea de las fuentes textuales que un intelectual del siglo IX podía contar para ejercer su oficio. Ahora bien, si bien es cierto que Eriúgena es el gran nombre del llamado renacimiento carolingio, eso no puede significar que tan sólo despierte intereses del historiador de la filosofía, ni mucho menos que su pensamiento se encuentre restringido a temas y problemas de su época. Es decir, lo que encontramos en el pensamiento eriugeniano y que es objeto de esta exposición es que su concepción acerca del mal no se limita a una disputa teológica-doctrinal y tampoco a una pequeña o casi intrascendente parte de los manuales de la filosofía, sino que a partir de una tal concepción parece posible echar un poco de luz en el mundo en que vivimos. Para ello, presentaremos, en un primer momento, su original – y no menos temeraria – contribución a la conocida *Controversia de la Predestinación*, para luego, centrarnos en la comprensión presente en el *Periphyseon*. Finalmente, presentaremos un caso más cercano a nuestros tiempos y a nuestra historia, que creemos ilustrar la concepción eriugeniana del mal, a partir de una experiencia narrada por el escritor argentino, Jorge Luis Borges.

2. El Mal en *De Divina Praedestinatione Liber (850-51)*

La *Controversia de la Predestinación* agazapó la atención y la producción intelectual del siglo IX. Los límites e intereses de este trabajo no permiten profundizar en detalles lo que significó para el pensamiento teológico-filosófico de esa época enfrentarse a las cuestiones emergentes de esa controversia, que ponen en juego el significado del cristianismo y de las relaciones tejidas entre la naturaleza divina y la humana: la libertad humana frente a la providencia divina, bien y mal, pecado y castigo. En tales consideraciones ¿qué es el mal y de dónde procede?, ¿qué puede la libertad hu-

mana?, ¿Cómo no perderse?, ¿Qué podemos esperar? Una avalancha de interrogantes y disyuntivas se aproxima. En realidad, es la propia existencia humana la que se ve cuestionada en sus mismos fundamentos.

Aunque distantes tantos siglos, nos sentimos, verdaderamente, cuestionados por muchas de esas cuestiones. Para algunos de nuestros contemporáneos, quizás pueda parecer tan sólo una “ingenuidad” de una época o, en lo mejor de los casos, un momento de la historia de la filosofía desarrollada en el ámbito del espíritu cristiano. Y es que en la época de los dioses huidos y de la muerte de dios, lo que menos se deja ver es el propio ser humano, que es de lo que se trata aquí.

Como sabemos, Eriúgena fue convocado por Carlos Calvo a intervenir en la contienda sobre la predestinación; el *Libro de la Divina Predestinación* es el fruto de sus especulaciones sobre el tema. Lejos de alcanzar el reconocimiento de las partes en disputa – por poco no es condenado por herejía – la obra es un ejercicio hermenéutico que anticipa muchas de las cuestiones desarrolladas en aquella que es, sin lugar a dudas, la gran obra del siglo IX, el *Periphyseon*. La Controversia de la Predestinación reunió nombres famosos de su época: Rábano Mauro, Hincmaro, Prudencio de Troyes, Lupo de Ferrières, Floro de Lyon y, por supuesto, Godescalco de Orbais, el verdadero estopín de este debate.²

Godescalco (805-68) era un noble sajón cedido por su padre al monasterio de Fulda, bajo la tutela de Rábano Mauro. Al parecer, no satisfecho con su destino, abandona el monasterio sin autorización y da inicio a una polémica interpretación del *De libero arbitrio* de Agustín de Hipona. En líneas generales la teoría de Godescalco supone existir una doble predestinación divina – *gemina praesdestinatio* – que haría de cada individuo humano el portador de un destino determinado por la gracia divina, de tal manera que la libertad tendría su autonomía comprometida en sus raíces, una vez que por más libre que pudiera sentirse, el ser humano ya y siempre estaría

² Acerca de la Controversia de la Predestinación, véase: MORAN, D. *The Philosophy of John Scottus Eriugena - A study of idealism in the middle ages*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1989; WOHLMAN, A. “Introduction to the English Translation”, In: ERIUGENA, J.S. *Treatise on Divine Predestination*, U. Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1998; LUDUEÑA, E. *Eriúgena*, Galerna, Buenos Aires, 2014; PIEMONTE, G. “Eriúgena y la controversia sobre la Predestinación”, *Scintilla- Revista de Filosofía y mística medieval*, vol.10, n°2, Curitiba, 2013, pp.11-37.

destinado por una disyuntiva fundamental, sea para la gracia futura, sea para la damnación eterna. Fácilmente se puede imaginar lo confuso que esto podría resultar, una vez que al comprometerse la libertad humana, condicionándola a la voluntad divina, uno se quedaría sin respuestas esenciales para la propia existencia, puesto que, en última instancia, si Godescalco lleva la razón, lo que Dios manda *es* lo que realmente puede ser, más allá de lo que quiera uno mismo. La argumentación de Godescalco, no obstante ponga en entredicho la libertad del albedrío humano, puede configurar una interpretación viable de la posición de Agustín, probablemente muy a su contra-gusto. De hecho, se puede reconocer la aparente ambigüedad que acarrea el influjo de la gracia como determinante del destino individual. Si por un lado, Agustín atestigua la libertad de elección en los actos humanos, por otro lado, reconoce que “no sabe” porque se da el caso de que, vez por otra, los hombres se decanten por elegir el mal. El pasaje que ilustra esta ambigüedad es la conclusión del *Libro II*, XX, 54, donde dice Agustín:

Todo bien procede de Dios; no hay, por tanto, ser alguno que no proceda de él. Considera ahora de dónde puede proceder aquel movimiento de aversión, que decimos que es un pecado, por ser un movimiento defectuoso y todo defecto procede de la nada (*omnis defectus ex nihilo est*), y no dudes que no procede de Dios. Defecto, sin embargo, que, por ser voluntario, es potestativo nuestro. Si lo temes, preciso es que no lo quieras, y si no lo quieres, no se dará. ¿Qué mayor seguridad para nosotros que vivir esa vida, en la que no nos puede suceder nada que no queramos? Mas, puesto que el hombre, que cae voluntariamente (*sponte*), no puede igualmente levantarse por su voluntad, asgámonos con fe firme a la mano derecha que Dios nos tiende desde el cielo, esto es, a Jesucristo, Señor Nuestro [...] (SAN AGUSTIN, 1973)

La meditación de Agustín es un ejemplo de una existencia pensada en la vecindad de lo divino. Al tiempo que es optimista cuanto a la fuerza de la voluntad humana – “¿qué mayor seguridad que vivir esa vida, en la que no nos puede suceder nada que nosotros no queramos que nos suceda?” – también reconoce que, aunque “está bajo nuestro poder” (*in nostra est positus potestate*), la voluntad humana suele ceder a extraños movimientos de aversión al bien – el pecado no es otra cosa que un movimiento defectuoso – por medio del cual, el ser humano es atrapado en una realidad cuya existencia *propiamente* no es.

Como no puede proceder de dios, esa fantasiosa realidad procede *ex nihilo*. Inmerso en una realidad que no existe verdaderamente, el humano caído recibe “una mano de dios” para levantarse de su atestada temporalidad y descubrir en sí mismo el poder y la seguridad de una voluntad que puede elegir no al mal, puesto que este no es sino distancia y privación del bien, sino elegir entre los muchos caminos que llevan al bien, a las cosas mismas creadas por dios. La posición agustiniana resguarda el origen adámico de lo humano y le agrega la novedad cristiana. La elección entre bien y mal está en el origen de la naturaleza humana. A ésta le fue concedido el poder de discernir entre ambos, siendo el pecado únicamente una mala elección, una especie de alejamiento del bien, procedente de un mal juicio humano. El reconocimiento de este equívoco es ya la irrupción del Hijo en el alma y el camino hacia cosas más elevadas.

Veamos ahora qué tiene a decir el Eriúgena. Para el irlandés las ideas de Godescalco constituyen una herejía, una “estulticia y crudelísima insania” (*stultissima crudelissimaque insania*); ignora la Autoridad y desconoce las reglas de la razón puesto que la doble predestinación divina por él defendida divide el género humano en dos bandos – buenos y malos, justos e impíos – y convierte la justicia divina, puesto que distribuye vida eterna y suplicios eternos, en una justicia a medias, respecto a la cual uno no tiene mucho que hacer, una vez que ya se encuentra determinado, inexorablemente, en uno de los bandos.

Siempre que tiene oportunidad, Eriúgena remite a la Escritura que para él, es la Autoridad. Como ejemplo, el salmo 24 que advierte la condena de Godescalco: “todos los caminos de dios, son de misericordia y verdad”. Sin embargo, la autoridad otorgada al texto bíblico no deviene por fuerza de ley o por tradición, sino por la razón misma. Filosofía y religión, verdaderamente, son lo mismo: “*veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam*” (MADEC, 1978, I, 1). La filosofía debe tratar de las reglas de la verdadera religión, por la cual la causa suprema y primordial es humilde y razonablemente buscada. Para Eriúgena filosofía y religión existen a partir de lo mismo y a lo mismo se dirigen.

En el rechazo a la argumentación de Godescalco, Eriúgena encuentra apoyo en su método dialéctico y expone una visión metafísica de las relaciones entre dios, mundo y el ser humano que suscitará un efecto inesperado en medio de la contienda. Al final del primer libro de su *Divina Predestinación* Eriúgena expone la doctrina de Godescalco:

Una predestinación, él (Godescalco) dice, es la del justo, otra la del impío, de tal forma que nadie, sino por la necesidad inmutable de una predestinación, puede alcanzar su justa recompensa o su más elevado fin, que es la vida eterna, y tampoco nadie, sino por una similar necesidad de la otra (predestinación), es compelido a caer por su merecida impiedad en su fin, que es el castigo eterno (MADEC, 1978, I, 4).

Para responder a Godescalco, Eriúgena se ampara, de modo fundamental, en la concepción una de dios. Es a partir de la idea de unidad, desde dónde se construye la refutación a Godescalco: puesto que el ser de dios, su conocimiento y su voluntad no representan una partición trina sino que forman una única unidad, no se puede aceptar que aquello que es por él conocido sea algo distinto de sí mismo. Dios sólo conoce a sí mismo, porque todo lo existente proviene de él; éste no es, evidentemente, el caso del mal que proviene de las malas elecciones humanas. De este modo, inmediatamente se descubre un aspecto de la naturaleza divina que es lícito destacar: su ignorancia del mal. Piensa Eriúgena,

Si el mal no es sino una corrupción del bien y todo bien, o es dios, que no puede corromperse, o proviene de dios y puede corromperse, toda corrupción no desea sino que el bien no exista, ¿quién dudaría de que malo es lo que desea destruir el bien para que no exista? Por tanto, el mal ni es dios ni proviene de dios. Y por esto, así como dios no es autor del mal, así tampoco ni conoce de antemano el mal, ni lo predestina. (MADEC, 1978, X, 3)

Dios no conoce el mal porque no es algo creado por él. Ser principio, medio y fin de todo lo creado, en ello consiste la eterna difusión de la Bondad divina. Considerando que todo lo creado es bueno porque procede de dios y subsiste eternamente en el conocimiento divino, entonces, como ya enseñaba Agustín, el mal sólo puede tener origen en el propio ser humano y, en consecuencia, no se puede admitir ninguna predestinación divina que haya destinado el ser humano hacia el mal.

La ignorancia divina acerca del mal no deja de ser razonable aunque perturbadora, es decir, por un lado la teoría de Godescalco sucumbe al admitirse que dios desconoce el mal y en consecuencia no podría – y tampoco tendría que – separar los buenos de los malos; por otro lado, la ignorancia divina parece poner en entredicho el sentido del pecado y de su debido castigo; puesto que el mal originado por una mala voluntad humana, que aleja el ser humano del bien y de la feliz bienaventuranza, no es conocido por dios y, en consecuencia, su castigo no puede ser otro que el propio alejamiento y la ausencia de la felicidad. En este sentido, escribe Eriúgena que “los pecados y los castigos ni son hechos por dios, ni son conocidos de antemano ni son predestinados por él” (MADEC, XV, 9), sino que “no hay pecado que no castigue al pecador. Pues en todo pecador, tienen un origen simultáneo el pecado y su castigo, porque no hay pecado que no se castigue a sí mismo” (MADEC, XVI, 6).

La concepción eriugeniana de mal – su existencia impropia o su inexistencia – conlleva una reflexión acerca del pecado que cuestiona el sentido del castigo o de la damnación futura. ¿Cómo podría sufrir algún castigo aquello que se origina, está y se dirige a dios? Como dice Eriúgena, “ninguna naturaleza puede punir a otra naturaleza” (MADEC, XVI, 6) o sea, lo creado por dios no puede ser objeto de pena o castigo. Ahora bien, si se supone haber, como afirman las Escrituras, “justos suplicios” y profundísima miseria” a los pecadores, esto se debe entender como un tropos del lenguaje, en un sentido translaticio y abusivo que habla de presciencia y predestinación divina como si antes o después, o cualquier intervalo de tiempo pudiera ser indicado en la eternidad divina.

Las consecuencias de la participación de Eriúgena en la controversia sobre la predestinación no fueron propiamente favorables a sus ideas. Por una persistente mediación de Floro, su obra acabaría condenada en concilios provinciales en Valencia (855) y su condena ratificada en Langres (859). Quizás la amistad con el rey Carlos haya impedido que sufriera sanciones más duras. Sin dudas, Eriúgena pone en cuestión la sabiduría y el juicio divinos para discernir los impíos de los creyentes, una actitud que podría suscitar malas interpretaciones y constituir un desvío del camino del buen pensar y del bien creer. Lo cierto es que Eriúgena no da señales de simpatía

por enseñanzas heterodoxas, sino que se aproxima de las autoridades respaldadas por la misma iglesia cristiana, aunque, es bien probable que su interpretación haya llevado la visión agustiniana más allá de lo que le gustaría al hiponense. El aspecto fundamental de su contribución, por un lado, la ignorancia divina respecto al mal y, por otro lado, el reconocido carácter metafórico del lenguaje acerca de la naturaleza divina, serán tematizados en el *Periphyseon*, dónde la ignorancia divina es, incluso, ampliada y servirá de prototipo para su antropología, y el lenguaje será objeto de análisis, sea en relación al conocimiento categorial de las creaturas, sea respecto al creador.

3. El mal en el *Periphyseon*.

No son pocas las intuiciones y doctrinas que componen la gran obra del pensamiento de Eriúgena, el *Periphyseon*. Más allá de la conocida cuaternidad de la naturaleza y los modos de interpretación sobre la diferencia fundamental entre ser y no ser como indicación del sentido de *natura* o *physis*; más allá de la doctrina de la teofanía como vía de acceso a una comprensión del mundo como manifestación divina, y de una antropología pensada en términos de igualdad predicativa entre el ser humano y dios, si algo caracteriza el *Periphyseon* es la confianza que Eriúgena deposita en la capacidad humana de medirse a dios en búsqueda de sus propios límites. La metáfora que introduce el Libro IV, dónde se propone una reflexión sobre la naturaleza humana es capaz de indicar esta confianza. Misto del temor de aproximarse de doctrinas poco conocidas, especialmente de Gregorio de Nyssa, y de la consciencia del propio límite humano y de su origen adámica. La metáfora es como la presenta el Alumno :

Despleguemos velas y naveguemos. Pues la razón experimentada en estas aguas (*perita huius ponti*) nos impulsa a no temer ninguna amenaza, a no tener miedo a las Syrtes, ni a los remolinos, pues para ella es más delectable ejercitar su capacidad en los misterios del océano divino que permanecer ociosa en aguas calmas y abiertas donde no puede manifestar su poder. (JEAUNEU, 744 AB).

Según ésta imagen, embarcar en esta navegación y singlar el océano de la divinidad es un destino a ser alcanzado. El naufragio, aunque posible, no es sino la imagen de la condición humana en este mundo. En este senti-

do, naufragar denota la sombra del error y de la ignorancia en la cual se sitúa el ser humano desde la Caída del primer humano, algo que siempre estará presente en su existencia temporal: “en esta vida sombría, ningún estudio puede ser perfecto o carecer totalmente de errores” (Idem, V, 1021B).

El reconocimiento de la posibilidad del error, immanente a la naturaleza humana, no designa un pesimismo por parte del irlandés. Al contrario, aquellos que buscan a dios, son curados por sus errores. La postura del Alumno, proclamando el infinito poder de la razón humana y evocando la navegación, evidencia no sólo una confianza en las virtudes humanas que reflejan la propia esencia divina, sino que además ve posible el cumplimiento de su destino. Infinito es el mar a por navegar, como infinitas son las formas de ver a dios. El espíritu del navegante, como metáfora de una confianza ética, puede ser suficiente para ilustrar el sentido de la filosofía de Eriúgena, especialmente en su *Periphyseon*. La navegación no ilustra tan sólo la superficie del océano, sino que también supone su profundidad y los peligros inherentes a los que se somete el navegante. Y, entretanto, ambos aspectos confluyen en una misma labor. En ella se expresa la condición humana que, en su búsqueda por la verdad, al tiempo que se manifiesta en la superficie de su palabra, permanece oculta en su infinita profundidad.

Es preciso señalar que, según Eriúgena, no se puede pensar que el ser humano haya podido existir alguna vez sin el pecado que caracteriza su origen. Su existencia en el mundo y en el tiempo es el fruto del pecado simbolizado por el primer hombre. Ello no significa que el mundo designe el mal por sí mismo, sino que sería más adecuado pensar en el mundo como una especie de medicina para el espíritu y el único medio de remediar el olvido de su condición original. Lo original en lo humano es, pues, como establece el relato bíblico, ser imagen y semejanza de dios. Por ello, alcanzar el paraíso es más más bien un destino que tiene como punto de partida el conocimiento de sí mismo, y no tanto una condición perdida en algún momento. En su proceso de curación, el ser humano debe descubrir en sí mismo la virtud que en él es natural, esa capacidad de ponerse a la escucha y corresponder al silencio del Creador. En tal corresponder, se descortina la posibilidad de ser como dios, tanto cuanto una imagen puede ser *como* aquello de lo que

es imagen. Es decir, una imagen debe ser fiel a su prototipo, reflejando a no poder más, lo que está en aquello del cual ella es la imagen.

El juego dialéctico entre imagen y prototipo determina en el *Periphyseon* una identidad predicativa entre lo que se dice de dios-prototipo y ser humano-imagen. Con esa perspectiva identitaria, la antropología erigeniana permite comprender cómo el ser humano corresponde a los predicados que, en un primer vistazo, pertenecerían exclusivamente a dios. La omnipresencia, la omnisciencia y la omnipotencia divinas, también se reflejan en el modo del ser humano. Ello se explica por el protagonismo humano en dar lugar, por medio de su conocimiento y sus definiciones, a todas las creaturas, siendo, por esa razón, dice Eriúgena, la *officina omnium* (JEAUNEAU, II, 530 D). Así, no sólo el ser humano conoce todas las cosas, sino que también todas las cosas tienen lugar en él.

Cuanto a la omnipotencia, es preciso reconocer la dificultad del tema, pues en este aspecto debe suponerse, conforme exige la relación entre la imagen y el prototipo, que el ser humano posee una libertad infinita y, algo aún más osado, la posibilidad de llegar a desear lo mismo que dios. La libertad exige que el ser humano otorgue un sentido divino al mundo, bajo el riesgo de, lejos de ser como dios, se destine a construir su propia desdicha. Tal es la enseñanza de la doctrina de la teofanía, o sea, que las imágenes producidas por el humano, impresas en su memoria permanecen en él para siempre.

La relación inmediata entre el conocimiento humano y la manifestación divina fundase en el hecho de que el conocimiento unifica todas las creaturas en sí mismo, descubriendo en ellas lo que poseen de divino. El conocimiento del mundo es el modo de conocer a dios, al tiempo que aquél que conoce, de un modo extraordinario, en aquello mismo se convierte. Y se convierte en dios, no sólo como una metáfora de una vida correcta, sino porque el intelecto es formado por su imagen, pues “cualquier cosa que el intelecto puede comprender en aquello mismo se convierte” (JEAUNEAU, I, 450A). Volverse dios, significa *théosis*, es decir, el ultrapasar de la finitud humana en su correspondencia hacia lo infinito. Por ello, *theophania* y *deificatio*, nombran una misma experiencia, la contemplación de la verdad. Del punto de vista ético, la posibilidad de hacerse con una teofanía deposita so-

bre el ser humano el más pesado de los pesos: la responsabilidad otorgada por una infinita libertad, esto es, que el cielo y el infierno son productos humanos. La infinita libertad hace del ser humano el artífice tanto de su felicidad eterna cuanto de su propio infierno.

Puesto que la naturaleza humana está capacitada para la experiencia de la verdad, las teofanías están al alcance de todos los humanos. Si esto no ocurre con frecuencia, no se debe a alguna limitación humana, sino únicamente al error, fruto de un movimiento irracional que toma por verdadero lo que es falso. El error designa, por lo tanto, el olvido por parte del ser humano de sus propias capacidades y esto significa desviarse de su propia esencia y perderse en las cosas sensibles y temporales, creando un mundo de fantasías que más merecerían ser llamadas de sombras, un mundo que propiamente no existe, mas que implantado en su memoria permanecerá siempre presente.

Que el error determine la existencia ensombrecida del mal no significa que el movimiento errático sea un fruto defectuoso de la infinita libertad humana: incluso cuando peca el ser humano está en su búsqueda de dios. Y, caso no lo encuentre, y permanezca en su error, dirigiéndose hacia la inconsistencia de lo falso, ello no se debe a una mala formación de las imágenes en su memoria, es decir, no es la capacidad humana la causa de lo falso, sino el desviar de sí mismo por parte del ser humano, la ignorancia de sí mismo y de la eternidad que subyace en él, algo que es más propio de las bestias que del ser humano (JEAUNEAU, IV, 761A).

Eriúgena entiende que la condición primera y la condición rebajada por el pecado designan el modo del ser humano, como aparición y ocultamiento de una misma naturaleza; muestra en el tiempo manifestándose a sí mismo por medio de la palabra y, permanece en sí mismo en el silencio de aquello que en él es eterno y no se corrompe por el pecado. El pecado es, por tanto, la línea que separa la condición esencial del ser humano de su existencia temporal. A esta división se refiere el quinto modo de interpretar la diferencia fundamental entre ser y no-ser:

[...] es observado únicamente en la naturaleza humana que al pecar abandona la dignidad de la divina imagen en la cual propiamente subsistía y merecidamente pierde su ser y, por lo tanto, se dice no

ser; pero cuando restaurada por la gracia del Hijo es reconducida al prístino estado de su substancia, en la cual es creada según la imagen de dios, comienza a ser y a vivir” (JEAUNEAU, I, 445C).

La interpretación del irlandês está de acuerdo con la tradición, mas una diferencia es determinante: el abandono no puede ser pensado sino como una figura de lenguaje, puesto que, en realidad, nunca hubo un paraíso en el cual haya existido un primer humano y un primer error, sino que, según Eriúgena, el creador, sabedor de la Caída ha creado el humano de un tal modo tal que su condición original hecha a la imagen divina pudiera desarrollarse y, por algún inefable modo, alcanzara su destino, a saber, el paraíso que le había sido determinado. En este sentido, ser humano es ser en el tiempo. No hay humano sin la culpa que el tiempo determina y que la narración bíblica expresa, bien como nunca hubo un primer humano fuera del tiempo y que hubiera permanecido en el paraíso. Comentando un pasaje de Agustín, donde se analiza la existencia de mal en el paraíso, escribe: “por eso se entiende que el ser humano nunca careció de pecado, como nunca subsistió sin cambios de voluntad” (JEAUNEAU, IV, 808C).

La certeza del pecado no puede significar una nota indeleble de la naturaleza humana. Que nunca haya existido un hombre libre del pecado no implica aceptar que sea imposible que pueda existir. Como una enfermedad del alma, el pecado encuentra en el mundo su remedio. La curación designa el retorno a la condición original de aquella criatura hecho a la imagen de dios. Un retorno que, dadas las circunstancias en las cuales se desarrolla la existencia humana, exige una disposición que supera la propia temporalidad donde se encuentra inmerso el propio humano. Por ello, para llegar a ser humano, en la plenitud de sus capacidades similares a las de dios, debe dejar de ser humano, es decir, debe abandonar los movimientos que no pertenecen a su razón de ser, debe reconocer la causa que lo determina como el único animal entre todos los animales, capaz de dialogar y de dar lugar en sí mismo a todas las criaturas en función del creador. Y así, una vez reconocida la grandeza de su ser-imagen, cumplir el mandamiento natural de su existencia y ser como dios.

La breve exposición que afianza al ser humano su capacidad de conocer a dios *teofanicamente* no puede ser vista como una afirmación de la

superioridad del conocimiento disciplinado por las artes liberales y la interdicción de un discurso teológico. Si bien es cierto que los predicamentos son inadecuados para considerar la naturaleza divina, también lo es que las posibilidades del lenguaje pueden mostrar algo o al menos suscitar una reflexión y una experiencia de lo divino. Más allá del sentido metafórico, simbólico o traslaticio del lenguaje teológico y de sus particiones afirmativa y negativa, Eriúgena ensaya un camino superlativo, por el cual afirmar y negar coinciden en expresar un lugar plasmado por el lenguaje que deja verse como *nihil*, extraño lugar que no tiene límites y desde el cual todo emerge señalándolo. Tal es la fuerza especulativa de la negación de todo lenguaje teológico. Se niega con convicción, se sabe que no se sabe, el fundamento de una *docta ignorantia*. Considerando los límites del conocimiento y del lenguaje, es necesario reconocer que lo que se dice acerca de la naturaleza divina no es propiamente un saber. En consecuencia, sólo resta considerar un lenguaje impropio para *hablar* de dios. De inmiscuirse en aquél lugar donde lo dicho no vale como dicho, allí donde conocer es ignorar, donde todo es nada. Ahora las características compartidas por dios y ser humano, el hecho de que todo sepan, su ubicua presencia y su pleno poder, parecen perder fuerza frente a la descubierta del carácter meontológico que emerge de la propia naturaleza, entendida, desde el comienzo, como término que incorpora todo que es y todo lo que no es, es decir, aquello que puede ser conocido y aquello que sobrepasa cualquier conocimiento (JEAUNEU, I, 443A). Dicho eso, lo que importa es investigar en qué medida aquello que no puede ser conocido se muestra como no ser. Tratase de descubrir lo que no puede ser descubierto, de conocer que la ignorancia es ya una nota esencial de lo que se investiga: “la mente humana es más loable por su ignorancia que por su conocimiento [...] Pues la semejanza divina en la mente humana es más claramente discernida cuando sólo sabe que es, e ignora lo que es” (Idem, IV, 771C). Si por ignorar el humano se asemeja a dios, la cuestión debe dirigirse a él, y procurar entender cómo la ignorancia puede ser compartida por ambos. Cuando el ser humano pretende expresar algo sobre dios se encuentra con el sentido impropio de todos los nombres. Uno puede pensar que la ignorancia se refiere únicamente a la temporal – y por ello imperfecta – existencia humana, mas tal ignorancia, para el Eriúgena designa la más ele-

vada contemplación que se puede alcanzar sobre aquél “cuya ignorancia es verdadera sabiduría y quien es mejor conocido ignorando” (idem).

La fuerza persuasiva de la ignorancia divina no es para nada des-
deñable. El lenguaje se muestra capaz de mostrar algo de asertivo sobre la
naturaleza divina y, al paso en que el propio humano comparte con ella esa
ignorancia, abre un camino para saber de sí mismo y saber, en la medida de
lo humano, cómo actuar divinamente, es decir, en esa búsqueda constante de
existir por su deificación. El conocimiento de tal sapiente ignorancia guarda
la verdad más profunda que puede ser alcanzada y nombrada, una paradójica,
y no menos atractiva situación: para conocerse, debe ser como dios. De
ello se sigue que el destino humano no es otro que unirse y ser como dios.

Es fundamental para Eriúgena evidenciar que la ignorancia divina se
refiere al hecho de que el conocimiento divino no puede ser pensado como
un símil del conocimiento humano pautado por las definiciones disciplina-
res; también al hecho de que dios sólo conoce lo que él mismo ha creado y,
en cuanto tal, subsisten en al conocimiento, sino que también respecto al
mal se impone la ignorancia: “dios desconoce el mal” (JEAUNEAU, II,
596AB). Puesto que siendo dios el bien y fuente de existencia de todo lo
que es, todo en él se origina y es necesariamente bueno y existente. La igno-
rancia divina se justifica por esa extraña y divina limitación que hace con
que sólo pueda conocer aquello que él mismo ha creado. No es el caso del
mal...que no existe!

Para Eriúgena la existencia del mal es la existencia del error, o sea,
que el alma olvide a sí misma y a su creador y, al contrario de dirigir sus es-
fuerzos en dirección a lo que es superior – esta búsqueda infinita que supone
la doctrina de las teofanías –, se distraiga y se entretenga con imágenes de lo
sensible. Imágenes que, no obstante no sean verdaderas, permanecerán guar-
dadas en su memoria, incluso cuando aquellas cosas de las cuales son imá-
genes dejen de existir. Por ello, el infierno consistiría en la memoria de estas
imágenes, un mundo de fantasías sólo existente en sí mismo. Privado de una
existencia verdadera, puesto que no procede de dios, este mundo se convier-
te en el infierno de cada hombre: direccionado para lo que es inferior, el
hombre puebla su mente con imágenes de cosas inferiores que no subsisten
por sí mismas. En ello consiste el peso de la infinita libertad: que el hombre

pueda, incluso, actuar irrazonablemente y disfrutar del mundo que genera en su pensamiento y que se manifiesta por y en su palabra, cuando, en realidad, su salvación y su perfección se encuentran siempre más allá de este mundo visible, en el silencio de la infinitud que a todo momento clama por su atención.

4. Borges y Eriúgena

La filosofía del Eriúgena, sus ideas respecto al mal y su concepción del ser humano como hacedor de su propio mundo, provoca un cierto desparpajo en sus lectores, sean estos filósofos o no. Tal vez, la idea de un mundo en el cual el mal se desvanezca en un sin sentido, en imágenes fantásticas sea demasiado optimista o, al contrario, aterradora. Quizás, algunas de nuestras experiencias existenciales, más o menos próximas, puedan echar luz en lo que señala el irlandés. Para ello, una reflexión del escritor argentino Jorge Luis Borges puede ser un gran ejemplo de la concepción eriu-geniana del mal.

Desde la *Historia de la Eternidad* (1930) hasta el ciclo del Teatro Coliseo, en 1977, *Siete Noches*, las citas a Eriúgena son frecuentes en la obra de Borges. No sería exagerado considerarlo como uno de sus autores favoritos, por la cantidad de referencias que hace al irlandés. Borges aprecia especialmente la idea del carácter infinito de la lectura, el tratamiento de la *creatio de nihilo*, la tipología de los discursos teológicos, la doctrina de la teofanía y, claro, su concepción del mal.

En *Otras inquisiciones*, Borges publicó *Anotación al 23 de agosto de 1944*. La fecha marca el momento en que recibe la noticia de la liberación de París y la retirada de la tropas del invasor alemán. Describe tres aspectos sobre la fecha: “el grado físico de mi felicidad cuando me dijeron la liberación de París; “el descubrimiento de que una emoción colectiva puede no ser innoble; el enigmático y notorio entusiasmo de muchos partidarios de Hitler” (BORGES, 1992, p.321). De estos aspectos, Borges se dedica a interpretar el último, que conlleva una paradójica dificultad: “¿cómo explicar lo inexplicable: los nazistas – consanguíneos del caos – entusiastas de su propia desdicha?”

Recuerda Borges que los hombres suelen desconocer los móviles de sus acciones, por lo cual interrogar a ellos mismos sería una tarea en vano. Cogita que el encuentro de dos palabras – Paris y liberación – pudiese haber suscitado una cierta magia capaz de hacer olvidar la derrota de sus pares. Noches después, Borges adivina una respuesta al enigma, cuando recuerda a Bernard Shaw, quien por su parte remite a la doctrina de otro irlandés, el Eriúgena.

Ya en *Historia de la Eternidad*, Borges muestra que conoce la doctrina de Eriúgena. Allí escribe: “Eriúgena enseñó un dios que no percibe el pecado ni las formas del mal”. Con Eriúgena en mente, la explicación de Borges a la actitud de los nazistas que celebraban la derrota de sus armas es la siguiente:

Ser nazi (jugar a la barbarie enérgica, jugar a ser un viking, un tártaro, un conquistador del siglo XVI, un gaucho, un piel roja) es, a la larga, una imposibilidad mental y moral. El nazismo adolece de irrealidad, como los infiernos de Eriúgena. Es inhabitable, los hombres sólo pueden morir por él, mentir por él, matar y ensangrentar por él. Nadie en la soledad central de su yo, puede anhelar que triunfe. Arriesgo esta conjetura: Hitler quiere ser derrotado (idem, p.322)

¿Qué entra en cena cuando se admite que el propio Führer desea su derrota? La respuesta parece pasar por los infiernos de Eriúgena y por los puntos principales de su escatología, esa manera tan original de pensar que cielo e infierno son obras humanas e individuales. Frente a esta escatología, que trata de lo que está por venir, el hombre es desafiado de un modo radicalmente decisivo, pues lo que está en juego es un porvenir determinado a cada paso por la búsqueda incesante de dios. Una búsqueda perpetua que consiste en una espera. La espera de lo que viene al encuentro, la propia deificación de la creatura.

La espera que busca no es determinada por una creencia. Sin bien la condescendencia divina es esperada, lo que se impone como verdadero desafío, como una navegación arriesgada, es aceptar la paradójica naturaleza del hombre, una paradoja tan viva cuanto la propia existencia de cada uno: “siempre busca, y de un modo admirable encuentra lo que busca, y no encuentra porque (ello) no puede advenir” (JEAUNEAU, V, 919C). El admirable modo que abre la posibilidad del encuentro no es otro que la teofanía. En el

ocultamiento que ella supone – *occulti manifestatio* – el dios se esconde, al tiempo que se muestra en su obra. Tratase, por lo tanto, de llegar a ver a dios por medio del mundo, o mejor, de conceder al mundo un sentido divino, un sentido extraordinario, oculto y fundamental.

Para concluir nos resta un último movimiento para explicar el comportamiento de los nazistas. La respuesta es que la vigencia del mal, representado por el nazismo, es inauténtica, siendo una falsa existencia del punto de vista ontológico – ser es sinónimo de bien – y expresa un error del punto de vista epistemológico en la medida en que se mantiene en el nivel de la fantasías, imágenes desposeídas de fundamentación. Es, como escribe Borges: “el mal adolece de irrealidad”, sufre las consecuencias de una falsa existencia, una existencia centrada únicamente en la realización de una voluntad desviada, un querer perdido en un mundo que aparentemente él mismo controla. Vivir en un mundo con esta disposición errática sólo es posible en la inconsciencia del error y en la ilusión que hace de lo falso lo verdadero.

Eriúgena enseña que aquél que no alcanza a ver dios en esta vida, no lo hará después, pues él es *Nihil*. Cielo e infierno, en este sentido, son engendrados por nuestras propias acciones, e impresos en la memoria de cada uno. Un mundo falseado por imágenes inmediatas que no se sostiene por sí mismo, un mundo cuya inclinación natural es esfumarse en un sin sentido, como una mala idea. Vivir en mundo desproveído de bondad no es una alternativa de un individuo o de una nación cegada por un querer, supuestamente colectivo, nadie busca hacer o vivir en y por el mal. Incluso pecando se está a camino del bien – *ambitus, cursus et recursus* de todo lo existente. Nada de lo que dios manda está fuera del propio bien, razón por la cual, el mal, figurado por las ideas intolerantes de los partidarios de Hitler (y por tantos grupos que aún hoy se esfuerzan en mostrar qué bajo pueden llegar a caer los hombres) no existe propiamente, sino que subsiste como la expresión de un querer que, hace mucho, en su neurótica enfermedad, ya no sabe pensar.

Recibido em 18/03/2021 e aprovado em 20/04/2021

REFERENCIAS

BORGES, J.L. *Obras Completas II*, Emece-Circulo de Lectores, Barcelona, 1999.

JEAUNEAU, E. *Iohannes Scottus Seu Eriugena: Periphyseon*, Brepols, Turnholt, 1996-2002.

MADEC, G. *Iohannis Scotti Eriugena de diuina praedestinatione liber*, CCCM 50, Brepols, Turnholt, 1978.



Esta obra está licenciada com uma Licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

A IMPORTÂNCIA DO *CORPUS DIONISYACUM* NA VIDA E NA
OBRA DE ALBERTO MAGNO

*The importance of Corpus Dionisyacum in life and work of Albert the
Great*

Prof. Matteo Raschiatti ¹

RESUMO

O *Corpus Dionisyacum* foi o tratado pseudoepigráfico de cunho neoplatônico mais fecundo e influente da história do pensamento filosófico ocidental, junto com o *Liber de causis*. Após seu ingresso no mundo latino e suas sucessivas traduções, tornou-se o *instrumentum laboris* dos mestres parisienses do século XIII e foi adotado por Alberto Magno como texto de ensino no *Studium Generale* de Colônia, emparelhado aos *Libri Quattuor Sententiarum* de Pedro Lombardo e às Sagradas Escrituras. A finalidade desse artigo é analisar a importância que este conjunto de manuscritos em grego antigo teve na vida e na obra de Alberto Magno, destacando a influência no seu pensamento, no método do ensino do *Studium generale*, bem como na mística dominicana da sua província.

Palavras-chaves: *Corpus Dionisyacum*. Alberto Magno. Ensino medieval de filosofia. mística.

ABSTRACT

The *Corpus Dionisyacum* was the most fruitful and influential pseudoepigraphic treatise in the history of Western philosophical thought, together with the *Liber de causis*. After entering the Latin world and its successive translations, it became the *instrumentum laboris* of Parisian masters of the 13th century and was adopted by Alberto Magno as a teaching text in the *Studium Generale* of Cologne, paired with the *Libri Quattuor Sententiarum* by Pedro Lombardo and the Sacred Scriptures. The purpose of this article is to analyze the role that this set of manuscripts in ancient Greek played in the life and work of Alberto Magno, highlighting the influence on his thinking, on the method of teaching the *Studium generale*, as well as on the Dominican mystique of his province.

Keywords: *Corpus Dionisyacum*. Albert the Great. medieval teaching of philosophy. mysticism.

¹ Professor de História da Filosofia Medieval na Universidade Federal do ABC (UFABC). E-mail: matteo.raschiatti@ufabc.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1527-5432>.

Introdução

Deve-se reconhecer ao dominicano Alberto Magno (1200-1280 ca.) o mérito de ter introduzido, no âmbito cultural da baixa Idade Média, a riqueza da filosofia aristotélica, da filosofia árabo-judaica e das ciências naturais. Segundo o insigne historiador Martin Grabmann (GRABMANN, 1928,p.325), do ponto de vista estritamente filosófico podem ser-lhe atribuídos três grandes feitos: a criação do aristotelismo cristão, a refutação do aristotelismo heterodoxo de Siger de Brabante e a fundação do neoplatonismo na Escolástica Dominicana alemã, que exerceu uma influência decisiva na mística da mesma linhagem. Os frutos de suas pesquisas e a obra monumental que ele deixou carregam em si aquela universalidade que está inscrita no epíteto com o qual ficou conhecido: *Doctor universalis*. De acordo com o estudioso alemão, foi nos últimos anos de sua longa vida que os escritos neoplatônicos teriam exercido grande influência no seu pensamento, como revelariam seus comentários às obras do *Corpus Dionisyacum* e ao *Liber de causis*: “ao seu espírito afluíam ideias neoplatônicas dos escritos do Pseudo-Areopagita por ele comentados, do *Liber de causis*, mais tarde, de 1268 em diante, também da obra *Stocheiosis theologike* e Proclo traduzida por Guilherme de Moerbeke, da filosofia árabe, sobretudo de Avicena”. (GRABMANN,1928 p. 348. Tradução nossa). Entretanto, de acordo com P. Rorem, já em 1246 o mestre dominicano teria começado a leitura as obras pseudodionysianas, antes da sua transferência de Paris (onde lecionara teologia) para Colônia, a fim de fundar o *Studium generale* da Ordem dos Pregadores naquela cidade. Quem o acompanhou nessa mudança foi um jovem dominicano italiano, Tomás de Aquino, cujas anotações de aula – posteriormente transcritas – tornaram-se os comentários escritos de Alberto ao *Corpus dionysiacum*: na esteira do anônimo escritor sírio do sec. V ele inaugurou, como afirma A. Haas, “um viés fortemente neoplatônico da teologia mística e, nesse modo, fundou a mística alemã especulativa”(ROREM, 1993, p. 222). Fruto da “Escolástica Dominicana alemã”, ideia defendida por Grabmann e, segundo De Libera, “geografica e historicamente justificada”,² esses comentários albertianos – altamente especulativos – exerceram

² DE LIBERA,1998, p. 12.

uma influência decisiva nos teólogos e filósofos coevos e posteriores ao bispo de Regensburg. Além disso, a inserção dos escritos pseudodionisianos no *Syllabus* (Plano de Ensino) do *Studium* de Colônia, representou uma novidade sem precedentes no âmbito do ensino filosófico medieval, favorecendo o desenvolvimento de uma orientação acadêmica alternativa àquela da Universidade de Paris.

A finalidade desse artigo é analisar a importância que o *Corpus Dionysiacum* teve na vida e na obra de Alberto Magno, ressaltando a influência que este conjunto de manuscritos em grego antigo exerceu no pensamento dele e a inovação que, por meio da sua “modulação neoplatônico-dionisiano-aviceniana” (DE LIBERA, 1998, p. 12), provocou no método do ensino do *Studium generale* de Colônia, bem como na mística dominicana da sua província.

1. A recepção do *Corpus Dionysiacum* pelo Ocidente latino na Idade Média³

O *Corpus Dionysiacum* originou-se na encruzilhada entre o neoplatonismo pagão tardio e o pensamento patrístico e, mais especificamente, entre as problemáticas cristológicas e as problemáticas místicas que caracterizaram o Oriente cristão dos séculos IV e V. As antigas citações desse *Corpus*, composto por quatro tratados e dez cartas (embora o conjunto original provavelmente fosse mais amplo daquele redescoberto na baixa Idade Média), remontavam ao começo do sec. VI em ocasião de um Colóquio em Constantinopla (533), no qual os monofisitas (que defendiam a presença, em Cristo, de uma única natureza, a divina) aduziram alguns testemunhos a partir das obras dionisianas, cuja autenticidade fora questionada pelo bispo Hipácio de Éfeso. As dúvidas relativas à ortodoxia dessas obras, entretanto, desapareceram rapidamente primeiro graças a João de Citópolis e, em seguida, a Máximo o Confessor:⁴ a partir dele, o Oriente cristão acreditou na ori-

³ Cf. THÉRY, 1930.; Cf. também: MORESCHINI, 2013, p. 1219-1235.

⁴ “Na Síria, ainda no século VI, surgiram uma tradução dos quatro tratados e das dez cartas para o sírio, feita por Sérgio de Reishaina, e os *scholia* de João de Citópolis. Um século depois, Máximo, o Confessor (580-662), nascido em Constantinopla, escreveu três obras – intituladas *Scholia*, *Ambigua* e *Mystagogia* – que expunham uma visão ortodoxa das obras do Pseudo-Dionísio Areopagita, livrando-o das acusações de monofisita e apolinarista” (CASTRO, R. C. G. 2009, p. 39).

gem apostólica das obras do discípulo de Paulo, venerado como bispo de Atenas.

Quanto à datação do *Corpus Dionisyacum*, os trabalhos de H. Koch e de J. Stiglmayr⁵ demonstraram a dependência do IV capítulo do tratado *De divinis nominibus* (que versava do problema do mal)⁶ da obra *De malorum subsistentia*⁷ de Proclo. Portanto, o autor do *Corpus* viveu provavelmente na mesma época do filósofo neoplatônico (que morreu em 485 e com o qual se relacionou pessoalmente), ou pouco depois dele; a data de composição das obras estaria entre 482 (data do *Henotikón* – edito do imperador Zenão com o qual queria dar um fim às controvérsias cristológicas)⁸ e o começo do século VI, e foram redigidas na seguinte ordem: *De coelesti hierarchia* (CH), *De ecclesiastica hierarquia* (EH), *De divinis nominibus* (DN), *De mystica teologia* (MTh), *Epistulae* (Ep.), por um autor desconhecido originário da Síria. Contudo, se a questão de dar um rosto ao seu autor já foi deixada para trás há muito tempo, ficaram pelo menos duas certezas: 1) ele não foi nem o convertido do Areópago, nem o mártir que a tradição identificara com o bispo de Atenas; 2) a influência que sua obra exerceu na cultura ocidental, principalmente na filosofia, na teologia, na mística, nas artes e na literatura, foi enorme: “se, quanto ao método, seus escritos não puderam ser tomados como guia pelos escolásticos, porque demasiadamente obscuros, e seu influxo ficou muito atrás de S. Agostinho e do Estagirita, todavia, quanto ao pensamento, representaram (ao lado de Agostinho) a base da mística medieval”(GAMBA,1942,p.252).

O ingresso do Pseudo-Dionísio no Ocidente foi no ano de 758, quando Paulo I enviou a Pipino o Breve um texto grego das suas obras. Em 827, o imperador do Oriente Miguel o Gago presenteou o imperador Ludovico o

⁵ Cf. MEDIEVALIA. TEXTOS E ESTUDOS, 1996, p. 35.

⁶ Cf. PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, 2004, p. 110-126.

⁷ “Proclo, no *De malorum subsistentia*, indaga se o mal existe e, caso ele tenha uma consistência ontológica, qual é sua natureza. [...] O *De malorum* dá uma resposta positiva à questão da possível existência do mal. Todavia, no texto procliano, chega-se a essa conclusão em modo problemático e aporético; a solução procliana parece, de fato, instaurar uma divisão entre uma dimensão moral e uma dimensão ontológica do mal, atribuindo ao negativo uma natureza diferente de acordo com a perspectiva (moral ou ontológica) a partir da qual se olh”(PROCLO, 2004, p. 66). Cf. também: MAURETTE, P. *El mal y lo ilimitado en la filosofía de Proclo*. In: Nova Tellus, vol. 22, n. 1, 2004, pp. 141-165.

⁸ Cf. PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. 2004, p. 25.

Piedoso com o código das obras pseudodionisianas.⁹ A partir dessa data, e por quase um milênio, o Ocidente acreditou erroneamente (com poucas exceções) na dupla identificação do autor dessas obras com o discípulo de Paulo e com o apóstolo das Gálias degolado em Montmartre à época do imperador Décio.

A primeira tradução latina do *Corpus* (832-835) foi atribuída ao abade Hilduíno de Saint-Denys mas, como era muito literal, revelou-se de difícil compreensão e acabou sendo pouco utilizada. Êxito melhor teve a tradução de João Escoto Erígena (860-862), que já tinha traduzido os *Ambigua* de Máximo o Confessor além de desenvolver os temas pseudodionisianos na sua maior obra, o *De Periphyseon* (cujo nome em latim era *De divisione naturae*). Na primeira metade do século XII surgiu a tradução de Hugo de São Vítor (1096-1141), os *Commentaria in Hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae*: “com este comentário, baseado na tradução de Erígena (energicamente criticada), ele visava alcançar uma melhor compreensão do texto que era difícil”(RUH, 1995, p. 87-88. Tradução nossa). Na segunda metade do mesmo século, João Sarraceno apresentou uma reelaboração do texto erigeniano que constituiu a base dos Comentários de Alberto Magno e de Tomás de Aquino ao *De divinis nominibus*.

A *Compendiosa extractio* de Tomás Gallo (1238),¹⁰ uma espécie de paráfrase da tradução do Sarraceno, teve um papel fundamental na influência que o Pseudo-Dionísio exerceu na mística medieval: o mérito do abade de Vercelli foi tornar acessíveis os escritos pseudodionisianos à espiritualidade dos séculos sucessivos, inclusive fora das escolas de teologia.¹¹ Quase na mesma época, entre 1239 e 1243, Roberto Grosseteste se debruçou também sobre o *Corpus dionysiacum*: “o respeito da autoridade fez com que ele seguiu literalmente o texto de Dionísio quase até o escrúpulo, a fim de conservar e talvez acrescentar sua obscuridade enquanto o traduziu”(GAMBA,1944,p.126.Tradução nossa). Como o resultado da tradução do bispo de Lincoln foi muito literal e ainda mais difícil de compreender do

⁹ GAMBA,1942,p. 253 GAMBA,1942, p. 253.

¹⁰ Cf. DONDAINE, 1953, p. 31-34.

¹¹ Cf. GAMBA, 1942, p. 265-268.

que a tradução do Sarraceno, não exerceu uma influência significativa nos grandes mestres do século XIII.

À época de Alberto Magno, o *Corpus Dionisyacum* tinha assumido um aspecto bem definido e complexo e, na Universidade de Paris, a versão utilizada pelos mestres parisienses estava assim composta:

I. *Opus maius* com a *Vetus translatio*:

1) CH na versão de João Scoto Erígena, à qual eram associados os escólios de João de Citópolis-Máximo o Confessor e Anastácio, bem como os comentários de Scoto Erígena, Hugo de São Vítor e Sarraceno;

2) EH, DN, MTh e 10 Ep (+ Ep 11) na versão de Erígena, acompanhados pelos escólios de João de Citópolis-Máximo o Confessor e Anastácio, por extratos do *De divisione naturae [Periphyseon]* de Erígena e pela glosa E.

II. *Nova translatio* de João Sarraceno de todo o *Corpus*.

III. *Compendiosa extractio* de Tomás Gallo.¹²

Os comentários do *Doctor universalis* revelaram que ele também lançou mão desse mesmo instrumento de trabalho dos colegas, mas só a ele coube – segundo o medievalista Édouard Jeuneau – o “papel primordial na difusão do areopagismo no século XIII”(JEUNEAU,1995,p.18).

Já na metade desse século, as obras pseudodionisianas ocupavam um lugar central na reflexão filosófica e teológica dos maiores intelectuais. Na Universidade de Paris elas eram consideradas uma fonte prestigiosa para o ensino: Alberto Magno (considerando apenas a *Summa de creaturis*, o Comentário às Sentenças e a *Summa theologiae*) utilizou o nome do Pseudo-Dionísio 1200 vezes,¹³ enquanto seu confrade e aluno italiano o citou explicitamente 1702 vezes¹⁴ e Boaventura 248.¹⁵ Focalizando a atenção no *Doctor universalis*, numerosas referências explícitas nos seus primeiros escritos foram indícios preciosos de que ele – como afirmou Maria Burger¹⁶ – estava familiarizado com a obra do Pseudo-Dionísio Areopagita, que já devia ter encontrado quando iniciou sua educação teológica: “no começo da década

¹² RUH, K. 1995, p. 90. Tradução nossa.

¹³ Cf. JEUNEAU,1995.

¹⁴ Cf. DURANTEL,1919, p. 60.

¹⁵ Cf. BOUGEROL, 1984, p. 93.

¹⁶ Cf. BURGER, 2009, p. 562.

de 1240, Alberto foi para a Universidade de Paris a fim de obter o doutorado em teologia e lá teve a possibilidade de testemunhar a estima especial em que o santo nacional era tido”(BURGER, 2009, p.562). Oito anos mais tarde, no dia de Pentecostes (07 de junho de 1248), o Capítulo Geral dos Dominicanos reunido em Paris decidiu abrir novos *Studia generalia*¹⁷ em Bolonha, Montpellier, Oxford e Colônia, e o dominicano alemão foi enviado para essa última cidade a fim de pôr em execução a decisão capitular. Nesse mesmo período, o *Doctor Universalis* deu início à tarefa de comentar todo o *Corpus Dionysiacum*, embora ele já tivesse comentado o *De caelesti hierarchia* durante o período parisiense, com o auxílio dos comentários de João Scoto Erígena e de Hugo de São Vítor.¹⁸ Como ressaltou Burger, o mestre dominicano dependia exclusivamente das traduções latinas por ele conhecidas, a saber: “para o comentário ao *De caelestis hierarchia*, bem como para o *De ecclesiastica hierarchia*, Alberto utilizou como base a tradução de João Scoto Erígena. Com o *De divinis nominibus*, ele mudou para a tradução de João Sarraceno, utilizando-a para os trabalhos restantes”(BURGER, 1995, p. 563).A maior concordância com as referências do mestre teutônico foi encontrada no Códice 30 da Biblioteca da Catedral de Colônia.¹⁹

2. O *Corpus Dionysiacum* como alicerce e inspiração do pensamento albertiano

Grabmann não teve dúvida de que o *Doctor Universalis* “influiu cientificamente, especialmente na Alemanha, na sua escola e através da sua escola”(GRABMANN, 1928, p. 362, Tradução nossa): a vida e as obras dos seus alunos imediatos e discípulos posteriores testemunharam isso. Ulrico de Estrasburgo, “na sua monumental *Suma teológica* criou a obra maior e mais completa do Neoplatonismo alemão originado por Alberto”(GRABMANN, 1928, p. 362, Tradução nossa), cuja publicação iria aprofundar essencialmente a compreensão do pensamento albertiano e, ao mesmo tempo, iluminar “em muitos pontos as ideias ainda um pouco obscuras dos traços substanciais neoplatônicos da mística do Mestre Eckhart”(GRABMANN,

¹⁷ Cf. ANZULEWICZ, 2004, p. 33.

¹⁸ Cf. BURGER,1995, p. 562.

¹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 564-569.

1928, p. 362, Tradução nossa); junto com ele, na Universidade de Paris era professor Teodorico de Freiberg, no qual “a orientação neoplatônica e científica de Alberto encontrou um representante bem característico”(GRABMANN, 1928, p. 363, Tradução nossa). Segundo De Libera, o legado que ele deixou foi uma experiência do pensamento: “aquilo que os Renanos buscaram depois de Alberto foi pensar o Pensamento. [...] Se a filosofia alemã pôde ser considerada uma filosofia do Espírito, a teologia renana, sua precursora, foi uma filosofia do fluxo do Pensamento” (DE LIBERA, 1998, p. 334, Tradução nossa).

A tese que o pesquisador Henryk Anzulewicz do Albert-Magnus Institut de Bonn demonstrou magistralmente (Cf. ANZULEWICZ-RASCHIETTI, 2021, pp. 137-164), a respeito do pensamento do *Doctor Universalis*, foi que seu princípio teológico não estava apenas intimamente conectado com o modo de pensar do Pseudo-Dionísio, mas era essencialmente inspirado por ele.²⁰ Esta inspiração foi esmiuçada detalhadamente nos escritos albertianos de acordo com um sistema teológico-filosófico estruturado em três níveis, correspondentes à origem, à autorrealização e à destinação de cada ser criado individual, a saber:

1) nível do divino como princípio: Deus, origem transcendente e causa primeira das criaturas. Lançando mão dos conceitos e do vocabulário neoplatônico e pseudodionisiano, Alberto Magno indicou este primeiro nível com os termos *unum* ou *primum*: “o Uno ou o Primeiro é o princípio criativo, ao qual é atribuída a processão (*exitus*) de toda realidade do ser. Trata-se, nesse caso, exclusivamente de Deus como princípio primeiro e origem dos seres e do nível de transcendência” (ANZULEWICZ-RASCHIETTI, 2021, 2000, p. 141). Da mesma forma em que o Pseudo-Dionísio entendeu esse princípio trinitariamente, assim também o dominicano alemão o compreendeu como princípio do qual procediam todos os seres criaturais e animados em modo trinitário, “como o Deus Triúno e

²⁰ Cf. ANZULEWICZ, H. *Pseudo-Dionysius Areopagita und das Strukturprinzip des Denkens von Albert dem Großen*. In: Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale / Rencontres de Philosophie Médiévale, 9. *Die Dionysius-Rezeption in Mittelalter*. Hrg. T. Boiadjev, G. Kapriev, A. Speer. Turnhout (Belgium): Brepols, 2000, p. 251. A tradução em português está disponível em: ANZULEWICZ, H. – RASCHIETTI, M. (trad.). *O Pseudo-Dionísio Areopagita e o Princípio Estrutural do pensamento de Alberto Magno*. In: Notandum, ano 24, n. 56 (2021), pp. 137-164. Disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/notandum/article/view/57383>.

Tripessoal”(ANZULEWICZ-RASCHIETTI, 2021, p. 142); ato contínuo, complementou essa explicação com o auxílio da Metafísica de Aristóteles, pois, segundo ele, o filósofo grego comprovou que no *primus motor* havia as formas exemplares da realidade do ser, embora também esse conceito aristotélico tenha sido preterido “quase continuamente pelo conceito neoplatônico de *primum* inspirado ou mediado através do Pseudo-Dionísio e do *Liber de causis*” (ANZULEWICZ-RASCHIETTI, 2021, pp. 146-147). A estrutura teológica do pensamento albertiano, correspondente ao modelo neoplatônico de pensamento, integrou em si a filosofia aristotélica e, além disso, outras tradições filosóficas na medida em que estavam aptas a explicar os elementos individuais desta estrutura. Este modo de proceder não provocou nenhuma inconsistência no seu sistema, pois este não visava ser um programa filosófico como um fim em si mesmo, mas uma explicitação de um conteúdo teológico neoplatônico a todos os efeitos, inspirado formal e expressivamente no *Corpus Dionysiacum*;

2) nível da criatura como originada: o *Doctor Universalis* designou o processo constante de autorrealização dos seres sob as condições da contingência, orientados para Deus como fim, com o substantivo feminino *perfectio*, de clara ascendência pseudodionisiana: no Comentário ao *De divinis nominibus*, Alberto analisou a realidade que se originava do Primeiro enquanto coisa (*res*), causado (*causatum*) ou segundo (*secundum*), e depois explicou, na sequência do *Liber de causis*, que o ser (*esse*) era a primeira das coisas criadas;

3) nível do divino como ponto de chegada, ou seja, “na linguagem neoplatônica e pseudodionisiana, o Uno ou o Primeiro como fim (*unum, primum ut finis*) dos seres provenientes dele” (ANZULEWICZ-RASCHIETTI, 2021, pp. 151). Esta interpretação albertiana da dinâmica circular dos seres em termos de processão do Uno, correspondente à realização nas condições de contingência e retorno a Ele, era o mesmo modelo que podia ser encontrado no *Corpus Dionysiacum*, como o próprio dominicano apontou no seu tratado *De homine* (tr. 1, q. 3, a.1),²¹ composto por volta de 1242:

²¹ Cf. ALBERTO MAGNO, 2017, p. 15.

“Além disso, justamente lá (isto é, no *De divinis nominibus*, c. 4), diz-se: ‘O movimento circular da alma é, nomeadamente, a entrada das coisas exteriores em si mesmas e a rotação uniforme das suas potências espirituais como em um círculo, o que a torna amplamente livre de erros, em primeiro lugar volta em si mesma das muitas coisas exteriores e unifica-se, então, como ela é formada uniformemente (através deste movimento circular) com as potências unidas, é conduzida pela mão ao belo e ao bom, que está acima de todos os seres, é o Uno e o Mesmo, sem começo e sem fim’”. Isso significa: quando a alma vem de Deus para as criaturas e das criaturas para si mesma, que possui mais da bondade da causa primeira – com efeito, tem à disposição mais ser, vida, conhecimento discursivo e intuitivo, através dos quais se aproxima mais do Primeiro, como Dionísio diz no mesmo capítulo, ela transforma suas potências espirituais uniformemente em círculo quando as leva de volta à origem de onde emergiram. Com efeito, esta rotação circular a livra do erro, ou seja, faz com que ela não se engane na sua busca pelo bem supremo, porque essa rotação circular primeiro a faz girar sobre os degraus da realidade do ser através dela mesma e ela, então, conformada nesse modo, mais do que todas as outras coisas, uniforme e semelhantemente ao primeiro, na medida em que ela compartilha mais da sua bondade através da conexão com as potências unidas, ou seja, une-se aos anjos que estão mais próximos do Uno (e do) Primeiro. Por isso os anjos são chamados de ‘potências unificadoras’ porque conduzem as essências inferiores de volta à mesma unidade. A alma, tão unida às potências unificadoras é finalmente conduzida pela mão àquilo que está acima de todos os seres, porque não possui um ser comum com outras coisas. E este é Uno porque não é constituído de várias partes, e O Mesmo porque não há “nele nem mudança, nem sombra de variação” (Tg 1, 17), e é sem princípio e infinito porque incriado e permanente em toda eternidade. E tu deves saber que a bondade do Primeiro, que é vida, percepção, conhecimento discursivo e intuitivo, é chamada ‘unida’ nas criaturas superiores como nos anjos e nas almas, porque neles é uma, e é chamada “unificadora” porque se une ao Primeiro de acordo com os graus de sublimidade de sua natureza. Junto às outras criaturas, porém, eles são chamados “divididos” porque em alguns deles só se encontra o ser, mas em outros a vida acima do ser, em outros ainda, ao invés, a percepção acima desses dois últimos. Mas com nenhuma (das criaturas) estão todos unidos, a não ser só com a criatura, que pode partilhar do bem mais elevado por meio da bem-aventurança. (ALBERTO MAGNO, 2017, p. 15 *Apud* ANZULEWICZ, H. – RASCHIETTI, M. (trad.). *Op. Cit.*, pp. 153-154)

A pesquisa realizada por Henryk Anzulewicz, extremamente aprofundada e detalhadamente comprovada através dos textos do *Doctor Universalis*, comprovou de forma cabal que o dominicano alemão apresentou uma explicação da realidade do ser em modo pseudodionisiano, e não fez isso só no âmbito do Comentário ao *Corpus Dionysiacum*, mas desenvolveu sua paráfrase em modo conceitual e sistemático, implementando-a “constantemen-

te em todas as suas obras desde o início de sua atividade científica independente – incluídos os comentários a Aristóteles, por mais paradoxal que isso, à primeira vista, possa parecer” (ANZULEWICZ-RASCHIETTI, 2021, p. 157).

3. O Plano de ensino no *Studium generale* de Colônia e a influência do *Corpus Dionisyacum*

Nas primeiras constituições da Ordem dos Pregadores foi estabelecido que, em todo convento, devia haver uma escola para que os frades pudessem estudar e se preparar à sua missão, e que a presença de um *doctor* era a *conditio sine qua non* para sua fundação.²² Em Colônia, de acordo com Torrell (1988, p.30), desde 1221-1222 já existia um convento dominicano fundado pelo irmão Henrique (companheiro de João de Saxônia), onde Alberto Magno, no verão de 1248, assumiu a direção e a tarefa do ensino comentando o *Corpus Dionysiacum* e a *Ethica Nicomachea*. Esta não era a primeira vez que o *Doctor universalis* se encontrava na cidade da Renânia: com efeito, já estivera no convento daquela cidade como noviço e como aluno teologia, e lá inclusive foi ordenado padre: “sucessivamente tornou-se professor (leitor), dedicando-se à formação pastoral-teológica dos seus confrades” (ANZULEWICZ,2016, p,156, Tradução nossa).²³ O renome de Alberto fez com que ele se tornasse o emblema do *Studium generale* da Teutônia e a força centrípeta para muitos estudantes dominicanos, atraídos de lugares que iam além das terras alemãs: “não era por acaso que irmãos Pregadores da Itália, Dinamarca, Suécia, Holanda, Polônia e Estados Bálticos iam estudar em Colônia”(Ibidem, p.177, Tradução nossa). Dentre eles, dois se destacaram pela importância e pela fidelidade ao ensino do mestre: Tomás de Aquino e Ulrico de Estrasburgo, “um dos seus alunos mais entusiasmados e fiéis” (GRABMANN, 1926, p. 148 *Apud* ANZULEWICZ,2016, p.118).

O período coloniense representou uma etapa decisiva na formação do dominicano italiano, e a influência que ele recebeu do mestre alemão foi determinante: “com idade entre 23 e 27 anos, Tomás pôde impregnar-se pro-

²² Cf. SENNER, 2007, p. 14.

²³ A tradução em português: ANZULEWICZ, H. *Alberto Magno e seus alunos. Tentativa de determinação de uma relação*, Scintilla, v. 17, n. 1, 2020, pp. 13-74. Disponível em: <https://scintilla.saoboventura.edu.br/scintilla/issue/view/10>.

fundamente do pensamento de Alberto, para quem continuou os trabalhos iniciados em Paris. Foi então que passou a limpo suas notas de curso sobre os *Nomes divinos* de Dionísio, e sobre a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles” (TORRELL, 1988, p. 31.). O professor apreciou tanto o desempenho do seu aluno que, em 1252, chegou a propor sua ida para a Universidade de Paris como bacharel.²⁴ A reciprocidade de estima e de consideração por parte do confrade italiano, entretanto, não aconteceu: com efeito, ele se absteve “de fazer quaisquer afirmações sobre seu mestre – à diferença deste sobre seu sobre seu aluno. Não encontramos nenhuma menção ao nome do seu mestre nem em suas obras, nem em qualquer um dos seus trabalhos particulares, e tampouco uma única demonstração pessoal de reverência” (ANZULEWICZ, *Op. Cit.*, p. 190. Tradução nossa.). Anzulewicz atribui esta falta de consideração à natureza reservada e à modéstia do aluno, embora com esta explicação não seja possível “explicar e nem justificar o silêncio total sobre os empréstimos estruturais, de conteúdo e conceituais de seu mestre, cujas ‘impressões digitais’ B. Blankenhorn recentemente tem demonstrado de forma impressionante para o comentário de Tomás à obra ‘*De divinis nominibus*’” (*Ibidem*, p. 190-191. Tradução nossa). A interpretação albertiana do *Corpus Dionysiacum*, de fato, foi a fonte primária para o comentário tomasiano à mesma obra, após ter operado todo tipo de modificação aos ensinamentos de seu mestre: esse *modus operandi* era uma característica do método do Aquinate e se tornou compreensível “só à luz das suas fontes, principalmente os comentários de seu professor ao *Corpus Dionysiacum*” (ANZULEWICZ, 2016, p.191, Tradução nossa).

Se o Boi mudo da Sicília²⁵ não demonstrou (em seus escritos, pelo menos) o devido reconhecimento ao mestre, o mesmo não aconteceu com Ulrico Engelberti de Estrasburgo, considerado “o aluno mais conhecido, mais importante e também o mais fiel de Alberto Magno, com quem manteve relações de amizade por toda a vida” (ANZULEWICZ, 2016, p.193, Tradução nossa). No primeiro capítulo de sua obra *De summo bono*, com efeito, ele escreveu: “Meu professor, Senhor Alberto, antigamente bispo de Ratisbona, um homem tão cheio de inspiração divina em toda ciência, que pode

²⁴ Cf. *Ibidem*, p. 34.

²⁵ Cf. RIBEIRO DO NASCIMENTO, 1992.

ser justamente chamado de portento e maravilha do nosso tempo” (ULRICH VON STRAßBURG, 2005 apud ANZULEWICZ, 2016, p. 194. Tradução nossa).²⁶ Neste trabalho (inicialmente planejado para ter oito livros, mas completado só até o sexto), Ulrico se conectou à “tradição peripatético-dionisiana de seu professor, baseada no modelo neoplatônico de pensamento, e lhe deu seguimento” (ANZULEWICZ, 2016, p. 195. Tradução nossa), fato que foi evidenciado também por Alessandro Palazzo: “a fonte mais citadas no *De summo bono* – que supera inclusive a Bíblia – é a *opus* de Alberto Magno, mestre de Ulrico” (PALAZZO, 2013, p. 50. Tradução nossa). Além de uma relação pessoal mais direta e afetiva, Ulrico demonstrou ser também um admirador e um seguidor do mestre, e suas posições às vezes o colocavam no lado oposto a Tomás de Aquino. Isso era evidente em relação à orientação neoplatônica de seu pensamento, “à compreensão do Primeiro Princípio e de seus atributos, à determinação da relação entre teologia e filosofia, à compreensão da teologia como *scientia affectiva*, à assimilação das teorias do intelecto alimentadas nas fontes aristotélicas e persiano-islâmicas, à teoria neoplatônica da emanção e à teoria da iluminação” (ANZULEWICZ, H. *Op. Cit.*, p. 196. Tradução nossa). Essa orientação de cunho neoplatônico foi alvissareira – como destaca De Libera²⁷ - das posições de Teodorico de Freiberg, Mestre Eckhart e Bertoldo de Moorbург, tornando Ulrico, “verdadeiro e próprio cofundador da teologia renana” (DE LIBERA, 1998, P. 81), a expressão melhor do pensamento de Alberto Magno e da sua indagação filosófico-teológico-espiritual, que conservava em seu bojo a dupla tradição neoplatonizante agostiniana e pseudodionisiana.

Foi justamente em Colônia que o *Doctor universalis*, de acordo com Mulchahey, “introduziu seus estudantes à teologia apofática, ou negativa, da Grécia oriental incorporada aos escritos do Pseudo-Dionísio” (MULCHAHEY, 2008, p. 123. Tradução nossa). As anotações das aulas de Tomás de Aquino, durante sua permanência no *Studium generale*, continham as transcrições das leituras do mestre do *Corpus Dionysiacum: De coelesti hierar-*

²⁶ “*Doctor meus Dominus Albertus, episcopus quondam Ratisbonensis, vir in omni scientia adeo divinus, ut nostri temporis stupor et miraculum congrue vocari possit [...]*”. ULRICH VON STRAßBURG. *De summo bono*, l. 4, tr. 3, c. 9, ed. A. Palazzo. Hamburg: Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi I/4[4], 2005, pp. 178-180. Apud ANZULEWICZ, H. *Op. Cit.*, nota 121 p. 194. Tradução nossa.

²⁷ Cf. DE LIBERA A. *Op. Cit.*, p. 81

chia, *De ecclesiastica hierarchia*, *De divinis nominibus*, *De Mystica Theologia* e das *Epistulae* 8 e 9, e constituíram o *Codex Neapolitanus* conservado na Biblioteca Nacional de Nápoles denominado *Autographum S. Thomae* (*Ibidem*, p.124, Tradução nossa):

Codex Neapolitanus (Nápoles, Biblioteca Nacional, I B 54)
denominado Autógrafo de São Tomás (*Autographum S. Thomae*)

Séc. XIII; pergaminho; 265 x 188 mm; 142 fls., uma única coluna de escritura pela folha 95v, depois duas colunas; variando entre 50 e 51 linhas por página; caligrafia de Tomás, assim chamada *littera inintelligibilis*.

fls. 1r-41v: Alberto, *Super librum Dionysii De coelesti hierarchia*

fls. 42r-63v: Alberto, *Super librum Dionysii De ecclesiastica hierarchia*

fls. 64r-131vb: Alberto, *Super librum Dionysii De divinis nominibus*

fl. 131: extraviado, inserido após a fl. 27

fls. 132ra-142vb: Alberto, *Super librum Dionysii De mystica theologia*

fls. 137ra-142vb: *Partes commenti Alberti super epistulam octavam et nonam.*

O *Syllabus* de uma Faculdade de Teologia da época, entretanto, não previa a leitura do *Corpus Dionysiacum* mas dos *Libri Quattuor Sententiarum* de Pedro Lombardo (conhecidos também como *Summa Sententiarum*), ao longo de um ano acadêmico, junto com um livro selecionado da Bíblia (GILSON, 2001, p. 257). Embora o *Codex Neapolitanus* não seja suficiente para ter uma ideia completa do plano de ensino implantado por Alberto Magno em Colônia, segundo Mulchahey é possível reconstruir o arranjo dos textos e dos tópicos que ele fez em sala de aula. As leituras do *De divinis nominibus*, que o Aquinate relatou em terceiro lugar, davam a entender que as leituras sobre o *De ecclesiastica hierarchia* já tivessem sido apresentadas; o comentário a esta obra, por sua vez, fazia referência específica ao fato de que o *Doctor Universalis* estava oferecendo simultaneamente as leituras so-

bre o *Liber IV Sententiarum* (que teriam sido levadas a cabo em 1249): “o curso fora designado para mudar o pensamento dos estudantes sobre a natureza da autoridade eclesiástica e o mecanismo da graça operante nos sacramentos - pois esse era o assunto compartilhado por essas obras” (MULCHAHEY, 2008, p. 124, Tradução nossa). Por conseguinte, as quatro questões disputadas relatadas por Tomás sobre o *De ecclesiastica hierarchia* manifestaram que, do ponto de vista pedagógico, em seu primeiro ano de ensino no *Studium generale* o mestre alemão seguiu o modelo tradicional de ensino; entretanto, como a leitura dessa obra pseudodionisiana pressupunha a leitura do *De coelesti hierarchia* (a primeira menção do *Codex Neapolitanus*), ela teve que ser feita quando ainda Alberto Magno estava em Paris: só em Colônia, no entanto, ele tornou o *Corpus Dionysiacum* o eixo do seu plano de ensino, junto com as leituras da *Ethica* traduzida por Grosseteste (1246-1247). A ousadia do *Doctor Universalis* foi justamente esta: substituir a leitura da Bíblia prevista pelo *Curriculum* parisiense com o Pseudo-Dionísio e Aristóteles, como mostra a seguinte tabela sinótica (MULCHAHEY, 2008, p. 123-127, Tradução nossa):

Curriculum na Fac. Teológica de Paris (1240 ca.)			Plano de Ensino de Alberto Magno em Colônia			
Aulas magistrais primárias		Aulas magistrais secundárias	Aulas magistrais primárias		Aulas magistrais secundárias	
Ano 1	Leit. bíblica, ex. João	<i>Liber I Sententiarum</i>	1248-1249	<i>Ecl. Hier.</i>	<i>Liber IV Sententiarum</i>	
Ano 2	Leit. bíblica, ex. Salmos	<i>Liber IV Sententiarum</i>	1249-1250	<i>De Div. Nom.</i>	<i>Liber I Sententiarum</i>	
Ano 3	Leit. bíblica, ex. Romanos	<i>Liber II Sententiarum</i>	1250-1251	<i>Ethica (lib. 1-5)</i>	<i>Liber II Sententiarum</i>	
Ano 4	Leit. bíblica, ex. Jó	<i>Liber III Sententiarum</i>	1251-1252	<i>Ethica (lib. 6-10)</i>	<i>Liber III Sententiarum</i>	

Se a utilização da filosofia moral aristotélica podia ser entendida como uma ponte para a teologia moral cristã, a introdução do *Corpus Dionysiacum* foi uma novidade sem precedentes que provocou uma guinada na formação filosófico-teológica da Ordem dos Pregadores da baixa Idade Mé-

dia, constituindo o *humus* do qual, poucos anos depois, teria brotado a semente da mística alemã.

Conclusão

Alberto Magno foi um intelectual de amplos horizontes cuja estrutura de reflexão correspondia ao modelo neoplatônico de pensamento, mediado pelo Pseudo-Dionísio. Através do comentário do *Corpus Dionysiacum* e do método de ensino praticado no *Studium generale* de Colônia, ele originou uma tendência neoplatonizante alternativa ao âmbito universitário de Paris que teve um papel significativo na história da mística da baixa Idade. Começando por Ulrico de Estrasburgo, aluno direto de Alberto, passando por Teodorico de Freiberg e Bertoldo de Moosburg, desenvolveu-se uma série de temas pseudodionisianos e proclianos que influenciaram Mestre Eckhart e chegaram até Nicolau de Cusa.²⁸ Aquela que foi chamada “mística renana” criou um elo essencial e direto com a obra e o pensamento de Alberto Magno, encontrando em seus comentários ao Pseudo-Dionísio uma das suas fontes essenciais. Cientista, naturalista, teólogo, filósofo, o *Doctor Universalis* foi um dos poucos intelectuais do século XIII que continuou a marcar presença e a exercer sua influência no debate cultural dos séculos seguintes.

A partir do século IX, o *Corpus Dionysiacum* começou a se tornar cada vez mais conhecido e alcançou, nos séculos sucessivos, uma difusão e uma penetração ímpar: junto com Aristóteles, Agostinho, Averróis e alguns outros, o Pseudo-Dionísio constituiu um dos eixos fundamentais do pensamento filosófico e teológico da Idade Média. À época de Alberto Magno, os textos pseudodionisianos tinham assumido um aspecto bem definido e bastante complexo, tornando-se o *instrumentum laboris* que os mestres parisienses do século XIII tiveram à disposição e do qual o próprio dominicano alemão lançou mão, como demonstraram os vestígios deixados nos seus comentários. Mas só ele, o *Doctor Universalis*, foi quem melhor de qualquer

²⁸ “Um dos grandes pilares do pensamento do Cusano está em Santo Alberto Magno (1193-1280), frade dominicano e Doutor da Igreja, considerado um dos maiores filósofos da Alemanha. Citado continuamente por Nicolau de Cusa, diz: ‘Inferimos que o princípio do ser é, portanto, o princípio do conhecer’ (CUSA, 2008, p. 43). É considerado o grande responsável pela coexistência pacífica entre ciência e religião”(LYRA, 2010, pp. 55-56).

outro soube interpretar as instâncias mais autênticas do *Corpus Dionysiacum*, ainda que nos parâmetros da tradição teológica latina: ele o comentou de forma sequencial, começando pelo tratado *De caelestis hierarchia*, passando em seguida ao *De ecclesiastica hierarchia*, ao *De divinis nominibus*, ao *De mystica teologia* e, enfim, às *Epistulae*.

As inovações no âmbito do ensino que ele introduziu no *Studium generale* de Colônia, a saber, o estudo do *Corpus Dionysiacum* e da *Ethica* aristotélica, foram determinantes para o legado que deixou à posteridade: sem sua ousadia, com efeito, não teria existido nem um teólogo do porte de Tomás de Aquino, nem um místico especulativo do tamanho de Mestre Eckhart, o fruto talvez mais maduro da Escolástica Dominicana alemã.

Recebido em 25/01/2021 e aprovado em 25/02/2021

Referências bibliográficas

ALBERTO MAGNO. *Tratado sobre a Prudência*. Tradução: M. Raschietti. São Paulo: Paulus, 2017.

ANZULEWICZ, H. RASCHIETTI, M. (trad.). “O Pseudo-Dionísio Areopagita e o Princípio Estrutural do pensamento de Alberto Magno”. In: *Notandum*, ano 24, n. 56, 2021, pp. 137-164.

ANZULEWICZ, H. “Albertus Magnus”. In: CÜPPERS, S. (Hg.) *Kölner Theologen. Von Rupert von Deutz bis Wilhelm Nyssen*. Köln : Marzellen Verlag, 2004.

ANZULEWICZ, H. “Albertus Magnus um seine Schüler”. *Versucht einer Verhältnisbestimmung*. In: Andreas Speer / Thomas Jeschke (Hgg.): *Schüler und Meister* (Miscellanea Mediaevalia; Bd. 39). Berlin: de Gruyter, 2016

BOUGEROL, J. G. *Introducción a San Buenaventura*. Madrid: Ed. Católica S.A., 1984.

BURGER, M. “Thomas Aquinas’ Glosses on the Dionysius Commentaries of Albert the Great in Codex 30 of the Cologne Cathedral Library”. In: VIA ALBERTI. *Texte – Quellen – Interpretationen*. Edição: L. Honnefelder, H. Möhle, S. Bullido del Barrio (Subsidia Albertina 2). Münster: Aschendorff, 2009

CASTRO, R. C. G. *Negatividade e participação: a influência do Pseudo Dionísio Areopagita em Tomás de Aquino – teologia, filosofia e educação*. Tese de Doutorado em Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação na Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.

DE LIBERA, A. *Introduzione alla Mistica Renana. Da Alberto Magno a Meister Eckhart*. Milano: Jaca Book, 1998.

DONDAINE, H. F. *Le Corpus Dionysien de l'Université de Paris au XIIIe siècle*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1953.

DURANTE, J. *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1919.

GAMBA, U. “Commenti latini al “De mystica theologia” del Pseudo-Dionigi Areopagita fino al Grossatesta”. *Aevum*, anno 16, Fasc. 2/4 (Aprile-Dicembre 1942).

GAMBA, U. “Roberto Grossatesta traduttore e commentatore del De Mystica Theologia del Pseudo-Dionigi Areopagita”. *Aevum*, ano 18, fasc. 1/4 (janeiro-dezembro 1944).

GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GRABMANN, M. “Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben”. *Zeitschrift für katholische Theologie*, Vol. 52, No. 2 (1928).

HUIZINGA, J. *O outono da Idade Média. Estudo sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos*. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

JEUNEAU, E. “Denys l’Areopagite promoteur du Néoplatinisme in Occident”. *Néoplatinisme et philosophie médiévale: Actes du Colloque international de Corfou*, 6-8 octobre 1995, édites para Linos G. Benakis.

LYRA, A. R. *Nicolau de Cusa: visão de Deus e teoria do conhecimento*. Tese de Doutorado em Ciências da Religião. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-SP, São Paulo, 2010

MEDIAEVALIA. TEXTOS E ESTUDOS. *Pseudo-Dionísio Areopagita. Teologia Mística*. Versão e estudo complementar de M. Santiago de Carvalho, n.10. Porto: Fundação Eng. Antônio de Almeida, 1996,

MÉLANGES MANDONNET. *Études d’histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age*. Tome II. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1930.

MORESCHINI, C. *Storia del pensiero tardo-antico*. Milano: Bompiani, 2013.

MULCHAHEY, M. “The Studium at Cologne and its role within the early Dominican education”. *Listening*, Vol. 43, 2008.

PALAZZO, A. “Ulrico di Strasburgo, un maestro nel citare. Nuove evidenze del ricorso alle opere di Alberto il Grande in De summo IV 2 8-14”. In:

MEROI, F. (org.). *Le parole del pensiero. Studi offerti a Nestore Pirillo*. Pisa: Edizioni ETS, 2013

PROCLO. *Tria opuscola. Provvidenza, libertà male*. Organização: F. De Paparella. Texto latim e grego. Milano: Bompiani, 2004.

PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. *Dos nomes divinos*. Introdução, tradução e notas: Bento Silva Santos. São Paulo: Attar Editorial, 2004.

RIBEIRO DO NASCIMENTO, C. A. *Santo Tomás de Aquino. O boi mudo da Sicília*. São Paulo: Educ, 1992.

ROREM, P. *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1993.

RUH, K. *Storia della mistica occidentale. Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo*. Milano: Vita e Pensiero.

SENNER, W. “Die rheinischen studia der Dominikaner im Mittelalter: Alternative und Vorläufer der universitates studiorum”. In: CESALLI, L. - GERMANN, N. - HOENEN, M. J. F. M. (eds.). *University, Council, City. Intellectual Culture on the Rhine (1300-1550)*. (Rencontres de Philosophie Médiévale 13). Turnhout (Bélgica): 2007.

TORRELL, J.-P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*. São Paulo: Loyola, 1998.

-THÉRY, G. *L'entrée du Pseudo-Denys en Occident*. In: MÉLANGES MANDONNET. *Études d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age*. Tome II. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1930



Esta obra está licenciada com uma Licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

EMANAÇÃO E CAUSA METAFÍSICA: TOMÁS DE AQUINO,
LEITOR DE PLATÃO E DOS *PLATONICI*

*Emanation and metaphysical cause: Thomas Aquinas, reader of Plato
and the platonici*

Evaniel Brás dos Santos¹

RESUMO

Este artigo analisa a recepção na obra de Tomás de Aquino da articulação entre as noções de emanção e causa metafísica afirmada diretamente pelos *platonici* e indiretamente por Platão (latino). Para tanto, o texto é composto de quatro seções. Na primeira, descrevo brevemente alguns estudos da literatura secundária sobre a presença de Platão e dos *platonici* em Tomás. Nas duas seções seguintes, exponho o sentido de emanção em determinadas passagens da obra de Tomás. Enfim, na última seção, apresento a possível leitura que Tomás empreendeu sobre o *Timeu* de Platão, especialmente quanto à causa metafísica.

Palavras-chave: Emanção. Causa. Divindade. Platonismo.

ABSTRACT

This article analyzes the reception in the work of Thomas Aquinas of the articulation between the notions of emanation and metaphysical cause affirmed directly by the *platonici* and indirectly by Plato (latin). To this end, the text consists of four sections. In the first, I briefly describe some studies of secondary literature on the presence of Plato and the *platonici* in Aquinas. In the following two sections, I expose the sense of emanation in certain passages in Aquinas' work. Finally, in the last section, I present the possible reading that Aquinas made on Plato's *Timaeus*, especially regarding the metaphysical cause.

Keywords: Emanation. Cause. Divinity. Platonism.

Breve introdução

Nas obras de Tomás de Aquino a palavra “emanção” (*emanatio*) é o nome preferido que o metafísico possui para discursar racionalmente sobre a

¹ Doutor em Filosofia. Docente do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail: evanielbras@academico.ufs.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6662-3161>.

causalidade divina e o efeito dessa causalidade, a saber: o cosmo.² Também no domínio da ciência natural, a física, a palavra mencionada às vezes é central para explicar a causalidade natural, como, por exemplo, a causalidade celeste, aliás, como acontece no contexto da metafísica tomasiana, a emanação no escopo da física é sinônima de influência (*influentia*) e influxo (*influxus*), outros termos que, juntamente com emanação, tradicionalmente são associados aos *platonici* (platônicos), noção empregada pelo próprio Tomás para se referir a um conjunto de autores vinculados com Platão e a Academia,³ agrupados e designados hoje em dia como platonismo e neoplatonismo.

Com grata surpresa ao abrir a obra máxima da carreira de Tomás, a *Suma de Teologia*, no momento em que o autor inicia um dos temas mais caros a ele, a criação do cosmo, constata-se que a questão 45 é intitulada como “*De modo emanationis rerum a primo principio*” (ST, Ia, q. 45, prólogo).⁴ Em seguida, após o título da questão, o autor expõe o que entende por emanação: “*Deinde quaeritur de modo emanationis rerum a primo principio, qui dicitur creatio*”. (Idem. Ia, q. 45, prólogo).⁵ À luz da filosofia, a criação, portanto, é uma emanação.

A escolha filosófica das palavras empregadas no discurso, como se sabe, é um procedimento cuidadosamente calculado. Ora, Tomás sabe que a *emanatio* enquanto termo e enquanto teoria metafísica pertence aos *platonici*, como ele mesmo registra.⁶ Tomás, por conseguinte, deliberadamente se filia, se associa e se inspira nos *platonici* quando da investigação do sentido

² As obras de Tomás serão referenciadas do seguinte modo: ST (*Summa Theologiae*); SCG (*Summa contra gentiles*); QDP (*Quaestiones Disputatae de Potentia Dei*); In Sent. (*Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*); DSS (*De substantiis separatis ad fratrem Raynaldum de Piperno*); QDV (*Quaestiones disputatae de Veritate*); In Physica (*In octo libros physicorum Aristotelis expositio*); In DCM (*In libros Aristotelis De caelo et mundo*); DSC (*Quaestio Disputata De Spiritualibus Creaturis*); In De causis (*Super librum De causis expositio*). As traduções dos textos latinos de Tomás são de minha autoria, salvo quando indicação em contrário. Ademais, todas as traduções da literatura secundária também são minhas.

³ Ver, dentre outros textos: In Sent., III, d. 2, q. 1, a. 1, qc. 3, s.c. 1; SCG I, 24; SCG II, 83; ST, Ia, q. 22, a. 3; ST, Ia, q. 32, a. 1; ST, Ia, q. 65, a. 4; ST, Ia, q. 76, a. 7; ST, Ia, q. 84, a. 5; QDV, q. 5, a. 9; QDP, q. 3, a. 10.

⁴ “Sobre o modo da emanação das coisas a partir do primeiro princípio”.

⁵ “Em seguida se investiga sobre o modo da emanação das coisas a partir do primeiro princípio, que é nomeado como criação”.

⁶ Cf. QDP, q. 3, a. 4, resp.; In Sent., II, d. 18, q. 1, a. 2, resp. Ver especialmente: ST, I, q. 44, a. 2, resp., texto no qual “*aliqui*” remete sobretudo a Avicena enquanto *platonici*.

da causalidade divina e de seu efeito, qual seja: a criatura (*creatura*). Não se trata aqui, é obvio, de uma adjetivação acrítica, como historicamente fora feito quando se insistiu exaustivamente na afirmação do suposto aristotelismo de Tomás. Trata-se, com efeito, de uma tentativa de contribuir nos dias atuais com o reconhecimento postulado desde o início do século XX a respeito do real e justo valor que os *platonici* possuem na obra de Tomás, não como autoridades inquestionáveis, mas como guias autênticos e, às vezes, determinantes.

I. Estado da arte

O crescimento do interesse na relação entre Tomás e os *platonici*, incluindo o próprio Platão, é um fato relativamente recente e tem sido designado de “tradição platônica”. Por “tradição platônica” vinculada a Tomás entende-se um conjunto complexo de textos e autores. Ela, ademais, pode ser dividida em dois grupos: (i) o “platonismo latino” e, (ii) o “platonismo árabe”⁷. O primeiro grupo é bastante enfatizado por Hankey e O’Rourke, ambos, aliás, têm dado especial atenção na presença dos *platonici* no domínio da metafísica e da epistemologia de Tomás, sendo estas as fontes principais consideradas por eles: Platão, Plotino, Proclo, Agostinho, Simplicio, Pseudo-Dionísio e Pedro Lombardo.⁸

O segundo grupo, por sua vez, é considerado por D’Ancona, Houser e Taylor. A fonte principal do “platonismo árabe” é o *Liber de causis*. A ênfase dos autores mencionados se dá, sobretudo, na metafísica, embora também exista um tratamento breve no âmbito da ética, da ciência natural e da epistemologia. A pesquisa de D’Ancona, é preciso registrar, não está centrada em Tomás, mas no próprio *Liber de causis*⁹ embora ela publicou um ótimo artigo sobre a leitura do *Liber de causis* empreendida por Tomás.¹⁰

⁷ Além dos autores mencionados a seguir, Aertsen é bastante sóbrio e consistente quando relaciona Tomás e os *platonici*, sobretudo porque argumenta com propriedade que, em partes das obras de Tomás, os *platonici* possuem a mesma importância que possui Aristóteles. Ver: AERTSEN (1997; 2011; 2012).

⁸ Cf. HANKEY (1987; 1997a; 1997b; 2002a; 2002b; 2003; 2004; 2007; 2012); O’ROURKE (1991; 1992; 2003; 2004).

⁹ De certo modo também a pesquisa de Taylor está centrada no *Liber de causis*, além das obras de Averróis.

¹⁰ Cf. D’ANCONA, 1995, p. 229-258. Para os demais textos de D’Ancona, ver: D’ANCONA, 2014, p. 137-164. Na p. 158, D’Ancona fornece uma lista considerável de seus textos.

Quanto à investigação de Houser, ela não está centrada propriamente no “platonismo árabe”, mas na presença de Avicena no pensamento de Tomás, o que de certo modo contribui no esclarecimento sobre a relação entre Tomás e o “platonismo árabe”,¹¹ sobretudo porque o próprio Tomás inclui Avicena nos *platonici*.¹² No interior do tratamento sobre o “platonismo árabe” se destaca Taylor, sobretudo no que tange à *plotiniana arábica*.¹³ A relação de Tomás com a *plotiniana arábica*, segundo Taylor, foi mediada pelo *Liber de causis*:

Veremos que o *Liber de causis*, e sua compreensão adequada, são fundamentais a qualquer tentativa de resolver a questão da relação histórica das doutrinas de Tomás e Plotino. No entanto, para compreender esse texto, deve-se considerar também suas origens no pensamento de Proclo e da *Plotiniana Arábica*. E isso mesmo sabendo que os textos que fazem parte do material conhecido como *Plotiniana Arábica*, a saber, a *Teologia de Aristóteles*, os *Provérbios dos Sábios Gregos* e o *Tratado sobre o Conhecimento Divino*, não estavam disponíveis para Tomás em tradução latina. No entanto, eles desempenharam um papel profundo em seu pensamento, mesmo que o caminho pelo qual eles chegaram a Tomás estava longe de ser direto. Os textos da *Plotiniana Arábica* consistem de traduções e paráfrases de seções das *Enéadas* IV, V e VI intercaladas com comentários adicionais e explicações. A pseudo-aristotélica *Teologia de Aristóteles*, o mais longo dos três textos, é composta de dez livros baseados nas três *Enéadas*. Os *Provérbios dos Sábios Gregos*, cujo conhecimento em sua maior parte decorre de um único manuscrito de Oxford, é uma coleção de ditos que correspondem novamente a passagens selecionadas das *Enéadas* IV, V e VI. O terceiro dentre os textos é do pseudo-Farabi, o *Tratado sobre o Conhecimento Divino*, este baseado em seleções da quinta *Enéada* de Plotino. Evidências indicam que o material que compõe a *Plotiniana Arábica* veio de algum modo do interior do mundo Árabe pelas mãos de cristãos Sírios, mas é quase certo que a forma que estes materiais possuem agora não é aquela que eles tinham quando vieram do mundo Árabe. (TAYLOR, 1998, p. 222-223).

A relação entre Tomás e Plotino é considerada de modo tão sério por Taylor que ele mesmo formula a seguinte questão: “[...] é possível que o pensamento de Plotino, tendo sofrido modificações por um ou mais intermediários, e finalmente alcançado Tomás, que o leu e o examinou criticamente,

Alguns desses textos estão presentes no “*Recherches Sur le Liber de Causis*” (1995). Para outros textos, cf. D’ANCONA, 2011, p. 23-45; D’ANCONA, 2006, p. 617-640; D’ANCONA, 1996, p. 280-289; D’ANCONA, 1992, p. 209-233

¹¹ Cf. HOUSER, 2012, p. 577-610; HOUSER, 2011, p. 355-375; HOUSER, 2000, p. 1-3

¹² Cf. ST, Ia, q. 110, a. 2, resp.

¹³ Cf. TAYLOR (1979; 1978; 1998; 2013; 2012).

tenha sido transformado por Tomás em seu próprio pensamento?” (TAYLOR, 1998, p. 222). Não é surpresa que Taylor argumente de modo positivo e consistente a respeito da influência de Plotino sobre a metafísica de Tomás.¹⁴

Ocorre, porém, que a discussão sobre a relação entre Tomás e os *platonici* não pode prescindir da pergunta sobre a possibilidade de Tomás ter lido diretamente os textos de Platão disponíveis em tradução latina, nomeadamente o *Timeu*. Como se sabe, ademais, é singular a importância da pesquisa de Klibansky como meio de se perceber que, desde a filosofia patrística, Platão sempre foi lido no Ocidente.

O emprego do termo “continuidade” (*continuity*) no título do texto “*The continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*” (1981)¹⁵ visa justamente provocar o leitor a perceber que Platão nunca esteve ausente no Ocidente. É justamente pensando na noção de continuidade que, ao refutar a suposição segundo a qual as possíveis leituras de Platão teriam ocorrido sempre por intermediários, Klibansky observa:

[...] este pensamento negligencia a tradição *direta*, as traduções que tornaram possível ler ao menos alguns diálogos de Platão sem a mediação dos comentadores. Assim, desde 1156 a versão de Henricus Aristippus de todo o *Meno* e o *Phaedo* (o último revisado) estava acessível, e essas obras tiveram uma circulação mais ampla do que o número comparativamente pequeno de manuscritos existentes pressuporia. O *Phaedo* e, em menor grau, o *Meno*, foram lidos por Roger Bacon e pelos escolásticos parisienses que desde 1271 tinham um manuscrito do primeiro diálogo à disposição na Biblioteca de Sorbonne. [...]. A importância dessas duas obras, todavia, não se compara com aquela do *Timaeus*. Este diálogo, ao menos a primeira parte, foi estudado e citado durante toda a Idade Média, e dificilmente existia uma biblioteca medieval de qualquer posição que não tinha uma cópia da versão de Calcídio e às vezes também uma cópia do fragmento traduzido por Cícero. Embora esses fatos sejam bem conhecidos, a sua importância para a história das ideias talvez não tenha sido suficientemente compreendida pelos historiadores. O *Timaeus* com sua tentativa de síntese da justificação teleológico-religiosa do mundo e a exposição racional da criação era, durante a Idade Média, o ponto de partida e o guia para os primeiros esforços em direção à cosmologia científica. Em torno deste di-

¹⁴ Cf. TAYLOR, 1998. Outros pesquisadores têm significativas contribuições sobre a inspiração do *Liber de causis* em Tomás, tais como DE LIBERA, 1990 e ELDERS, 1989. Para outros estudos sobre Tomás e os *platonici* que são bastante significativos, ver: LITTLE, 1949; HART, 1952; CLARKE (1954; 1952); HENLE, 1956; FABRO, 1970; CORTEST, 1988.

¹⁵ A primeira edição do texto data de 1939.

álogo e da exposição de Calcídio, que o acompanha em muitos manuscritos, cresceu uma extensa literatura de comentários, cuja existência foi quase totalmente ignorada, apesar de seu grande valor para a história do início do pensamento científico. (KLIBANSKY, 1981, p. 27-28. Grifo do autor).

As afirmações de Klibansky centram-se numa detalhada pesquisa de manuscritos,¹⁶ o que, de fato, confere suficiente razoabilidade histórico-textual à sua pesquisa. Klibansky, além disso, enfatiza o papel desempenhado pelo *Timeu* na elaboração das cosmologias entre os séculos XII-XIII, o que é atestado pela presença, nas bibliotecas medievais, de manuscritos do *Timeu*, sobretudo na tradução de Calcídio. Entretanto, como o próprio Klibansky menciona, a este fato não fora dada atenção suficiente por parte de certos historiadores da filosofia, que preferem narrar suas histórias a partir da imposição universitária dos estudos do *corpus aristotelicus*.

Embora em termos quantitativos haja um vasto predomínio do *corpus aristotelicus* com relação aos textos de Platão no século XIII, o caráter quantitativo não retira o reconhecimento da importância de Platão para este mesmo século, como o próprio Klibansky indica:

O desejo de uma explicação mais racional do universo encontrou sua expressão nas tentativas de harmonizar as narrativas platônica e mosaica e interpretar o relato bíblico do *Gênesis* por meio de categorias e conceitos científicos gregos que se tornaram parte do pensamento ocidental, principalmente mediante o *Timaeus* latino e seus comentadores. Essas tendências culminaram no século XII na Escola de Chartres que exerceu uma profunda influência sobre os professores de Artes em Paris no século seguinte. O *Timaeus* era lido nessa Faculdade com a explicação do comentário de Guilherme de Conches até que, em 1255, no máximo, ele foi substituído na ordem oficial dos estudos pelo *corpus* aristotélico, embora seja encontrado ocasionalmente nesta Universidade manuscritos de data posterior. (KLIBANSKY, 1981, p. 28).

É, portanto, para Klibansky, este um dado histórico: o *Timeu* de Platão foi lido no século XIII. Nesse ínterim, Klibansky aponta para a tentativa de harmonia entre o *Timeu* e o *Gênesis*. Com efeito, a relação entre estes dois textos antecede a qualquer tentativa de interpretação, pois ambos afirmam explicitamente a criação do cosmo, independentemente do significado do termo “*creatio*”. Veja-se, por exemplo, *Gênesis* 1, 1: “In principio creavit

¹⁶ Cf. KLIBANSKY, 1981, p. 29-31.

Deus caelum et terra [...]”,¹⁷ e *Timeu*: “Hac ergo dei ratione consilioque huius modi genituram temporis volentis creari sol et luna et aliae quinque stellae quae vocantur erraticae factae sunt [...]”. (*Timaeus*, 38C).¹⁸ Nesse contexto, a importância do *Timeu* ultrapassa e muito o *corpus aristotelicus*, pois, embora exista o signo “*creatione*” na tradução *Vetus* da *Physica* II, 4, ele é atribuído por Aristóteles aos antigos, nomeadamente a Empédocles, sobretudo porque Aristóteles é neutro sobre a “criação”.¹⁹ Muito pelo contrário, Platão não só afirma a criação (*creari*), mas que o tempo (*temporis*) é consequência dela.

A reação de Tomás ao ter contato com a noção de criação do cosmo estabelecida no *Timeu* (latino) constitui um tópico muito interessante.²⁰ O vínculo direto entre Tomás e o *Timeu* ainda é um assunto, tal como entendo, em aberto. Tomando como critério a produção bibliográfica e o tempo de estudo, Hankey é quem mais tem se dedicado a entender a relação entre Tomás, Platão e os *platonici*. Não é inadequado, portanto, esperar de Hankey contribuições históricas sobre os manuscritos, sobretudo no âmbito da codicologia, paleografia e filologia, ao menos para o esclarecimento dessa questão. Entretanto, lamentavelmente, não há qualquer contribuição histórica. Ao tratar da possível leitura do *Timeu* realizada por Tomás, Hankey escreve: “Quando Tomás cita Platão nem os termos nem a doutrina são encontrados no diálogo de Platão”. (HANKEY, 2000, p. 144).

Noutro texto Hankey se apoia em Henle:

No século XIII apenas o *Meno*, o *Phaedo* e o *Timaeus* estavam disponíveis para o Ocidente latino. Henle conclui que Tomás não tinha conhecimento direto de qualquer um deles [Henle, *Saint Thomas*, xxi; nota 7]. Assim, mediante Agostinho, ele conhece apenas o que é tomado das doutrinas de Platão [por Agostinho], e isso sem o conhecimento dos próprios diálogos. (HANKEY, 2002, p. 281).

¹⁷ “No princípio Deus criou o céu e a terra”. (*Genesis* 1, 1).

¹⁸ (*Timaeus*, 38C). “Assim, portanto, do conhecimento e habilidade de deus e disso ocorreu a geração do tempo, e da vontade [dele] foram criados o Sol e a Lua, e foram feitas as cinco estrelas que se chamam ‘errantes’”.

¹⁹ “[...] sicut Empedocles, non semper aerem aggregari superius dicunt, sed ut contingit. Dicit igitur in mundi *creatione* quod ‘sic collisit se currens tunc, multotiens autem aliter’; et parte animalium a fortuna fieri plurimas”. (*Physica* II, 4).

²⁰ Mesmo que Tomás não tenha lido diretamente a parte do *Timeu* que trata sobre a criação do cosmo, dentre outras fontes indiretas, encontra-se o *De caelo* III, 2, de Aristóteles. Tomás manifesta conhecer a discussão, direta ou indiretamente, no In DCM III, 3-4.

Em um texto mais recente, Hankey apenas afirma: “[...] ele [Tomás] provavelmente não leu quase nada de Platão, e apenas o que fora citado por outros, por exemplo, o fragmento do *Timeu* nos comentários do platônico Calcídio”. (HANKEY, 2012, p. 56). Conforme apontado anteriormente, era comum nas bibliotecas medievais ao menos uma cópia do *Timeu* na tradução de Calcídio, esta, como é óbvio, seria a matriz para outras cópias. Como Paris era um dos polos do saber medieval, havia ali a leitura do *Timeu*. Ademais, mesmo depois da imposição da leitura do *corpus aristotelicus* na Faculdade de Artes, os responsáveis pelas bibliotecas não se desfizeram dos outros textos, donde a suposição razoável segundo a qual outros textos e autores, além do *corpus aristotelicus*, poderiam ser lidos. Nessa perspectiva, Hankey não fornece qualquer prova histórica que negue a possível leitura direta do *Timeu* feita por Tomás, mesmo porque Tomás morou em Paris em três etapas de sua vida: 1245-1248; 1252-1256; 1268-1272.²¹ A primeira etapa, inclusive, como estudante da Faculdade de Artes,²² onde havia a leitura do *Timeu*, segundo Klibansky, pelo menos até 1255. Hankey não parece considerar esses dados seriamente, pois ele simplesmente remete o leitor para o texto de Henle.

O estudo de Henle²³ está dividido em duas partes. Na primeira, ele apresenta uma série exaustiva de passagens nas quais Tomás cita ou faz referências a Platão e aos *platonici*.²⁴ Na segunda, por sua vez, Henle discute a semântica dos textos e a presença de Platão e dos *platonici* no pensamento de Tomás.²⁵ Henle fornece contribuições significativas para a compreensão do que ele mesmo denomina de “Thomistic ‘Corpus Platonicum’”,²⁶ ou seja, a coleção de um conjunto de todos os textos nos quais Platão e os *platonici* são mencionados e citados por Tomás. No que se refere a Platão, Henle observa:

²¹ Cf. TORRELL, 2004, cc. II-III; X-XI.

²² Cf. TORRELL, 2004, p. 24-30.

²³ “*Saint Thomas and Platonism: A study of the Plato and Platonici texts in the writings of Saint Thomas*”

²⁴ Cf. HENLE, 1956, p. 7-252.

²⁵ Cf. HENLE, 1956, p. 291-426.

²⁶ HENLE, 1956, p. xxi.

No Ocidente latino no século XIII estavam disponíveis apenas três obras de Platão – o *Meno*, o *Phaedo* e o *Timaeus*. É certo que Santo Tomás não usou nem o *Meno* nem o *Phaedo* e não existem evidências convincentes de que ele tinha familiaridade direta com as traduções de Cícero ou Calcídio do *Timaeus*. Seu conhecimento de Platão e do platonismo veio, pois, certamente, na sua maior parte, a partir de outras fontes, daquela tradição complexa que Klibansky tinha descrito. Não é impossível descobrir com relativo alto grau de precisão as fontes para a maioria dos textos de Santo Tomás, embora a tarefa exija investigação extensiva e comparação. (HENLE, 1956, p. xxi-xxii).

Henle aponta que não há indicação segura de que Tomás tenha familiaridade direta com o *Timeu*. De fato, esta é uma questão muito complexa, que talvez só seja definitivamente resolvida com trabalhos de codicologia, paleografia e filologia exaustivos com os manuscritos, uma tarefa não levada a cabo, nem mesmo de modo parcial por Henle. Como é de se esperar, até pelo volume do trabalho que Henle se propõe, ele não trabalhava com os manuscritos, mas com as edições impressas (Vivès, Parma, Marietti, Leonina). Embora as edições impressas, sobretudo as críticas, tenham inúmeras vantagens, possuem também as desvantagens, no caso em questão, por exemplo, um determinado termo deixado de lado pela edição, pode ser determinante para uma tese ou uma teoria.

Nota-se, em suma, que, além de questões filosóficas complexas, a própria história do texto se constitui como um problema sério quando se relaciona Tomás e os *platonici*, o que inclui o próprio Platão, conforme já observado. Seja como for que se entenda essa história fato é que, como anteriormente indicado, em momentos decisivos da metafísica, o próprio Tomás se vincula aos *platonici* buscando orientação filosófica, como evidencia de modo contundente o emprego deliberado que Tomás faz das noções de emanação, influência e influxo.

II. Emanação, influência e influxo na SCG III, 66, n. 2404 e DSS, c. 9

  inegável que, ao longo de sua obra, Tomás emprega emana o, influência e influxo como termos técnicos, tanto para a metafísica quanto para a ciência natural. Dentre as inúmeras passagens da obra, duas podem ser destacadas, quais sejam: SCG III, 66, n. 2404 e DSS, c. 9. A tradu o de

SCG III, 66, n. 2404 realizada por Odilão Moura é interessante, pois traduz “*effluxerint*”, a despeito de não ser literal, por “emanadas”:

Além disso, há duas sentenças sobre a origem das coisas: uma, a da fé, que afirma que as coisas foram no início produzidas por Deus no ser; a outra, de alguns filósofos, que diz serem as coisas emanadas (*effluxerint*) de Deus desde sempre (cf. I, II, cc. XXXIss). Segundo as duas sentenças, é necessário afirmar que as coisas são conservadas por Deus no ser. Com efeito, se as coisas foram produzidas por Deus no ser, depois de não terem antes sido, é necessário que o ser delas seja feito pela vontade divina, como também o não-ser das mesmas, porque Deus permitiu que as coisas não fossem quando quis, e as fez quando quis. Por conseguinte, elas existem em tanto tempo quanto ele as quis que existam. Logo, a sua vontade é conservadora das coisas. Mas se as coisas emanaram eternamente de Deus, não há tempo nem instante no qual inicialmente elas saíam [emanavam] de Deus. Por isso, ou nunca foram produzidas por Deus, ou sempre o ser delas, enquanto são, procede de Deus. Logo, por sua operação Deus conserva as coisas no ser. (SCG III, 66, n. 2404. Trad. Odilão Moura).

O verbo “*effluere*” numa tradução literal para o português significa “derramar”, “escapar”, “correr”, traduções estas muito próximas do emprego cotidiano da linguagem. A felicidade em traduzir “*effluere*” por “emanar” repousa no afastamento de um possível emprego cotidiano vinculado às metáforas. Quando “alguns filósofos” (*quorundam philosophorum*), isto é, os *platonici*, afirmam, então, “*quod res a Deo ab aeterno effluxerint*” significa que “*non est dare tempus aut instans in quo primo a Deo effluxerint*”, ou seja, que não há tempo nem instante na criação do cosmo: a criação enquanto causalidade da causa é uma operação sem movimento e mudança na causa e no efeito. A criação enquanto operação do criador é e só pode ser conferir *esse* (existência).

A passagem presente em DSS, c. 9, de certo modo complementa a discussão de SCG III, 66, n. 2404, pois Tomás no DSS, c. 9, não só considera a noção de emanção como sinônima de influência e influxo, mas também a caracteriza como “simples” (*simplex*). Seu objetivo ao redigir esse termo é diferenciar seu emprego de outros usos, sobretudo em dois registros, a saber: a criação mediante causas segundas, conforme o autor, afirmada por Avicena, *Liber de causis* e Pedro Lombardo; a negação da liberdade divina presente em Avicena.

O sentido da noção de emanção é o mesmo: operação sem movimento e mudança, mas não o alcance. No caso da diferença com Avicena, este autor, segundo Tomás, tanto negou a liberdade divina em escolher criar ou não criar quanto sustentou que o primeiro efeito criado diretamente pela divindade, a primeira inteligência, cria outro efeito, a segunda inteligência, e assim, sucessivamente, até a criação da matéria²⁷. O termo “simples”, portanto, deve resguardar tanto a liberdade divina quanto sua exclusividade de criador:

Em tais coisas que são feitas, sem mudança ou movimento, através de uma emanção simples ou influxo, pode-se entender que algo foi feito independentemente do fato de que, em dado tempo, este algo não tenha sido. Pois, estando suprimida a mudança ou o movimento, não se encontra na operação do princípio influente uma sucessão de anterior e posterior. Donde é necessário que o efeito causado pelo influxo, enquanto opera a causa influente, esteja relacionado a ela da mesma maneira como as coisas que se fazem por movimento estão relacionadas à sua causa agente quando do término da operação que se dá através do movimento; nesse instante, o efeito já é. Assim, no caso das coisas que são feitas sem movimento, é necessário que o próprio efeito produzido seja simultâneo ao influxo da causa agente. Se, porém, a operação da [causa] influente ocorre sem movimento, então não chega ao agente nenhuma disposição que o permita operar em seguida, visto que antes não poderia [fazê-lo], pois tal disposição já seria uma mudança. Pôde ele, portanto, operar sempre por influxo; donde se pode compreender que o efeito produzido sempre existiu. (DSS, c. 9. Trad. Paulo Faitanin).

A emanção é entendida como uma operação que não denota movimento e mudança não somente no que se refere à causa, mas também quanto ao efeito. Para esclarecer esse sentido do termo, Tomás evoca uma discussão da ciência natural, a saber: a simultaneidade entre o último instante da operação do gerador natural e o primeiro instante da existência da coisa gerada na natureza. Nesse contexto, Tomás entende que o instante no qual o gerador natural introduz a forma substancial na matéria devidamente disposta coincide com o surgimento da coisa gerada. Essa simultaneidade Tomás designa de “influxo”. O influxo é, então, a ausência de intervalo de tempo na geração natural. Porém, há uma diferença importante entre o influxo dito para a geração natural e o influxo dito para a causalidade divina, isto é, a ausência de simultaneidade, pois ela deve ser excluída da causalidade divina.

²⁷ Veja-se também: ST, Ia, q. 45, a. 5, resp.

O máximo que se pode dizer é que o efeito, a existência, é simultâneo permanecendo a causa divina imóvel, imutável e sem simultaneidade.

III. Emanação, Influência e influxo na QDP, q. 5, a. 8 e *In De causis*, l. 1

Os termos “emanação”, “influência” e “influxo, pelo que se nota, conforme Tomás, são abordados pela metafísica e pela ciência natural. Tais termos, por conseguinte, podem ser entendidos de vários modos, destacando-se (1) a criação divina; (2) a conservação divina; (3) o movimento; (4) a causalidade segunda. O sentido básico dos termos denotando a criação enquanto causalidade divina é conferir a existência (*esse*). Como essa operação não se dá mediante substrato, ela é dita a partir do nada (*ex nihilo*). Nesse caso, a conservação divina pressupõe a criação divina, sendo aquela entendida por Tomás como a manutenção da existência da criatura. Se se trata da natureza, celeste e terrestre, a divindade cria a natureza sem temporalidade, pois ocorre a partir do nada, mas a conserva na temporalidade, uma vez que mantém a existência das entidades naturais na medida em que elas por si realizam processos, sejam internos, sejam externos.

A realização de processos internos e externos é justamente o movimento, por um lado e, por outro lado, a causalidade segunda, aliás, sob a expressão “causalidade segunda” Tomás pensa na natureza enquanto princípio de movimento, celeste e terrestre, e nas entidades imateriais criadas, as substâncias separadas ou inteligências (anjos). A causalidade segunda, ademais, não se refere apenas à conservação do ser criado mediante o movimento, pois na QDP, q. 5, a. 8, Tomás afirma que há um tipo de operação cósmica que ultrapassa o movimento, qual seja: a “difusão da semelhança” (*diffusionem similitudinis*), uma operação exercida apenas pelo corpo celeste e pelas inteligências, as causas cósmicas universais.

Cumprido, entretanto, apresentar sucintamente o contexto geral e específico no qual Tomás trata sobre a expressão mencionada. O contexto geral diz respeito a uma constante preocupação de Tomás em afirmar e reafirmar que criar, ou seja, conferir o ser absolutamente, é uma operação que só pode ser atribuída à divindade.²⁸ Nessa medida, quando o termo “influxo” denota

²⁸ Cf. *In Sent.*, II, d. 1, q. 1, a. 3, ad4; QDV, q. 5, a. 9; QDP, q. 3, a. 4; SCG II, c. 15-16.

a operação divina, a criação, então o corpo celeste e as inteligências apenas influem no sentido de moverem os entes naturais da região sublunar.²⁹ Contudo, submetidos à operação divina que conserva o ser criado, a despeito de não serem mediadores na criação³⁰, muito menos de serem criadores, o corpo celeste e as inteligências influem nos entes sublunares sem que essa operação seja movimento.

O contexto específico, por sua vez, refere-se ao texto no qual a expressão aparece, a saber: QDP, q. 5. Toda essa questão, composta de dez artigos, tem o objetivo de sustentar que o ser criado é conservado pela divindade. Os cinco últimos artigos são relevantes para a discussão sobre as noções de emanção, influência e influxo, notadamente o artigo 8. Eis, sucintamente, os temas tratados por esses cinco artigos: “se o movimento do céu cessará” (a. 5); “se é possível saber ‘quando’” (a. 6); “se os elementos podem existir sem o movimento celeste” (a. 7); “se as ações e paixões dos elementos permanecem sem o movimento celeste” (a. 8); “se permanecem as plantas, os animais e os minerais” (a. 9); “se o homem pode permanecer” (a. 10).

Na QDP, q. 5, a. 8, Tomás inicia sua resposta evocando a proposição I do *Liber De causis*, qual seja: “Toda causa primeira influencia mais o seu causado do que a causa segunda universal.” (*In De causis*, l. 1).³¹ Mais precisamente, na QDP, q. 5, a. 8, resp., Tomás se refere à parte do texto no qual o autor do *Liber De causis* inicia a tentativa de esclarecer a proposição I, qual

²⁹ “[...] ponimus aliquod corpus habere influentiam super aliud, nisi per motum; quia, ut in Lib. de causis dicitur, etiam anima in hoc ab intelligentia deficit, quia non imprimi in res nisi movendo eas; et multo minus corpus”. (In Sent., II, d. 2, q. 2, a. 3, resp.). “[...] corpora caelestia causant formas in istis inferioribus, non influendo, sed movendo”. (ST, Ia, q. 65, a. 4, ad3). “Boetius intelligit per formas quae sunt sine materia, rationes rerum quae sunt in mente divina, sicut etiam apostolus dicit, Heb. XI, fide credimus aptata esse saecula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent. Si tamen per formas quae sunt sine materia, intelligit Angelos, dicendum est quod ab eis veniunt formae quae sunt in materia, non per influxum, sed per motum”. (ST, Ia, q. 65, a. 4, ad1).

³⁰ É muito interessante o debate filosófico que Tomás tem com Avicena no contexto da discussão sobre a possibilidade de haver mediadores na criação. Na QDP, q. 3, a. 4, Tomás afirma que, para Avicena, os corpos celestes são “cocriadores” da matéria e dos elementos sublunares, algo que Tomás julga como inconsistente.

³¹ (“Omnis causa primaria plus est influens super suum causatum quam causa secunda universalis”). Essa proposição é tratada por Tomás em outros textos: ST, IIIa, q. 6, a. 4, arg. 3; QDV, q. 5, a. 8, s.c. 9; QDV, q. 5, a. 9, ad10; QDV, q. 6, a. 6, resp.; QDV, q. 24, a. 1, arg. 4; QDP, q. 3, a. 4, resp.; QDP, q. 3, a. 7, resp.

seja: “[...] quando a causa segunda universal remove seu poder da coisa, a causa primeira universal não retira o seu poder desta.”(*In De causis*, l. 1).³²

Tomás dedica bastante atenção ao pequeno excerto no *In De causis*, l. 1, inclusive mostrando de modo contundente não somente a relação entre o excerto e as proposições 56-57 do *Elementatio Theologica* de Proclo, mas também articulando as explicações que os dois autores fornecem sobre as expressões (i) “causa primeira universal”, (ii) “causa segunda universal” e a noção de “efeito” (coisa/causado).

Ao tratar da explicação empreendida pelos autores, Tomás no *In De causis*, l. 1, não nomeia, tampouco exemplifica a noção de causa presente nas expressões mencionadas, um procedimento diferente daquele adotado na QDP, q. 5, a. 8, resp., texto no qual a causa primeira universal é identificada com a divindade e, por seu turno, a causa segunda universal, ora diz respeito às inteligências, ora ao corpo celeste.

Quanto à explicação do autor do *Liber De causis*, Tomás entende que, para este, “primeira” refere-se ao fato da operação da causa universal atingir o efeito da causa segunda antes mesmo desta operar sobre ele, razão pela qual na hipótese da causa segunda retirar sua operação do efeito, a causa primeira permanecerá operando sobre o efeito. Ademais, ao se referir àquilo que é consequência da operação, o autor do *Liber De causis* emprega três termos distintos nesta ordem: causado (*causatum*), coisa (*res*), efeito (*effectus*). Tomás não questiona se esses termos são tomados ou não como sinônimos pelo autor do *Liber De causis* no contexto da discussão sobre a proposição I. Com efeito, o próprio Tomás repete o mesmo procedimento desde o próêmio do *In De causis*, ou seja, toma como sinônimos os três termos mencionados. Contudo, é importante observar que, embora “efeito” seja dito para a consequência da operação da causa segunda universal, esta causa é subsumida no “efeito” da operação da causa primeira universal. Sendo assim, às vezes o termo “efeito” designa a consequência da operação conjunta das causas primeira e segunda, e às vezes designa a consequência da operação apenas da causa primeira, pois, nesse caso, a causa segunda é parte do efeito. Nesse contexto, o termo “efeito” possui o sentido mais geral

³² “[...] cum ergo removet causa secunda universalis virtutem suam a re, causa universalis prima non aufert virtutem suam ab ea”.

possível, qual seja: ser (existência), razão pela qual a proposição IV do *Liber De causis* afirma: “[...] a primeira das coisas criadas é o ser e antes dele não há algo criado.” (*In De causis*, l. 4).³³

Em sua leitura dessa proposição, Tomás afirma que a noção de ser (criado) não significa que haja, para o autor do *Liber De causis*, uma instância real por si mesma designada de ser (criado), pois essa noção designa o caráter comum na medida em que tudo o que existe, exceto a divindade, participa diversificadamente do ser que é conferido pela divindade³⁴. Portanto, para Tomás, ser enquanto efeito se diz para as inteligências, as almas (humanas), os corpos celestes, os elementos e os mistos, ou seja, as substâncias individuais que participam umas das outras pela causalidade segunda que é instituída pela causa primeira universal³⁵.

A causa primeira é dita “universal” porque seu efeito é o mais geral, o que permite Tomás compreender a explicação outrora citada da proposição I como uma afirmação da plena soberania da causa primeira. Essa soberania ocorre não somente no ser das substâncias individuais, mas também em suas operações³⁶. Isso significa que, mesmo as substâncias individuais possuindo não só autonomia de operação, mas também operando *per se*, o efeito de sua operação própria é mais devedor da causa primeira do que dela. Nesse sentido, toda causa segunda, além de depender ontologicamente da causa primeira, opera em virtude desta.

A compreensão de Tomás a respeito da dependência entre as causas, no ser e no operar, está presente na QDP, q. 5, a, 8, (resp.). Ao iniciar sua resposta à questão “se as ações e paixões dos elementos permanecem sem o movimento celeste”, Tomás escreve:

³³ “[...] prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsam creatum aliud”.

³⁴ Cf. *In De causis*, l. 4.

³⁵ Cf. *In De causis*, l. 4.

³⁶ “Sic igitur intentio huius propositionis in his tribus consistit, quorum primum est quod causa prima plus influit in effectum quam secunda, secundum est quod impressio causae primae tardius recedit ab effectu, tertium est quod prius ei advenit. Quae quidem tria Proclus proponit in duabus propositionibus, primum in LVI propositione sui libri, quae talis est: omne quod a secundis producitur, et a prioribus et causalioribus producitur eminentius, a quibus et secunda producebantur; alia vero proponit in sequenti propositione quae talis est: omnis causa et ante causatum operatur et post ipsum plurimum est substitutiva”. (*In De causis*, l. 1).

Respondo dizendo que como é dito no *Liber De causis*, quando a causa primeira retira sua operação do causado, é necessário que a causa segunda retire do mesmo sua operação, pois a causa segunda tem a capacidade de operar pela operação da causa primeira em virtude da qual opera. E, como todo agente opera na medida em que está em ato, é necessário, assim, considerar a ordem das causas agentes segundo a ordem de sua atualidade. (QDP, q. 5, a. 8, resp.).³⁷

As expressões “causa primeira” e “causa segunda” presentes na passagem citada são genéricas o suficiente para servir como modelo explicativo de dois tipos de causalidade, uma do criador e outra das criaturas. No domínio da causalidade das criaturas, primeira e segunda são ditas de acordo com o grau de atualidade que a causa possui em sua forma. Quanto mais atualidade houver na forma da causa criada, mais poderosa (ou forte) é sua operação e, ademais, mais entes ela atinge. Nesse caso, os entes atingidos por sua operação, por sua vez, operam *per se*, as causas segundas, mas dependem de tal sorte da causa primeira criada que se estas retiram suas operações, a causa primeira criada não retira. Por outro lado, se a causa primeira criada retira sua operação, cessa a operação das causas segundas.

Na continuação da resposta da QDP, q. 5, a. 8, Tomás nomeia as causas numa escala ascendente: elementos, céus, inteligências, divindade; um argumento que, de fato, mostra a *mestria* de Tomás:

Os corpos inferiores possuem menos atualidade do que os corpos celestes, pois nos corpos inferiores toda a potencialidade não é completa pelo ato, porque a matéria que subsiste sob uma forma permanece em potência para outra forma; isto não se dá nos corpos celestes: a matéria dos corpos celestes não está em potência para outra forma, donde sua potencialidade está toda completa pela forma que possui. Contudo, as substâncias separadas são mais perfeitas em sua atualidade do que os corpos celestes porque não são compostas de matéria e forma, mas são formas subsistentes; porém, elas são deficientes quanto à atualidade de Deus, que é seu ser, o que não ocorre com as demais substâncias separadas; como também vemos que os elementos se superam mutuamente segundo o grau de atualidade, pois a água possui mais espécie do que a terra, o ar mais do que a água e o fogo do que o ar; assim ocorre nos

³⁷ “Respondeo. Dicendum quod, sicut habetur in libro de causis, quando causa prima retrahit actionem suam a causato, oportet etiam quod causa secunda retrahat actionem suam ab eodem, eo quod causa secunda habet hoc ipsum quod agit, per actionem causae primae, in cuius virtute agit. Cum autem omne agens agat secundum quod est in actu, oportet secundum hoc accipere ordinem causarum agentium, secundum quod est ordo earum in actualitate”.

corpos celestes e nas substâncias separadas. Portanto, os elementos operam em virtude dos corpos celestes e os corpos celestes em virtude das substâncias separadas; donde, quando cesse a operação das substâncias separadas, é necessário que cesse a operação dos corpos celestes; e quando esta cesse, é necessário que cesse a operação dos corpos elementares. Porém, é preciso saber que o corpo possui dupla ação: uma segundo a propriedade do corpo, a saber, operar pelo movimento (pois isto é próprio do corpo que movido, move e opera); porém, possui outra operação segundo a qual alcançam a ordem das substâncias separadas e participa de algum modo das mesmas; como as naturezas inferiores amiúde participam de algo da propriedade das naturezas superiores, como aparece em alguns animais que participam de certa semelhança da prudência que é própria do homem. Contudo, esta é uma operação do corpo que não é dirigida à transmutação da matéria, mas a certa difusão da semelhança da forma no ambiente (*medio*) segundo a semelhança da intenção espiritual que é recebida da coisa no sentido ou no intelecto [do homem], e deste modo o Sol ilumina o ar, e o calor multiplica sua espécie no ambiente. Ambos os modos de operação são causados pelos corpos celestes nas coisas inferiores. Pois, também o fogo com seu calor transmuda a matéria em virtude dos corpos celestes; e os corpos visíveis multiplicam suas espécies no ambiente pela virtude da luz, cuja fonte está no corpo celeste. Sendo assim, se ambas as operações do corpo celeste cessassem não permaneceria operação alguma nestas coisas inferiores. Porém, cessando o movimento do céu, cessa a primeira operação, mas não a segunda; por isso, quando cessar o movimento do céu haverá nestas coisas inferiores certa operação de iluminação e imutação no ambiente pelos sensíveis; contudo, não haverá operação pela qual a matéria é transmudada cuja consequência é a geração e a corrupção. (QDP, q. 5, a. 8, resp.).³⁸

³⁸ “Corpora autem inferiora minus habent de actualitate quam corpora caelestia, nam in corporibus inferioribus non est tota potentialitas completa per actum, eo quod materia substantans uniformae remanet in potentia ad formam aliam; quod non est in corporibus caelestibus, nam materia corporis caelestis non est in potentia ad aliam formam; unde sua potentialitas tota est terminata per formam quam habet. Substantiae vero separatae sunt perfectiores in actualitate quam etiam corpora caelestia, quia non sunt compositae ex materia et forma, sed sunt formae quaedam subsistentes; quae tamen deficiunt ab actualitate Dei, qui est suum esse, quod de aliis substantiis separatis non contingit; sicut etiam videmus quod elementa etiam se superant invicem secundum gradum actualitatis, eo quod aqua habet plus de specie quam terra, aer quam aqua, et ignis quam aer; ita etiam est in corporibus caelestibus, et in substantiis separatis. Elementa ergo agunt in virtute corporum caelestium et corpora caelestia agunt in virtute substantiarum separatarum; unde cessante actione substantiae separatae, oportet quod cesset actio corporis caelestis; et ea cessante oportet quod cesset actio corporis elementaris. Sed sciendum quod corpus habet duplicem actionem: unam quidem secundum proprietatem corporis, ut scilicet agat per motum (hoc enim proprium est corporis, ut motum moveat et agat); aliam autem actionem habet, secundum quod attingit ad ordinem substantiarum separatarum, et participat aliquid de modo ipsarum; sicut naturae inferiores consueverunt aliquid participare de proprietate naturae superioris, ut apparet in quibusdam animalibus, quae participant aliquam similitudinem prudentiae, quae propria est hominum. Haec autem est actio corporis, quae non est ad transmutationem materiae, sed ad quamdam diffusionem similitudinis formae in medio secundum similitudinem spiritualis intentionis quae recipitur de re in sensu vel intellectu, et hoc modo sol illuminat aerem, et color speciem suam multiplicat in medio. Uterque autem modus actionis in istis inferioribus causatur ex corporibus caelestibus. Nam et ignis suo calore transmutat materiam, ex virtute corporis caelestis; et corpora visibilia multiplicant suas species in medio, virtute luminis,

É importante notar que, a despeito de relacionar temas de escatologia, o que ocorrerá plenamente nela, já ocorre, mesmo que de modo incompleto, no estado atual dos entes naturais: a difusão da semelhança divina, ou seja, a participação na ordem das substâncias separadas, os entes que mais participam do ser divino. Nessa medida, a difusão da semelhança deve ser compreendida como influxo enquanto causalidade segunda; uma operação que não é atualização de potências porque não muda a matéria. Para evidenciar o sentido dessa operação, Tomás evoca alguns casos: (a) a participação de certos animais na prudência, uma virtude propriamente humana que não muda a matéria; (b) o recebimento da intenção espiritual no sentido ou no intelecto humano a partir das coisas sensíveis (sem mudança na matéria); (c) a iluminação do Sol (sem mudança na matéria); (d) a multiplicação do calor no ambiente (sem mudança na matéria); (e) a causalidade celeste vinculada ao (e.i) fogo que muda a matéria e, ademais, (e.ii) à visibilidade dos corpos sublunares mediante a luz (sem mudança na matéria), cuja fonte é o céu.

Embora seja um tema escatológico, é curioso perceber que, para Tomás, a locomoção celeste cessará, um evento que não é contrário à sua natureza, razão pela qual em nenhuma parte da QDP, q. 5, a. 8, Tomás sequer menciona a noção de milagre como meio de justificar o repouso celeste. Portanto, na suposição do repouso celeste, os astros continuam a transmitir a luz numa operação natural e os entes sublunares, também em repouso, recebem essa iluminação naturalmente³⁹. Nessa medida, para Tomás, a natureza tem como propósito o repouso no sentido de participação no ser divino num estado de imutabilidade por outrem, quer dizer, o repouso da natureza só é possível porque a divindade pode influir ou emanar sobre ela.

IV. A causa divina no *Timeu*, segundo DSC, a. 1 e ST, Ia, q. 50, a. 5

A afirmação da causalidade divina ou causa metafísica, a causa que emana, é uma tese afirmada pelos *platonici* e pelo próprio Platão (latino), ao

cuius fons est in caelesti corpore. Unde si actio utraque corporis caelestis cessaret, nulla actio in istis inferioribus remaneret. Sed cessante motu caeli, cessabit prima actio, sed non secunda; et ideo cessante motu caeli, erit quidem actio in istis inferioribus illuminationis et immutationis medii a sensibilibus; non autem erit actio per quam transmutatur materia, quam sequitur generatio et corruptio”.

³⁹ O que também é afirmado por Tomás na QDP, q. 5, a. 8, ad7-8.

menos é o que se encontra no DSC, a. 1 e na ST, Ia, q. 50, a. 5. Embora exceda ao escopo deste estudo fornecer contribuições históricas para a questão da possível leitura direta empreendida por Tomás do *Timeu*, é possível evidenciar casos em que Tomás demonstra familiaridade com o *Timeu*, nomeadamente no que toca aos termos que indicam a causalidade divina.

Duas são atualmente as edições críticas do DSC: uma da Leonina publicada em 2000, e outra editada por Keeler em 1937. Eis a passagem nas duas versões:

Praeterea. Plato in Thimeo inducit deum summum loquentem diis creatis et dicentem: Voluntas mea maior est nexu vestro; et inducit hec verba Augustinus in libro De civitate Dei; dii autem creati videntur esse angeli; ergo in angelis est nexus sive compositio. (DSC, a. 1, Praeterea 18, p. 6 da edição Leonina).⁴⁰

Praeterea, Plato in *Timaeo* [c. 13, 41 AB] inducit Deum summum, loquentem diis creatis et dicentem: voluntas mea maior est nexu vestro; et inducit haec verba Augustinus in libro *De civ. Dei* [XIII, xvi, I]. Dii autem creati videntur esse angeli. Ergo in angelis est nexus sive compositio. (DSC, a. 1, Praeterea 18, p. 5 da edição de Leo W. Keeler).

O propósito específico de Tomás no DSC, a. 1 é negar que a “[...] a substância espiritual é composta de matéria e forma”. Embora não seja o objetivo central de Tomás tratar sobre a noção de criação, este, assim como todos os outros dez artigos que compõem o tratado, necessariamente lidam com tal noção, pois sempre tem como referência a constituição e a natureza da substância espiritual, seja a angélica, seja a humana.

Nenhuma das duas edições utiliza ênfase, como a fonte em itálico, por exemplo, para diferenciar o escrito de Tomás e as possíveis citações. Keeler não fornece notas para indicar as possíveis citações. A edição Leonina, por sua vez, fornece. Ela separa duas partes do texto citado, uma referente ao *Timeu* e outra à *De civitate Dei*,⁴¹ XIII, 16, de Agostinho.⁴²

Os editores da Leonina ao tratarem da primeira parte do DSC, a. 1, Praeterea 18, remetem o leitor para as traduções de Calcídio do *Timeu* e,

⁴⁰ “Além do mais, Platão, no *Timeu*, apresenta um Deus sumo, falando aos deuses criados, dizendo: *A minha vontade é maior que o vosso vínculo*. E Agostinho toma essas palavras no livro *A cidade De Deus*. Ora, parece que os deuses criados são os anjos. Logo, há nos anjos um vínculo, ou composição”. (Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga).

⁴¹ Doravante DCD.

⁴² In: DSC, a. 1, p. 6.

ademais, para a tradução de Cícero usada por Agostinho na DCD. Eles indicam que a sentença “*Voluntas mea maior est nexu vestro*” empregada por Tomás no DSC, a. 1, Praeterea 18, é uma citação do *Timeu*. Pelo que se percebe, há uma pequena diferença entre a citação no DSC, a. 1, Praeterea 18 e o *Timeu* (Calcídio), a saber, a ausência do pronome “*vestro*” no *Timeu* (Calcídio). Quanto à tradução de Cícero do *Timeu* (apud DCD), a citação do DSC, a. 1, Praeterea 1, é notavelmente distinta de modo que não é razoável que a citação do DSC, a. 1, Praeterea 18, seja extraída da tradução de Cícero (apud DCD), embora depois da citação Tomás faça referência à DCD.

Quanto à segunda parte do DSC, a. 1, qual seja: (ii) “*et inducit hec verba Augustinus in libro De civitate Dei; dii autem creati videntur esse angeli*”, não há citação mas apenas referência à *De civitate Dei*. Os editores da Leonina remetem o leitor para a DCD onde Agostinho emprega a tradução de Cícero. Nota-se que, na primeira passagem citada pelos editores, Agostinho emprega o verbo “*fecit*”. Tomás, por sua vez, emprega o termo “*creati*” ao se referir à DCD: “*dii autem creati videntur esse angeli*”. Anteriormente, logo no início do DSC, a. 1, Praeterea 18, Tomás emprega “*creatis*”, só que, nesse caso, ele se dirige diretamente ao *Timeu*. Tem-se, portanto, no DSC, a. 1, Praeterea 18, dois casos, isto é, “*creati*” e “*creatis*”. Uma vez que Tomás faz referência à DCD de Agostinho, pode-se questionar se o termo “*creatis*” não é uma referência ao *Timeu* a partir da DCD. Ocorre, porém, que Agostinho não emprega “*creatis*” em nenhuma parte da DCD, XIII, 16: ele emprega, conforme apontado, o verbo “*fecit*”. Ora, Tomás sabe muito bem que existe uma distinção substancial entre os verbos “*creare*” e “*facere*”, pois, ao denotar operação, aquele só é e só pode ser atribuído à divindade, conquanto este pode ser atribuído a qualquer ente. Ademais, consta no *In Physica* VIII, 2, n. 4, que “*fieri*” e “*facere*” são equívocos quando designam a operação divina e a natural. Por outro lado, Tomás jamais emprega “*creare*” no contexto da metafísica como termo equívoco. Portanto, eles não são pura e simplesmente sinônimos. Sendo assim, ou o manuscrito da DCD, XIII, 16, usado por Tomás estava corrompido, possuindo, portanto, “*creati(s)*” ao invés de “*fecit*”, ou Tomás conscientemente introduz o termo “*creatis*”. Porém, mesmo que a hipótese da corrupção do texto de Agostinho seja verdadeira, Tomás, deveria trocar “*creatis*” por “*fecit*”, pois ele não está ci-

tando. Além disso, existe outro dado curioso: Agostinho em nenhuma parte da DCD, XIII, 16, nomeia o texto de Platão, o *Timeu*; ele simplesmente escreve “Nempe Platonis haec verba sunt, sicut ea Cicero in Latinum vertit [...]”. A nomeação do texto por parte de Tomás pode indicar certa familiaridade com o texto de Platão de modo que Tomás se sinta tão à vontade que redige o termo “*creatis*” pensando no *Timeu*.

Há outra passagem da obra de Tomás na qual o *Timeu* é citado:

Platão diz: *Ó deuses dos deuses, dos quais o autor mesmo e o pai sou eu. Sois, por certo, minha obra; corruptíveis por natureza, mas, se eu quiser, incorruptíveis.* Ora, estes deuses se podem entender como não sendo seres diferentes dos anjos. Logo, estes são, por natureza, corruptíveis. (ST, Ia, q. 50, a. 5, Praeterea 2. Trad. de Alexandre Correa).⁴³

A passagem citada está inserida no contexto em que Tomás discute sobre as inteligências. Essa discussão inicia-se na ST, Ia, q. 50, e se estende até a ST, Ia, q. 64. Na ST, Ia, q. 50, Tomás investiga sobre a natureza das inteligências. Quanto ao artigo 5, ele discute sobre a incorruptibilidade das inteligências. Nesse contexto, Tomás usa o *Timeu* para formular uma possível objeção à incorruptibilidade das inteligências, qual seja, o fato delas serem criaturas. A despeito do emprego de metáforas por Platão, como no caso da palavra “pai” e, sobretudo, do termo “deuses”, Tomás considera seriamente o texto. Ele consegue entender a filosofia de Platão velada nas metáforas. Em sua resposta a possível objeção, Tomás muda a palavra metafórica “pai” pela expressão “vontade divina” e o termo “deuses” pela expressão “corpos celestes”.⁴⁴ Com esse procedimento, Tomás manifesta que o objetor não teria compreendido corretamente o texto de Platão ao afirmar que “deuses” significa entes imateriais, os anjos, que seriam corruptíveis por si, porque são o efeito, e incorruptíveis por outro, a causa. Tomás afirma que “deuses”, significa “corpos celestes” os quais, para Platão, são corruptíveis por si, pois são

⁴³ “Plato dicit, in *Timaeo*: *O dii deorum, quorum opifex idem paterque ego, opera siquidem vos mea, dissolubilia natura, me tamen ita volente indissolubilia.* Hos autem deos non alium quam angelos intelligere potest. Ergo angeli natura sua sunt corruptibiles”. O itálico encontra-se reproduzido de acordo com a edição Leonina).

⁴⁴ “Ad secundum dicendum quod Plato per deos intelligit corpora caelestia, quae existimabat esse ex elementis composita, et ideo secundum suam naturam dissolubilia, sed voluntate divina semper conservantur in esse.”(ST, Ia, q. 50, a. 5, ad 2).

compostos de elementos corruptíveis, e incorruptíveis por outro, a vontade divina que os conserva no ser.

Não deixa de ser intrigante que Tomás se sintia tão à vontade com relação a Platão, para quem as ideias e a matéria são independentes da operação divina, segundo o jovem Tomás.⁴⁵ Como explicar que Tomás, embora saiba que Platão afirma a independência mencionada, empregue o termo “*creatis*” referente à causalidade divina para Platão? É possível que, em sua maturidade, Tomás entenda que a parte do *Timeu* citada anteriormente corrige a afirmação da independência, sobretudo da matéria, pois sendo o mundo natural de Platão constituído dos quatro elementos, e, ademais, sendo a vontade e o poder da divindade maior do que a composição dos “deuses criados”, que para Tomás significa os “corpos celestes”,⁴⁶ então, a criação da matéria pode pertencer à causalidade divina, segundo Platão. Assim sendo, uma divindade cuja vontade e poder excede aos entes naturais, se aproxima o máximo possível da concepção da operação criadora tal como Tomás entende. Se a operação de criação não fosse concebida de modo tão radical por Tomás, pois, além da matéria e da natureza, inclui também as entidades imateriais,⁴⁷ o que não é o caso para Platão, seria possível afirmar que, para Tomás, a divindade concebida por Platão é criadora em *sentido estrito*.

Breves considerações finais

A causalidade da causa metafísica entendida por Platão e pelos *platonici*, tal como aparece na obra de Tomás, possui a obra de Agostinho como uma das principais fontes textuais. É preciso compreender bem: não estou afirmando que Tomás necessite de Agostinho para entender a noção da causalidade da causa metafísica afirmada pelos *platonici*. Nesse contexto pontu-

⁴⁵ “Tertius error fuit eorum qui posuerunt agens et materiam, sed agens non esse principium materiae, quamvis sit unum tantum agens: et haec est opinio Anaxagorae et Platonis: nisi quod Plato superaddidit tertium principium, scilicet ideas separatas a rebus, quas exemplaria dicebat; et nullam esse causam alterius; sed per haec tria causari mundum, et res ex quibus mundus constat.”(In Sent., II, d. 1, q. 1, a. 1, resp.). Ademais, no texto de Pedro Lombardo que acompanha a edição do texto de Tomás aquele emprega o termo “*increata*”.

⁴⁶ “Dicendum quod Plato appellat deos secundos, non Angelos, sed corpora caelestia.” (DSC, a. 1, ad18).

⁴⁷ “[...] emanationem totius entis a causa universalis, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis.”(ST, Ia, q. 45, a. 1, resp.).

al, embora possua muitíssimos méritos, Agostinho se restringe a ser fonte textual, não guia de leitura.

O item basilar que caracteriza a causalidade da causa metafísica para os *platonici*, conforme Tomás, aliás, completamente diferente da causalidade em sentido aristotélico, diz respeito à operação da causa sem necessidade de potência passiva precedente, quer dizer, a causa metafísica dos *platonici* nem sempre atualiza a potência, mas emana a potência. Apesar da dificuldade de compreensão, a emanação da potência é a causalidade sem intervalo de tempo, ou seja, é a causalidade sem sucessão temporal.

É justamente no âmbito da noção platônica de causalidade que Tomás ao transcrever trechos da DCD de Agostinho, escreve:

[...] no livro X, capítulo 31 da *Cidade de Deus*, diz falando dos platônicos: “Encontraram maneira de entender que não existe isto ou seja o início do tempo mas da sub-estatuição. Assim, dizem, se um pé estivesse desde toda a eternidade no pó sempre lhe subjazeria a pegada, a qual no entanto ninguém duvidaria ser um vestígio daquele que o pisa, nem um seria anterior ao outro embora um deles fosse produzido pelo outro. Assim, dizem, quer o mundo quer os deuses nele criados existiram sempre, existindo desde sempre aquele que os produziu e no entanto foram feitos”. (DAM. Trad. J. M. Costa Macedo).⁴⁸

A noção de causalidade dos *platonici* implica que a causa e o efeito são simultâneos, pois o início da operação da causa coincide com o surgimento da forma do efeito, não havendo, portanto, intervalos de tempo entre o início da operação e o efeito causado. No intuito de esclarecer esse tipo de causalidade, Tomás, mediante Agostinho, cita o exemplo do pé e da pegada: se um pé estivesse desde toda a eternidade no pó sempre lhe subjazeria a pegada. Embora tenha sentido indagar pelo início da ação do pé em si mesmo, considera-se que esse início já ocorreu, isto é, parte-se do estado atual da relação entre o pé e a pegada. Considerando esse estado atual de relação, o que é denotado pelo termo “eternidade”, poderia se afirmar que o pé e a pegada são simultâneos, não obstante haver uma distinção entre a causa, o pé,

⁴⁸ “[...] dicit X De ciuitate Dei 31 capitulo, de Platonicis loquens ‘id quomodo intelligant inuenerunt, non esse hoc scilicet temporis sed substitutionis initium. Sic enim, inquiunt, si pes ex eternitate semper fuisset in puluere, semper ei subesset uestigium, quod tamen uestigium a calcante factum nemo dubitaret; nec alterum altero prius esset, quamuis alterum ab altero factum esset. Sic, inquiunt, et mundus et dii in illo creati semper fuerunt, semper existente qui fecit; et tamen facti sunt’”.

e o efeito, a pegada. Nesse sentido, pode-se afirmar: desde que ocorreu a operação da causa o surgimento da forma do efeito foi simultâneo com o início desta operação, ou seja, desde que a divindade emana o cosmo, o cosmo é simultâneo a emanação. Nesse sentido, Platão e os *platonici* forneceram um sentido próprio da causalidade divina de modo que Tomás deliberadamente incluiu tal noção no interior de sua metafísica e de suas obras.

Recebido em 26/01/2021 e aprovado em 16/02/2021

Bibliografia

Fonte Primária

AGOSTINHO. *De Civitate Dei*. CCSL 47-48. Turnhout: Brepols, 1960.

ARISTOTELES LATINUS VII 1. *Physica*. Translation: Iacobus Veneticus. New York: Brill, 1990.

NOVA VULGATA. *Bibliorum Sacrorum Editio*. Editio iuxta editionem typicam alteram. Citta del Vaticano: Libreria Ed. Vaticana, 1998.

PLATO LATINUS. *Timaeus, a Calcidio translatus commentarioque instructus*. Londinii et Leidae: In aedibus Instituti Warburgiani et E.J. Brill, 1962.

TOMÁS DE AQUINO. *In octo libros physicorum Aristotelis expositio*. Commissio Leonina. Roma: Typographia Polyglotta, 1884.

_____. *In libros Aristotelis De caelo et mundo*. Commissio Leonina. Roma: Typographia Polyglotta, 1886.

_____. *Summae Theologiae*. Commissio Leonina. Roma: Typographia Polyglotta, 1888-1906.

_____. *Summa contra gentiles*. Commissio Leonina. Roma: Typis Riccardi Garroni, 1918-1930.

_____. *Quaestiones Disputatae de Potentia Dei*. Paris: P. Lethielleux, 1925.

_____. *Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. Paris: P. Lethielleux, 1929.

_____. *Questio disputata de spiritualibus creaturis*. Edition critical prepared by Leo W. Keeler. Rome: Pontificia Universita Gregoriana, 1937.

_____. *Super Librum De Causis Expositio*. Fribourg: Société Philosophique, 1954.

_____. *De substantiis separatis ad fratrem Raynaldum de Piperno*. Commissio Leonina. Roma: Ad Sanctae Sabinae, 1969.

_____. *Quaestiones disputatae de Veritate*. Commissio Leonina. Roma: Editori di san Tommaso, 1970.

_____. *Suma de Teologia*. Trad. Alexandre Correia. Porto Alegre: Livraria Sulina Editora, 1980.

_____. *Suma contra os gentios*. Trad. D. Odilão Moura. Sulina; EDIPU-CRS, 1993.

_____. *Sobre a Eternidade do Mundo*. Trad. J. M. Costa Macedo. *Medievalia*, v. 9, 1996.

_____. *Quaestio Disputata De Spiritualibus Creaturis*. Commissio Leonina. Roma - Paris: Les Éditions du Cerf, 2000.

_____. *De substantiis separatis (Sobre os Anjos)*. Trad. Paulo Faitanin. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

_____. *As Criaturas Espirituais*. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Rio de Janeiro: E-Papers, 2012.

Fonte Secundária

AERTSEN, J. A. “Thomas Aquinas: Aristotelianism versus Platonism?” In: BENAKIS, L. G. (ed.). *Néoplatonisme et philosophie médiévale*. (Actes du Colloque international de Corfou, 6-8 octobre 1995). Turnhout: Brepols, 1997. p. 147-162.

_____. “The Transformation of Metaphysics in the Middle Ages”. In: EMERY, K.; FRIEDAM, J. R. L.; SPEER, A. (eds.). *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages: A Tribute to Stephen F. Brown*. Leiden: Brill, 2011. p. 76-85.

_____. “Platonism”. In: PASNAU, R. (ed). *The Cambridge History of Medieval Philosophy* (Vol. I). Cambridge: Cambridge University Press, 2012. p. 76-85.

CLARKE, W. N. The Limitation of Act by Potency: Aristotelianism or Neoplatonism. *New Scholasticism*, v. 26, p. 147-157, 1952.

_____. The Platonic Heritage of Thomism. *Review of Metaphysics*, v. 8, p. 105-124, 1954.

CORTEST, L. Was St. Thomas Aquinas a Platonist?. *The Thomist*, v. 52, p. 209-219, 1988.

D'ANCONA, C. *Recherches Sur le Liber de Causis*. Paris: J. Vrin, 1995.

_____. "Saint Thomas lecteur du Liber de Causis. Bilan des recherches contemporaines concernant le De Causis et analyse de l'interprétation thomiste". In: *Recherches Sur le Liber de Causis*. Paris: J. Vrin, 1995, p. 229-258.

_____. "On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy". *Ancient Philosophy*, v. 16, n. 1, 1996, p. 280-289.

_____. "Platonic and Neoplatonic Terminology for Being in Arabic Translation". *Studia graeco-arabica*, v. 1, 2011, p. 23-46.

_____. "The Liber de causis". In: GERSH, S. (ed). *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 137-164.

DE LIBERA, A. "Albert le Grand et Thomas D'Aquin Interprètes du Liber de Causis". *Revue des Sciences Philosophiques Et Théologiques*, v. 74, n. 3, 1990, p. 347-378.

ELDERS, Leo J. "Saint Thomas d'Aquin et la métaphysique du Liber de causis". *Revue thomiste*, v. 89, 1989, p. 427-442.

FABRO, C. "Platonism, Neoplatonism and Thomism: Convergencies and Divergencies". *The New Scholasticism*, v. 44, 1970, p. 69-100.

GERSON, P. L. "Plotinus's Metaphysics: Emanation or Creation?". *The Review of Metaphysics*, v. 46, n. 3, 1993, p. 559-574.

HANKEY, W. J. "Aquinas, Pseudo-Denys, Proclus and Isaiah VI.6". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, v. 64, 1997a, p. 59-93

_____. "Dionysian Hierarchy in Thomas Aquinas: Tradition and Transformation". In: DE ANDIA (ed). *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*. (Actes du Colloque International Paris, 21-24 septembre 1994). Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997b, p. 405-438.

_____. "Thomas' Neoplatonic Histories: His following of Simplicius". *Dionysius*, v. 20, 2002a, p. 153-178.

_____. "Aquinas and the Platonists". In: GERSH, S.; HOENEM, M. J. F. M. (eds.). *The Platonic Tradition in the Middle Ages: A Doxographic Approach*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2002b. p. 279-324.

_____. “Philosophy as Way of Life for Christians? Iamblichan and Porphyrian Reflections on Religion, Virtue, and Philosophy in Thomas Aquinas”. *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 59, n. 2, 2003, p. 193-224.

_____. “Participatio divini luminis, Aquinas’ doctrine of the Agent Intellect: Our Capacity for Contemplation”. *Dionysius*, v. 22, 2004, p. 1-30.

_____. “Ab uno simplici non este nisi unum: the place of natural and necessary emanation in Aquinas’s doctrine creation”. In: TRESCHOW, M.; OTTEN, W.; HANNAM, W. (eds.). *Divine creation in Ancient, Medieval, and early modern thought: Essays Presented to the Rev’d Dr Robert D. Crouse*. Leiden: Brill, 2007, p. 310-333.

_____. “Aquinas, Plato, and Neo-Platonism”. In: DAVIES, B.; STUMP, E. (eds). *The Oxford Handbook to Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 55-64.

HENLE, R. J. *Saint Thomas and Platonism: A study of the Plato and Platonici texts in the writings of Saint Thomas*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1956.

KLIBANSKY, R. *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*. London: The Warburg Institute, 1981.

LITTLE, A. *The Platonic Heritage of Thomism*. Dublin: Golden Eagle Books, 1949.

O’ROURKE, F. “Virtus Essendi: Intensive Being in Pseudo-Dionysius and Aquinas”. *Dionysius*, v. 15, 1991, p. 55-78.

_____. *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*. Leiden: Brill, 1992.

_____. “Aquinas and Platonism”. In: KERR, F. (ed.). *Contemplating Aquinas: On the Varieties of Interpretation*. London: SCM Press, 2003. p. 247-279.

_____. “Unity in Aquinas’ Commentary on the Liber de Causis”. In: NARBONNE, J-M; RECKERMANN, A. R. (eds.). *Pensées de l’Un dans l’histoire de la Philosophie: Études en hommage au professeur Werner Beierwaltes*. Paris: Vrin, 2004. p. 230-271.

TAYLOR, C. “St. Thomas and the Liber de causis on the Hylomorphic Composition of Separate Substances”. *Mediaeval Studies*, v. 41, 1979, p. 506-513.

_____. “Aquinas, the ‘Plotiniana Arabica’, and the Metaphysics of Being and Actuality”. *Journal of the History of Ideas*, v. 59, n. 2, 1998, p. 217-239.

_____. “Aquinas and ‘the Arabs’: Arabic / Islamic Philosophy in Thomas Aquinas’s Conception of the Beatific Vision in his Commentary on the Sentences IV, 49, 2, 1”. *The Thomist*, v. 76, 2012, p. 509-550.

TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciação à Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*. Tradução: Luiz P. Rouanet. São Paulo: Loyola, 2004.



Esta obra está licenciada com uma Licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

O ANJO E O SERAFIM. NEOPLATONISMO NA *LEGENDA MAIOR*
DE BOAVENTURA

The Angel and the Seraphim. Neoplatonism in the Legenda Maior of Bonaventure.

Noeli Dutra Rossatto¹

RESUMO

A *Legenda maior* de Boaventura de Bagnoregio (1221-1274) é considerada a narrativa oficial da vida de Francisco de Assis (1182-1226) pelos meios eclesiásticos, especialmente os franciscanos. O texto foi escrito logo após Boaventura assumir como Ministro Geral da Ordem Franciscana, em meio às disputas polarizadas entre os conventuais e os espirituais, o clero secular e as novas ordens monásticas. Para a literatura crítica, a *Legenda maior* toma o partido dos franciscanos conventuais e a figura histórica e política de Francisco cede lugar à do místico contemplativo. Nossa hipótese é que a *Legenda maior* incorpora duas tendências do neoplatonismo, as quais direcionam a narrativa da vida de Francisco e a definição da missão de sua ordem recém-criada. A tendência do neoplatonismo incorporado por Joaquim de Fiore (1135-1202) embasa o franciscanismo profético e político dos espirituais, voltado para a realização histórica da figura de Francisco como o Anjo que traz o selo de Deus vivo. A outra tendência afirma o neoplatonismo de Dionísio Pseudo-Areopagita (s. VI), em que o Francisco místico ascende ao mais alto degrau das esferas angélicas, transformado em um Serafim alado.

Palavras-chave: Neoplatonismo medieval. Boaventura. Joaquim de Fiore. Franciscanos, Dionísio Pseudo-Areopagita.

ABSTRACT

The *Legenda maior* of Bonaventure of Bagnoregio (1221-1274) became the official narrative of the life of Francis of Assis (1182-1226) in ecclesiastical circles, especially among the Franciscans. The text written shortly after Bonaventure assumed as General Minister of the Franciscan Order, amid polarized disputes between the conventuals and the spirituals, the secular clergy and the new monastics orders. Critical literature asserts that the *Legenda maior* takes the side of the Conventual Franciscans and the historical and political figure of Francisco gives way to that of the contemplative mystic. Our hypothesis is that the *Legenda maior* incorporates two tendencies of

¹ Doutor em Filosofia. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).. E-mail: rossatto.dutra@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4176-574X>.

Neoplatonism in force at the time, which direct the narration of Francis life and the mission of his newly created order. The trend of Neoplatonism incorporated by Joachim of Fiore (1135-1202) supports the prophetic and political Franciscanism of the spirituals, aimed at the historical realization of the figure of the Angel who bears the seal of the living God. The other trend affirms the Neoplatonism of Dionysius Pseudo-Areopagite (s. VI) in which the mystical Francis ascends to the highest step of the angelic spheres, transforming in to a winged Seraphim.

Keywords: Medieval Neoplatonism. Bonaventure. Joachim of Fiore, Franciscans. Dionysius Pseudo-Areopagite.

Introdução

Partimos da hipótese de que a *Legenda maior* de Boaventura (1221-1274) incorpora duas tendências do neoplatonismo vigente na época, as quais têm reflexos diretos na composição da vida de Francisco e na definição da missão de sua ordem. Para responder essa hipótese, seguimos com dois objetivos específicos que dizem respeito à composição da narrativa da vida de Francisco de Assis (1182-1226). O primeiro consiste em mostrar que a hermenêutica joaquimita da profecia do Anjo do sexto selo, levada adiante inicialmente pelos franciscanos espirituais, fora incorporada por Boaventura na narrativa da vida de Francisco. Segundo as previsões dessa hermenêutica, Francisco aparece no início do terceiro estado joaquimita, trazendo o selo do Deus vivo. O segundo objetivo implica em indicar os vínculos entre a narrativa da vida de Francisco e a missão de sua ordem com os diferentes degraus da mística de Dionísio Areopagita, culminando com a visão do Serafim alado da qual resulta a estigmatização.

Um Anjo trará o selo do Deus vivo

O primeiro franciscano a relacionar a profecia joaquimita do Anjo que traz o selo de Deus vivo e Francisco de Assis é Geraldo de Borgo San Donnino. Porém, esse jovem franciscano logo será condenado como herético em 1255, por escrever um pequeno opúsculo, hoje desaparecido, cujo título é *Liber introductorius in Evangelium eterno* (1254). Tal opúsculo, segundo o que se depreende das atas de sua condenação pela Comissão de

Anagni (conhecidas como Protocolo de Anagni), reunida entre 1254-55, era uma introdução às três obras principais de Joaquim de Fiore (1132-1202), também apontadas na ocasião como passíveis de censura, compostas pela *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, a *Expositio in Apocalipsis* e o *Psalterium decem chordarum*. Sabemos também que o texto serve para esquentar as polêmicas entre os seculares e os regulares no interior da Universidade de Paris. A contraofensiva dos clérigos seculares virá com o *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum*, de Guilherme do Santo-Amor, publicado em 1256, condenado no mesmo ano pela Bula *Romanus pontifex*, de Alexandre IV. Além disso, sabemos que foi nesse mesmo contexto que Boaventura, para muitos um adversário declarado dos espirituais franciscanos, escreveu a *Legenda maior* logo após ser conduzido ao generalato da ordem em 1257 (mais tarde, será sagrado cardeal em 1273, canonizado santo em 1482 e declarado doutor da igreja, com o título de Doutor Seráfico, em 1588).

As atas da Comissão de Anagni apontam como motivo principal da condenação de Geraldo de Borgo a sua defesa intransigente de que o início do terceiro estado se daria nas gerações próximas ao ano 1260, o que não é totalmente descabido, nem absurdo, se considerarmos que, pelos cálculos por gerações, esse momento estava marcava por Joaquim como o começo da fase de frutificação do novo estado espiritual. Na defesa disso, o jovem franciscano acentuava – talvez em demasia, posto que via uma relação de oposição exclusiva na passagem de um estado a outro – algumas mudanças previstas por Joaquim para ocorrer nesse período de transição: que, no novo estado espiritual, o Evangelho de Cristo seria substituído pelo Evangelho do Espírito ou Evangelho eterno; que a igreja cristã, comandada por uma ordem clerical, daria lugar a uma renovada igreja espiritual (*ecclesia spiritualis*) monástica; e, por conseguinte, que o protagonismo dos clérigos daria lugar ao dos monges.

A julgar pelas atas do *Protocolo de Anagni*, no Capítulo VIII do *Liber introductorius in Evangelium eterno*, ao tratar a abertura do sexto e sétimo selos, Geraldo de Borgo retomava uma passagem da *Concordia* de Joaquim de Fiore, em que aparece claramente o paralelismo entre três grandes homens que protagonizaram os dois primeiros estados do mundo. Tam-

bém temos o anúncio de três grandes personagens que viriam atuar no início do terceiro estado espiritual, entre eles o Anjo anunciado pela profecia apocalíptica. Vejamos a passagem da *Concordia* (1964a, IV, 40, f. 60b):

Assim como no início do primeiro estado apareceram três grandes homens, a saber: Abraão, Isaac e Jacó, dos quais o terceiro, Jacó, como se sabe, teve doze filhos, também apareceram três no início do segundo, a saber: Zacarias, João Batista e o homem Cristo Jesus, que de modo similar teve doze seguidores; de igual modo, no início do terceiro estado, aparecerão outros três: “um homem vestido de linho” (Dn 12,7), “um anjo com a foice afiada” (Ap 14,14) e “um Anjo que traz o selo do Deus vivo” (Ap 7, 2).

De acordo com esta passagem, Joaquim de Fiore não revela, mas anuncia três grandes homens que atuariam no início do terceiro estado. Geraldo de Borgo, por sua vez, ao retomar a profecia joaquimita, dá um passo mais ao indicar o nome desses três personagens que surgiriam no momento da abertura do sexto selo, precisamente na passagem do segundo estado para o terceiro, ou seja, nas gerações posteriores a 1200. Para ele, o homem vestido de linho, que revelou os mistérios do profeta Jeremias, era o próprio Joaquim de Fiore (1135-1202); o Anjo com a foice afiada se cumpria com Domingos de Gusmão (1170-1221), o fundador da recém-criada ordem dominicana; e, por fim, o Anjo que traz o selo de Deus vivo (*signum Dei vivi*) era o próprio Francisco de Assis (1182-1226), o fundador de sua ordem (VERARDI, 1992, p. 61; ROSSATTO, MARASCHIN, NASCIMENTO, 2010, p. 300).

Temos assim, talvez por primeira vez, a associação entre Francisco de Assis e a profecia joaquimita do Anjo do sexto selo, o qual traria o sinal do Deus vivo (DE LUBAC, 1979, p. 86). Para Geraldo, não só era evidente que Francisco de Assis é o terceiro membro da profecia joaquimita, pois, tal como o Anjo do sexto selo, traz a marca do Deus vivente, como também é bastante claro que a ordem franciscana será aquela que pregará o Evangelho eterno ou Evangelho do Espírito, anunciando o futuro Reino espiritual do terceiro estado do mundo. É sobretudo por essas razões que Geraldo de Borgo será condenado. Não obstante, a questão que temos de responder diz respeito à posição de Boaventura frente às ideias joaquimitas dos franciscanos espirituais. Teria ele assumido a sugestão de Geraldo de Borgo a propósito

de Francisco ser o próprio Anjo da profecia joaquimita? Ele, de fato, incorpora a hermenêutica dos espirituais franciscanos?

A profecia joaquimita e os franciscanos

Boaventura, neste particular, parece não só assumir a hermenêutica dos franciscanos espirituais, e mesmo a perspectiva profética da escatologia joaquimita, senão que a continua aplicando na compreensão da figura de Francisco. No entanto, seguir com essa perspectiva analítica nos coloca frente a alguns problemas decorrentes da relação entre Boaventura e os espirituais franciscanos. Se olharmos da perspectiva interna da Ordem Franciscana, pesa muito o fato de Boaventura ter substituído no generalato a João de Parma (1208-1289), um defensor ferrenho da pobreza radical e das ideias joaquimitas, do qual não só se distancia, senão que o submete a um processo canônico. De qualquer modo, em relação aos conflitos internos à ordem franciscana, o Doutor seráfico será visto por muitos estudiosos não só como um moderado, mas também como um hábil articulador das diferentes tendências. Para o seu secretário pessoal, Bernardo de Bessa, e para o cronista Salimbene de Adam (1221-1288), ele será o grande *magister* universitário e o Ministro Geral exemplar e conciliador que além de lutar pelo direito de cátedra dos religiosos, também acalmará as disputas entre as duas principais tendências em conflito no interior da nascente ordem, os espirituais e os conventuais. Outros, porém, não pensam assim. Ângelo Clareno (1247-1337), conhecido franciscano espiritual, associa Boaventura à Besta-fera da quarta tribulação pela qual passou a ordem, pois, segundo ele, tão logo assumiu o comando, perseguiu implacavelmente os espirituais, a começar por seu antecessor João de Parma.

Ao lado disso, parece plausível a tese corrente de que, na confecção da imagem de Francisco e mesmo na justificação do seu lugar histórico, Boaventura bebe nas fontes joaquimitas. Porém, com isso não se quer engrossar a fileira dos que defendem que ele teria assimilado um “Joaquim original” e “puro”, tal como quer Joseph Ratzinger (2010, p. 34), o que o desobrigaria em relação às ideias mais polêmicas em vigência nos círculos dos espirituais, tais como a defesa do Evangelho eterno, do fim da Igreja

clerical e dos sacramentos. Não obstante, a relação entre Boaventura e o joaquimismo é bem visível do início ao fim de sua obra, especialmente naquelas que tratam a figura de Francisco. Não é tão difícil verificar que, desde suas primeiras obras, como o *Comentário às sentenças* (III, 28, a. 1, q. 1; II, 44, a. 3, q. 2), de 1250, Francisco já é visto como um enviado de Deus no cumprimento de uma missão que se encaixa perfeitamente na perspectiva da escatologia joaquimita. Tanto a *Legenda maior* (LM 2,5; 1979, p. 28) como a *Legenda menor* (Lm 1,8; 1979, p. 170) relacionam as palavras de Francisco: “Sou o arauto de um Grande Rei”, com o cumprimento da promessa da vinda de Elias. Especialmente, na *Legenda menor* (Lm 1,1; 1979, p. 167), temos o estreito paralelismo entre os personagens bíblicos e os da história em curso, o que remete à aplicação do método por concórdia de Joaquim de Fiore. Exemplo disso é a estrita concórdia entre o profeta Elias, João Batista, que anuncia Cristo, e Francisco. Esses personagens-chaves guardam um paralelismo no quadro das gerações dos três estados joaquimitas. Neste caso, é ilustrativo, além de significativo, que o próprio mal-entendido entre o pai e a mãe a respeito do nome de batismo do filho Francisco será tomado por Boaventura como prova do cumprimento da profecia. No fim das contas, não havia diferença: Francisco, nome dado pelo pai, correspondia a João, nome dado pela mãe, pois, segundo a hermenêutica joaquimita, João Batista, o precursor de Cristo, era a figura do segundo estado correspondente ao profeta Elias, que viveu no primeiro; e ambos eram os precursores do Anjo do sexto selo, anunciado para o terceiro estado espiritual.

É fácil notar que a compreensão escatológica, apocalíptica e profética da figura de Francisco, por Boaventura, só encontra explicação coerente dentro dos marcos teóricos da hermenêutica e da teoria da história de Joaquim de Fiore. A respeito disso, os estudiosos do tema parecem de acordo. Porém, a nosso ver, e isso não é consensual entre os estudiosos, alguns aspectos bem específicos da narrativa da vida de Francisco, por Boaventura, só podem ser entendidos com base no prévio conhecimento do método por concórdia de Joaquim de Fiore; e, em especial, da aplicação desse método pelos franciscanos espirituais, sobretudo por Geraldo de Borgo. É certo que a leitura escatológico-apocalíptica da história, que prevê a vinda de um tipo similar a Elias, logo após o ano 1200, provém da hermenêutica joaquimita.

Não obstante, quem inicialmente associa a profecia joaquimita do Anjo do sexto selo a Francisco de Assis é Geraldo de Borgo. E mais: é o jovem franciscano espiritual quem o identificará, talvez por vez primeira, com o Anjo que traz o selo do Deus vivo, um dos aspectos centrais na construção da *legenda* de Francisco pelo Doutor seráfico.

Francisco de Assis: o Anjo do sexto selo

A vinculação que Boaventura faz entre Francisco e o Anjo do sexto selo aparece bem cedo nas *Questões disputadas sobre a perfeição evangélica* (1949, q. 2, a.3 ad. 12), escrita entre 1255-56, justamente o período em que estava em curso a condenação de Geraldo de Borgo. Contudo, é no *Prólogo* da *Legenda maior* que vemos claramente a concórdia entre as figuras do profeta Elias, João Batista e Francisco, sendo que este último realizaria tudo aquilo que fora atribuído ao Anjo do sexto selo. Segundo a hermenêutica joaquimita, João Batista ocupa, no final do segundo estado do mundo, um lugar histórico equivalente ao do Novo guia (*Novus dux*), estimado para surgir na abertura do sexto selo do segundo estado. O sexto selo anuncia, de forma cifrada, um Novo guia espiritual na figura apocalíptica de um Anjo que traz o selo do Deus vivo (Ap 7,2): “*vidi angelum ascendentem ab ortu solis habentem signum Dei vivi*”. No *Prólogo* da *Legenda maior*, Boaventura (Prol. 1,1; 1979, p. 17) escreve a propósito de Francisco: “Por isso se pode afirmar que ele (Francisco) prefigura o anjo que sobe do oriente com o selo do Deus vivo, conforme a predição verídica...” Para Boaventura, assim como para o jovem franciscano Geraldo de Borgo, Francisco é a própria figura do Anjo do sexto selo ou do Novo guia espiritual, previsto por Joaquim para aparecer no final do segundo estado e início do terceiro (em que as gerações filiais e as espirituais são concomitantes), assim como Elias aparecerá no início do primeiro e João Batista no início do segundo.

Com isso, entendemos que Boaventura, apesar de não citar expressamente Joaquim de Fiore, e menos ainda fazer menção ao polêmico texto de Geraldo de Borgo, se remete a essa profecia bíblica e segue o padrão interpretativo derivado da hermenêutica por concórdia, em que o Novo guia, anunciado pelo Anjo do sexto selo, tem como precursores Elias e João Ba-

tista. Ao fim de tudo, neste momento, ele acaba adotando uma interpretação bastante similar à de Geraldo de Borgo, que identifica Francisco com o Novo guia, tal qual um novo Elias ou um novo João Batista. Também mantém, em conformidade com essa mesma hermenêutica, a indicação do tempo estimado para a aparição desse tipo-chave: a quadragésima segunda geração do segundo estado, ou seja, depois de 1200. Francisco viveu entre 1182 e 1226, começando sua vida pública justo no período assinalado pela profecia joaquimita. Não obstante, é preciso mais uma vez ter cuidado ao fazer a associação entre os tipos já realizados, os tipos anunciados e a realização dos mesmos por Francisco, pois tal relação só tem significado a partir dos cálculos joaquimitas por gerações (em que cada geração corresponde a trinta anos). É com base neste paralelismo que Boaventura explicita a missão profética de Francisco de Assis, no *Prólogo (Prol. 2)* da *Legenda maior*:

O que nos leva a pensar dessa forma, como filhos fiéis e amantes do pai, é acima de tudo a missão que ele (Francisco) recebeu de (...) marcar com um *tau*, em sinal de penitência, a fronte dos vivos (Ez 9,4), mas o que nos confirma nesse sentimento é a prova irrefutável: o selo que fez dele a imagem do Deus vivo, isto é, do Cristo crucificado. O selo impresso em seu corpo, não por força natural nem por recurso humano, mas pelo poder admirável do Espírito do Deus vivo (Boaventura, 1979, p. 18).

É certo que a missão profética de Francisco se justifica com base no texto de Ezequiel, que manda marcar a fronte dos vivos com a letra *tau* (τ) em sinal de penitência. Com isso, Boaventura não só legitima a missão do santo, mas a de sua ordem, em cumprimento da profecia bíblica. Contudo, é preciso notar que a profecia do homem vestido de linho, que, segundo Ezequiel, tinha como tarefa marcar a fronte dos vivos com a letra *tau* em sinal de penitência, está aqui associada ao cumprimento de dois tipos históricos posteriores: Cristo e Francisco. Três símbolos são unificados em um só: a letra *tau* (τ), que prefigura a cruz (de Cristo); e a cruz, por sua vez, no formato da letra *tau* (τ), que será usada por Francisco para selar suas cartas e será incorporada como emblema no próprio hábito franciscano; e, por fim, os estigmas gravados em sua própria carne. A missão de Francisco, a um só tempo, cumpre essa tríplice simbologia profética. Não obstante, a profecia do homem vestido de linho, que Geraldo de Borgo já havia associado, com base em Daniel, a Joaquim de Fiore, agora está relacionada com Francisco

de Assis. Uma conclusão que podemos indicar a respeito disso é que Boaventura funde o primeiro e o terceiro membro da profecia joaquimita dos três grandes homens na explicação da missão de Francisco.

De qualquer modo, a confirmação da missão, que aparece na segunda parte da frase acima citada, se apoia na figura do terceiro membro da profecia. A missão se confirma com uma “prova irrefutável”: Francisco é o próprio Anjo do sexto selo. A relação de similitude entre Francisco e o Anjo é estreitada ainda mais com base na concórdia simbólica entre a letra *tau* e a cruz. Assim, Francisco é o Anjo-homem no qual se imprime o selo do Deus vivo no momento da estigmatização. O selo, anunciado pelo Anjo e refigurado por Francisco, é a mesma letra *tau*, sua marca pessoal, sua assinatura; também é a própria cruz de Cristo (no formato da letra *tau*), impressa em sua carne como cinco estigmas e ostentada até hoje no hábito franciscano.

Deste modo, Francisco não é só o portador dos estigmas, como sinal divino, mas incorpora a missão do Anjo apocalíptico portador do selo, que consiste em marcar os eleitos e fundar a comunidade do fim dos tempos. É preciso notar que os estigmas, em forma de cruz, estão gravados “não por força da natureza nem por artifício do humano engenho, mas pelo admirável poder do Espírito de Deus vivo”. Aqui podemos ver a sequência dos três estados joaquimitas: o símbolo franciscano da letra *tau* remete ao Antigo Testamento; a cruz (de Cristo), ao Novo Testamento; e os estigmas, impressos pelo fogo do Espírito, ao terceiro estado espiritual.

Em suma, a retomada que Boaventura faz da profecia joaquimita dos três grandes homens, em um primeiro momento, vai subsumir o primeiro e o terceiro personagens, desviando-se conquanto das insistentes tentativas de condenação do legado de Joaquim de Fiore e de seus seguidores franciscanos, e também amenizando as acirradas disputas internas à própria ordem franciscana. Em um segundo momento, ele deixa estrategicamente de lado a figura do anjo com a foice afiada, associado aos dominicanos, que só reaparecerá mais tarde, quando o tema da missão da ordem franciscana será retomado nas suas *Collationes in Haexameron*, de 1273.

É essa mesma matriz interpretativa que se encontra ou reencontra no franciscanismo que vem para a América durante a chamada conquista espiritual do Novo Mundo, sob a denominação de profecia dos dois homens (em

latim: *duo viri*) (ARCELUZ-ULIBARRENA, 1987; 1992). Neste caso, segundo a hermenêutica joaquimita dos franciscanos espirituais, o Anjo que traz o selo de Deus vivo está associado à missão da ordem franciscana e o Anjo que traz a foice afiada está vinculado aos dominicanos. Mesmo assim, a interpretação de Boaventura não é a mesma dos espirituais franciscanos em alguns pontos essenciais. Embora admita que as duas ordens anunciadas surjam no final do segundo estado, ele entende que elas são ordens para atuar nesse mesmo estado, e não no terceiro. Portanto, a missão da ordem franciscana não se confunde com o programa previsto pela escatologia joaquimita para o terceiro estado. E mesmo que a ordem franciscana, junto com a dominicana, faça parte das ordens contemplativas, seu raio de atuação se limita ao que está previsto para o segundo estado, o que significa dizer que ela é uma ordem do segundo estado filial, e não do terceiro estado espiritual. E, em última análise, para Boaventura, por mais que se queira ascender na hierarquia espiritual, a exemplo de seu fundador, a ordem franciscana é uma ordem de Querubins: apenas Francisco fora elevado ao máximo grau de Serafim.

Francisco de Assis: o Serafim alado

A *Legenda maior* de Boaventura foi escrita por volta de 1263. Apesar de ter sido assumida pela Ordem Franciscana, como a versão oficial da biografia de seu fundador, implicando inclusive na determinação de que fossem queimadas as outras, por muito tempo foi motivo de controvérsias. Sua redação se deu tão logo Boaventura assumiu o sétimo generalato da Ordem Franciscana, no calor das disputas internas entre os conventuais e os espirituais. Além disso, o episódio da estigmatização de Francisco de Assis, datado em 14 de setembro de 1224, por si só, se tornou um tema polêmico a respeito do qual, entre 1227 e 1291, temos nada menos que nove bulas papais.

Estudos recentes afirmam que a *Legenda maior* não é uma simples biografia, pois o relato da vida de Francisco está escrito de acordo com os diferentes degraus ou vias da mística de Boaventura. É ele mesmo que nos adverte, logo ao iniciar o texto, que não se preocupará tanto com a ordem

cronológica dos fatos, senão que os agrupará de acordo com a afinidade temática dos mesmos. Por isso, em alguns casos, o texto encadeia episódios que não foram vividos em uma mesma sequência cronológica (cf. *LM* IV,3,4) e, tal prática, que não é tão inusitada na composição das hagiografias de santos, nas mãos de Boaventura ganha um colorido todo especial.

As teses defendidas pela literatura crítica nem sempre são convergentes a respeito da ordenação dos capítulos da *Legenda maior* de acordo com os distintos degraus da mística. Não obstante, há consenso a propósito de que os degraus da mística seguida pelo franciscano estão expostos em dois de seus textos principais, redigidos quase na mesma época: o *Itinerarium mentis in Deum*, de 1259, e o *De tríplice via alias incendium amoris*, escrito entre 1259-60. Com base nesses textos, seguiremos com a hipótese de que a *Legenda maior* de Boaventura relata a vida de Francisco de acordo com o esquema das nove hierarquias celestes de Dionísio Areopagita, transformando o santo de Assis paulatinamente no homem hierárquico (*homo hierarchicus*) do neoplatonismo dionisiano.

O *Itinerarium mentis in Deum* propõe sete degraus místicos nos quais a alma transita em seu caminho ascendente de retorno (*reditus*) ao lugar de origem. O itinerário seguido pela alma implica na contemplação de Deus mediante sete sinais deixados nas coisas criadas dos seguintes modos: 1) através dos vestígios (*per vestigia*) impressos nas coisas criadas (cap. II); 2) pelos vestígios (*in vestigia*) de sua essência, poder e presença nas próprias coisas (cap. II); 3) por sua imagem (*per suam imaginem*) impressa na alma humana (cap. III); 4) na sua imagem (*in sua imagine*) impressa na alma (cap. IV); 5) na unidade divina do seu nome Ser, ou seja, na semelhança (*similitudinem*) com a essência divina (cap. V); 6) na trindade divina do seu nome Bem, ou seja, na semelhança com o Bem supremo (cap. VI); e 7) pelo êxtase mental e místico (*excessu mental et mystico*), ou pela contemplação direta da própria luz (*in ipse luce*) divina (cap. VII).

O encadeamento dos sete degraus místicos lembra não só a terminologia agostiniana, senão que parece aplicar alguns de seus conhecidos postulados, como aquele que indica o caminho que vai do exterior ao superior, passando pelo interior; e aquele outro que assinala uma via ascendente que, antes de chegar à contemplação direta da luz, passa pela mediação das *Idei-*

as na forma dos *vestigios*, das *imagens* e das *similitudes*. No esquema acima, podemos notar que Boaventura reserva dois degraus para a contemplação dos vestígios divinos nas coisas, dois para a contemplação da própria imagem de Deus na alma e mais dois para as semelhanças com o Ser e o Bem.

Também verificamos que, na composição do *Itinerarium*, o franciscano lança mão de uma sequência tirada de um texto na época atribuído a Agostinho de Hipona, o *De spiritu et anima* (do qual cita os capítulos X, XIV e XXXVIII). Por causa deste e de outros indícios, alguns estudiosos acentuam a presença de Agostinho como fonte principal da mística do franciscano. Tal alegação se baseia especialmente no argumento de que o *Itinerarium* (*Itin.*, I,6; 1983, p. 169) propõe uma via ascendente semelhante àquela apresentada pelo bispo de Hipona, a saber: dos sentidos passa pela imaginação, razão, entendimento e inteligência até chegar na *synderesis* (ou *apex mentis*). Com exceção do último degrau, compreendido pela *synderesis*, que é a capacidade de intuir os primeiros princípios práticos, que são anteriores e superiores à consciência (diferentemente do que sugere a tradução brasileira do termo *synderesis* por “consciência”), os outros coincidem com a proposta agostiniana. Além disso, é neste mesmo *locus* que o *De spiritu et anima* (cap. 14) afirma um dos famosos postulados utilizado por Boaventura, que diz: do exterior ao interior, e do interior ao superior (*ab exterioribus ad interiora redire, at ab interioribus ad superioribus ascendere*). Este postulado será empregado como guia na compreensão dos sete degraus contemplativos como podemos ver claramente nesse resumo apresentado por Boaventura (*Itin.*, VII,1; 1983, p. 201):

Temos contemplado a Deus fora de nós (*extra se*) – por meio de seus vestígios (*per vestigia et in vestigia*) – dentro de nós (*intra se*) – pela sua imagem e na sua imagem (*per imaginem et in imagine*) – e acima de nós (*supra se*) – não apenas na semelhança (*in similitude*) de sua divina luz refletindo-se em nossa alma, mas também na própria luz (*in ipsa luce*)...

A julgar por esta passagem, é possível dizer que uma das fontes utilizadas por Boaventura ao confeccionar os degraus da mística é aquela na época atribuída a Agostinho. Não obstante, a nosso ver, as análises que simplesmente encontram todos os passos da mística no legado agostiniano, não

conseguem explicar o quinto e o sexto degraus, os quais dizem respeito à similitude (*similitudine*) com a luz divina, mediante a contemplação do Ser e do Bem; e, por fim, o sétimo dedicado à contemplação direta da própria luz (*in ipsa luce*), o êxtase (*excessu*) ou a união com Deus (*unio Dei*). É admissível que Boaventura opere com as noções de vestígio (*vestigia*) e de imagem (*imago*) nos quatro primeiros degraus, quase nos mesmos termos empregados por Agostinho. Com relação a isso, as fontes principais são o *De trinitate* e o *De spiritu et anima*, nas quais o franciscano se baseia para introduzir o postulado de que nas coisas criadas encontramos os vestígios divinos, e na alma resplandece a imagem da Trindade (*imago trinitatis*). Mesmo assim, não podemos assumir integralmente as leituras que, na esteira de Boehner e Gilson (1995, p.139-208), afirmam que os sete degraus contemplativos tomam por base apenas a obra de Agostinho.

Também é admissível que Boaventura encontre em Agostinho a noção de similitude (*similitudo*), introduzida na caracterização do quinto e sexto degraus da mística. Esta noção, derivada da interpretação de um versículo do *Gênese* (Gn 1,26), que diz terem sido homem e mulher criados por Deus *ad imaginem et similitudinem*, está presente no *De spiritu et anima* (I,10), em um lugar em que a *similitudo* está relacionada com o amor e o espírito, enquanto a *imago* vem associada ao conhecimento e à razão: “*Imago siquid est in cognitione, et similitudo in dilectione. Imago, quia rationalis; similitudo quia spiritualis.*”

É, além disso, significativo que Boaventura lance mão da noção dionisiana de *hierarchia*, fazendo o Francisco histórico, pobre, rebelde e marginal, ascender os diferentes degraus da hierarquia celeste, para depois conformá-lo mais facilmente à hierarquia eclesiástica vigente nos conventos. Sem dúvida, é com base no neoplatonismo de Dionísio que o pobre de Assis será paulatinamente transformado no homem hierárquico (*vir hierarchicus*) de Boaventura (cf. CITTERIO, 2006). É neste sentido que Dionísio vem complementar a terminologia empregada por Boaventura nos dois últimos degraus místicos. Em *Os nomes divinos*, Dionísio havia sugerido o uso do termo platônico “Ideia” como “Nome”, tal como fará o franciscano nos quinto e sexto degraus ao se referir ao nome Ser (*nomem esse*) e ao nome Bem (*nomem bonnum*). E, além disso, Boaventura se reporta explicitamente

à hierarquização dionisiana entre Ser e Bem, certamente herdada do neoplatonismo de Proclo. A justificativa de *Os nomes divinos* é bem conhecida pelos medievais: “De fato, a denominação de Deus como bem (...) estende-se às coisas que existem e às que não existem e está acima das coisas que existem e das que não existem. O nome ser estende-se a todas as coisas que existem” (DIONÍSIO, V,1; 2004, p. 127-128; BOAVENTURA, *Itin.*, V,2; 1983, p. 192).

E por fim, a propósito do último degrau, correspondente ao êxtase, à treva divina e à contemplação da própria luz, Boaventura (*Itin.*, VII,5; 1983, p. 202) se remete a outro texto de Dionísio, *A teologia mística* (cap. I,1), citando longamente uma passagem que transcrevemos parte dela:

Oh Trindade superessencial e superdivina (...). Aqui os mistérios novos, absolutos e imutáveis da teologia se escondem na mais que luminosa treva dum silêncio que ensina ocultamente, na mais profunda obscuridade, o que é manifesto além de toda a manifestação. Duma treva que ultrapasse o que há de mais brilhante e na qual tudo reluz. Duma treva que enche em toda a plenitude as inteligências invisíveis com os esplendores de bens invisíveis que estão além de todo bem.

O sétimo degrau, tal como em Dionísio, corresponde ao êxtase, à treva ou à contemplação direta da luz. A lógica é que, depois de ingressar nesse último degrau, se experimenta o êxtase ou o excesso de luz, em que a alma, para sair de si mesma, terá de exceder-se, tornar-se extática (BATALLA, 1986, p. 27). Neste sentido, o êxtase também é um excesso de si mesmo. Porém, o excesso de luz (ou de si) não é a última experiência, pois, para alcançar a plena união com Deus, será preciso antes passar pela treva, obscuridade ou ignorância, que nada mais é que o esvaziamento de si. Este segundo momento se caracteriza pela experiência do contraste entre luz e treva, luminosidade e obscuridade, manifestação e ocultação, sabedoria e ignorância, como indica o texto citado acima. Nesta etapa, os sentidos e também o intelecto ficam obnubilados; o discurso positivo, que Boaventura atribui a Agostinho, e também o negativo, propriamente dionisiano, já não servem mais (cf. BOAVENTURA, *Itin.*,7,11; 1983, p. 254). Por isso, a experiência mística adquire sua plenitude como uma experiência superlativa: Deus não mais é visto em seu Ser, como no quinto degrau, pois está “além de toda manifestação” (*supermanifestissimum*), nem é visto como Bem visível

vel ou mesmo invisível como no sexto degrau, pois está “além de todo o bem” (*superbonorum*). O sétimo degrau culmina com a experimentação direta de Deus: a *unio Dei*.

Pelo que vimos acima, é possível entender que o sétimo degrau da contemplação em Boaventura traz em seu interior os três últimos passos da ascese dionisiana, composta pelas seguintes etapas: 1) o êxtase, 2) a ignorância ou treva e 3) a união com Deus. A sequência completa em Dionísio é compreendida por seis etapas, a saber: 1) purificação; 2) iluminação; 3) perfeição; 4) contemplação; 5) imersão na ignorância; e 6) união mística (cf. SANTOS, 2004, p. 32).

Com base nisso, podemos sugerir ao final deste tópico uma conclusão geral, da qual resultam três hipóteses de trabalho que trataremos mais adiante.

A conclusão geral é que as três últimas etapas da mística, que em Dionísio correspondem ao êxtase, à ignorância (*agnosía*) ou treva divina (*gnophos*) e à união mística (*hénosis*) ou divinização (*theósis*), estão incorporadas não só no interior da terceira via contemplativa ou via de perfeição do *De tríplice via*, como também no sétimo degrau do *Itinerarium*. Daí resulta a hipótese de que as três vias do *De tríplice via* reaparecem na articulação da estrutura tripartida da *Legenda maior*, servindo para ordenar os temas nos seus quinze capítulos. A segunda hipótese é que os sete degraus do *Itinerarium* reaparecem em um lugar central da *Legenda maior*, a saber: na articulação das famosas sete visões de Francisco. E, por fim, suspeitamos, em terceiro lugar, que as três etapas da ascese dionisiana são retomadas uma vez mais na constituição interna do sétimo degrau, configurando a sequência: contemplação pelo êxtase, ignorância ou treva e, por fim, a estigmatização.

Ainda assim, é preciso assinalar que ao admitir a estrutura da mística dionisiana na composição dos sete degraus do *Itinerarium*, não necessariamente teremos de reiterar a posição daqueles que atribuem o primeiro, o terceiro e o quinto degraus à vertente agostiniana, e os restantes à dionisiana, tal como sugere, por exemplo, Friz de Col (1997, p. 131). De acordo com nossa proposta, a mística de Boaventura mescla em um mesmo degrau ele-

mentos que pertencem a ambas vertentes, nem sempre discriminando ou guardando fidelidade estrita às mesmas, mas complementando-as.

De qualquer modo, isso será mais bem compreendido quando aplicado aos diferentes degraus da mística na *Legenda maior*.

As três vias místicas da *Legenda maior*

O *De tríplice via* de Boaventura apresenta três vias em que a alma se exercita e se eleva no caminho de volta (*regressus*), a saber: a via purgativa (*via purgativa*), na qual ela aprende a expulsar o mal; a via da iluminação (*via illuminativa*), em que imita as ações de Cristo; e a via da perfeição (*via perfectiva*), que resulta na união com Deus (BOAVENTURA, *De tripl.*, I,1-3; III,5,8; 1983, p. 235-252). Em um dos momentos em que Boaventura apresenta o esquema das três vias, ele associa cada uma delas a uma das três hierarquias celestes de Dionísio. Assim, a via purgativa corresponde à primeira hierarquia, composta por Anjos, Arcanjos e Principados; a via da iluminação pertence à segunda, formada pelas Potências, Virtudes e Dominações; e a via da perfeição à terceira, compreendida pelos Tronos, Querubins e Serafins (BOAVENTURA, *De tripl.*, III,7,14; 1983, p. 256).

A literatura crítica concorda em ampla medida que a *Legenda maior* reproduz as mesmas sequências dos degraus do *Itinerarium mentis in Deum* e as mesmas vias do *De tríplice via*. Não obstante, as dificuldades se apresentam na hora de reencontrar essas mesmas escalas místicas na composição dos quinze capítulos que narram a vida de Francisco.

A seguir, avaliaremos a correspondência entre a *Legenda maior* e o *De tríplice via*.

Os estudos que sugerem a leitura da *Legenda maior* com base no *De tríplice via* não hesitam em assegurar que a vida de Francisco foi traçada por Boaventura de acordo com as três vias, encontradas nos quatro capítulos introdutórios (I-IV) e nos dois últimos (XIV-XV). Com base nisso, Chiara Citterio (2006, p. 72), por exemplo, relaciona os valores franciscanos, que para ela protagonizam os nove capítulos centrais da *Legenda maior* (V-XIII), com as virtudes atribuídas a cada uma das três vias do *De tríplice via*. Assim, as virtudes associadas a Francisco nos capítulos V-VII da *Legenda mai-*

or, a saber, a austeridade, humildade, obediência e pobreza, seriam as mesmas encontradas na via da Purificação do *De triplice via*; de igual modo, as virtudes que figuram nos capítulos VIII-X (piedade, caridade e oração) não seriam outras que as da via da Iluminação; e, por fim, o dom de penetrar na escritura, a eficácia na oração e os estigmas, tratados nos capítulos XI-XIII, caracterizariam a via da Perfeição.

Quase de igual forma, Thiago Oliveira (2013, p. 96), retomando José Carlos Pedroso (1998, p. 31), divide a *Legenda maior* de acordo com o *De triplice via*, do seguinte modo: a Introdução (Prólogo e caps. I-IV); a via Purgativa, composta pelos capítulos V-VI; a via da Iluminação, pelos capítulos VII-X; e a via da Perfeição, pelos capítulos XI-XIII. Os dois capítulos finais (XIV-XV) corresponderiam à Conclusão. Esta mesma subdivisão vai ser reencontrada no *Itinerarium* com base no critério de que, a cada uma das três vias, corresponderiam dois degraus da ascensão mística. Teríamos, assim, um total de seis degraus, sendo que o sétimo diz respeito à união com Deus, que corresponde aos dois capítulos finais da *Legenda maior*.

Não temos objeções quanto à equiparação entre cada uma das três vias com cada dois degraus do *Itinerarium*. As dificuldades surgem no momento em que se pretende relacionar estes dois esquemas com os quinze capítulos da *Legenda maior*. A primeira dificuldade é que estas subdivisões deixam de considerar os quatro capítulos iniciais como partes integrantes de uma via; e, além disso, o que é mais problemático, uma destas subdivisões acaba por associar os dois capítulos finais (XIV-XV – Morte e canonização) ao sétimo degrau da mística. Se há algo patente nas ascensões cristãs é o entendimento de que o caminho de retorno da alma ao seu lugar de origem passa pela história; e, por isso, ocorre ainda em vida, diferentemente das místicas neoplatônicas em geral.

Excetuando-se esses aspectos, parecem procedentes as subdivisões da *Legenda maior* por três vias; e em seguida, a relação com os sete degraus do *Itinerarium*, indicando com isso o trajeto que vai do exterior ao superior, dos vestígios à contemplação direta da luz. O próprio Boaventura aponta esta chave de leitura já no início da *Legenda maior* (LM, II,8,11): “... e isto não apenas para ele (Francisco) ir subindo pouco a pouco das coisas materiais para as espirituais e das de menor importância para as mais importantes,

mas ainda para manifestar em obras palpáveis e concretas (embora misteriosamente) o que haveria de realizar mais tarde.”

De acordo com isso, nossa sugestão de leitura é continuar com a subdivisão da *Legenda maior* por três grandes momentos, segundo as três vias do *De tríplice via*, e depois disso relacioná-los com os sete degraus do *Itinerarium*. A diferença em relação às propostas que mencionamos é que incluímos os dois capítulos iniciais (I-IV) e excluímos os dois capítulos finais (XIV-XV), pelos motivos que já expomos. Além disso, sugerimos que o capítulo XIII, que relata a estigmatização, seja tratado em separado, tendo em vista que ele se destaca dos demais ao narrar uma experiência vivida por quem já completou as três vias e já chegou ao topo dos seis degraus contemplativos.

Eis, então, a nossa proposta de divisão da *Legenda maior* de forma esquemática:

- 1) Capítulos I-IV – via da Purificação – primeiro e segundo degraus: Anjos, Arcanjos e Principados;
- 2) Capítulos V-VIII – via da Iluminação – terceiro e quarto degraus: Potências, Virtudes e Dominações;
- 3) Capítulos IX-XII – via da Perfeição – quinto e sexto degraus: Tronos, Querubins e Serafins;
- 4) Capítulo XIII – Estigmatização – sétimo degrau: Serafim-Cristo.

Com base nesta subdivisão, não será tão difícil encontrar nos quatro primeiros capítulos da *Legenda maior* os traços da via Purgativa, caracterizados pela fase de expulsão do mal, e associados à primeira hierarquia celeste, composta por Anjos, Arcanjos e Principados. Nestes capítulos, estão assinalados os episódios que envolvem a vida de Francisco do período anterior e logo após a sua radical conversão, marcados pelo “desprezo do mundo” (*LM I,4,4*) e pela luta contra os “desejos de glória mundana” (*LM I,5,7*). São também fortes os indícios do seu envolvimento com os vestígios divinos presentes nas coisas materiais, em que é exemplo disso o conhecido episódio da restauração das três igrejas. A luta contra o mal se destaca especialmente em cinco das sete visões da cruz, listadas entre os primeiros

quatro capítulos. Essas cinco visões remetem igualmente ao combate no qual o sofrimento e a purgação encontram sua simbologia mais alta na cruz.

Por sua vez, os capítulos V-VIII estão associados com a via da Iluminação do *De tríplice via*, na qual se aprende a imitar as obras de Cristo. A *Legenda maior* reserva esses capítulos para a descrição das virtudes evangélicas que Francisco passa a mimetizar e os dons que lhes são propiciados. É importante notar que essa via está vinculada à ascensão pela segunda hierarquia celeste, composta pelas Potências, Virtudes e Dominações. Em termos da sequência das virtudes, Boaventura começa pela humildade, pois, tal como na tradição monástica antiga, ela é considerada o alicerce de todas as virtudes e o contraponto da soberba, a mãe de todos os vícios. Passa pelo contraste entre obediência (LM VI,1) e desobediência, sendo que essa última é a “filha diletta da soberba” (LM VI,9,11). Segue com um capítulo dedicado ao “amor à altíssima pobreza” (*altissimae paupertatis amorem*, LM VII,1), que será a marca maior do franciscanismo. O oitavo e último capítulo desta série destaca a piedade e a compaixão pelos mais fracos, em que a prática dessa última virtude transforma Francisco no próprio Cristo: “*per compassionem transformabat in Christum*” (LM VIII,2).

Os capítulos IX-XII da *Legenda maior*, correspondentes à via da Perfeição do *De tríplice via*, na qual se conhece ou experimenta Deus, estão relacionados com a ascensão pela terceira e última hierarquia celeste, formada pelos Tronos, Querubins e Serafins. O capítulo IX é um dos mais densos. Nele, Boaventura recapitula os passos da via ascendente já percorridos até ali por Francisco. Além disso, dedica-se a dois temas cabais na via de Perfeição: a caridade e o martírio. E para não deixar dúvidas, o capítulo inicia por uma pergunta que indica a via na qual Francisco acabara de ingressar: “Quem poderia descrever o amor ardente (*caritatem ferventem*) que abrasava Francisco, esse amigo do Esposo? Como carvão a arder parecia inteiramente devorado pela chama do amor de Deus” (LM IX,1). As palavras usadas por Boaventura ao qualificar esse momento da vida de Francisco não são distintas daquelas que caracterizam a via mais alta do *De tríplice via*, tal como indica o próprio subtítulo da seção: “Incêndio de amor” (*incendium amoris*).

É neste mesmo capítulo que Boaventura assinala os três desejos de martírios que acompanharam Francisco desde o início de sua caminhada, e reapareceram com força redobrada neste momento privilegiado em que ele ingressa na via de Perfeição. Vejamos: “o incêndio de amor (*caritatis incendio*) que o devorava, criava nele uma santa inveja do triunfo dos mártires...” (LM IX,5,1); “queria oferecer-se ao Senhor como hóstia viva, imolada pelo martírio” (LM IX,5,2); e, por fim, “o fervor da caridade (*caritatis ardore*) continuava a aguilhoá-lo com ânsias de martírio” (LM IX,7,1). Porém, até esse momento, Francisco parece não saber ao certo qual será a sua palma do martírio. Na sequência, Boaventura antecipa os estigmas registrando que o santo seria “marcado com o selo e o símbolo desse martírio” (Leg., IX,9,2).

Os três capítulos seguintes da *Legenda maior* (X-XII), que antecedem a estigmatização, mostram claramente que Francisco, após ingressar na via de Perfeição, passa a desfrutar de certos privilégios espirituais. Ele encontrará maior eficácia na oração (X), maior clareza no conhecimento das escrituras e alcance em suas profecias (XI); e, além disso, sua pregação será acompanhada por um maior número de milagres (XII), haja vista que ele já atingira o grau superior de “limpidez da alma” (LM XI, 1,1) no qual podia “contemplar o espelho da luz eterna”(XI, 10,9).

O capítulo XIII traz a estigmatização. Aos motivos já aludidos no intento de justificar um desfecho especial neste capítulo, temos de acrescentar que, no âmbito da leitura comparada com o *De tríplice via*, a estigmatização é uma espécie de coroamento das três vias místicas, além de elevar ao máximo as virtudes da terceira hierarquia celeste de Dionísio. Reúne o sofrimento da via Purgativa, culminando com o sacrifício e o desejo de martírio, à semelhança dos Tronos; reúne ainda a aprendizagem da via da Iluminação, como resultado da passagem pelo sofrimento e a contemplação da verdade, e da busca de ascensão pelo êxtase, como compete às Dominações; e, por fim, reúne o ardor da caridade dos Serafins em seu desejo inflamado de abraçar a verdade e o sofrimento em sua união com o Deus crucificado (cf. BOAVENTURA, *De tripl.*, III,7,14; 1983, p. 256).

Neste sentido, a vida de Francisco, escrita por Boaventura, segue o roteiro dionisiano que ascende pelas três hierarquias celestes, compostas por nove seres espirituais. Ele inicia sua trajetória como o Anjo que ascende do

oriente com o selo do Deus vivo (*LM XIII,10,6*), isto é, o Anjo anunciado nas profecias bíblicas, e vinculado a Francisco pela hermenêutica franciscana de corte joaquimita, alcançando o coro mais alto da terceira hierarquia celeste, como um Serafim. Neste particular, Francisco realiza a dupla missão: é Anjo do sexto selo, em cumprimento da profecia joaquimita, retomada pelos franciscanos; e ainda: é aquele que ascende os nove degraus das três hierarquias celestes do neoplatonismo místico de Dionísio Areopagita, transformando-se em um Serafim.

Contudo, o motivo mais importante para separar a estigmatização em relação aos demais capítulos, é que ela é o ponto mais alto e o desfecho na sequência das sete visões (*visiones*) de Francisco, narradas ao longo da *Legenda maior*. Não faremos aqui a relação entre as sete visões de Francisco e os sete degraus místicos, pois já o fizemos em outra oportunidade (cf. ROSSATTO, 2015). Retomamos apenas as conclusões.

A estigmatização não só coroa as três vias do *De tríplice via* como também os sete graus do *Itinerarium*; e, de igual modo, é o ponto de convergência de toda a narrativa compreendida pelos quinze capítulos da *Legenda maior*. No entanto, é preciso compreender que ela só ocorre no interior do estágio mais avançado das três vias (a via da Perfeição) e do sétimo grau contemplativo (a visão direta da luz). Uma das consequências disso é que Francisco será descrito por Boaventura como já tendo alcançado a contemplação divina, como podemos ver nas palavras que iniciam o relato da estigmatização: “Arrebatado assim em Deus pelos impulsos do seu amor seráfico, e pelo desejo de se configurar com Aquele que por um excesso de amor quis ser crucificado...” (*LM XIII,3,1*). Ele só vê o Serafim alado quando é invadido pelo amor seráfico; apenas sofre como o crucificado quando alcança o excesso de amor de Cristo.

E após o ingresso nesse estágio de plena visão, de arrebatamento, de incêndio ou de excesso de amor Francisco – ou mesmo o praticante desses exercícios espirituais – pode abraçar finalmente a divindade; é essa experiência excessiva, isto é, o êxtase, o excesso de luz e de amor, que causa assombro, espanto e estranhamento. Depois, em um segundo momento, ocorre a imersão na ignorância ou na treva luminosa, que é o resultado da obnubilção trazida pelo excesso de luz e de amor. Nada mais é divisado com cer-

teza. É significativo que, a propósito, o texto de Boaventura não indique apenas a confusão visual ou a mental, mas também a de sentimentos: a tristeza se mistura com a alegria, a dor com o ardor, o sofrimento corporal com a imortalidade espiritual.

Por fim, ocorre a plena união mística, em que a alma ascende e Cristo desce do mais alto do céu *in specie seraphica*. O resultado final dessa fusão entre o humano e o divino é a estigmatização. É ela que sela a fusão entre Francisco e Cristo-Serafim como uma experiência carnal e espiritual a um só tempo. Ao fim e ao cabo, tudo isso é impensável desde os parâmetros do platonismo agostiniano, que opõe carne e espírito, humano e divino, e que tão cedo parece ter abandonado a via extática de Plotino, desconsiderando a união carnal com a divindade nos moldes da mística de Boaventura. São esses, talvez, os aspectos mais originais da mística do franciscano.

Conclusão

Não podemos deixar de assinalar uma conclusão geral a respeito da influência de Joaquim de Fiore e do franciscanismo espiritual sobre Boaventura. Concordamos com os estudiosos que sublinham que essa influência é bem clara a propósito da realização da profecia do Anjo do sexto selo. De outro modo, conforme argumentamos, esta mesma influência está presente na composição da imagem de Francisco, em que ele não só lança mão da hermenêutica profética de Joaquim, senão que também da contribuição dos espirituais franciscanos, inclusive aquela presente na obra condenada de Geraldo de Borgo.

No entanto, há uma diferença fundamental em relação aos franciscanos espirituais, que terá repercussão direta na compreensão da relação entre a vida e a regra. Para Boaventura, a vida de Francisco segue um curso marcado pelos degraus da mística dionisiana, tendo seu ponto culminante na fusão mística com Cristo-Serafim. De outro modo, a vida dos franciscanos não se identificaria – ou não precisaria se identificar – com a de seu fundador, mas seria balizada pelo seguimento da regra franciscana. Aquela mesma regra que Francisco relutará até o fim de sua vida em defini-la de acordo com as exigências eclesiásticas; e que, nas mãos de Boaventura, servirá para res-

tringir o alcance da missão da ordem franciscana ao limitá-la ao degrau dos Querubins. Essa é, a nosso ver, a principal distinção entre o programa de Boaventura e o dos franciscanos espirituais. Como consequência disso temos: coube apenas a Francisco alcançar o mais alto grau seráfico, em que sua vida se fundiu com a vida de Cristo e, portanto, o franciscanismo posterior estará desincumbido de viver a altíssima pobreza e o despojamento total, a tal ponto de não precisar abdicar da cômoda vida conventual. É a esse franciscanismo – e não a Francisco – que se aplicará o dispositivo jurídico do uso pobre (*usus pauper*) dos bens adquiridos, os quais, em última análise, seriam bens da igreja e não dos franciscanos. Em consequência, a missão da ordem franciscana perde seu vigor profético inicial, levado adiante pelos espirituais; e, com isso, deixa de lado o horizonte escatológico do terceiro estado espiritual, acomodando-se ao que o joaquimismo previa para o segundo estado eclesiástico.

Em suma, doravante – e oficialmente –, os franciscanos teriam a mesma missão da ordem clerical (*ordo clericorum*); e, com os clérigos, disputará o protagonismo do segundo estado. Em definitivo, não seria mais uma ordem monástica (*ordo monachorum*) destinada a atuar na implantação do novo Reino espiritual do terceiro estado.

Recebido em 05/04/2021 e aprovado em 27/05/2021

Bibliografia

ARCELUZ-ULIBARRENA, Juana María. "La esperanza milenaria de Joaquín de Fiore y el Nuevo Mundo: trayectoria de una utopía" Florencia: San Giovanni in Fiore, n. 1, p. 1987, 47-75.

_____. "La profecía de Joaquín de Fiore en el 'Floreto de Sant Francisco' y su presencia en el Nuevo Mundo". *Archivum Franciscanum Historicum*, n. 85, 1992, p.5-38.

CITTERIO, Chiara. "La santità di Francesco. Uno strumento per la filosofia". *Doctor virtualis, Rivista on line di Storia delle Filosofie Medievali*: Milano, n. 05, 2006. p. 67-83.

BATALLA, Josep. "Introducció". In: DIONISI AREOPAGITA. *Dels noms divins. De la teologia mistica*. Tradução introdução e edição: Josep Batalla. Barcelona: Editorial Laia, 1983.

BEZERRA, C. C. “Porfírio, Dionísio e Mestre Eckhart: considerações sobre a adequação entre ser e inteligência”. *Princípios*, v. 22, n. 37, 2015, p. 31-51.

_____. *Dionísio Pseudo-Areopagita: Mística e neoplatonismo*. São Paulo: Paulus Editora, 2009.

BOAVENTURA. *Legenda maior e Legenda menor (Vida de São Francisco)*. Petrópolis: Vozes-Cefepal, 1979.

_____. “Legenda maior Sancti Francisci. Legendae S. Francisci Assisiensis saec. XIII et XIV conscriptae, I, Analecta Franciscana”. *Quarachi, Tomo X*, 1926-1941, p. 557-652

_____. *Obras de San Buenaventura. (Cuestiones disputadas sobre la perfección evangélica)*. Vol. 6. Madrid: BAC, 1949.

_____. *Colaciones sobre el Hexamerón, Obras de San Buenaventura*. Madrid: BAC, 1972.

_____. “Itinerarium mentis in Deum. De triplice via”. In: *Obras escolhidas*. Porto Alegre/Caxias do Sul: Est/Sulina/Ucs, 1983.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. Tradução: Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1995.

DIONÍSIO (Pseudo-Areopagita). *Os nomes divinos*. Introdução, tradução e notas: Bento Silva Santos. São Paulo: Attar Editorial, 2004.

_____. *Dels noms divins. De la teologia mística*. Tradução e edição: Josep Batalla. Barcelona: Editorial Laia, 1986.

DE BONI, L. A. “Apresentação”. In: BOAVENTURA. *Obras escolhidas*. Porto Alegre/Caxias do Sul: EST/Sulina/UCS, 1983.

FALBEL, N. *Os espirituais franciscanos*. São Paulo: Perspectiva/Fapesp/ Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

FRIZ DE COL, Rossano Zas. *La teología del símbolo de San Buenaventura*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997.

JOAQUIM DE FIORE. *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*. Venedig, 1519, reedição fac-símile. Frankfurt: Minerva, 1964a.

_____. *Expositio in Apocalypsim (com o Liber introductorius in Apocalipsis)*. Venedig: 1527, reedição fac-símile. Frankfurt: Minerva, 1964b.

_____. *Psalterium decem chordarum*. Venedig, 1527, reedição fac-símile. Frankfurt: Minerva, 1964c.

_____. *Enchiridion super Apocalypsim*. Toronto/Ontário: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1986.

_____. Introdução ao Apocalipse (*Prephacio super Apocalipsis*). *Veritas*, Porto Alegre, v. 47(3), p. 453-471, 2002.

OLIVEIRA, Tiago Maerki de. *Hagiografia e literatura: Um estudo da Legenda maior Sancti Francisci de Boaventura de Bagnoregio*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2013.

PEDROSO, José Carlos Corrêa. *Fontes franciscanas: apresentação geral*. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 1998.

RATZINGER, Joseph. *A teologia da história de são Boaventura*. Tradução: Maria Manuela B. Martins. Porto: Editorial Franciscana, 2010.

ROSSATTO, Noeli Dutra. “Mística, linguagem e filosofia”. *Humanidades em Revista*. Editora Unijuí, Ano 5, n. 7, 2009, p. 11-24.

_____. “Joaquim de Fiore e o franciscanismo medieval”. *Revista Thaumazein*. Ano V, n. 11, Santa Maria, 2013, p. 119-139.

_____. “Mística e estigma. São Francisco na *Legenda Maior* de São Boaventura”. *Revista Thaumazein*. Ano VII, n. 8, 2015, p. 95-105.

_____. *Joaquim de Fiore: Trindade e Nova Era*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, 360p.

ROSSATTO, Noeli Dutra; MARASCHIN, Leila Teresinha; NASCIMENTO, Cláudio Reichert do. “Evangelho eterno: a hermenêutica condenada”. Com tradução ao português de *O Protocolo de 1255. Filosofia Unisinos*, Porto Alegre, v. 11(3), 2010, p. 298-339.

SANTOS, Bento Silva. “Introdução”. In: DIONÍSIO, Pseudo-Areopagita. *Os nomes divinos*. São Paulo: Attar Editorial, 2004.

VERARDI, L. *Gioacchino da Fiore – Il Protocollo di Anagni*. Tradução e reedição do texto latino de H. Denifle, *Protocol der Commission zu Anagni*. Anno 1255, Cosenza: Orizzonti Meridionali, 1992.



Esta obra está licenciada com uma Licença
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

DIRECTIO SPECULANTIS O PROBLEMA TRINITÁRIO EM
NICOLAU DE CUSA

Directio speculantis: The Trinitarian problem by Nicholas of Cusa

Federico Croci¹

RESUMO

O artigo explora a teologia trinitária de Nicolau de Cusa, destacando a tensão subjacente entre a retomada da exegese neoplatônica de Proclo e a necessidade de fundar a natureza trinitária do princípio absoluto. Relendo o tema da *docta ignorantia* à luz dos *nomina Dei* do *non aliud* e do *possest*, o artigo aprofunda progressivamente o problema no desenvolvimento das obras do cardeal, chegando a mostrar a impossibilidade de conciliar a teologia trinitaria cristã com a abordagem henológica do neoplatonismo grego, da qual decorre a impossibilidade de resolver as aporias relativas à personalidade do princípio e às relações entre Deus e as criaturas.

Palavras-chave: Nicolau de Cusa. Neoplatonismo. Teologia. Trindade. Henologia.

ABSTRACT

The paper explores Nicholas of Cusa's Trinitarian theology, highlighting the underlying tension between the resumption of Proclus' exegesis and the necessity to found the Trinitarian nature of the absolute principle. Rereading the theme of the *docta ignorantia* in the light of the *nomina Dei* of the *non aliud* and the *possest*, the analysis follows the progressive deepening of the problem in the development of the cardinal's works, in order to show the impossibility of reconciling the Christian theology with the henological approach of Greek Neoplatonism, from which it follows the impossibility of resolving the aporias relating to the personality of the principle and to the relations between God and creatures.

Keywords: Nicholas of Cusa. Neoplatonism. Theology. Trinity. Henology.

¹ Doutor em Filosofia pela Università Vita-Salute San Raffaele (2017) e Pós-doutorado pela Université de Fribourg (2019). Pós-doutorando pela Universidade Federal de São Paulo, processo nº 2018/14732-7, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Email: f.croci@outlook.it. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3395-4543>.

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος.
Ἀνέκβατον μὴν γὰρ διανοίαις τὸ ἦν · ἀνυπέρβατον δὲ φαντασίαις ἀρχή².

Matto è chi spera che nostra ragione
possa trascorrer la infinita via
che tiene una sustanza in tre persone³.

1. Nulla proportio

O que move o autêntico filosofar, lembra Nicolau de Cusa ao leitor, é muitas vezes o passo descuidado de publicar os próprios escritos, mesmo que sejam considerados de pouco valor (*meas barbaras ineptias incautius pandere attempto*)⁴. Essa audácia, que parece desmentir as advertências neo-platônicas para evitar a arrogância pomposa da alma, deriva da desproporção inerente a qualquer tentativa de pensar a origem.

Nicolau de Cusa concebe o princípio como infinito segundo a inflexão do grego ἄπειρον: é um X intransponível, não transitável e inquebrável para quem nele está contido, como as redes de pesca; não uma quantidade ilimitada, mas a expressão da impossibilidade de estabelecer pontos de referência – como em um círculo, que não tem começo, nem meio, nem fim. O ἄπειρον é a expressão da perfeição de todas as coisas e, paradoxalmente, o limite que lhes inere: qualquer esforço para conceituar a origem será ao mesmo tempo necessário e vão. Limite sem limitação, Deus complica em si mesmo todo limite limitado⁵.

A audácia dessas noções justifica o *incultus stilus* que caracteriza, por sua própria admissão, a prosa do cardeal⁶. A declaração é sutilmente paradoxal, especialmente quando seja apontado que ele retoma a expressão *docta ignorantia* de um excelente orador do calibre de Agostinho de Hipo-

² BASÍLIO DE CESAREIA. *De Spiritu Sancto*, VI, 14, 89a 25-26: «No princípio era o Verbo. Sem êxito para as reflexões, o “era”; intransponível para as representações, o princípio».

³ DANTE ALIGHIERI. *Purgatorio*, III, vv. 34-36.

⁴ NICOLAU DE CUSA. *De docta ignorantia*, I, prólogo. A edição crítica do texto latino de todas as obras é a publicada por Meiner, Leipzig/Hamburg 1932 ss. As duas exceções são o *De docta ignorantia* e o *De non aliud*. Para o primeiro, a edição de referência é a *editio minor* da Academia de Heidelberg, que melhora a *editio maior* do 1932. Para o segundo, a edição de referência é: NICOLÁS DE CUSA. *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define*. Edição: Jorge M. Machetta y Klaus Reinhardt. Buenos Aires: Biblos, 2008.

⁵ NICOLAU DE CUSA. *De principio*, 33.

⁶ NICOLAU DE CUSA. *De concordantia catholica*, 2, 3.

na, que a usa em referência à natureza da oração⁷, mas a declina de acordo com o significado de Boaventura, que a utiliza para designar as trevas e o êxtase que impedem a *visio divina*⁸. O esclarecimento não é de pouca importância: procliano por formação, Nicolau de Cusa acredita que a essência do *intellectus*, se considerada do ponto de vista do ato, é uma coincidência do intelecto e do viver⁹. No ataque do *De non aliud*, o cardeal rejeita a abordagem da *secta aristotelica*, que faz da *definitio*, entendida como a união de *ratio* e *oratio*, o princípio do conhecimento, sendo assim reduzida à apreensão e expressão conceitual da *quidditas* do que é o objeto de investigação: como pode viver o intelecto, pergunta o cardeal, se não entende de onde vem tudo, incluído si mesmo?

Essas primeiras notações dão a ideia da modernidade avassaladora da filosofia de Nicolau de Cusa. A análise que os três primeiros capítulos do primeiro livro do *De docta ignorantia* dedicam a Deus não se realiza segundo o adágio clássico da *quaestio an Deus sit*, mas parte do exame dos limites do conhecimento: antes de investigar se Deus existe ou não, é necessário investigar o que o homem sabe e não sabe e, em particular, o que sabe sobre o seu próprio não saber. Essa operação de elevação e purificação progressiva das noções, que o cardeal designa com o termo *manuductio*, é descrita como pegar o aprendiz pela mão, acompanhando-o passo a passo até que ele amadureça a capacidade de andar sozinho.

A de Nicolau de Cusa é, portanto, uma crítica da razão pura: uma crítica que flexiona o ato intelectual, entendido pelos escolásticos como simples e imediato, sobre si mesmo. Nessa reflexão, a estrutura e a certeza do conhecimento entram em xeque. Se o conhecimento é entendido como uma comparação do conhecido com o desconhecido, que permite que o desconhecido se dê a conhecer por meio de um processo cognitivo inesgotável, ao aumentar quantitativamente o conhecimento, segue-se que a *comparatio ultima*, aquela entre o finito e o infinito, clarifica que qualquer finito, seja conhecido ou desconhecido, é qualitativamente diferente do infinito: a

⁷ AGOSTINHO DE HIPONA. *Epistula 130*, XV, 28.

⁸ BOAVENTURA DE BAGNOREGIO. *Breviloquium*, V, 6, 8.

⁹ NICOLAU DE CUSA. *De docta ignorantia*, III, 10, 241, 11-12.

comparatio entre o princípio e a criatura evidencia a desproporção de toda proporção comparativa estabelecida pelo intelecto.

Rejeitado é, em primeiro lugar, o princípio da *analogia entis*. O alvo crítico, com toda a probabilidade, é Tomás, que defendeu o princípio, embora admitindo a desproporção entre Deus e suas criaturas, afirmando que a *nulla proportio* indica apenas a impossibilidade de atingir uma *cognitio* perfeita da essência divina, enquanto a demonstração da existência divina é garantida pela relação causal, que permite a inferência *a posteriori*¹⁰. A impossibilidade de qualquer investigação sobre Deus, por outro lado, caracteriza a releitura do neoplatonismo própria de Nicolau de Cusa: a afirmação *nulla quaestio de Deo* marca a passagem definitiva da *sacra doctrina* à *sancta ignorantia*.

A discrepância da mensuração em relação ao mesurado (seja finito ou infinito) desequilibra a espinha dorsal do aristotelismo escolástico, a *adaequatio rei et intellectus*. O princípio que se procura é a perfeita *coincidentia contradictorium*, porque não tem um oposto: a lógica da distinção do *Sofista*, segundo a qual uma determinada coisa é si mesma na medida em que não é todas as outras (*finita et terminata est*), é realizada no ensino do *Parmênides*, onde é mostrado que o máximo é o mínimo, o uno é os muitos, o transcendente é o imanente. A lógica escolástica, regida pelo princípio da não contradição, não pode escapar da forma opositiva que reduz Deus a ser o *aliquid* ou *nihil*: na lógica aristotélica é contraditório que haja uma média entre ser algo e ser nada. A nova figura do *idiota* se distancia tanto daquela do *orator* humanista como daquela do *philosophus* aristotélico: a *comprehensio* é sublimada na *admiratio*, o que nos faz adorar o que, ignorado, é envolto pela caligem luminosa da *coincidentia contradictorium*.

*Innominabiliter nominabile esse*¹¹. Ao fazer da contradição a cifra da origem, o cardeal torna a *coincidentia oppositorum* numa *coincidentia contradictorium*¹². No auge, o intelecto encontra-se despojado de sua própria

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 2. Cfr. anche *De veritate*, q. I, a. 12, resp.: «Quiditas rei est proprium obiectum intellectus».

¹¹ NICOLAU DE CUSA. *De docta ignorantia*, I, 5, 13, 2.

¹² Na lógica aristotélica, os termos que se opõem em uma relação são ditos opostos (por exemplo, mãe e filha), enquanto os termos maximamente diferentes dentro do mesmo gênero são ditos contrários (para o gênero cor, branco e preto). Por outro lado, aqueles termos que não são predicáveis do mesmo sujeito são ditos contraditórios. A expressão *coincidentia contradictorium* é preferida por Nicolau de Cusa à de *coincidentia oppositorum*, pois

lógica, reduzido a uma contradição, embora neste conceito supremo, que se ergue como numa parede, nada do divino ainda brilhe¹³. No conceito da *coincidentia contradictiorum*, Deus está sempre presente *intellectualiter*, nunca *divinaliter*. Prenunciando o princípio, o intelecto só pode identificar reflexivamente a *positio* de qualquer conceito com a imediata *ablatio* dele: a *visio intellectualis*, que no aristotelismo indica a capacidade do intelecto de apreender intuitivamente os primeiros princípios do conhecimento, se identifica com a faculdade arquetônica da mente (*apex mentis*) em que se contempla a impossibilidade de qualquer conhecimento conceitual de Deus, tornando o intelecto em algo de constitutivamente *non satiabilis*.

Na construção da *theologia circularis*, que rejeita a lógica aristotélica da oposição, todos os predicados se predicam mutuamente e todos se dissolvem no infinito divino, alheios a qualquer oposição finita. O afastamento de Aristóteles, se permite a Nicolau de Cusa enxertar uma nova inspiração na reflexão teológica, o leva, porém, a aporias tipicamente neoplatônicas: como pensar a passagem do uno aos muitos? Como conceber o surgimento da diferença e da divisão desde o que é indiferente e simples? A estes se acrescenta outro, derivado da imensa tentativa de conciliar o princípio único dos exegetas pagãos de Platão com a *novitas* cristã: se Deus é concebido como criador, ou seja, achado em relação as suas criaturas, é certamente trino, mas em si mesmo não é pura *infinitas* irreduzível a qualquer proporção, um abismo que precede a Trindade mesma¹⁴?

2. *Evangelium secundum Proclum?*

Neoplatônico e cristão, Nicolau de Cusa é herdeiro das aporias que caracterizam as duas tradições. A necessidade de pensar em um princípio que seja trinitário implica uma primeira escolha lexicológica: Deus é uno e trino ou trino e uno? Evidentemente, o cardeal prefere a primeira opção, aproximando-se de Proclo, de quem era um leitor voraz, do que dos seladores do dogma da igualdade substancial das três Pessoas divinas (ὁμοουσία),

a contradição expressa a forma máxima de oposição: enquanto a oposição não exclui a presença de um médium, a contradição não admite mediação, como os contraditórios não podem ser ambos verdadeiros ou ambos falsos.

¹³ NICOLAU DE CUSA. *De visione Dei*, X, 42, 7-19.

¹⁴ NICOLAU DE CUSA. *De pace fidei*, VII, 21, 9-11.

ou seja, dos Padres Capadócius (Basílio de Cesareia, Gregório de Nazianzo, Gregório de Nissa).

Nos escritos dos Padres Gregos dominam as categorias de σύνταξις e σχέσις, pois a seus olhos só pensar na originalidade da relação pode salvar das derivas do subordinacionismo e do modalismo. O problema emerge claramente nas disputas contra o arianismo: como pensar a alteridade das Pessoas sem negar a identidade substancial delas? Se a alteridade fosse substancial, Ário e seus acólitos estariam certos. A modulação dos Capadócius é sutil: o que se pensa como substancial não é a alteridade das Pessoas, mas a sua distinção, tanto que podemos concluir que a substância de Deus é a própria distinção das três Pessoas, ou seja, a relação imanente que admite a distinção ao rejeitar a alteridade.

A escolástica se alimentará daquele paradoxo metafísico – pelo menos aos olhos da lógica que anima a *secta aristotelica* – que identifica o ser com uma entidade: a patrística grega vive disso, ainda mais surpreendente, para a qual em Deus a categoria mais forte (a οὐσία) coincide com a mais fraca (a σχέσις). A opção trinitária dos Capadócius, segundo a qual a categoria da distinção não implica a da diferença, significa que pensar no Pai implica necessariamente pensar no Filho, visto que o Pai já tem em si a necessária relação com o Filho¹⁵: portanto, cada uma das três Pessoas é ἄλλος das outras, mas não ἄλλο¹⁶. O Pai é a única causa, mas a sua causalidade é relacional, tanto que o causado (o Filho) não é inferior à causa. Para os exegetas neoplatônicos (assim como para os arianos que, a partir de Constantino, serão acusados de serem seguidores de Porfírio)¹⁷, a distinção implica sempre a diferença, pois implica reciprocidade: ou se trata de uma alteridade modal, portanto fictícia (uma realidade única implica modos diferentes de ser pensada devido à finitude da mente humana), ou a uma alteridade real. A inconsistência dos cristãos é clara para eles: na esfera trinitária, eles deveriam optar pelo modalismo ou pelo subordinacionismo.

¹⁵ Já Atanásio especificava, contra Ário, que o Filho é a condição da divindade do Pai: se não fosse o Filho, o Pai não seria Pai; portanto, a geração do Filho é necessária. Cfr. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Contra Arianos*, I, 20.

¹⁶ GREGÓRIO DE NAZIANZO. *Epistula 101*. A mesma coisa diz Agostinho, distinguindo *alius* e *aliud*. Cfr. AGOSTINHO DE HIPONA. *De natura et origine animae*, II, 5.

¹⁷ COSTANTINO IMP. *Epist. ad episc. et pleb.* (apud Gelas, *H.E.*, II, 36, e Sokrat., *H.E.*, I, 9).

Nas obras de Nicolau de Cusa, assim como naquelas de Proclo, a insistência na simplicidade do princípio é palpável. O cardeal especifica continuamente que um e apenas um deve ser o primeiro princípio, já que uma e apenas uma deve ser a causa¹⁸: se houvesse mais princípios, eles participariam de um único princípio anterior. O resultado é uma dramatização da aporia: diante de uma singularidade tão radical, como salvar a relação que caracteriza o Deus Trino? Em seus primeiros trabalhos, o cardeal reafirma que o princípio é um, mas três modos de ser se distinguem imediatamente nele: há um aspecto principiator que vem acompanhado de dois aspectos principiados¹⁹. Mas o problema permanece: como evitar que a *distinctio* se traduza em *alteritas*?

Neste esforço de manter juntas duas tradições tão próximas quanto irreconciliáveis, Nicolau de Cusa luta não só na dificuldade de distinguir as três Pessoas divinas, mas também de diferenciar Deus do mundo. Se na esfera trinitária os dois perigos são os extremos do subordinacionismo e do modalismo, no campo ontológico o esforço é afastar-se tanto do transcendentismo típico da exegese procliana quanto do panteísmo gnóstico.

O cardeal aborda o problema de forma radical, optando por uma predição unívoca que une Deus e as criaturas. Prova disso é que o termo *ens* passa a significar a contração singular do princípio, e não mais algo uma alteridade substancial: o princípio, que é uma pura singularidade totalmente simples, ponto inefável que complica a totalidade das determinadas singularidades, é definido *entitas absoluta*. Assim, o problema fundamental passa a ser o de compreender que relação existe entre as entidades determinadas e a entidade suprema ou, por outras palavras, entre os seres contraídos e a *entitas absoluta*, entre as singularidades determinadas e a singularidade absoluta: explicitar esta ligação significa ser capaz de manter juntos a absoluta simplicidade do princípio e sua natureza trinitária. Como Deus, assim é a singularidade finita: ambas únicas, elusivas, inomináveis, contraditórias, porque irreduzíveis à lógica determinante da oposição, que define diferenciando o sujeito do predicado. O que constitui os objetos de conhecimento é uma relação de mensurabilidade recíproca dentro de uma série homogênea,

¹⁸ NICOLAU DE CUSA. *De pace fidei*, VI, 17, 16-22.

¹⁹ NICOLAU DE CUSA. *De principio*, 9-10.

que é precisamente porque consiste em termos mutuamente mensuráveis em virtude do número: Deus e as singularidades, entretanto, excedem a mensurabilidade garantida pela série contínua, sendo irreduzíveis a predicados quantitativos.

A unidade do princípio e dos princípios é pensada dentro da esfera formal da univocidade. A *infinitas* que Deus complica é a mesma que o cosmos explica. Rejeitando a hierarquia hipostática procliana, que se constitui segundo um movimento vertical de séries de produção, Nicolau de Cusa pensa a participação do mundo não mais como comunicação de uma fonte transcendente infinitamente distante, mas, ao contrário, como presença constante do princípio nos principiados. O universo não é mais concebido como um somatório de entidades austeramente fechadas em si mesmas segundo uma ordem ascendente de limites, mas como uma correlação (*conexio*) infinitamente dinâmica em si mesma, onde o centro se converte em periferia e vice-versa. Em contraste com a causalidade vertical típica da exegese procliana, o cardeal reafirma uma causalidade imanente que é liberada em todas as direções e onde cada ponto, mesmo o mais periférico, tem o poder de se converter em um centro expansivo. A realidade passa a ser a modulação de um ritmo de variações, onde as alteridades se referem umas às outras, tornando-se símbolos divergentes e abertos a uma direcionalidade infinita. Nesse *transumptio ad infinitum*, o máximo e o mínimo tornam-se mutuamente inconcebíveis, e a mobilidade absoluta não se distingue mais da imobilidade total. Redefinindo constantemente seus próprios limites, cada figura contraída vai além do que parecia ser o limite de uma metamorfose inerente a cada momento.

Nicolau de Cusa estrutura uma apurada teologia simbólica, que visa manter Deus e as criaturas juntos, sem esgotar o princípio no mundo. A metáfora e o enigma, coagulados no instrumento da conjectura, permitem aludir sem ver. Os símbolos em que os *nomina Dei* consistem são os meios pelos quais complicação e explicação são mantidas juntas: a paradoxal convergência no princípio das divergências infinitas. Numa primeira tentativa de definir a questão, o cardeal introduz no *De Genesi* o conceito de *idem absolutum*, que não é nem pode ser idêntico ou diferente de nada: se fosse idêntico aos contraídos, seria diferente de si mesmo e idêntico ao seu pró-

prio outro, ao passo que, se fosse diferente das realidades contraídas, seria de alguma forma afetado pela diferença e não seria mais o *idem absolutum*. As entidades contraídas, por outro lado, são idênticas a si mesmas no sentido de que são diferentes umas das outras e diferentes umas das outras por serem idênticas a si mesmas.

No entanto, esta solução apenas repropõe a antiga aporia neoplatônica: de onde vêm a *alteritas* e a *diversitas* que caracterizam as realidades finitas? A identificação das singularidades baseia-se, de fato, na impossibilidade de explicar o mecanismo interno da dialética de *complicatio* e *explicatio*. Se considerarmos cada *singularitas* como uma mônada na qual a totalidade do contraditório se reflete como negada, podemos equipará-la a um ponto inextenso: o desenvolvimento do cosmos é, portanto, uma série ininterrupta de pontos. Mas justapor ponto a ponto é como adicionar nada a nada: ainda assim, a linha nada mais é que o desenvolvimento que explica o ponto²⁰. A questão é o paradoxo da contínua interrupção e reconstituição da linha, em que o início e a continuidade da própria linha são concebidos em sua incompreensibilidade: a mesma mônada se repete, mas toda contração em que o movimento explicativo é pontualmente determinado repete o mesmo sempre como outro. Se o universo é a imagem de Deus como forma infinita, o que complica a infinidade de formas finitas que transfiguram, essa imagem de todas as imagens está envolta no paradoxo de ser ela mesma uma imagem. Assim entendida, a *imago* não pode ser diferente do imaginado: o *signum sui* nada mais é do que o *signum alii*, mas é precisamente a passagem do signo em todos os outros signos infinitos, a sua pericorese interna.

A impossibilidade de separar claramente o princípio do principado impede o cardeal siga Proclo até o fim: mesmo que os mestres neoplatônicos não tivessem nada a objetar da afirmação de que não pode haver uma multiplicidade separada do uno, eles não teriam aceitado a afirmação de que o uno é a hipóstase da multiplicidade, isto é, algo cuja simplicidade não se opõe simplesmente à infinidade dos muitos²¹. Ao contrário, Nicolau de Cusa define o princípio *hypostasis omnium hypostaseum*, pois é a razão do ser de

²⁰ NICOLAU DE CUSA. *Dialogus de ludo globi*, I, 9-10.

²¹ NICOLAU DE CUSA. *De principio*, 28.

qualquer realidade que, paradoxalmente, não pode ser outro do determinado: se fosse outro do determinado, o princípio seria por sua vez determinado, e haveria ser uma necessidade de um princípio ainda anterior, causa da determinação. Ao mesmo tempo, comparada com a tradição procliana e dionisíaca, a *negatio negationis* não é mais entendida como a negação e a superação do pensamento que inevitavelmente acabam por opor o princípio, entendido como *superexaltatum*, ao que dele deriva, mas é identificada à autoenunciação do próprio princípio: não se trata de aplicar ao princípio a negação entendida como privação ou exclusão, que caracteriza os entes finitos, tornando-o numa alteridade porém eminente, mas de sublinhar como o princípio define-se positivamente ao definir ao mesmo tempo tudo o que dele deriva, sem que o rejeito da oposição entre afirmação e negação implique a eliminação da discrepância entre expressão e enunciação²².

Deus não é simplesmente outro das oposições que caracterizam o mundo, pois, se sua transcendência se reduzisse a isso, seria uma entidade oposta a outras entidades, ainda que de natureza eminente: ao contrário, também Deus é outro da sua própria oposição ao mundo²³. É outro precisamente porque não é outro: não é, portanto, o mero *superexaltatum* e o totalmente outro, mas o *non aliud*²⁴. Por se distanciar da solução procliana do drama protológico, Nicolau de Cusa exhibe o vínculo profundo que o une à tradição neoplatônica, em oposição à lógica aristotélica que enerva a tradição escolástica.

Recordando o exemplo Nicolau de Cusa da luz e das cores, é claro que, para um escolástico, a luz é outra coisa que as cores, tanto que a cor tem em si a causa de sua própria visibilidade; para um neoplatônico, ao con-

²² MONACO, Davide. *Deus Trinitas*, p. 215, n. 47.

²³ NICOLAU DE CUSA. *De principio*, 35-36: «Mundus est infigurabilis figura et indesignabilis designatio. [...] Principium igitur, quod est ante contradictionem, omnia complicit, quae contradictio ambit. Principium videtur in oppositorum aequalitate».

²⁴ A rejeição desta determinação do uno típica de Proclo, juntamente com a afirmação da coincidência do uno e dos muitos no início, sugere uma hipótese sugestiva: pode ser que Nicolau de Cusa tenha tido acesso aos manuscritos contidos nas obras de Damásio, levados à Itália por Basílio Bessarion e comentados por ele? O uso de termos como *coniectura*, bem como a retomada da dialética da *implicatio-explicatio*, parece traçar lexicalmente as correspondentes palavras gregas, que encontramos amplamente presentes em Damásio. O último diádoco é o único entre os exegetas gregos a afirmar a necessidade de superar a dialética opositiva uno-muitos, que lança o princípio na aporia de ter de ser ao mesmo tempo absolutamente transcendente os principados e a causa imanente aos muitos. Além do léxico, Nicolau de Cusa parece estar unido a Damásio pela tentativa de conceber um princípio unitário que desenvolve em si a dialética de uno-muitos.

trário, a cor nada mais é do que luz colorida, isto é, uma das muitas maneiras pelas quais a essência hipostática da luz pode ser determinada (*terminis lucis*)²⁵. Consequentemente, não há diferença nítida entre substância e acidente, pois os acidentes, sejam eles necessários ou contingentes, nada mais são do que as formas concretas como a substância é dada: não há substâncias universais, nem diferenças específicas que se acrescentam ao gênero, mas singularidades irrepetíveis em que a diferença entre substância e acidente nunca é real²⁶. Seguindo o paralelo, assim como a cor não só não pode ser vista, mas nem mesmo existe se a luz for removida, também nenhuma identidade ou alteridade pode existir sem o *non aliud*²⁷; da mesma forma, assim como a luz não pode ser vista em si mesma, mas apenas terminada em uma de suas formas (em uma cor), também o *non aliud* não pode ser intuído em si mesmo, mas apenas como o princípio que brilha na *entitas terminata*. Em outras palavras: tendo experimentado a fatualidade do mundo, que se dá pela experiência, a mente volta ao *non aliud* como ao princípio de seu ser e de seu ser cognoscível.

A alteridade das entidades determinadas é o mesmo *non aliud* aparecendo como desconhecido: cada entidade contraída é o *non aliud*, mas concebido como *aliud*²⁸. A compreensão desse plexo, que Nicolau de Cusa define *visio mentis* ou *acies mentis*, sublima o conhecimento racional em uma contemplação que assume as feições da *speculatio*: um observar e um espiar que é ao mesmo tempo uma exploração, um exame e uma vigilância²⁹. Se o ponto final da visão fosse um *aliud*, a *mens* estaria sempre na disjunção entre sujeito e objeto, na qual é impossível que o princípio da visão coincida

²⁵ NICOLAU DE CUSA. *De venatione sapientiae*, VI 14, 12; *De apice theoriae*, VIII, 8-12.

²⁶ NICOLAU DE CUSA. *De coniecturis*, II, 3: «Singularitas omnia singularizat». No respeito à concepção da relação entre substância e acidentes, Plotino já enfatizava que a diferença específica (*διαφορά*) não é algo que determina a substância ao se acrescentar ao gênero: Plotino entende o gênero não como uma mera possibilidade lógica, mas como um *δύναμις* ativa, isto é, como potência ativa de desenvolvimento de todas as espécies e de todas as diferenças que podem ser abrangidas por ela; portanto, os atributos manifestam o que é intrínseco à substância e são constituídos como atos (*ἐνεργείαι*) da substância (*Enneádes*, VI, 2, 14, 17). Sobre o assunto, cfr. CHIARADONNA, Riccardo. *Sostanza, movimento, analogia*, pp. 89 ss.

²⁷ NICOLAU DE CUSA. *De non aliud*, IX, 5-8.

²⁸ *Ivi*, VIII, 31, 9-11.

²⁹ O termo latino *specula* indica o observatório e o mirante, especialmente o terreno alto e o pico de onde é possível monitorar e vigiar.

com seu termo³⁰. Sem o *non aliud*, nenhuma alteridade, portanto nenhuma identidade, poderia ser concebida. Assim Nicolau de Cusa funda a coincidência do *non aliud* com o outro extraordinário *nomen Dei*, o de *possest*: precisamente porque Deus é o poder absoluto que é ato absoluto, o princípio complica todas as coisas em si segundo todos os modos possíveis de ser e, portanto, não é outro deles. Se o finito é idêntico a si mesmo porque não pode ser outro senão o que é, o infinito é si mesmo pois esgota todas as possibilidades e é atualmente tudo o que pode ser. Ao contrário dos principia-dos, Deus não é si mesmo sendo diferente de outro.

Em sua última obra, o *De apice theoriae*, Nicolau de Cusa radicaliza essa posição: há uma e apenas uma *quidditas*, que é subsistência e hipóstase de todas as coisas; portanto, as singularidades são apenas *modi essendi apparitionis* do *posse ipsum*³¹. As coisas não são mais a especificação de uma das diferentes essências, mas as contrações da única potência segundo um certo grau de limitação, individual e irrepitível. A investigação sobre as *quidditates* leva ao reconhecimento da existência de uma *quidditas* absoluta, da qual as singularidades são modos de aparência: esta conclusão é o desenvolvimento do distanciamento da tradição escolástica já amadurecido no *De Coniecturis*, combinado com uma meditação profunda da filosofia de João Escoto Erígena. O cardeal enfatiza que toda pergunta pressupõe um contexto categórico no qual deve ser feita, tanto que a clássica *quaestio An Deus sit* pressupõe a *entitas* e a *quidditas Dei*, que não é uma de muitas substâncias, mas a única que realmente existe. Toda pergunta sobre Deus acaba por reconhecer que tem como pressuposto o que se propõe como objeto de pesquisa: portanto, a aplicação do procedimento da *quaestio* à esfera teológica é imprópria e só pode ser utilizada no campo da razão, regulada pelo princípio de não contradição³².

Porém, mesmo dizendo que Deus é *non aliud*, o enigma dessa substantivação não se desfaz: Deus é *non aliud* da criatura porque, em primeiro lugar, ele é *não-outro*: a ambiguidade do *non* permite manter Deus na trans-

³⁰ NICOLAU DE CUSA. *De non aliud*, II, 7.

³¹ NICOLAU DE CUSA. *De apice theoriae*, IX, 9 ss. Cfr. *De dato patris luminum*, II, 97: «Videtur igitur quod idem ipsum sit deus et creatura, secundum modum datoris deus, secundum modum dati creatura. Non erit igitur nisi unum, quod secundum modi diversitatem varia sortitur nomina».

³² NICOLAU DE CUSA. *De coniecturis*, 20, 4.

condência, sem negar sua imanência. Simplesmente, a dialética da transcendência e imanência não o determina, nem o captura. A *visio Dei* sempre permanece dentro do contexto da inspiração: tensão constante, *praegustatio* que nunca pode desistir do papel da *scientia aenigmatica*. Deus não é outra coisa das outras coisas e, portanto, é todas as coisas: porém, não como o outro é outro, mas como cada coisa é em si mesma *non aliud*. Deus não é outro do céu, mas também não é o céu, pois, de outra forma, ele seria um distinto entre os distintos, um oposto entre os opostos. Nas palavras de Meister Eckhart, Deus é *indistincta distinctio*, tanto a ponto de ser indistinto até mesmo com respeito ao nada: na verdade, mesmo o nada é nada, portanto *non aliud quam nihil*³³. O distanciamento da tradição procliana do *superexaltatum* é evidente: se o princípio fosse reduzido à causa absolutamente transcendente, resultaria inevitavelmente ser o primeiro de uma série e o início de um processo, acabando capturado na relação com os principiados.

3. *Abyssus Trinitatis*

A faculdade cognitiva da *mens* humana encontra em seu auge a pura singularidade do *posse ipsum*, onde o ponto de potência máxima se converte na impotência total da *docta ignorantia*. Ao lado da denominação de *non aliud*, Nicolau de Cusa reconhece ao início a de *possest*: Deus é a totalidade atual do possível, pois todo possível, determinando-se, explicando-se, se distingue desde o início sem que o princípio seja distinto. Este é o nexu lógico que liga o conceito de *possest* ao de *non aliud*: se cada determinado, por a limitação que lhe inere, se distingue modalmente do princípio, o contrário o princípio, como *possest* que complica tudo em si, é não-outro das entidades contraídas.

A noção de *non aliud* representa o aspecto lógico do ato de criação entendido como *contractio*: *aliud* é o *ens contractum*, que se define como uma realidade limitada que se opõe a outras realidades limitadas; *non aliud* é a *entitas absoluta*, de modo que o *non aliud* aparece não só como aquela definição que, visto que precede a diferença entre definidor e definido, é a definição de si mesma, mas também como aquela definição pela qual a de-

³³ NICOLAU DE CUSA. *De non aliud*, VII, 23, 3-4.

terminação de todas as coisas fica definida. O não-outro é não outro que não-outro, assim que o outro é não outro que outro. A entidade determinada só pode ser definida, em relação à sua alteridade, pelo não-outro. O princípio aristotélico da não contradição, baseado na alteridade dos termos da oposição, pressupõe logicamente o princípio da determinação, que existe a partir da não alteridade, isto é, da *coincidentia contradictiorum* do *possest*. Como *aliud*, cada termo da oposição pressupõe logicamente, para ser definido em sua especificidade, o não-outro, ou seja, a atualidade indeterminada do poder absoluto.

A precedência lógica do poder sobre o ato – o que pode ser está em ato, pois o que é impossível é precisamente o que nunca pode ser em ato – implica imediatamente em Deus a coincidência de *possibilitas*, *potentia* e *actus*: o que Deus pode, o próprio Deus é e o faz, eternamente³⁴. Portanto, Deus é todas as coisas e não pode ser diferente do que ele é³⁵. Como, então, é possível evitar uma deriva panteísta? Especificando que Deus é de fato todas as coisas, mas não é uma coisa diferentemente do que é outra. Em outras palavras, se nas realidades contraídas a identidade depende do não ser a totalidade do contraditório, em Deus o ser-sol não está em contradição com o ser-beleza, pelo contrário, está necessariamente implicado na definição desse. Segue-se que Deus está livre de toda oposição (*absolutum ab omni oppositione*): Deus é todas as coisas eternamente e sem oposição, enquanto o cosmos é todas as coisas temporalmente e em oposição.

A noção de *possest* indica a identidade perfeita entre a essência divina e sua onipotência³⁶. Nome de todos os substantivos e de nenhum nome em particular, o de *possest* permanece, no entanto, uma designação composta, sendo a crase das duas formas verbais *posse* e *est*. Um modo defeituoso de indicar não só a onipotência divina, mas também a sua eternidade: se Deus não pudesse ser, não seria, pois o princípio é imediatamente o que pode ser; tudo pode não ser, exceto o poder que torna todas as coisas possíveis³⁷. O princípio é aquela entidade cuja essência é o poder puro e atual, a

³⁴ NICOLAU DE CUSA. *Triologus de possest*, 6.

³⁵ *Ibid*, 12.

³⁶ MAAS, Frans. *Divine omnipotence in the view of Nicholas of Cusa*, pp. 177-188.

³⁷ NICOLAU DE CUSA. *Triologus de possest*, 27: «Mirabilis deus, in quo non-esse est essendi necessitas». Cfr. 53: «Ibi ignorantia est perfecta scientia, ubi non-esse est essendi necessitas, ubi ineffabile est nomen omnium nominabilium».

totalidade dos possíveis em sua realidade. Cada ser é *complicatus* no início, dobrado e recolhido no ponto singular de máxima intensidade, absolutamente denso e, portanto, infinito. Deus é, por esta razão, o Ser Supremo, Aquele que tudo pode, *posse* infinito que contém todas as possibilidades: *Deus sive potentia*. Entre Deus e o mundo não há uma diferença ontológica, mas uma diferença modal, onde a *contractio* é o modo de tal diferencial: todo ser, como contração singular, nada mais é do que um *modus existendi* irrepitível do poder divino. Por isso, é fundamental, sobretudo do ponto de vista lógico, destacar como a filosofia de Nicolau de Cusa não cai no panteísmo: Deus é todas as coisas, mas tudo não é Deus, sendo ao invés a abertura de uma perspectiva definida sobre o poder infinito, absoluto e indeterminado.

A essência da Entidade suprema não coincide mais, como a tradição tomista queria, com a existência, mas com o poder. Trata-se, portanto, de esclarecer que, sendo Deus a infinita e, portanto, inesgotável, atualidade de seu próprio poder, não faz mais sentido colocar tanto a distinção entre a vontade e a onipotência do ato criador (daí a discordância escolástica entre a liberdade e a necessidade de ato criativo), bem como a distinção escolástica entre *potentia ordinata* e *potentia absoluta* (que só existe se houver o pressuposto da distinção entre a vontade e a onipotência). Tornando-se um ato infinito de criação, a onipotência esgota em si o conceito de vontade, que se esvazia completamente de sentido. Reelaborando a ideia neoplatônica de *fluxus emanativus*, reinterpretada radicalmente por Avicena, Nicolau de Cusa entende o ato de criação, ou seja, a expressão produtiva ilimitada do poder infinito, como a própria essência de Deus, para o qual mesmo apenas colocando o problema da vontade como distinta da onipotência, isto é, supor um instante em que Deus não poderia ter criado, é equivalente a negar sua própria essência.

O cardeal rejeita a separação entre essência e poder da matriz procliana: a substância de Deus é seu poder, tanto que sua causalidade não é outro senão ser a Trindade imanente no cosmos. A causalidade de Deus coincide com sua revelação. Se os escolásticos conceberam Deus como onipotente, Nicolau de Cusa passa a conceber Deus como a própria onipotência, isto é, pensa a onipotência como a própria essência de Deus. *Quanto magis unita, tanto maioris virtutis*: quanto mais simples algo é, mais poderoso é; conse-

quentemente, só o que é mais simples, o *autounum*, pode ser onipotente³⁸. O *posse absolutum* de Deus é a coincidência perfeita de *posse facere* e *posse fieri*, tanto que a criação se estrutura como desdobramento do que em Deus já está presente eternamente em ato. Não a criação de uma alteridade a partir de outro de si mesmo, mas a explicitação do complicado³⁹. A consequência maior é o esmagamento do ato criativo sobre a noção neoplatônica de pro-cissão, junto – e isso é surpreendente em um neoplatônico cristão – com a negação da transcendência absoluta do princípio⁴⁰. Nicolau de Cusa tenta unir a irreduzibilidade de Deus a qualquer proporção (entre o infinito e o finito há um abismo) e a presença do princípio em todas as coisas.

O de *non aliud*, bem como os de *possest* e *posse ipsum*, é o conceito absoluto que complica todo conceito: porém, uma mente finita e necessariamente normatizada pelo princípio da contradição concebe essa noção, mas não a compreende. O *non aliud* requer a remoção de qualquer nomeação, incluindo aquela que diz que Deus é unitrino. O recurso analógico à matemática para justificar a Trindade divina parece inoportuna, especialmente depois que o valor do raciocínio analógico foi negado em virtude do apofatismo e que o cardeal alertou contra o perigo de entender a relação intra-trinitária como uma relação numérica. Seguindo o discurso, tendo voltado por abstração ao princípio simples, é inevitável concluir que sua simplicidade não é mais uma do que é trina⁴¹: daí não segue, porém, que seja una e trina.

Os nomes de Pai, Filho e Espírito são adequados no contexto da economia trinitária, isto é, quando se deseja expressar a relação entre o princípio e o mundo que se realiza na criação; porém, no contexto da Trindade imanente, ou seja, no contexto das relações mútuas entre as Pessoas divinas, essas denominações revelam-se imperfeitas, tanto que o cardeal prefere utilizar as duas tríades *unitas-aequalitas-connexio* e *hoc-id- idem*. A rejeição ao procedimento aristotélico da *definitio*, que foi discutida no início, é ditada pelo fato de a *definitio* expressar nada mais do que o ser idêntico a si mesma de cada entidade. É precisamente o *non aliud*, que se destaca em to-

³⁸ NICOLAU DE CUSA. *De beryllo*, XX, 11-13.

³⁹ NICOLAU DE CUSA. *Dialogus de possest*, 73.

⁴⁰ *Ibid*, 69: «Haec igitur vera sunt quae sancti asserunt. Aiunt enim deum esse quantum sine quantitate, qualem sine qualitate et ita de omnibus».

⁴¹ *Ibid*, 45.

das as tentativas de definir a *quidditas*, a ser o pressuposto oculto da investigação cognitiva. A *mens* conhece pelas definições, mas apenas sobre o fundamento do *non aliud*, que se revela um verdadeiro *aenigma*. O *non aliud* não é apenas um novo nome que pode ser indevidamente atribuído a Deus, mas também a forma de todo o conhecimento que pode ser adquirido pelo homem.

O fato de Nicolau de Cusa não ter incluído o *De non aliud* na coleção de seus escritos é eloquente, ainda que essa noção apareça como um terceiro campo de investigação no *De venatione sapientiae*. Sintoma de que ou o cardeal contemplou um retrabalho da obra, ou que a considerou constitutivamente não perfectível e, portanto, como um campo de investigação destinado ao *intellectus* e irredutível à escrita. Com o conceito do *non aliud*, Nicolau de Cusa pretende superar as aporias dos neoplatônicos que, concebendo o princípio como puro *idem*, não conseguiram justificar a relação do princípio com os principiados e a passagem do uno aos muitos. Por meio da noção de *aequalitas*, o cardeal medeia o *Deus absconditus* neoplatônico e o *Deus revelatus* cristão, sem, contudo, se livrar das aporias dos mestres gregos: se as Pessoas divinas são todas igualmente *aequalitas*, de onde sua distinção mútua? O campo da *aequalitas* não dará mais frutos, tanto que no *De venatione sapientiae* se tornará um atributo somente do Filho, em oposição à unidade que caracteriza o Pai.

No conceito de *non aliud*, o cardeal descobre um elemento cuja profundidade ontológica, mediada pela linguagem, espelha seu valor gnosiológico. Retomando um dos elementos fundamentais da epistemologia neoplatônica, ele faz do *non aliud* o meio de assimilação ao divino, como o único nome que permite aspirar à não alteridade entre o conhecedor e o conhecido, entre o nome e a coisa, entre o definidor e o definido⁴². Como uma definição pode aspirar a tanto? Voltando-se reflexivamente sobre si mesma: só a definição que se define, e que não pressupõe seu objeto como outro, externo e oposto, só tal definição pode atingir esse fim, combinando o máximo de transcendência com o máximo de imanência, pois nela o definidor e o de-

⁴² NICOLAU DE CUSA. *De non aliud*, 124, 10-11, propositio XIX: «Hoc est enim intelligere, scilicet intelligibilia a se non alia facere». Para aprofundar o assunto, cfr. DUCLOW, Donald F. *The Analogy of the Word*. In: DUCLOW, Donald F. *Masters of Learned Ignorance: Eriugena, Eckhart, Cusanus*. Aldershot: Ashgate, 2006, pp. 255-274.

finido coincidir⁴³. Na identidade de *definiens*, *definitum* e *definitio*, que é a imagem da pericorese divina, o saber se conhece e sabe conhecer o absoluto. O *non aliud* não pode ser definido por nada que seja *aliud*, portanto, é necessariamente autodefinido na fórmula *non aliud est non aliud quam non aliud*⁴⁴. Todas as coisas, ínfimas ou sublimes que sejam, não são outra coisa senão o *non aliud* que se define⁴⁵.

O *non aliud* está semanticamente envolvido na definição de todas as coisas e é, portanto, o *conceptus absolutus*. Precisamente esta fórmula, que se aplicada às realidades contraídas as define em sua limitação para a qual elas mesmas não são a totalidade de seu próprio contraditório (cada *aliquid* é um *aliud quid*), se aplicada ao princípio dissolve a lógica da oposição. Não sendo capaz de apreender Deus como ele é em si mesmo, a *mens* o agarra nos *alia* como o que é *non aliud*⁴⁶. Se por meio do *idem* a entidade finita exhibe sua própria identidade consigo mesma como um mero fato, em virtude do *non aliud* tal identidade se encontra reflexivamente fundada no início na forma de uma auto-relação, na imagem da pericorese divina⁴⁷: quem não entende a evolução que leva a filosofia de Nicolau Cusa do *idem* do *De Genesi* ao *non aliud*, segundo as próprias palavras do cardeal, não entende que Deus não é apenas o princípio único, mas também o princípio trino⁴⁸. O *non aliud* é o que nada falta, já que a *alteritas* é a forma primária de falta, visto que cada *entitas contracta* é deficiente do que se caracteriza como outra alteridade determinada. Se o céu nada mais é do que o céu, supondo que o *non aliud* fosse outro que o céu, o céu não poderia ser o céu⁴⁹; se o uno falhasse, continuaria havendo um caos infinitamente múltiplo, ao passo que, se o *non aliud* falhasse, mesmo esse caos não poderia existir, exatamente como o nada⁵⁰.

⁴³ STALLAMACH, Josef. *Ineinfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens*, p. 63.

⁴⁴ NICOLAU DE CUSA. *De non aliud*, I, 4.

⁴⁵ Ivi, 118, propositio XII: «Qui videt, quoniam ipsum ‘non aliud’ sui et omnium est definitio et definitum, ille in omnibus, quae videt, non nisi ‘non aliud’ videt se ipsum definiens. Nam quid videt in aliud nisi ‘non aliud’ sese definiens? Quid aliud in caelo quam ‘non aliud’ se ipsum definiens? Et de omnibus eodem modo».

⁴⁶ Ibid, III, 10.

⁴⁷ CÜRSGEN, Dirk. *Die Logik der Unendlichkeit*, p. 102.

⁴⁸ NICOLAU DE CUSA. *Cribratio Alkorani*, 86-87.

⁴⁹ NICOLAU DE CUSA. *De non aliud*, VI, 20.

⁵⁰ Ivi, VII, 23-24.

Falando mais propriamente, o *non aliud* não é um substantivo, mas uma substantivação de uma locução adverbial, uma função linguística dinâmica que expressa a tradução de uma operação de definição universal por meio de um substantivo (indicativo, neste sentido, o uso no texto latino do artigo definido *li*)⁵¹: o *non aliud* não uma entidade que teria a propriedade de ser não outra, mas uma realidade dinâmica estruturalmente relacional que define si mesma e cada coisa sem colocar nenhuma alteridade. Recusando um caráter nominal ao *non aliud*, Nicolau de Cusa faz dele um *Sprachspiel* onde a *visio Dei* coincide com a análise linguística. O *aliud* não coincide com o ἕτερον, isto é, com algo de outro numa correspondência biunívoca que o delimita, mas com o ἄλλο, que é alteridade indeterminada; o *non* não se refere a uma negação exclusiva ou privativa, mas a uma negação que inclui o que nega em sua própria positividade⁵².

O *non aliud* não é o nome de Deus, que não tem nome. Como sugere um dos títulos alternativos atribuídos à obra, o *non aliud* nada mais é do que *directio speculantis*. Essa noção não indica uma propriedade do princípio, embora eminente, mas indica sua *quidditas*, coincidindo com o poder de gerar o *aliud* não a partir dum *aliud*, mas *ex sese*. O *non aliud* é a coincidência e a contradição de particularidade e universalidade: um nome puramente negativo de Deus, é ao mesmo tempo uma condição de possibilidade de toda nomeação das criaturas. O *non aliud* é *virtus specificandi*: é o indiferente que dá origem a todas as diferenças e que só nas diferenças pode ser apreendido como aquilo que as nega. Nicolau de Cusa quebra assim a equação que identifica a expressão e a enunciação: embora seja inexprimível, o princípio é dito em todas as coisas. A entidade finita tem apenas uma conotação negativa: o finito é o que não é *non aliud*.

No entanto, se cai aqui no círculo de uma dupla negatividade: se infere o *non aliud* apenas a partir do *aliud*, sem que este seja algo positivo, sendo por sua vez a negação do *non aliud*. Assumindo a forma de uma predicação reflexiva de si mesmo, o *non aliud* define todas as coisas e si mes-

⁵¹ DANGELMAYR, Siegfried. *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*. p. 255.

⁵² Sobre o assunto, cfr. WYLLER, Egil A. *Zum Begriff "non aliud" bei Cusanus*, pp. 419-443; *Nicolaus Cusanus "De non-aliud" und Platons Dialog "Parmenides"*, pp. 239-251; "Identität und Kontradiktion. Ein Weg zu Cusanus' Unendlichkeitsidee", pp. 104-120.

mo: o movimento da *definitio sui*, que é um reflexo da pericorese divina, permanece algo incompreensível para a *mens contracta*, assumindo o papel de *directio* para a aproximação a Deus e a sua natureza de autodeterminação trinitária. Deus já não se arrisca a ser reduzido ao *idem* da tradição procliana, pois encerra em si a dialética permanência-procissão-conversão: sendo ele mesmo (Pai), o princípio se coloca como outro (Filho), para se revelar imediatamente como *non aliud* em virtude do *motus definitivus* (Espírito). A geração do Filho revela a necessidade do caráter trinitário do princípio: se o *non aliud* não incluisse a alteridade em si mesmo, isto é, se não colocasse a diferença no ato de negá-la, seria oposto a ela e, portanto, não seria mais o *non aliud*, mas uma forma eminente de *alteritas*.

O conceito do *non aliud* é a noção que interrompe a circularidade autorreferencial da alma: se todos os conceitos se referem as *entitates* cuja enunciação coincide com a expressão, o *non aliud* rompe esta equação, referindo-se a algo que não está delimitado e que, portanto, é incompreensível. No *non aliud*, que é um conceito da mente humana, o ser se revela transbordando do pensamento. Segue-se que a transcendência divina não deve ser concebida de acordo com a lógica da oposição⁵³. Todos os *nomina Dei*, incluindo o *possest*, conduzem a Deus como outra coisa, arriscando esmagar a *novitas* cristã na noção dum princípio impessoal típico do neoplatonismo; o *non aliud*, ao contrário, permite de evitar a compreensão unilateral da dialética da transcendência e da imanência, ao mesmo tempo que exhibe seu caráter trinitário. Um elo une o *idem absolutum* e o *non aliud*: o *non aliud* não pode ser *aliud*, isto é, deve necessariamente ser ele mesmo; é o não-ser dos *alia*, dos finitos, nunca de si mesmo. Autêntico *principium essendi et cognoscendi* de toda a realidade, o *non aliud* é a raiz que permite pensar todas as formas de identidade e alteridade. O nome de Deus, porém, não é Deus: embora designado como conceito absoluto, o *non aliud* permanece um ato definidor, ou seja, uma circunscrição da *quidditas* que a torna uma realidade limitada e contraída⁵⁴.

⁵³ NICOLAU DE CUSA. *De venatione sapientiae*, XIV, 41, 10-22.

⁵⁴ O fato é que a definição de *non aliud* limita de uma forma totalmente diferente do que as definições lógicas: estas definem como uma superfície triangular é determinada por meio das linhas que a circunscrevem, enquanto o *non aliud* define como constrói o objeto de realidade de definição. O *non aliud* não é, portanto, reduzido a *ratio cognoscendi*, sendo também a *ratio essendi* de tudo o que existe. Cfr. NICOLAU DE CUSA. *De non aliud*, XXII,

Este elemento justifica a peculiar reinterpretação da tradição mística neoplatônica, especialmente de Dionísio o Areopagita: a *coincidentia contradictoriorum*, que faz do princípio uma *oppositorum oppositio sine oppositione* e uma *contradictoriorum contradictio sine contradictione*, permite, por um lado, libertar o discurso teológico da submissão ao princípio da não contradição, que o cardeal considerava o resultado final da recuperação da lógica aristotélica na escolástica, por outro lado evitar a precipitação da reflexão no puro silêncio entendido como negação das palavras e do raciocínio. Afastando-se desses perigos especulares, por meio de uma *theologia sermocinalis* Nicolau de Cusa busca não a redução de Deus ao discurso, nem a negação da palavra, mas a possibilidade de nomear Deus sem esgotá-lo semanticamente⁵⁵: em todo termo, Deus é entendido como insignificante. Basicamente, o cardeal tenta mediar a demanda realista da pesquisa teológica com a atenção à análise linguística típica do nominalismo, fazendo da *sapientia* uma *sapida scientia*.

Apesar disso, a conclusão do itinerário especulativo é tão desorientadora quanto inevitável. A questão da qual partimos, isto é, se devemos dizer que Deus é uno e trino ou trino e uno, é resolvida no apofatismo mais radical: Deus em si mesmo não é nem uno nem trino, uma vez que esses nomes são tirados da criação e portanto, eles meramente apontam para Deus como Criador, não Deus em si mesmo⁵⁶. A virada brusca no tratamento do *posse* que está no centro do *De venatione sapientiae* dá a figura dessa oscilação aporética: se no *Triologus de possessis* Deus foi definido como a coincidência perfeita do *posse facere* e do *posse fieri*, no testamento filosófico do cardeal o *posse fieri* passa a assumir um estatuto intermediário, sendo identificado com o mundo na sua eterna disponibilidade de ser determinado nas singularidades que representam o *posse factum*.

Com a teoria do *posse ipsum*, na qual a *resolutio* filosófica atinge sua forma extrema, Nicolau de Cusa reabre a aporética que esperava ter resolvido. O *posse ipsum*, como potência de todo poder (*posse omnis potentiae*), se mostra como pressuposto de todo ser e poder de pensar, constituindo-

101.

⁵⁵ SENGER, Hans Gerhard. *Die Präferenz für Ps. Dionysius bei Nicolaus Cusanus und seinem italienischen Umfeld*, pp. 505-539.

⁵⁶ NICOLAU DE CUSA. *De pace fidei*, VII, 21; *Cribratio Alkorani*, II, 1, 88 2 ss.

se como uma espécie de abismo que precede o Deus-Trinitas em sua determinação de *posse facere*. Não se pode pensar mais do que o *posse ipsum*, pois todo ser capaz de pensar o pressupõe: sua indubitabilidade também põe em xeque a dúvida mais radical, pois mesmo a possibilidade de duvidar pressupõe o *posse ipsum*. O exercício da dúvida radical é, portanto, a forma suprema que confirma a certeza do *posse ipsum*, ao mesmo tempo que o liberta da necessidade de sua constituição trinitária.

Dada a noção que concebe o princípio como potência absoluta, o Reino de Deus é representado pela figura do Rei no próprio ato de reinar, ou seja, no ato de criar e de governar o mundo eternamente. As metáforas escolásticas do Deus soberano e do Deus relojoeiro, expressões da diferencia entre a *potentia absoluta* e a *potentia ordinata*, são totalmente reabsorvidas na figura do *Rex regnans*, para quem a legitimidade de reinar nada mais é do que reinar: o Reino é infinito, assim como *interminatus* é o ato da *cogitatio* que se aproxima do início e que faz do *homo viator* um *homo venator*.

Recebido em 09/01/2021 e aprovado em 28/02/2021

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO DE HIPONA. *Epistula 130*. Edição: Al. Goldbacher. Vindobonae - Lipsiae: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (44), 1904, p. 40-77.

AGOSTINHO DE HIPONA. *De natura et origine animae*. Edição: Carolus F. Urba et Josephus Zycha. Vindobonae – Lipsiae: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (60), 1913, p. 301-420.

ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Contra Arianos I*. Edição: Karin Metzler. Berlin - New York: de Gruyter (*Werke*, II), 1998.

BASÍLIO DE CESAREIA. *De Spiritu Sancto*. Edição: Benoît Pruche. Lyon: Cerf (Sources Chrétiennes 17 bis), 1968².

BOAVENTURA DE BAGNOREGIO. *Breviloquium*. Edição: Frati Editori Quaracchi. Quaracchi: Bonaventurae Opera Theologica Selecta (V), 1964.

CHIARADONNA, Riccardo. *Sostanza, movimento, analogia. Plotino critico di Aristotele*. Napoli: Bibliopolis, 2002.

COSTANTINO IMP., “Epist. ad episc. et pleb”. (apud Gelas, *H.E.*, II, 36, e Sokrat., *H.E.*, I, 9). In: PORFÍRIO, *Contra Christianos*. Edição: Giuseppe Muscolino. Milano: Bompiani, 2009, p. 136-137.

CÜRSGEN, Dirk. *Die Logik der Unendlichkeit: Die Philosophie des Absoluten im Spätwerk des Nikolaus von Kues*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2007.

DANGELMAYR, Siegfried. *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*. Meisenheim am Glan: A. Hain, 1969.

DANTE ALIGHIERI, *Purgatorio*. Milano: Mondadori, 2016.

DUCLOW, Donald F. “The Analogy of the Word”. In: DUCLOW, Donald F. *Masters of Learned Ignorance: Eriugena, Eckhart, Cusanus*. Aldershot: Ashgate, 2006, p. 255-274.

GREGÓRIO DE NAZIANZO. *Epistula 101*. Edição: Paul Gallay. Lyon: Cerf (Sources Chrétiennes 208), 1974.

MAAS, Frans. "Divine omnipotence in the view of Nicholas of Cusa". In: BOCKEN, Inigo (ed.), *Conflict and Reconciliation: Perspectives on Nicholas of Cusa*. Leiden: Brill, 2004, pp. 177-188.

MONACO, Davide. *Deus Trinitas: Dio come non altro nel pensiero di Nicolò Cusano*. Roma: Città Nuova, 2010.

NICOLAU DE CUSA. *Opera omnia*. Edição: Academiae Litterarum Heidelbergensis. Heidelberg, 1932-2010.

NICOLAU DE CUSA. *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define*. Edição: Jorge M. Machetta y Klaus Reinhardt. Buenos Aires: Biblos, 2008.

PLOTINO. *Enneádes*. Edição: Paul Henry e Hans-Rudolf Schwyzer. Oxford: Clarendon Press, 1964-1982.

SENGER, Hans Gerhard. “Die Präferenz für Ps. Dionysius bei Nicolaus Cusanus und seinem italienischen Umfeld”. In: BOIADJIEV, TSòcho, KAPRIEV, Georgi, SPEER, Andreas (eds.). *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*. Turnhout: Brepols, 2000, p. 505-539.

STALLAMACH, Josef. *Ineinfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens: Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*. Münster: Aschendorff, 1989.

TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae*. Edição: Commissio Leonina. Romae: Editio Leonina (IV-XII), 1888-1906.

TOMÁS DE AQUINO. *Quaestiones disputatae de veritate*. Edição: Antoine Dondaine. Romae: Editori di san Tommaso (XII, 1-3), 1972-1976.

WYLLER, Egil A. “Zum Begriff “non aliud” bei Cusanus”. In: SANTINELLO, Giovanni (ed.), *Cusano agli inizi del mondo moderno*. Firenze: Sansoni, 1970, p. 419-443.

WYLLER, Egil A. *Nicolaus Cusanus “De non-aliud” und Platons Dialog “Parmenides”*. In: DÜRING, Klaus, KULLMANN, Wolfgang (eds.), *Studia platonica*. Amsterdam: John Benjamins, 1974, pp. 239-251.

WYLLER, Egil A. “Identität und Kontradiktion. Ein Weg zu Cusanus’ Unendlichkeitsidee”. *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 15, 1982, pp. 104-120.



Esta obra está licenciada com uma Licença [Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

CONCEPTO ABSOLUTO Y GRAMÁTICA ABSOLUTA: EL CUSANO ENTRE NEOPLATONISMO E IDEALISMO

*Absolute concept and absolute grammar: the Cusano between
Neoplatonism and idealism*

Claudia D'Amico¹

RESUMEN

En este artículo analizo la noción de concepto absoluto en el pensamiento de Nicolás de Cusa. Esta noción atribuida a Dios revela la uni-trinidad entendida como reflexión, pensamiento del pensamiento o definición que se define a sí misma. Cusano concibe esto utilizando el modelo de subjetividad humana y plantea una gramática absoluta que la mente explica como actualización de sus posibilidades. De esta manera, la correspondencia entre realidad y pensamiento propia del neoplatonismo y el idealismo tiene notas singulares en la filosofía cusana.

Palabras clave: Concepto absoluto. Principio intelectual. Mente. gramática absoluta. Neoplatonismo. Idealismo.

ABSTRACT

In this paper I analyze the notion of absolute concept in the thought of Nicolas de Cusa. This notion attributed to God reveals the uni-trinity understood as reflection, thought of thought or definition that defines itself. Cusanus conceives this by using the model of human subjectivity and poses an absolute grammar that the mind explains as actualization of its possibilities. In this way, the correspondence between reality and thought typical of Neoplatonism and idealism has singular notes in cusan philosophy.

Keywords: Absolute Concept. Intellectual Principle. Mind. absolute grammar. Neoplatonism. Idealism.

En 1972 Werner Beierwaltes publicó un libro fundacional: *Platonismus und Idealismus*. En la breve introducción llama la atención sobre el coordinante “*und*” que reúne ambas tradiciones filosóficas: en efecto no se trata de asimilar una a la otra, ni siquiera de establecer una necesaria conti-

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata. E-mail: claudiadamico@yahoo.com.ar. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4388-3133>.

nidad sino de confrontar una estructura de pensamiento y establecer ciertas afinidades relativas al método y al objeto. Como sabemos, los escritos en los cuales Beierwaltes vuelve sobre esto son muchos y su visión del platonismo se vuelve más bien al neoplatonismo, sobre todo de Plotino y Proclo, en vinculación con el idealismo de Schelling o Hegel (Beierwaltes, 1980; 2002).

De hecho estos pensadores alemanes tuvieron acceso directo a los textos de los neoplatónicos tardoantiguos y en sus páginas hacen referencia a ellos. Sin embargo, el propio W. Beierwaltes ha señalado que tal vinculación no sería completamente comprensible si no se considera la mediación de los autores medievales y renacentistas como Eriúgena, el Cusano o Bruno. En su célebre *Identität und Differenz. Zum Prinzip cusanischen Denkens* estudia la vinculación entre Cusano y Hegel. En este caso, si bien manifiesta que Hegel no parece haber leído al Cusano, sin embargo señala algunas afinidades en dos temas que se vinculan entre sí: la comprensión del principio y el tema de la reflexión absoluta. Con posterioridad se ha investigado con profundidad una pista que ofrece el mismo Beierwaltes: Hegel pudo haber conocido la doctrina cusana a través de los textos de Historia de la Filosofía que lo mencionan (Strok, 2015; Stanfield, 2017: X-XVIII).

Sea de esto lo que fuere, la comprensión de una identidad dinámica y autoreflexiva es un punto común entre neoplatonismo e idealismo y la filosofía cusana puede ser entendida como receptora de la tradición neoplatónica pagana y cristiana, y a la vez como anunciadora de desarrollos germanos ulteriores.

Sabemos que el entramado de fuentes en las que abrevia el pensamiento cusano es complejo, con todo también sabemos que los autores de la tradición neoplatónica cumplen en él un rol definitivo. Esto se vuelve muy patente en el tópico de la consideración de un principio uno que es a la vez intelecto. Las claves de esta consideración se encuentran, por una parte, en la continuidad misma del neoplatonismo post-plotiniano especialmente en el pensamiento de Proclo y en la recepción que de él hace Dionisio pseudo Areopagita; y, por otra, en la asimilación y transfiguración de las hipóstasis neoplatónicas que en el occidente latino habían sido reconvertidas en Trinidad cristiana por Mario Victorino y Agustín de Hipona. A todos estos autores que son leídos por él de manera directa debemos sumar otras líneas de

llegada de esta tradición como el anónimo *Liber de Causis* y su recepción en algunos autores de la escuela de Colonia que el Cusano conoce muy bien.

En este artículo, me detendré en la noción de concepto absoluto y su vinculación con el concepto mental en la filosofía cusana a fin de poner de manifiesto de qué modo la henología cusana, de clara inspiración neoplatónica, es medida desde una filosofía de la subjetividad en la cual el simul del lenguaje humano aporta una clave de lectura que permite mostrar negativamente algo de lo absoluto. De esta manera, a la correspondencia entre ser y pensar común a ambas tradiciones filosóficas el Cusano suma una comprensión de la subjetividad humana vacía de contenidos que prelude desarrollos ulteriores de las filosofías moderna y contemporánea.

1. Concepto absoluto, authypostaton, definición absoluta.

Desde los fundacionales trabajos de E. Cassirer, cierta línea interpretativa ha puesto énfasis en el diálogo *De Mente*, el tercero de la serie *Idiota* (1450), para mostrar la prioridad del tema de la subjetividad en el pensamiento cusano (Benz, 1999; Zeyer, 2015). Ciertamente el Cusano subraya en esta obra el carácter creativo de la mente humana, imagen de la divina, volviéndola creadora de un mundo. Esta línea se ha nutrido con estudios de obras como *De coniecturis* (1440-4) o *De ludo globi* (1463) que completan el cuadro de un mundo simbólico patrimonio exclusivo del arte humano del conjeturar.

Sin embargo, se ha puesto poco énfasis en señalar que el diálogo inmediatamente anterior en la serie: el segundo diálogo de *Idiota. De sapientia*. Este breve texto presenta una reflexión sobre el acto de concebir y el concepto, y postula la noción de concepto absoluto. Solo si se tiene en cuenta tal reflexión se ubica correctamente el tema de la subjetividad en el pensamiento cusano.

En *De sapientia II* el Cusano pone en juego una suerte de argumento ontológico. Declara que toda pregunta sobre Dios presupone lo preguntado. Así, quien pretenda hacer un concepto de Dios advertirá que Él es el concepto del concepto. Ambos, se fundan para el Cusano en el concepto del concepto que, por definición, debe ser él mismo inconceptuable. Dios como

concepto absoluto es la fuente o raíz de toda conceptualización. El *Idiota* o ignorante, a la sazón la voz del mismo Cusano, lo expresa con estos términos: “En primer lugar decías que el concepto acerca del concepto es el concepto de Dios dado que Dios es el concepto de los conceptos conceptuales”(De sap. II (h V n. 34)²

Una vez que se ha establecido que Dios es tal concepto absoluto, el orador, interlocutor del ignorante, pregunta:

Ahora bien ¿no es la mente la que concibe? - Ig: Sin la mente no hay concepto. -Or: por tanto, siendo el concebir propio de la mente, entonces concebir un concepto absoluto no es sino concebir el arte de la mente absoluta (De sap. II (h V n. 34).³

El Cusano apoya su argumentación en el doble significado del término latino “*conceptus*” que refiere tanto la operación de concebir cuanto el producto de tal operación. Solo una mente concibe o conceptúa. Y esto no es ajeno a una realidad absoluta pensada como mente: la mente divina o absoluta concibe un concepto absoluto que es su Razón o Verbo, forma ideal e igualdad de todas las cosas formables en el cual todo sea encuentra prioritariamente.⁴

No es una novedad en el pensamiento cristiano la reflexión sobre el Lógos o Verbo de Dios, tampoco el hecho de declarar que en él todo se encuentra de un modo seminal o primordial. Sin embargo, quiero destacar el hecho de que el modelo para comprenderlo sea para el Cusano en modo de concebir de la mente humana. Solo a partir de esto el Verbo puede ser llamado Concepto Absoluto como mente que se concibe a sí misma sin alteridad.

² ORATOR:Primo loco aiebas conceptum de conceptu, cum deus sit conceptionum conceptus, esse de deo conceptum.

³ Ibídem: Nonne mens est quae concipit? IDIOTA: Sine mente non fit conceptus. ORATOR: Concipere igitur cum sit mentis, tunc concipere absolutum conceptum non est nisi artem absolutae mentis concipere.

⁴ IDIOTA: Prosequere, quia in via es. ORATOR: Sed ars absolutae mentis non est nisi forma omnium formabilium. Sic video, quomodo conceptus de conceptu non est nisi conceptus ideae divinae artis. Si verum dico, responde. IDIOTA: Immo optime. Nam absolutus conceptus aliud esse nequit quam idealis forma omnium, quae concipi possunt, quae est omnium formabilium aequalitas. (35) ORATOR: Hic conceptus, ut puto, dei verbum seu ratio dicitur. IDIOTA: Qualitercumque a doctis dicatur, in eo conceptu sunt omnia, sicut illa, quae sine ratione praevia non prodeunt in esse, dicimus in ratione prioriter existere. Omnia autem, quae esse conspiciuntur, rationem sui esse habent, ut sint modo quo sunt et non aliter. Qui igitur in simplicitatem absolutae rationis in se omnia prioriter complicantis intuetur profunda mente, hic facit conceptum de per se seu absoluto conceptu. Et hoc erat primum, quod praemisi. ORATOR: Satis de hoc. Nunc adice, quomodo conceptus absolutae praecisionis sit praecisior de deo conceptus.

El Cusano no repite frecuentemente la expresión “*conceptus absolutus*” pero tampoco la abandona. Reaparece en *De non aliud* (1462) cuando establece que Dios es la definición que se define a sí misma y a todo.⁵ La fórmula de *De non aliud* es una suerte de síntesis de las consecuencias de la concepción absoluta: constituirse a sí mismo y a todo. Prueba de la relevancia de este tópico en el escrito es el subtítulo con el que aparece en un manuscrito encontrado hacia finales del siglo XX: *Eiusdem de non aliud ac etiam de definitione omnia diffinienti* (Reinhardt, 1986). En las *Propositiones* que se posponen al texto vuelve a formularlo de manera sintética en términos de intelecto que se entiende a sí mismo:

Quien ve que Dios no es otro, ni de todo aquello que entiende, ni de todo aquello que es entendido, ese tal ve a Dios que da al intelecto aquello que es no-otro que intelecto que entiende, y para lo inteligible, aquello que es no-otro que inteligible por el intelecto, y que el intelecto que entiende no es otro del intelecto.(De non aliud, (h XIII, n.124))⁶

Cabe destacar además que toda la argumentación es sostenida en este texto por dos fuentes que se presentan al mismo tiempo como una suerte de autoridad: Dionisio, llamado máximo teólogo, y Proclo, diádoco de Platón. Al mismo tiempo, el Cusano señala contra la evidencia histórica que advendrá con posterioridad que Proclo sigue a Dionisio, estableciendo entre ellos una afinidad doctrinal innegable. Tal afinidad también es relativa al tema que nos ocupa.

En un escrito anterior y cercano a *De non aliud*, *De Principio* (1459) el Cusano presenta la noción de definición o concepto absoluto a través de un término leído en *In Parmenidem* de Proclo: “*authypostaton*”. Sin duda, al tomar contacto con esta noción procleana, el Cusano encontró algo que ya había pensado él mismo con anterioridad (D’Amico, 2021).

El uso del término “*authypostaton*” en griego procede de las versiones de Moerbeke que indica que su equivalente latino es “*per se subsistens*”. El Cusano también sigue esta versión aunque prefiere mantenerlo en el grie-

⁵ De non aliud (h XIII, n. 4)NICOLAUS: ...quodsi toto nisu mentis aciem ad li non-aliud convertis, mecum ipsum definitionem se et omnia definientem videbis.

⁶ Decima nona: Qui videt, Deum non esse aliud nec ab omni eo, quod intelligit, nec ab omni eo, quod intelligitur, ille videt Deum dare intellectui, quod est non aliud quam intellectus intelligens, et intelligibili, quod est non aliud quam intelligibile ab intellectu, et quod intellectus intelligens non sit aliud ab intellectu.

go original. El breve opúsculo, considerado por mucho tiempo un sermón, se abre con texto del evangelio de Juan: “¿*Tu quién eres?*”, se le pregunta a Jesús. Él responde: “*Principium, qui et loquor vobis*”.⁷ Jesucristo se denomina a sí mismo “principio que habla”. Lo propio del Principio es sin duda la indivisibilidad y la suficiencia (*per se subsistens*), sin embargo el término procleano “*authypostaton*”, a diferencia de su traducción latina, señala un dinamismo que el Cusano quiere destacar.⁸ El Principio es uno e indivisible pero, al mismo tiempo, se autoconstituye. Proclo, pensador de lo uno, le ofrece una herramienta terminológica para destacar lo que el Cusano quiere: la unidad del principio solo puede ser entendida como unitrinidad, lo Uno puesto que se autoconstituye es Intelecto o Concepto. El Cusano afirma que si la unidad ha de considerarse Principio, debe necesariamente engendrar la razón de sí mismo, es decir su definición o *lógos*.⁹ Trasladando esto a términos propios de la teología, el Principio es, en un sentido primario, el Padre que no puede constituirse como tal sino en el engendramiento del Hijo. Sin embargo, también el Hijo es Principio. Así, de un lado, no puede haber principio en la eternidad sin principiado en la eternidad; de otro, sólo puede verse lo principiado en la eternidad como principio principiado.¹⁰ Entre principio eterno y principio principiado eterno, debe haber un nexo de tal modo indisoluble que sea un principiado de ambos. Así pues, la esencia única de la eternidad puede ser concebida como principio - principio del principio - nexo entre ambos. Y, aunque más adelante, reconoce que el nombre “*authypostaton*” es inapropiado para este Principio --como lo es cualquier nombre-- afirma que si se acuerda en utilizarlo este nombre solo puede ser designar al principio único.¹¹ En suma, para el Cusano la Trinidad no fue

⁷ Nicolás de Cusa sigue aquí el texto de la *Vulgata* cuya traducción es discutida.

⁸ De princ. (h X/2b) n.2: Primum igitur investigemus, si est principium. Plato, prout Proclus in commentariis Parmenidis scribit, asseruit hunc mundum ex seniori causa in esse prodiiisse, nam partibile non potest per se subsistere; quod enim per se subsistit, hoc est quod esse potest. Partibile autem, cum possit partiri, potest non esse. Unde cum, quantum est de se, possit partiri et non esse, patet quod non est per se subsistens sive authypostaton.

⁹ De princ.(h X/2b, n. 9): Et non possumus negare, quin se intelligat, cum melius sit se intelligente. Et ideo rationem sui seu diffinitionem seu logon de se generat.

¹⁰ De princ.(h X/2b, n.10): Et ne haesites filium esse principium, adverte principium esse aeternum, et quod omnia, quae videntur in aeternitate, sunt aeternitas. Tunc vides quod non potest esse principium in aeternitate sine principiatio in aeternitate. Videre autem principiatum est principium principiatum.

¹¹ Cf. De princ h X/2b n. 18-20.

ajena a la tradición platónica. Platón y Proclo llamaron “Uno” a aquello que engendra la inteligencia de sí.¹²

2. Mente divina, mente humana: *intentio*

Si volvemos la mirada a la estructura de los diálogos del *Idiota*, advertimos pues que el tratamiento de la *humana mens* sigue al tratamiento de la *divina mens* concebida como aquella que engendra su propio concepto o definición. Si la mente humana es imagen de aquella su operación ha de ser semejante.

El término “*mens*” procede de la tradición agustiniana y el Cusano identifica lo que denomina así con lo que otras tradiciones, fundamentalmente la procedente de Colonia, denominan “*intellectus*”. *Mens e intellectus* son equivalentes para el Cusano pero deben diferenciarse de *anima*. De hecho en el diálogo se aclara que “*anima*” es el nombre de la *mens ex officio*, esto es por su función en el cuerpo. “*Mens*”, en cambio, señala la operación desligada del cuerpo. Solo como intelecto o mente el hombre puede ser llamado *viva imago dei*. Se trata del paralelismo entre dos mentes: una infinita, la otra imagen de lo infinito.¹³ Toda la fuerza de la argumentación está puesta en la *vis creativa* subrayada en este “*viva*”. Precisamente, la mente divina y la humana son semejantes en esto: ambas crean pero mientras la *divina mens* posee una *vis entificativa*, crea entes, la *humana mens* posee una *vis assimilativa*, simboliza volviendo todo a *suo modo*.

El paralelismo que ya había sido trazado por el Cusano en *De Coniecturis*, vuelve a ser considerado en el tratado *De Beryllo* (1458). En esta obra, el Cusano sintetiza toda su filosofía en cuatro proposiciones y afirma que la primera de estas proposiciones contiene (*complicat*) el resto. Con esta advertencia cusana, sabemos que bastará que entendamos bien esta primera

¹² De princ. (h X/2b, n. 11): Et ita vides principium et principiatum principium et principiatum principii utriusque esse unam aeternitatis essentiam, quam Plato vocat unum.

¹³ De mente (h V n. 57) IDIOTA: Puto certe. Nam alia est mens in se subsistens, alia in corpore. Mens in se subsistens aut infinita est aut infiniti imago. Harum autem, quae sunt infiniti imago, cum non sint maximae et absolutae seu infinitae in se subsistentes, posse aliquas animare humanum corpus admitto, atque tunc ex officio easdem animas esse concedo. PHILOSOPHUS: Concedis igitur eandem esse mentem et hominis animam: mentem per se, animam ex officio?

premisa para entender el sentido cabal de todo su pensamiento”. Conviene entonces que la leamos completa:

Conviene que, en primer lugar, consideres que lo uno es el primer principio y se llama, según Anaxágoras, intelecto, del cual todo es llevado al ser a fin de que el mismo se manifieste. Pues el intelecto se complace en mostrar y comunicar la luz de su inteligencia. Por lo tanto el intelecto hacedor, porque se constituye fin de sus obras, para que su gloria se manifieste de manera evidente, crea las sustancias cognoscitivas, que pueden ver su verdad, y a ellas se brinda el mismo hacedor en modo tal que puedan captarlo como visible. Saber esto es lo primero; en ello todo lo que se ha de decir está contenido complicadamente. (De Beryllo (h XI/ 1 n. 4)¹⁴

La disyunción exclusiva entre henología o filosofía del espíritu desaparece: el primer principio es “Uno” e “Intelecto”. El “Ser” es lo que procede del “Uno-Intelecto”, es decir no es primero. La mención de Anaxágoras proviene de la lectura de la *Metafísica* de Aristóteles, quien afirma que postulando el *nous* como principio, Anaxágoras se habría comportado como un “sobrio entre borrachos”. Otras fuentes implícitas se hacen explícitas en otros pasajes de la obra: el *nous demiourgikós* del *Timeo* de Platón o lo que se denomina *conditor intellectus*. Esta fórmula aparece reiteradamente en *In Parmenidem* de Proclo en la versión latina de Moerbeke.¹⁵

Lo Uno debe ser Intelecto no solo para autoconstituirse sino para comunicar *ad extra*. La indivisibilidad impaticipable de lo Uno absoluto engendra de sí su concepto *ad intra* y también sale de sí para participarse en su similitud *ad extra*. Pero además, el intelecto hacedor se hace visible para ser visto.¹⁶ El principio reclama ser inteligido para lo cual no solo debe ser él mismo inteligible sino que debe crear intelectos.

¹⁴ Oportet te primum attendere unum esse primum principium, et id nominatur secundum Anaxagoram intellectus, a quo omnia in esse prodeunt, ut se ipsum manifestet. Intellectus enim lucem suae intelligentiae delectatur ostendere et communicare. Conditor igitur intellectus, quia se finem facit suorum operum, ut scilicet gloria sua manifestetur, creat cognoscitivas substantias, quae veritatem ipsius videre possint, et illis se praebet ipse conditor modo quo capere possunt visibilem. Hoc scire est primum, in quo complicate omnia dicenda continentur »

¹⁵ Cf. In Parm.II (Co 733-735), cod.cus. 186 f. 26 v; III (Co 804 ff.) cod.cus. 186 fol. 41 v; 42 r. El Cusano volverá a mencionarla cuando conozca la *Theología Platónica* (In Plat. Theol. V 12).

¹⁶ De Beryllo (h XI/ 1 n. 26) : « Sicut si conditor intellectus foret visus volens suam virtutem videndi ostendere, omne visibile, in quo se ostendat, conciperet... »

Lo que comunica el hacedor para que sea visto es denominado por el Cusano *intentio* y aquellos que pueden ver, son al mismo tiempo capaces de *intentiones*. Leemos:

Luego de esto, traigamos a la memoria lo que antes dije acerca de la intención es decir, cómo la creatura es intención del creador (*intentio creatoris*) y consideremos que la intención es la muy verdadera quiddidad suya. Pues según un simil, si cuando alguien nos habla alcanzamos la quiddidad de la elocución, no alcanzamos sino la intención del que habla (...) De este modo, lo sensible es como si fuera la palabra del hacedor, en la cual se contiene su intención, captada la cual sabemos la quiddidad y reposamos. Ahora bien, la causa de la intención es la manifestación; pues pretende así manifestarse quien habla, o sea el intelecto hacedor. Por lo tanto, aprehendida la intención, que es la quiddidad de la palabra, tenemos “lo que es ser”. Pues “lo que es ser” en el intelecto es aprehendido en la intención, como en la casa concluida se aprehende la intención de quien ha edificado, la cual estaba en su intelecto(De Beryllo, (h XI/1, n. 54))¹⁷.

El paralelismo aparece nuevamente. En esta misma obra el hombre es llamado “*mensura rerum*” y “*secundus deus*”: la mente humana (*mens*) mide (*mensurat*) todas las cosas y crea (*creat*) entes racionales y formas artificiales, que son sus *intentiones*.

Debemos aclarar correctamente el sentido del término “*intentio*”. Si bien el Cusano muchas veces la asocia con “*verbum*” o “*conceptus*” no debe entenderse como parte de un proceso de conceptualización tal como aparece en algunos autores escolásticos.¹⁸ El movimiento que presenta el Cusano es inverso: el movimiento intencional tiene siempre su punto de partida en el intelecto y no en la cosa. Y esa intención es inaprehensible para nosotros: no podemos conocer la quiddidad de la creatura así como tampoco podemos conocer a través de un discurso, la intención del hablante de un modo completo. La regla de la *docta ignorantia* a la que el Cusano no ha re-

¹⁷ Post haec ad memoriam revocemus ea quae supra dixi de intentione, scilicet quomodo creatura est intentio conditoris, et consideremus intentionem esse verissimam quidditatem eius. Nam a simili, cum quis nobis loquitur, si nos quidditatem attingimus sermonis, non nisi intentionem loquentis attingimus [...] ut sensibile sit quasi verbum conditoris, in quo continentur ipsius intentio, qua apprehensa scimus quidditatem et quiescimus. Est autem intentionis causa manifestatio; intendit enim se sic manifestare ipse loquens seu conditor intellectus. Apprehensa igitur intentione, quae est quidditas verbi, habemus ‘quod erat esse’. Nam ‘quod erat esse’ apud intellectum est in intentione apprehensum, sicut in perfecta domo est intentio aedificatoris apprehensa, quae erat apud eius intellectum.

¹⁸ Cf. por ejemplo, Thomas Aquinas, Summa contra Gentiles, I q 53 “... intellectus per speciem rei formatus intellegendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio”.

nunciado a lo largo de todo su pensamiento afirma que lo primero que el espíritu humano sabe es que la verdad es inaccesible en sí misma y que su mostración solo es posible en la alteridad, por esto es necesariamente parcial.

Así pues como hay un vínculo entre intelecto, comunicabilidad e intención, lo hay también entre comunicabilidad, intención y alteridad. Tal como se sintetiza en la fórmula cusana: “*Intentio autem est similitudo intendentis, quae est communicabilis et receptibilis in alio*”.¹⁹

El símil del lenguaje: *Grammatica absoluta*

En las obras que hemos mencionado el símil del lenguaje ocupa un lugar muy destacado: Jesús dice de sí mismo no solo ser Palabra (*Verbum*, *Lógos*) sino Palabra que habla y su discurso es la creación. En un Sermón de Navidad pronunciado en Brixen en 1456, el Cusano ya había caracterizado la creación como locución o discurso divino.²⁰ Tal discurso se da porque el Principio “quiere” ser conocido.

En la obra *De aequalitate* (1460) a propósito de una aclaración acerca de este “quiere” (*vult*) que había utilizado en *De Beryllo*,²¹ el Cusano vuelve a desarrollar una doctrina del alma humana (Flasch, 1998: 483). Esto es adecuado si pensamos que el espíritu humano es el gran intérprete de la creación. En esta obra, el Cusano opta por el término “*anima*” y la caracteriza con el vocabulario agustiniano de *De Trinitate* (Cranz, 1996). La recurrencia explícita a Agustín se explica en la medida en que el propósito del Cusano es hallar en la relación íntima del alma con su palabra interior (*verbum interius*) un modelo del engendramiento trinitario (Panaccio, 1999:118-119). Las relaciones entre memoria, entendimiento y voluntad hacen nacer el verbo interior así como el Padre hace nacer de sí su Palabra eterna. De esta manera, el alma encuentra todo en sí misma y ve todo más verdaderamente en sí misma que fuera de sí. Midiendo todo se mide a sí misma.²² Y al hacerlo se descubre como límite nocional “El alma ve el límite en todos los limita-

¹⁹ De Beryllo (h XI/1 n. 37)

²⁰ Sermo CCLVIII (h XIX/5 n. 2): Dicit autem ex alto incipiens: «Multivarie multisque modis» etc. Deus non loquitur nisi semel, et haec locutio in variis, per quos locutus est, varia est. Loqui est explicatio verbi mentalis. Creare Dei et loqui quoad Deum idem sunt .

²¹ De aequ. (h X/1, n. 3): Legisti in Beryllo nostro, quomodo intellectus vult cognosci...

dos. Y dado que no hay límite del límite, ve que ella es el límite nocional no limitado, sin alteridad”(De aequ. (h X/1, n. 10)).²³

Puesto que el alma ve la noción del mundo en sí, ella es nombrada con todos los nombres. Su discurso interior es llamado verbo o palabra nocional de la totalidad o nombre de todo nombre.²⁴

Así el concepto mental es identificado con la palabra interior y tal concepto mental complica o contiene los límites de todas las cosas, como en una especie de gramática absoluta. Leemos:

Así como si el intelecto fuese la gramática absoluta, el cual en su precisa razón o definición se conociera a sí mismo, también en ella conocería todo lo que pudiera ser sabido o bien extrínsecamente ser dicho o enunciado o dado a conocer por cuanto aquella razón abrazaría universal y particularmente todo aquello que pueda ser sabido y dicho de cualquier forma que fuere de modo que nada pudiese ser dicho gramaticalmente que no correspondiese ser dicho coincidente conforme a aquella razón y modalidad de dicción (De aequ. (h X/1, n.18)).²⁵

El adjetivo “absoluta” no debe ser entendido como algo relativo al orden de lo divino sino más bien se refiere a una gramática propia del espíritu humano en la cual todo se da sin diversidad ni alteridad, es decir de un modo desvinculado. Aquí, como en otras ocasiones, el Cusano recurre a la ejemplificación por las artes liberales. Las artes del *trivium* en este caso y su vinculación con el lenguaje resulta un buen “enigma” para comprender lo absoluto, no porque se trate de un contenido innato de la mente, sino porque estas artes están siendo en ella como posibilidad. Esto es extensible a todas

²² De aequ. (h X,/1 n. 9): Et ita habes, quomodo anima pergit per se ad omnia alia et nihil reperit in omni varietate intelligibile, nisi quod in se reperit, ut omnia sint sua similitudo. Et in se verius omnia videt quam sint in aliis ad extra. Et quanto plus egreditur ad alia, ut ipsa cognoscat, tanto plus in se ingreditur, ut se cognoscat. Et ita, dum per proprium intelligibile alia intelligibilia mensurare et attingere satagit, per alia intelligibilia suum proprium intelligibile sive seipsam mensurat

²³ Anima videt terminum in omnibus terminatis. Et cum termini non sit terminus, videt se terminum notionalem interminum sine alteritate.

²⁴ *Ibidem*: Anima, dum se videt, <videt> intra se habere notionem mundi omnem omnium mundi notiones complicantem; videt in se esse verbum seu conceptum notionalem universorum et nomen omnium nominum, per quod de omni nomine notionem facit; et videt omnia nomina suum nomen explicare, cum nomina non sint nisi rerum notiones. Et hoc est, quod ipsa anima se videt omnibus nominibus nominari.

²⁵ Sicut si grammatica absoluta foret intellectus, qui se in sua praecisa ratione seu diffinitione cognosceret: in illa etiam omnia, quaesciriatextrinsecediciveleloquisiveprofferripissent, cognosceret, quia ratio illa universaliter et particulariter omnia alia qualitercumque scibilia et dicibilia complecteretur, ita quod nihil dici posset grammaticae, quin secundum illam rationem et dicibilitatem cum illa ratione coincidentem dici porteret.

las disciplinas liberales, consideradas asimismo como diversos modos del discurso humano. Leemos en *De ludo globi* (1463) esta vez en relación con las artes del *quadrivium*:

El alma racional inventa disciplinas tales como la aritmética, la geometría, la música y la astronomía, y descubre que están dentro de su poder pues son descubiertas y puestas de manifiesto por los hombres. Y porque dichas disciplinas son incorruptibles y permanecen siempre sin cambio, el alma se observa a sí misma como algo incorruptible, cierta y siempre permanente.(De ludo globi (h.IX,n. 93))²⁶

El carácter innato de las artes liberales no es una originalidad cusana. Pensadores muy frecuentados por él como Agustín o Eriúgena así lo sostuvieron. La originalidad cusana consiste en que el carácter innato o connatural lo tiene la “complicación” de todo contenido pero de manera indeterminada y como posibilidad, en una suerte de estructura formal. Así como el concepto absoluto no contiene ideas eternas sino la posibilidad misma del ser, del mismo modo el concepto mental encierra la posibilidad de desplegarse a sí mismo en la configuración de sus artes. En el concepto mental como en el concepto absoluto se encuentra indistintamente y como *intentio* lo que habrá de ser comunicado en la alteridad como discurso: límite entitativo de todo en el caso de Dios, límite nocional de todo en el caso del hombre.

De este modo, el pensamiento cusano se ubica en un lugar de transición reasumiendo en sí las fuentes neoplatónicas que conoce y auspiciando un nuevo pensar desde una metafísica de la subjetividad absoluta y humana, ambas entendidas como el ámbito de la posibilidad que se despliega en actualizaciones sucesivas.

Recebido em 05/03/2021 e aprovado em 15/04/2021

²⁶ Et invenit disciplinas, scilicet atrithmeticam, geometriam, musicalem et astronomicam, et illas in sua virtute complicari experitur. Sunt enim illae disciplinae per homines inventae et explicatae. Et cum sint incorruptibiles et semper eodem modo manentes, et vere videt anima se ipsam incorruptibilem semper vere permanentem...”

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes citadas

NICOLAUS CUSANUS, *Idiota. De sapientia, De mente, De staticis experimentis. Opera Omnia*. Volumen V. Edición: R. Steiger-L. Baur, Hamburg: Felix Meiner, 1983.

_____. *De deo unitrino principio, Tu quis es (De principio). Opera Omnia*. Volumen X. *Opuscula II.Fasciculus 2 b*. Edición: K. Borrmann and A.D. Riemann, Hamburg: Felix Meiner, 1988.

_____. *Directio Speculantis seu de non aliud, Opera Omnia*. Volumen XIII. Edición: L. Baur- P. Wilpert. Hamburg: Felix Meiner, 1950.

_____. *De Beryllo. Opera Omnia*. Volumen

_____. *De aequalitate. Opera Omnia*. Volumen X, *Opuscula II*. Edición: H-G. Senger, Hamburg: Meiner, 2001.

_____. *Dialogus de ludo globi. Opera Omnia*. Volumen IX, Edición: H-G. Senger, Hamburg: Meiner, 1998.

_____. *Sermones IV. Opera Omnia*. Volumen XIX. Edición: H.D. Riemann, H. Schwaetzer und F-B Stammkötter. Hamburg: Felix Meiner, 2005.

PROCLUS, *Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke. Tome II: Livres V à VII et Notes marginales de Nicolas de Cues*. Édition critique par Carlos Steel. Suivi de l'édition des extraits du Commentaire sur le *Timée*, traduits par Moerbeke, Leuven-Leiden: Leuven University Press- Brill, 1985.

Bibliografía secundaria citada.

BEIERWALTES, W. *Platonismus und Idealismus*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1972.

_____. *Identität und Differenz. Zum Prinzip cusanischen Denkens*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1980.

_____. "The Legacy of Neoplatonism in F. W. J. Schelling's Thought". *International Journal of Philosophical Studies*, 10: 4, 2002, 393-428.

BENZ, Huber. *Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues*. Münster: Aschendorff, 1999.

CRANZ, E. “The *De aequalitate* and *De principio* of Nicholas of Cusa”. In: G. Christianson- Th. M. Izbicki (eds.), *Nicholas of Cusa on Christ and Church*. Leiden: Brill, 1996, 271-280.

D’AMICO, C. “La recepción de la noción procleana de *authypóstaton* en Nicolás de Cusa”. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 47:1, 2021 (en prensa)

FLASCH, Kurt. *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.

PANACCIO, C. *Le discours intérieur de Platon à Guillaume d’Ockham*, París: Seuil, 1999.

REINHARDT, K. “Eine bisher unbekannte Handschrift mit Werken des Nikolaus von Kues in der Kapitelsbibliothek von Toledo”. *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 17, 1986, 96-141.

STANFIELD, Ph. *Hegel. The Consummate Neoplatonist*. Tesis de doctorado inédita, año 2017. Disponible en academia.edu (ex. 23 de marzo 2021. https://www.academia.edu/35220519/Hegel_the_consummate_Neoplatonist_B_pdf).

STROK, N. “*Praecisio veritatis inattingibilis*: La presencia de Nicol’ás de Cusa en la historiografía filosófica moderna a la luz de *Gründrisse der Geschichte der Philosophie* de W. G Tennemann”. En H.J. Gonzalez Ríos (ed.), *La dimensión simbólica del pensamiento de Nicolás de Cusa. Genealogía y proyección*, Buenos Aires, Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires, 2015, 347-363.

ZEYER, K. *Cusanus in Marburg. Hermann Cohens und Ernst Cassirers produktive Form der Philosophiegeschichtsaneignung*. Münster: Aschen-dorff, 2015.



Esta obra está licenciada com uma Licença
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

CONHECIMENTO E CUIDADO DE SI EM FOUCAULT E NOS
NEOPLATÔNICOS

Knowledge and self-care according to Foucault and the Neoplatonics

Danillo Costa Lima¹

RESUMO

Retomando a proposta foucaultiana da centralidade e inseparabilidade das imperativas do conhecimento e cuidado de si na filosofia antiga, volto minha atenção à sua formulação no diálogo platônico *Alcibiades I*. Neste contexto, proponho uma avaliação crítica da leitura foucaultiana acerca do papel da política como ‘cuidado do outro’ em Platão e nos seus comentadores neoplatônicos. Central à minha crítica é uma discordância acerca da natureza da tensão entre vida catártica e vida cívica, a relação de meio e fim entre cuidado de si e cuidado do outro, e a natureza da motivação do filósofo no seu engajamento político.

Palavras-chave: Conhecimento de si. Política. Foucault. Platão. Proclo. Ação providencial.

ABSTRACT

Revisiting the foucaultian proposal of the centrality and inseparability of the imperatives of self-knowledge and self-care in ancient philosophy, I turn my attention to its formulation in the platonic dialogue *Alcibiades I*. In this context, I propose a critical assessment of the foucaultian reading on the role of politics as ‘care for other’ in Plato and his Neoplatonic commentators. Central to my criticism is a disagreement about the nature of the tension between cathartic life and civic life, the relationship of means and end between care for self and care for other, and the nature of the philosopher's motivation in his political engagement.

Keywords: Self-knowledge. Politics. Foucault. Plato. Proclus. Providential action.

Em seu curso cuja compilação constitui a obra “*Hermenêutica do Sujeito*”, Michel Foucault (1926 – 1984) se dedica a uma série de reflexões baseadas na filosofia antiga, em especial no que tange ao tema do conhecimento de si aliado ao cuidado de si. Tal como ele o reconstrói, essa temática

¹ Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). E-mail: danilloclm@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6329-6601>.

dupla derivada das máximas do Oráculo de Delfos informa toda uma concepção sobre um modo de vida que era considerado filosófico por excelência, caracterizado pelo que ele chama de práticas de si. Suas análises se estendem ao longo de diversos períodos da história da filosofia antiga, buscando avaliar as transformações pelas quais passou a compreensão desta temática, bem como o modo em que essas interpretações distintas informavam práticas pessoais e sociais distintas. No entanto, no cerne de sua obra e de sua interpretação do pensamento antigo, está a visão de que a inseparabilidade do conhecimento de si e do cuidado de si implica a inseparabilidade da questão filosófica e da questão espiritual. Ele diz (2010, p. 17):

... durante todo esse período que chamamos de Antiguidade e segundo modalidades que foram bem diferentes, a questão filosófica do ‘como ter acesso à verdade’ e a prática da espiritualidade (as transformações necessárias no ser mesmo do sujeito que permitirão o acesso à verdade) são duas questões, dois temas que jamais estiveram separados. Não estiveram separados para os pitagóricos, é claro. Não estiveram separados também para Sócrates e Platão: a *epiméleia heautoû* (cuidado de si) designa precisamente o conjunto das condições de espiritualidade, o conjunto das transformações de si que constituem a condição necessária para que se possa ter acesso à verdade. Portanto, durante toda a Antiguidade (para os pitagóricos, para Platão, para os estoicos, os cínicos, os epicuristas, os neoplatônicos, etc.), o tema da filosofia (como ter acesso à verdade?) e a questão da espiritualidade (quais são as transformações no ser mesmo do sujeito necessárias para ter acesso à verdade?) são duas questões que jamais estiveram separadas.

Foucault (ibid., p. 44-45) faz referência ao modo em que, já no contexto religioso da Grécia arcaica, o acesso à verdade tem por condição uma certa preparação espiritual: que aquele que busca ter com os deuses e ouvir seu oráculo precisa antes passar por ritos de purificação, se é que possa se beneficiar da presença deles e também da compreensão da verdade do que eles dizem. Além dos ritos purificatórios haveriam, ainda, outros conjuntos de práticas com finalidade semelhante. Ele menciona a prática da concentração da alma: a alma que, compreendida como um sopro, pode ser agitada, dispersa, atingida desde o exterior, de modo que se faz necessário concentrá-la, recolhê-la, reuni-la. Além disso, ele menciona ainda a prática da *anakhóresis*, o retiro em que a alma se desliga ou se ausenta do mundo em que está situada. Todo esse conjunto de práticas arcaicas estariam integradas, ele diz (ibid., p. 45-47), no interior do pitagorismo, cujos componentes ascéticos in-

cluíriam técnicas de purificação para o sonho divinatório e técnicas de pro-
vação ou resistência às tentações sensoriais. Aquelas práticas arcaicas estari-
am presentes também no *Fédon* de Platão, em especial a concentração da
alma e o retiro (*anakhóresis*), visando estabelecer corpo e alma na immobili-
dade. Neste contexto, Foucault relembra a imagem de Sócrates pintada por
Platão no *Banquete*, como aquele que é capaz de manter-se imóvel e impas-
sível, recolhido em seu interior em meio a um campo de batalha; e de um
Sócrates que se expõe à tentação sensorial sem perder o autodomínio. Mas
não seria apenas dentre neoplatônicos e neopitagóricos que tais práticas es-
tariam presentes. Elas apareceria também, transpostas e repensadas no seu
contexto, mesmo no epicurismo e no estoicismo.

Especialmente importante ao seu empreendimento interpretativo é o
diálogo platônico *Alcíades I*, que ele considera o ponto de partida ideal,
uma vez que ali já encontramos aquelas máximas de Delfos filosoficamente
tematizadas e postas em relação com a erótica, a pedagogia e a política.
Além disso, Foucault sugere que nesse diálogo encontramos seminalmente
aqueles problemas que se desdobrarão ao longo de toda a história da tradi-
ção (neo)platônica, bem como das soluções tipicamente (neo)platônicas a
esses problemas. Ele aponta quais seriam alguns dos fatores característicos
desta abordagem ao conhecimento de si e cuidado de si que já se enunciam
no *Alcíades* e que, em sua leitura, viria a caracterizar aquela tradição:

Com efeito, parece-me que o que caracterizará o cuidado de si na
tradição platônica e neoplatônica é, por um lado, que o cuidado de
si encontra sua forma – forma esta, senão única, ao menos absolu-
tamente soberana – e sua realização no conhecimento de si. Em se-
gundo lugar, igualmente característico da corrente platônica e neo-
platônica, será o fato de que esse conhecimento de si, como expres-
são maior e soberana do cuidado de si, dá acesso à verdade e à ver-
dade em geral. Finalmente, em terceiro lugar, será característico da
forma platônica e neoplatônica do cuidado de si, o fato de que o
acesso à verdade permite, ao mesmo tempo, reconhecer o que pode
haver de divino em si. Conhecer-se, conhecer o divino, reconhecer
o divino em si mesmo, é fundamental, creio, na forma platônica e
neoplatônica do cuidado de si. (FOUCAULT, 2010, p. 71)

O Platonismo seria caracterizado, portanto, por situar o cuidado de si
e a sua realização última no interior do conhecimento de si, que é também o
reconhecimento do divino em si – sendo que é neste que jaz a *verdade* a que
aspira o projeto epistêmico platônico. Enquanto tradição centrada no acesso

ao divino por uma via do conhecimento, Foucault (2010, p. 72) faz uma observação sobre o que ele denomina “o paradoxo platônico”: que esta tradição de pensamento, ao longo de toda sua história, seria o fermento e solo nutritivo tanto de uma série de movimentos espirituais de cunho gnósticos, por um lado, e do que chamamos de racionalidade, de outro. Ele diz (Foucault., 2010, p.71):

... o platonismo desempenhará, parece-me, ao longo de toda a cultura antiga e da cultura europeia, esse duplo jogo: recolocar incessantemente as condições de espiritualidade que são necessárias para ao cesso à verdade e, ao mesmo tempo, reabsorver a espiritualidade no movimento único do conhecimento, conhecimento de si, do divino, das essências.

E no entanto, é característico ainda do *Alcibiades* não apenas colocar esses problemas, mas também o problema político. Porque, como observa Foucault (ibid., p. 69), neste diálogo Sócrates introduz a questão do cuidado de si e do conhecimento de si a partir da questão “como se pode bem governar?”, e como apresentarei mais adiante, ele argumenta ainda que nesse diálogo é esta finalidade política que é dominante. Disso se põe outro problema, que é a tensão entre os aspectos políticos e catárticos da reversão a si na história do platonismo. E nenhum outro loco histórico desses problemas que se derivam do *Alcibiades* é mais propício à investigação do que aquele no qual floresceram as escolas neoplatônicas, na Antiguidade Tardia. De fato, como observa Griffin (2015, pp. 48-49), o destino histórico do *Alcibiades* parece estar bastante atrelado àquele da forma neoplatônica da recepção do pensamento de Platão, o diálogo ascendendo ou descendendo em importância na medida em que aquele paradigma é valorizado ou desvalorizado. De fato, da elevada centralidade que esse diálogo representa nesta investigação de Foucault se segue o fato dele ter dedicado uma aula do seu curso “*A Hermenêutica do Sujeito*” aos comentários neoplatônicos ao diálogo *Alcibiades*, algumas passagens centrais do qual abordarei a seguir para então avaliar criticamente a leitura foucaultiana.

O *Alcibiades* e a recepção foucaultiana de seus cometários neoplatônicos

No diálogo *Alcibiades I*, Platão nos apresenta um jovem Alcibiades a caminho do ingresso na vida cívica (*ta politika*), movido pela ambição de poder e fama, confiante de si pelos seus dotes constituídos de excelências naturais – riqueza, beleza, família e relações sociais influentes. No caminho para a ágora encontra-se com Sócrates, o qual se aproxima e inicia um diálogo, ou melhor dito, um processo de “sedução filosófica”, que inclui argumentar, diante da ambição de poder apresentada pelo jovem Alcibiades, que algum tipo de excelência é necessária para que qualquer tipo de poder possa ser adquirido (124e3). Segundo comenta Olimpíodoro (*In Alc.*, 6.5-10; 7.5-8), isso é característico do método socrático de purificação da alma, que não a cura (*epanorthoun*) aplicando algo oposto à sua condição atual como na medicina hipocrática, mas aplicando remédios que lhe são similares: “ao amante, dizendo-lhe ‘conheça o que o amor das coisas belas é’; ao amante da prosperidade, dizemos ‘conheça o que a autossuficiência é’; ao amante do prazer, ‘aprenda o que a vida fácil verdadeiramente é’, (...) (como os) ‘deuses que vivem sossegados’”.

Através do seu método de refutações, Sócrates demonstra ao jovem sua ignorância acerca daquilo que é necessário que um bom governante conheça – a justiça e a injustiça –, e assim o conduz a uma investigação acerca do que é o “melhor” no contexto da vida cívica (109c), isto é, o que é a excelência ou virtude que lhe é adequada. O cultivo desta excelência, por sua vez, requiere a arte (*tekhnê*) de cuidado de si (127e). Deste modo, Sócrates inicia uma conversão de Alcibiades: do seu foco nas excelências naturais de que é dotado para a excelência que garante o melhor na vida pública. Esta virtude cívica (*politikos aretê*) será entendida como caracterizada fundamentalmente por estabelecer ‘concordância’ (*to homologein*, 111b), da qual depende toda ação benéfica (113D4-5) a ser aplicada para a disposição harmoniosa da alma e/ou da cidade (126c-d).

No entanto, na medida em que cuidar de algo significa atuar sobre este algo de forma a torná-lo melhor, ou, como diz Sócrates no *Eutifron* (13b), é “ter como objetivo o bem daquilo que é cuidado”, não é possível cuidar de algo sem conhecer o que este é (128E), de modo que o conheci-

mento de si é condição para o cuidado de si. É preciso, portanto, conhecer o *auto to auto*, o si-mesmo propriamente dito (129B1), que deve ser o objeto daquele cuidado. Através da introdução da distinção entre o instrumento e aquele que utiliza o instrumento, Sócrates refuta as noções de que somos o corpo ou o agregado corpo-alma, para chegar à conclusão de que somos a alma (racional) apenas: conhecendo-se deste modo, é sobre a excelência da alma que se deve focar no cuidado de si (133B), e a excelência que lhe é própria não é outra senão a sabedoria (132B). Este reconhecimento nos aporta então verdadeiro conhecimento daquilo que constitui o mal e o bem relativo a nós (133c22-3), e, uma vez que nosso bem-ser está ali onde está o nosso ser, aquele que assim se conhece como alma não deposita o valor do cuidado de si aos bens do corpo, de modo que esse conhecimento é dito ser equivalente à *sôphrosunê* ou temperança (131b4). É deste modo que Sócrates convence o jovem Alcibíades de que a conquista dessa excelência faz com que aquele que a possui se volte da condição de confiança na natureza (122c) para uma condição tal que lhe capacite para o governo, isto é, para o exercício da concordância que é produtora da disposição harmoniosa da alma e da cidade.

Sócrates apresenta ainda uma importante metáfora (132d-e) a respeito da dinâmica da reflexividade mediada do autoconhecimento: se disséssemos a um olho que conhecesse a si mesmo, a maneira pela qual ele poderia fazê-lo seria dirigindo-se a algum objeto que exiba o seu reflexo – como a pupila do olho de alguém – e, assim, através da mediação do seu próprio reflexo, poderia ver-se. De forma análoga, ele diz, para que a alma conheça-se a si mesma lhe é necessário fitar na alma de outro, especificamente na parte em que reside a sua virtude específica: a inteligência (133b-c). O conhecimento de si através desta melhor parte da alma revela-nos ainda a sua similitude ao divino (133c4-6), evidenciando assim que o próprio divino deve ser um espelho ainda mais claro que aquela melhor parte da alma de outro: voltando-se ao divino reconhecemos a “divindade da melhor parte de nossa alma” que “é mais pura e mais luminosa”, e assim se alcança o verdadeiro autoconhecimento que é a sabedoria (133b-c).

Ora, é notável aqui que essa concepção do conhecimento de si se apresenta como dotada de múltiplas camadas de profundidade. Há, evidente-

mente, a sua dimensão política, em que esse conhecimento de si possibilita aquele cuidado da excelência que produz o verdadeiro estadista, que é a finalidade mais óbvia do redirecionamento que Sócrates busca dar ao percurso do ambicioso Alcibiades. No entanto, essa reversão a si termina por nos conduzir a considerações catárticas, de purificação da alma de seu envolvimento com o corpo e suas paixões, a partir da reversão do olhar acerca de onde jaz o nosso verdadeiro bem; e nos conduz, por fim, à contemplação intelectual e mesmo ao conhecimento do divino como suas consequências últimas.

Como será explorado na Antiguidade Tardia, o aspecto catártico do conhecimento de si apresentado no *Alcibiades* é desenvolvido em outros diálogos platônicos como o *Fédon*, a respeito do qual já vimos Foucault tecer comentários. Neste diálogo, são apresentados como condições para o acesso à verdade os exercícios catárticos de preparar-se para a morte (64a) e separar a alma do corpo (64c), movimento esse que é necessário à alma que se encontra involucrada pela mortalidade, pictoriamente representada por Platão na *República* (611d) com a figura de Glauco, o deus marinho cuja natureza verdadeira está coberta de conchas, algas e seixos. É necessário, diz Platão, conhecer-se a si mesmo aparte do que nos é acrescido do exterior, examinando a alma purificada da sua associação com o corpo para então descobri-la

... aparentada com o divino, o imortal e o eterno, e para aquilo em que se tornaria, se se voltasse toda para coisas dessa natureza, e se, arrebatada por esse impulso, saísse do mar em que se encontra atualmente, arrancando seixos e conchas – as numerosas e selvagens excrescências de terra e pedra que, em consequência destes festins bem-aventurados, como lhes chamam, nasceram em volta dela no seu estado atual, porque é de terra que ela se banqueteia. Então ver-se-ia a sua verdadeira natureza... (*República*, 611e).

O aspecto teológico do conhecimento de si, que é apontado de forma seminal no *Alcibiades*, também ocorre no *Fedro* (229e-230a), em que, diante de uma pergunta acerca dos deuses e titãs da teologia grega, Sócrates diz que antes de querer conhecer algo a respeito daqueles, é necessário antes conhecer o divino e o titânico em nós mesmos. E aqui, novamente, o titânico é assimilado ao complexo (corpóreo) e o divino ao simples (alma), de modo que permite uma associação com a mesma distinção operada no *Alcibiades*.

O mito do *Fedro*, de fato, é apresentado por Sócrates precisamente como uma forma de expressar algo sobre a alma como ela é à parte da sua associação com o corpo (246a), o que é miticamente apresentado como sua existência celeste pré-natal na companhia dos deuses.

O fato de que o diálogo *Alcibiades* apresenta o primeiro passo de uma conversão à filosofia, nos introduz à máxima do cuidado de si, e constrói de forma seminal uma abordagem multicamada do conhecimento de si que tem sua culminação no conhecimento do divino, faz dele uma perfeita introdução à filosofia aos olhos das escolas platônicas da Antiguidade Tardia. De fato, Foucault (2010, pp. 153-155) tece comentários acerca da edição da obra de Platão naquele período sob uma forma e ordem tais que a faça utilizável pedagogicamente, e que coube precisamente ao *Alcibiades* ser posto à frente de todos os demais diálogos como uma espécie de portal à filosofia, uma introdução ao conhecimento de si como o elemento fundante e a condição para o filosofar. Ele cita uma passagem do comentário de Proclo ao *Alcibiades*, em que o filósofo neoplatônico justifica esse estatuto do diálogo apontando precisamente ao modo como ele contém, de forma seminal, a totalidade da filosofia (lógica, ética, física e teologia) tal como concebida por esta escola à época. Diz a passagem procleana citada por Foucault (ibid., p. 154):

Este diálogo é o princípio de toda a filosofia, como o é também, precisamente, o conhecimento de nós mesmos. É por isso que numerosas considerações lógicas ali estão disseminadas e fornecidas à tradição, numerosas considerações morais que contribuem para a nossa investigação sobre a eudaimonia ali encontram esclarecimento, numerosas doutrinas apropriadas para nos conduzir ao estudo da natureza ou mesmo à verdade acerca dos próprios seres divinos ali estão sumariamente expostas, a fim de que esteja contido nesse diálogo, como em um modelo, um único e mesmo esboço geral e total da filosofia inteira, esboço que se revela a nós graças precisamente a esse primeiro retorno sobre nós mesmos.

Foucault cita (ibid., p. 155) também uma passagem do comentário de Olimpiodoro, em que este justifica a posição deste diálogo fazendo referência à passagem do *Fedro* em que Sócrates diz ser absurdo aspirar a conhecer tudo o mais quando se é ignorante de si, e comparando o *Alcibiades* a um portal que dá acesso ao santuário do templo (santuário este que seria, por sua vez, o *Parmênides*). Foucault novamente o cita (ibid., p. 156) acerca

da meta do diálogo, que seria conhecer-se a si mesmo enquanto alma racional mas “não, seguramente, enquanto agimos de maneira catártica, ou teórica, ou teológica, ou teúrgica, mas de maneira política.” Esta passagem do comentário de Olimpíodoro é o ponto de partida para as reflexões mais importantes desta aula em que Foucault tratou da abordagem neoplatônica do diálogo. Ele enxerga aqui uma tensão tal entre os aspectos político e catártico do conhecimento de si que configuraria uma verdadeira dissociação, um rompimento que demanda uma escolha de opções excludentes. Isto informaria, segundo ele, um problema marcante na tradição neoplatônica, bem como uma transformação considerável na história do “*conhece-te a ti mesmo*”, na medida em que, segundo sua leitura, em Platão esta separação entre o político e o catártico estaria ausente (ibid., pp. 156-157).

Mais adiante Foucault (ibid., pp. 157-158) retoma o diálogo platônico e argumenta que “ao longo de todo aquele texto o cuidado de si é ... claramente instrumental em relação ao cuidado dos outros”. A evidência disso seria o fato de que o diálogo inicia com Sócrates exortando Alcibíades a ocupar-se consigo mesmo tendo por finalidade a concórdia da cidade, ou seja, o bom exercício do governo; e termina com Alcibíades anunciando-se comprometido a ‘ocupar-se com a justiça (*dikaiosýne*)’ – virtude esta que, como ele bem lembra, em Platão se aplica tanto à alma quanto à cidade. Assim, ele prossegue a argumentar (ibid., pp. 158-159), em Platão o catártico e o político não se distinguem, compõem duas facetas de um mesmo procedimento. E mais ainda, haveria aqui um vínculo de finalidade em que a *katharsis* e o cuidado de si são em função do político e do cuidado do outro – “praticarei a arte da catártica para poder, justamente, tornar-me um sujeito político” (ibid., p. 158). Deste modo, a “salvação de si” estaria vinculada a uma circularidade recíproca comunitária em que, ao assegurar a salvação, a prosperidade e o bem-estar aos demais cidadãos, o filósofo seria ele próprio beneficiário de uma “salvação mediatizada pela cidade” (pp. 159; 167). Essa circularidade ou salvação mediada seria, ele diz, o cerne da estrutura da *Reública*.

Segundo sua leitura, o neoplatonismo operaria, por outro lado, uma inversão dessa relação de finalidades. Neste sentido esta escola se inseriria no contexto histórico que seria marcado por um dos fenômenos mais impor-

tantes na “história da prática de si” e da cultura antiga em geral, o qual ele assume haver ocorrido nos séculos I-II. Foucault o descreve da seguinte maneira:

... perceber o eu – por conseguinte, as técnicas de si, como também toda a prática de si que Platão designava como cuidado de si –, **desprender-se pouco a pouco como um fim que se basta a si mesmo, sem que o cuidado dos outros constitua o fim último e o indicador que permite a valorização do cuidado de si.** (...) Não mais um elemento de transição para outra coisa que seria a cidade ou os outros. O eu é a meta definitiva e única do cuidado de si. Por conseguinte, essa atividade, essa prática do cuidado de si, em nenhum caso pode ser considerada como pura e simplesmente preliminar e introdutória ao cuidado dos outros. Centrada apenas em si mesma, é uma atividade que encontra seu desfecho, sua completude e sua satisfação, no sentido forte do termo, somente no eu, isto é, naquela atividade que é exercida sobre si. Cuida-se de si, por si mesmo, e é no cuidado de si que esse cuidado encontra sua própria recompensa. No cuidado de si é-se o próprio objeto, o próprio fim. (ibid., pp. 159-160)

Poderíamos sintetizar o argumento de Foucault aqui nos seguintes pontos: (1) que em Platão a catarse e a política não têm uma tensão entre si, sendo componentes de um mesmo procedimento; (2) que em Platão o cuidado de si é instrumental em relação ao cuidado dos outros, que seria o fim último e índice valorativo do cuidado de si; (3) que em Platão o filósofo encontra a salvação de si mediada pela salvação da cidade; (4) que os neoplatônicos operam uma cisão entre o catártico e o político, numa bifurcação que exige uma escolha entre opções contraditórias; (5) que no neoplatonismo, bem como na Antiguidade Tardia em geral, o cuidado de si é uma prática centrada em si mesma apenas, tendo o ‘eu’ como sua meta definitiva e única.

Proporei adiante a avaliar criticamente essas cinco asserções. Buscarei argumentar que: (1) é razoável crer que também em Platão há uma tensão entre catarse e política; (2) que a submissão do cuidado de si à finalidade do cuidado do outro é problemática, e que os neoplatônicos têm uma interpretação mais satisfatória àquilo que Foucault tomou como evidência para essa tese; (3) que em Platão o filósofo não se engaja na cidade para alcançar salvação mediada por ela mas por pura “providência”; (4) que os neoplatônicos não operam uma cisão entre o catártico e o político mas, ao contrário os integra; (5) e por fim que é problemática a suposição de que o

cuidado de si na Antiguidade Tardia tem o ‘eu’ como sua meta definitiva e única, baseada como está numa interpretação errônea do ‘si’ a que se cuida.

Quanto ao ponto (5), vale notar a crítica que foi dirigida por Pierre Hadot (2015) a Foucault. Fundamentalmente, Hadot o acusa de tratar aquilo que havia chamado de “exercícios espirituais” numa interpretação demasiada centrada no “si”. Não é o caso, ele diz (ibid., pp. 206-207), que o filósofo estoico encontre prazer no ‘eu’ e nele viva centrado, senão que encontra alegria *na melhor parte de si*, que na verdade é uma porção da razão eterna. Em outras palavras (ibid., p. 210), transcendendo a individualidade numa razão universal, em acordo com a qual se deve julgar e agir (ibid., p. 207). Na sua opinião (ibid., p. 208), o projeto foucaultiano de uma ‘estética da existência’ termina por seguir uma tendência do pensamento moderno em não reconhecer o significado de ideias como a de uma ‘razão universal’, cuja importância é assim convenientemente negligenciada. Me parece que a avaliação foucaultiana do filósofo antigo-tardio auto-centrado no ‘eu’ como meta definitiva e única não é senão uma generalização indevida, possivelmente influenciada pela negligência acima mencionada por Hadot.

Quanto aos demais quatro pontos, os tratarei na próxima seção do texto. Vale observar ainda que tenho em mente aqui principalmente os neoplatônicos tardios, como Proclo e Olimpiodoro, que são aqueles cujos comentários ao *Alcibiades* sobreviveram ao tempo e que, também por isso, mereceram a atenção de Foucault.

O filósofo e a cidade

Segundo Foucault, a *República* é constituída ao redor de um cerne que seria aquela relação entre catarse e política, cuidado de si e cuidado do outro, tal qual interpretada por ele. De fato, parece-me razoável que o cerne do diálogo seja a problemática posta nessa relação, em que os dois termos se vinculam na ideia da justiça, ainda que não necessariamente essa relação seja tal qual interpretada por ele. A concordância que dispõe harmoniosamente das partes é a característica central da justiça platônica, que é entendida, portanto, em termos de sua configuração *unificante*: a alma justa é aquela em que suas várias partes ordenadas em concórdia consigo, uma

alma que é uma consigo; e a cidade justa é, igualmente, aquela em que suas várias classes estão ordenadas à sua unidade orgânica e à concórdia.

Ora, em ambas a cidade e a justiça o elemento ordenador é a razão: e aqui encontramos uma assimetria entre ambas na medida em que o rei-filósofo encarna a razão unificante para a cidade, de modo que os cidadãos dele dependem para serem unos consigo; mas o filósofo tem a razão em si mesmo, e portanto é dotado de um grau superior de autonomia, e não depende da cidade para ser uno consigo.

Que o filósofo tenha um grau superior de autonomia em relação à cidade implicaria uma valoração superior da catarse e o cuidado de si sobre a política e o cuidado do outro, uma tensão entre a sua autossuficiência contemplativa e o imperativo ético de cuidar dos outros. Que a justiça interna da alma é dotada de um valor superior à justiça externa é apontado, por exemplo, quando Platão descreve o filósofo “dirigindo todos seus esforços para atingir o (melhor) estado de sua alma” (591c) e não “preocupado em fazer seu trabalho externamente, mas com o que está em seu interior, o que verdadeiramente é ele próprio e seu” (443c).

Mas também é precisamente essa autossuficiência superior que faz com que ele esteja em posse de um modelo interno de justiça que pode ser aplicado à cidade, pois “a pessoa boa olhará para a constituição (*politeia*) em si” (*República*, 591e). Esse ponto também é refletido na analogia do filósofo com o comandante de um navio (488a-489d), que, por ter em si mesmo o conhecimento das estrelas que podem guiá-lo no percurso correto, é o único capaz de exercer aquela função de forma realmente benéfica.

Que o líder das massas precisa ter um nível superior de autonomia e unidade que aquela é um ponto observado por Proclo em seu comentário ao *Alcibiades* (181.11-184.1) a partir da metafísica neoplatônica: o Bem irradia sua luz unificante (que concede concordância) a todos os seres de modo que cada um deles a recebe ao modo que lhe é próprio, de modo que aqueles que têm uma participação maior no Bem são unos consigo mesmos e têm autossuficiência em mais alto grau, encontrando unidade em si mesmos. Por outro lado, seres com menor participação no Bem, como é o caso da população de uma cidade, precisam juntar-se a outros em mútua associação e combinação para que encontrem unidade, como que “reunindo o intelecto dividido”

ao fazer com que “uma chama se acenda a partir de muitas faíscas” pelo bem comum. Seria precisamente com este fim que as cidades ergueriam edifícios públicos para deliberação. Mas é graças à presença dentre eles de uma alma com maior participação no Bem, o conselheiro que contém unidade em si, que a multidão pode chegar à concordância e à justiça:

Mas como indivíduos diferentes participam do Bem em medidas variadas, um mais e outro menos, um recebendo um intelecto que é um juiz mais perfeito do que é bom, outro (que é um juiz) menos perfeito (pois é o intelecto capaz de contemplar o Bem), alguém nasce dentre muitos com uma mente que transcende a massa, com uma maior participação no Bem e tendo preenchido sua alma com o intelecto, que é apropriado a ser um conselheiro para muitos, reunindo o bem que é disperso dentre eles, unindo sua divisão em associação e restaurando o que é deficiente a uma condição de autosuficiência. Como poderia a multidão por si mesma alcançar o bem comum, a menos que se agrupasse em torno a um elemento que fosse melhor? Pois isso é observável em toda ordem do ser, que a multidão em todos os lugares se assimila ao uno e, através do que lhe é de natureza semelhante, é alçada em direção à unificação transcendente. Assim, a multidão daqueles que deliberam, ansiosos por entender o bem, atinge o seu fim por meio do conselheiro.

Que o filósofo seja autárquico em sua posse de razão e justiça na própria alma é um fato que compreende em si mesmo a possibilidade do seu exercício político, mas também a tensão desse exercício com a catarse. Vemos como na *República* essa tensão é apresentada precisamente num retrato da autarquia do filósofo que deixou a caverna e contemplou a verdade, e que se encontra então desinteressado pelos assuntos da caverna, absorto na vida contemplativa:

- ...não crês que ele se regozijaria com a mudança e deploraria os outros (que ficaram na caverna)? [...] parece-te que ele teria saudades ou inveja das honrarias e poder que haviam entre eles, ou que experimentaria os mesmos sentimentos que em Homero, e seria seu intenso desejo ‘servir junto de um homem pobre, como servo da gleba’, e antes sofrer tudo do que regressar àquelas ilusões e viver daquele modo? - Suponho que seria assim – respondeu –, que ele sofreria tudo, de preferência a viver daquela maneira. - Imagina ainda o seguinte – prossegui – Se um homem nessas condições descesse de novo para o seu antigo posto, [...] acaso não causaria o riso, e não diriam dele que, por ter subido ao mundo superior, estragara a vista, e que não valia a pena tentar a ascensão? E a quem tentasse soltá-los e conduzi-los até cima, se pudessem agarrá-lo e matá-lo, não o matariam? - Matariam, sem dúvida – confirmou ele. [...] - Concorda ainda comigo, sem te admirares pelo fato de que os que ascenderam àquele ponto não quererem tratar dos assuntos dos

homens, antes se esforçarem sempre por manter a sua alma nas alturas. É natural que seja assim, de acordo com a imagem que delineamos. - É natural – confirmou ele. (*República*, 516c-517d)

[Estes] jamais serão capazes de administrar satisfatoriamente a cidade [...] porque não exercerão voluntariamente essa atividade, supondo-se trasladados, ainda em vida, para as Ilhas dos Bem-Aventurados... (*República*, 519b)

Estas passagens são prenhes da tensão da relação entre a contemplação e a ação política, tanto na esfera da cidade quanto na alma do filósofo em sua autarquia espiritual. Evidentemente Platão reconhece esse problema, e procura que uma solução seja dada para que os filósofos retornem à caverna a fim de “cuidar dos outros e guardá-los” (*República*, 520a):

- É nossa função, portanto, forçar os habitantes mais bem dotados a voltar-se para a ciência que anteriormente dissemos ser a maior, a ver o Bem e a empreender aquela ascensão e, uma vez que a tenham realizado e contemplado suficientemente o Bem, não lhes autorizar o que agora é autorizado. - O quê? - Permanecer lá e não querer descer novamente para junto daqueles prisioneiros nem partilhar dos trabalhos e honrarias que entre eles existem, quer sejam modestos, quer elevados. - Quê? Vamos cometer contra eles a injustiça de os fazer levar uma vida inferior, quando lhes era possível ter uma melhor? - Esqueceste-te novamente, meu amigo, que à lei não importa que uma classe qualquer da cidade passe excepcionalmente bem, mas procura que isso aconteça à totalidade dos cidadãos, [...] fazendo com que partilhem uns com os outros do auxílio que cada um deles possa prestar à comunidade [...]. Diremos, pois [...]: nós formamo-vos, para vosso bem e do resto da cidade, para serdes como os chefes e os reis nos enxames de abelhas, depois de vos termos dado uma educação melhor e mais completa do que a deles [...]. Deve, portanto, cada um por sua vez descer à habitação comum dos outros e habituar-se a observar as trevas. (*República*, 519d-520c.)

Aqui, de fato, teríamos uma passagem que parece corroborar a posição de Foucault, de que o cuidado de si é submisso à finalidade do cuidado do outro, ao que responderei mais adiante. No entanto, é notável que não há nada aqui que sugira a reciprocidade da salvação mediada pela cidade de que ele havia falado: o filósofo tem a luz da razão e do bem em sua alma, sua tendência é, em sua autossuficiência, manter-se à parte da cidade e absorto em suas contemplações. Seu retorno à caverna é aqui um imperativo moral, um **ato providencial**, e não uma necessidade do filósofo. No entanto, há algo nesse imperativo moral que nos diz algo sobre a concepção platônica do Bem – o sol contemplado por aqueles que deixam a caverna –, e que talvez aponte para o movimento de regresso ao cuidado do outro como

constituente de uma completude daquela contemplação (cf. SCHINDLER, 2008, p. 318).

Retomemos aqui uma discussão do segundo livro da *República* (357a-358a), no qual Glauco apresenta a Sócrates três formas pelas quais uma coisa pode ser considerada boa: 1) “uma espécie de bens, que gostaríamos de possuir, não por desejarmos as suas consequências, mas por o estimarmos por si mesmo”, isto é, algo que desejamos possuir por *ser intrinsecamente bom*; 2) “aqueles bens que gostamos por si mesmo e pelas suas consequências”; e 3) uma terceira espécie de bens “que são penosos, mais úteis, e não aceitaríamos a sua posse por amor a eles, mas sim ao salário e a outras consequências que deles derivam”, isto é, algo que desejamos possuir apenas por *ser instrumentalmente bom*. Por fim, Glauco pergunta a Sócrates em qual categoria ele incluiria a justiça, ao que Sócrates responde: “acho que na mais bela, a que se deve estimar por si mesma e pelas suas consequências quem quiser ser feliz”. A conclusão seria, portanto, que, “bondade em sua forma mais verdadeira é tanto absoluta quanto relativa. Se amor, por definição, deseja a totalidade de algo ao invés de um aspecto, ele buscará esta forma mais inclusiva” (SCHINDLER, 2008, p. 101).

Neste sentido, o filósofo contemplativo seria aquele que encontra, em sua própria alma, a *justiça em si*; mas amando-a integralmente, contempla-a também em suas consequências ao produzir ações justas e fazer com que a cidade a ela se adeque. É precisamente assim que Platão representa o Demiurgo, como aquele que possui a bondade em si mas também a partilha ao fazer com que o mundo seja tão bom quanto possível, pois a bondade é isenta de ciúmes (*Timeu*, 29d-e), e ciúmes, como observa Schindler (2008, p. 302), nada mais é que “uma recusa de partilhar bondade”.

Ora, isto de fato confirma a asserção de Foucault que em Platão o catártico e o político, o cuidado de si e o cuidado do outro, estão profundamente vinculados. Mas me parece uma inversão equivocada dizer que o cuidado de si seja instrumental à finalidade do cuidado do outro, pois isso seria equivalente a fazer a *justiça em si* instrumental às suas consequências, isto é, significaria fazê-la apenas instrumentalmente boa, o que Sócrates rejeitou, como vimos acima. Por isso é fundamental observar a autarquia do filósofo e o caráter providencial de sua atividade política. Em outras palavras, que o

filósofo é livre em si e livre em suas consequências ou ações. Essa dupla liberdade transparece bem desta passagem que conclui os argumentos para convencer os filósofos a regressar à caverna a fim de cuidar dos outros:

Pensas que, ao ouvir isto, os nossos educandos não ficarão convencidos, e não **quererão participar** nos trabalhos da cidade, cada um por sua vez, embora **passem a maior parte do tempo uns com os outros na região pura?** (*República*, 520d-e. Minhas ênfases)

Que essa era a compreensão neoplatônica do vínculo que une o filósofo à cidade transparece com clareza de suas narrativas acerca das virtudes de seus mestres, como na biografia de Proclo escrita por seu discípulo Marino. Proclo ali é retratado, sem dúvidas, como um filósofo catártico, “coleando-se de todos os lados e reunindo-se em si mesmo, como que desvinculado do corpo, enquanto ainda aparentava estar por ele detido”. No entanto, ele também é retratado como profundamente engajado no cuidado do outro: como pai que auxiliava seus amigos em suas dificuldades, tomando parte nas deliberações políticas e nos debates públicos da cidade, oferecendo conselhos aos magistrados, e até mesmo desafiando autoridades – o que numa determinada ocasião lhe rendeu um exílio de um ano (cf. CHLUP, 2012, p. 240).

Proclo chega a propor o conceito de amor providencial (*erôs pronóêtikos*), que caracterizaria o cuidado que os deuses têm por todos os seres inferiores. Esse cuidado providencial por parte dos deuses, ele é cuidadoso em dizer, não admite em si aquilo a que o cuidado se dirige, salvaguardando sua transcendência e autonomia. Como observa Chlup (ibid., pp. 242-244), esse é também o ideal do filósofo perfeito, que possuindo tanto a virtude cívica quanto a catártica, sendo capaz de ativamente conceder a concordância harmoniosa da justiça sobre as partes inferiores de sua alma e também à cidade, enquanto mantém internamente seu desapego filosófico. Ele acrescenta:

De fato, o Sócrates de Platão mostra sinais distintivos de ambas as características da providência divina: ele se importa com o bem da cidade, mas não deseja se envolver na política; ele adora conversar com os outros, mas nunca perde sua própria concentração; ele entra em relacionamentos eróticos, mas nunca abandona seu autocontrole. Em sua própria vida, Proclo tentou unir também essas atitudes opostas: “ele não viveu de acordo com apenas um dos modos que caracterizam a divindade, o pensamento puro e a aspiração para melhor, mas também exibiu uma consideração mais divina das coi-

sas. na segunda posição.” A contemplação só chega à sua conclusão quando combinada com o cuidado providencial para os níveis mais baixos (*De mal.* 23.10-18): “(...) Pois o que é perfeitamente bom possui plenitude, não pela mera preservação de em si, mas porque também deseja, por seu dom para os outros e pela abundância inegável de sua atividade, beneficiar todas as coisas e torná-las semelhantes a si mesma”.

Essa dupla direção do filósofo neoplatônico não é tampouco um imperativo moral desconectado do quadro mais amplo da sua filosofia; é, antes, conseqüente à própria concepção da natureza da alma racional, que é precisamente o objeto do conhecimento de si proposto no *Alcibiades*. Fundamental nessa compreensão é a situação intermediária entre o inteligível e o sensível que lhe é constitutiva, de modo que ela é capaz de três orientações distintas: “enquanto olha o que vem antes dela [o Intelecto], a Alma pensa; enquanto olha a si mesma, ela se conserva; enquanto olha o que vem depois dela [o mundo], ordena, dirige e comanda essa realidade” (PLOTINO, IV.8[6], 3, 25-27). Ora, a perfeição dessa alma assim constituída implica necessariamente a sua excelência cívica (pela qual ordena o que vem depois), sua excelência catártica (pela que mantém-se em si) e sua excelência contemplativa (pela que contempla o inteligível). As três virtudes se fazem necessárias principalmente porque elas são mutuamente complementares: sem a inferior a superior não se estabelece; sem a superior a inferior não se completa – por exemplo, sem a contemplação da ideia da justiça a excelência cívica é falha. E embora seja verdade que em Plotino haja uma tendência mais forte por instrumentalizar as virtudes inferiores na escalada às superiores, nos neoplatônicos tardios mesmo os deuses possuem virtude cívica, como o observa Chlup (2012, p. 242). De fato, a completude da virtude da alma racional é o modo em que esta imita o modelo divino:

Pois a perfeição divina é de dois tipos: uma é intelectiva, a outra providencial; a primeira consiste no repouso, a última no movimento. Sendo assim, a alma imita a estabilidade intelectiva inabalável dos deuses por sua contemplação, mas sua providência e movimento por sua vida no mundo da geração. (PROCLO, *In Tim.* III 324.6-12)

Longe da avaliação foucaultiana de que os neoplatônicos teriam operado uma cisão entre o catártico e o político, Griffin (2015, p. 48) observa que os seus comentários ao *Alcibiades* em verdade constroem pontes entre o

altruísmo cívico da *Apologia* e o chamado pela independência das demandas físicas e sociais no *Fédon*. A integração que eles propõem às virtudes cártica e cívica de fato fazem do *Alcíades*, aos seus olhos, um preâmbulo da exortação da *República* para que o filósofo bem-sucedido retorne à caverna para o cuidado do outro.

Embora o neoplatônico assim integre ação e contemplação, a hierarquização axiológica de ambos sempre deve favorecer a prioridade da contemplação, inclusive compreendendo que toda ação, sendo um esforço pela contemplação (PLOTINO, III.8 [30], 1.15), tem na contemplação sua finalidade e valor. Isso porque, como nota Chlup (2012, p. 249), a excelência de um ser está na atualização daquilo que é sua essência, e uma vez que o ser humano é essencialmente um ser racional, a sua perfeição demanda a auto-reflexão racional, que integra ao conhecimento de si as razões manifestas na ação. Também expressando a autarquia e transcendência do filósofo simultaneamente ao seu dever providencial, Olimpiodoro diz em seu *Comentário ao Górgias* (41.1-2) que o bom homem deve cuidar que os cidadãos sejam temperados e justos, mas que caso esteja numa situação que o faça impotente para beneficiar a cidade, ele deve retirar-se como num forte. Isto é, o filósofo não depende da cidade; sua ação política é proporcional à recepção que aquela lhe estende.

Recebido em 15/02/2021 e aprovado em 16/03/2021

Referências

CHLUP, Radek. *Proclus – an Introduction*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2010.

GRIFFIN, Michael. Introdução ao *Life of Plato and On Plato First Alcibiades 1-9* de Olympiodorus. New York, Bloomsbury, 2015.

HADOT, Pierre. *Philosophy as a Way of Life*. Translated by Michael Chase. Edited with an introduction by Arnold I. Davidson. Malden, Blackwell Publishing, 1995.

OLYMPIODORUS. *Commentary on Plato's Gorgias*. Translated with full notes by Robin Jackson, Kimon Lycos and Harold Tarrant. London, Brill, 1998.

_____. *Life of Plato and On Plato First Alcibiades 1-9*. Translated by Michael Griffin. New York, Bloomsbury, 2015.

PLATÃO. *Plato's Complete Works*. Editado, com introdução e notas, por John M. Cooper. Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1997.

_____. *Primeiro Alcibiades/Segundo Alcibiades*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém, Editora UFPA, 2015.

_____. *Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém, Editora UFPA, 2011.

_____. *A República*. (9ª edição). Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

PLOTINO. *The Enneads*. Translated by George Boys-Stones, John M. Dillon, Lloyd P. Gerson, R.A.H. King, Andrew Smith, James Wilberding. Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

PROCLO. *Alcibiades I*. A translation and commentary by William O'Neill. The Hague, Springer Science+Business Media Dordrecht, 1971.

_____. *Comentary on Plato's Timaeus: volume III: Book 3 Part 1: Proclus on the World's Body*. Editado e traduzido: David Runia. Cambridge, Cambridge University Press, 2008. [In *Tim.*, III]

REALE, Giovanni. *Plotino e Neoplatonismo*. História da Filosofia Grega e Romana, vol. VIII. São Paulo, Edições Loyola, 2014.

SCHINDLER, D. C. *Plato's Critique of Impure Reason: on Goodness and Truth in the Republic*. Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2008.



Esta obra está licenciada com uma Licença
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

A BUSCA DE DEUS (*DE QUAERENDO DEUM*) - NICOLAU DE CUSA, 1445¹.

Português/Latim

Tradução, introdução e notas:

William Davidans Sversutti (UFPR)²

Pedro Calixto (UFJF)³

Sumário

1) Introdução.....	p.400
2) Tradução.....	p.412
3) Texto latino.....	p.433
4) Referências.....	p.447

1) Introdução

O opúsculo “*A busca de Deus*” (“*De quaerendo deum*”, 1445) de Nicolau de Cusa (1401-1464) retoma temas centrais das suas duas principais obras filosóficas anteriores - “*A douta ignorância*” (“*De docta ignorantia*”, 1440)⁴ e “*As conjecturas*” (“*De coniecturis*”, 1441)⁵ - e os insere numa tradi-

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

² Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR) sob a orientação do Prof. Dr. Lúcio Souza Lobo e co-orientação do Prof. Dr. Pedro Calixto. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES). E-mail: williamsversutti@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2740-768X>.

³ Professor na Universidade Federal de Juiz de Fora Pesquisador junto ao CEPAME – Universidade de São Paulo. E-mail: pedro.calixto@ufjf.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6283-1836>.

⁴ Disponível em língua portuguesa, na edição: NICOLAU DE CUSA, *A douta ignorância*. Tradução, introdução e notas de João Maria André. Baseada na edição bilingue da Academia de Heidelberg na Felix Meiner Verlag. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

⁵ Disponível em língua inglesa, na edição: NICHOLAS OF CUSA, *De coniecturis*. Trad. Jaspers Hopkings. Mineapolis: The Arthur J. Banning Press, 1998.

ção escriturária, escolástica e patrística. Com efeito, nele, Cusa percorre as áreas da metafísica e da teoria do conhecimento, tanto a partir da temática da “luz e das cores”, advinda da tradição escolástica de interpretações do *De anima* aristotélico⁶, como a partir da “metafísica da luz”⁷ e da “busca de Deus”, temáticas advindas da tradição agostiniana⁸ e, sobretudo, dionisiana. A metafísica da infinitude, exposta em *A douta ignorância*, que traz como pauta principal a dialética transcendência e imanência divinas em relação ao mundo criado, é ressignificada nesse opúsculo a partir da utilização de sua própria teoria do conhecimento como símbolo que aponta para essa modalidade infinita real, *modus essendi* divino. A teoria cusana do conhecimento, por sua vez, fundamenta-se numa tripartição de “modos de conhecimento” (*modi cognoscendi*), isto é, o da sensibilidade, o da razão e o do intelecto (*intellectus*) e obedece ao seguinte princípio: cada um desses *modi cognos-*

⁶ Sobre o tema “*Sine lumine nihil est videre*”, ver: Aristóteles, *De anima*, III, 3, 429 a 4. Sobre o tema da cognição em relação à luz e à cor, ver: *De anima* III, 7, 431 a 17. O *De anima* recebeu diversos comentários no medievo, dentre os quais se destacam o de Alberto Magno e o de Tomás de Aquino. No século XV, havia uma “acalorada disputa entre albertistas e tomistas entre 1426 e 1456” em relação à questão da “possibilidade de um conhecimento humano puramente espiritual que não está mais vinculado à imagem (*phantasmata*) neste mundo”. (HAUBST, 1955, p. 87. Trad. nossa). Ver, também, as análises de Mestre Eckhart: *As questões parisienses 1 e 2*, em: ECKHART, Maître. *Maître Eckhart à Paris*, E. Zum Brunn, Z. Kaluza, A. de Libera (eds.). Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

⁷ Cf. GROSSETESTE, Roberto, *De luce*; Tradução portuguesa: *Tratado sobre a luz*, Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (trad.), in *Trans/form/ação*, vol. 1, 2013, p. 227-237; Ver também: GROSSETESTE, Roberto. *Versio Caelestis Hierarchiae Pseudo-Dionysii Areopagitae cum scholiis ex Graeco sumptis necnon commentariis notulisque eiusdem Licolnniensis*, D. A. Lawell (ed.), *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, t. 268, Turnhout, Brepols Publishers, 2015; e: GROSSETESTE, Roberto. *Commentarius in VIII libros Physicorum*, R. C. Dales (ed.), in *Isis*, vol. 58, n. 2, Boulder, 1963.

⁸ Dada as influências bíblica e platônica, a luz exerce uma função fundamental no pensamento de Agostinho. Com efeito, sua notória “teoria da iluminação” tem a luz como elemento central do conhecimento. Segundo o Hiponense, aquilo que nós possuímos propriamente não é senão mentira ou falsidade. Assim sendo, o acesso às verdades espirituais, inteligíveis, deve mobilizar uma luz que transcende o sujeito cognoscente, luz que só pode ser pensada propriamente como um dom do absoluto. Comumente, essa teoria da iluminação é pensada como sendo uma metáfora epistemológica, extraída do nível sensível e transferida ao inteligível. No entanto, como lemos nas *Confissões* (X, XXXIV, 51), a luz sensível é mais do que um simples paradigma epistemológico. Ele diz, com efeito, que, de fato, a luz sensível, rainha das cores, inunda tudo o que a vista pode atingir: ela é responsável pela visão. No entanto, já no nível sensível, a luz se insinua em nós com tal força que se ela for suprimida subitamente, ela causa em nós acesso ao obscuro fenômeno da privação de ser, o que nos causa tristeza, enfraquecimento existencial. Logo, a luz deve ser apreendida como causa ontológica: assim como a luz divina é condição ontológica da existência do verdadeiro no que se refere às coisas inteligíveis, na ausência de sua luz própria, a realidade sensível sucumbe. Assim, Agostinho vai tirar todas as consequências daquilo que lemos no seu *Prólogo do Evangelho de João*, a saber, que “no Princípio era o Verbo”, mas também que esse Verbo era vida e que essa vida é luz. Com efeito, no seu comentário exegético ao livro do *Gênesis* (*De genesi ad litteram*), Agostinho defende a tese segundo a qual a luz exerce

cendi está intimamente interconectado ao outro, numa dependência ontológica e gnosiológica, respeitando uma hierarquia decrescente de simplicidade, a tal ponto que os modos superiores não se reduzem ao(s) seu(s) subordinado(s), mas sim, fundam-nos em razão de sua própria transcendência (*A busca de Deus* - doravante citado como “DQD” - II, 33-34). A consonância desse princípio com as teorias do conhecimento de alguns autores da linhagem da Escola de Colônia, como Dietrich de Freiberg⁹, Mestre Eckhart¹⁰ e Bertoldo de Moosburgo¹¹, que nesse período de sua vida (1441-1449) era objeto de intenso estudo¹², é patente.

Não se sabe a quem esse opúsculo é endereçado¹³, mas sua data de composição é bastante precisa¹⁴. Constata-se que o mesmo sucede outro opúsculo teológico, “O Deus Escondido” (“De deo abscondito”, 1440-45) e também o “Sermão 48: O dia santificado” (“Sermo XLVIII, Dies sanctificatus”), proferido na “Festa da Epifania” de 1445, e referido expressamente no texto (DQD, I, 16, 3). Em ambos, Nicolau de Cusa tinha apresentado uma reflexão sobre o nome divino “Deus” (*Theós*) a partir de uma perspectiva di-onísio-erigeniana¹⁵, tema que será amplamente desenvolvido em *A busca de Deus*. E, tendo em vista essa temática, é possível compreender seu título a

uma função cosmológica: o *Logos* divino é aqui interpretado como potência irradiante de criação que, extraindo a matéria das trevas, do caos, dá a essa informidade primordial, formas e contornos. A luz é pensada como causa de existência e não mais simplesmente como causa da visibilidade daquilo que, de certa forma, já é, já existe. Com efeito, segundo Agostinho, a matéria informe, sem a luz, não possui a consistência ontológica necessária à formação do *Logos* divino. Se, antes, ela não for iluminada pela luz, ela seria como um espelho que, na obscuridade, é incapaz de emitir um reflexo qualquer. Nicolau de Cusa, em *A busca de Deus*, inspira-se abundantemente nessas intuições agostinianas.

⁹ Sobre o papel do *intellectus agens* na *visão beatífica* segundo Dietrich de Freiberg, ver: DIETRICH VON FREIBERG. *Opera omnia*, t.1, *Schriften zur Intellekttheorie*, CPTMA II/1. Hamburg, 1977, p. 1-124.

¹⁰ Em Eckhart, além da obra supracitada, o tema é igualmente tratado em diversos escritos: sobre o papel do *intellectus agens*, ver, por exemplo: *Comentário ao Evangelho de João*, n. 358; *Sermo XXII*, n. 212; *Sermo VIII*, n. 93. Sobre o tema do “nascimento de Deus na alma” em Eckhart, ver: *Sermões alemães*, n. 101 a 104.

¹¹ Sobre a influência de Bertoldo de Moosburgo e demais pensadores da escola de Colônia no pensamento de Nicolau de Cusa, ver: FIAMMA A. “Nicholas of Cusa and the so-called Cologne School of the 13th and 14th Centuries.” *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, tome 84. Paris: Vrin, 2017, pp. 91-128.

¹² É o que sugere a grande quantidade de notas da *Edição Crítica* (IV) (NICOLAI DE CUSA, 1959) que remetem à obra de Eckhart.

¹³ NICOLAI DE CUSA. *Opera Omnia*: Tomus 4: *De deo abscondito, De quaerendo Deum, De filiatione Dei, De dato patris luminum, Coniectura de ultimis diebus, De genesi*. Edidit Paulus Wilpert. LVI, 149 paginae. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959, p. 21. *Praefatio editoris*.

¹⁴ VANSTEENBERGHE E., *Le cardinal Nicolas de Cues*, Paris: H. Champion, 1920, pp. 268-269.

partir de uma marca caracteristicamente erigeniana. Ao mesmo tempo em que o sintagma “*quaerendo deum*” indica a busca de Deus, atividade própria do ser humano que, mediante sua natureza intelectual, deseja conhecer seu princípio, ele também remete à busca *de Deus*, isto é, ao próprio desejo de Deus ser conhecido. Com efeito, o sintagma “a visão de Deus”, objetivo dessa busca, seria pensado por Nicolau de Cusa na obra “*A visão de Deus*” (“*De visione dei*”, 1453)¹⁶ como um genitivo objetivo e subjetivo: a *visão beatífica* da qual a divindade é o escopo, e também, a visão da qual a própria divindade é o sujeito. Desse modo, poder-se-ia relacionar o sintagma “a busca de Deus” (*quaerendo deum*) diretamente àquela interpretação erigeniana do termo “*Theós*” como uma “*visio absoluta*”, no sentido de que aquele Deus abscondido, absoluto e infinito, busca e também é buscado, ou seja, no sentido de que é, ao mesmo tempo, *busca absoluta* e *visão absoluta*.

O opúsculo *A busca de Deus* dá início, então, a uma série de outros quatro opúsculos teológico/filosóficos: “*A filiação divina*” (“*De filiatione dei*”, 1445); “*O dom do pai das luzes*” (“*De dato patris luminum*”, 1445-1446); “*Conjectura sobre os últimos dias*” (“*De coniectura ultimis diebus*”, 1446) e “*A Gênese*” (“*De genesi*”, 1447), que compõem o *Volume IV* da *Edição Crítica* de sua *Opera Omnia*, realizada pela Universidade de Heidelberg¹⁷. Desse volume, constam na presente tradução o texto latino e a grande maioria das notas de rodapé aqui utilizadas, extraídas das anotações do próprio Nicolau de Cusa nas obras referidas, que se encontram até hoje em sua riquíssima biblioteca particular no Cusanus Hospital em Kues, na Alemanha.

Consta que Nicolau de Cusa nutria alta estima por esse escrito, uma vez que a ele se remete em sua autobiografia filosófica “*A caça da sabedoria*” (“*De venatione sapientiae*”, 1463), um ano antes de sua morte, e também em seu “*Apologia da douta ignorância*” (“*Apologia doctae ignorantiae*”, 1449), obra em que discute diretamente as suspeitas de heresia elaboradas por Johannes Wenck de Herrenberg no opúsculo “*A ignota litera-*

¹⁵ Cf. Dionísio Pseudo-Areopagita. *De divinis nominibus*, XII, 2. Eriugena, *De divisione naturae*, I, 12-14. (PL 122, 452 C 460 A).

¹⁶ Disponível em língua portuguesa, na edição: NICOLAU DE CUSA. *A visão de Deus*. Tradução, introdução e notas de João Maria André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

¹⁷ Ver: *supra*, nota 12.

tura” (“*De ignota literatura*”, 1442-3)¹⁸. De fato, já em *A busca de Deus*, Nicolau de Cusa parece ter em mente uma certa preocupação em detalhar alguns pontos passíveis de polêmica em suas doutrinas, ainda que não se saiba ao certo em que momento toma consciência daqueles ataques, pois só os responde “oficialmente” sete anos depois, em 1449¹⁹. Dentre esses assuntos abordados em *A busca de Deus*, constam: uma nova *fundamentação no texto escritural* de sua concepção de um Deus infinito, transcendente e imanente²⁰ e o esclarecimento da *necessidade do concurso da graça divina para a realização da visão beatífica*, temas curiosamente já polemizados por Wenck²¹. O motivo da demora de sua resposta a Wenck ainda é incerto (NICOLAI DE CUSA, 2017, p. 31; p. 2516, nota 1). Porém, não é impossível Nicolau de Cusa ter tido acesso às suas acusações até mesmo antes da composição do opúsculo *A busca de Deus* (1445), ou seja, imediatamente após as mesmas terem sido entregues a Johann Gelnhausen (entre Março de 1442 e Março de

¹⁸ VANSTEENBERGHE, E., “Le De ignota litteratura de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse”. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Bd. VIII, Hft. 6. Paris, 1922. Tradução inglesa de Jaspers Hopkins: WENCK, John. *Nicholas of Cusa’s debate with John Wenck. A Translation and an Appraisal of De Ignota Litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae by Jasper Hopkins*, Third edition, Mineapolis: The Arthur J. Banning Press. 1988. Johannes Wenck de Herrenberg, professor de teologia da Universidade de Heidelberg, onde chegou a se tornar reitor por três vezes, um ferrenho conciliarista, via Nicolau de Cusa, que muda de partido e se torna o “Hércules dos Eugenianos”, como seu principal inimigo político. Sabemos de seu ódio por Nicolau de Cusa, desde o *Reichtag* de Mainz (27 a 29 de março de 1441), onde Nicolau representou o Papa Eugênio IV. Ver: HAUBST, R. “Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck aus handschriften der Vatikanischen Bibliothek”. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Bd. XXXVIII, Hft 1. Aschendorff, 1955, pp. 95-96.

¹⁹ Segundo Haubst (1955, p. 100), Cusa provavelmente não havia tomado ciência do escrito de Wenck anteriormente ao ano de 1449 e, quando toma, compõe imediatamente o seu *Apologia*. Em oposição à essa tese, Elpert (2002, pp. 118-119) considera ser muito difícil que Cusa não tivesse ciência do escrito de um importante professor da Universidade de Heidelberg, devido às suas constantes viagens à Germânia na qualidade de Legado Pontifício e também devido ao Abade Johann de Gelnhausen, destinatário do escrito de Wenck, ter sido seu amigo pessoal. Nesse sentido, Kurt Flash (2002, p. 231) também teoriza que Nicolau de Cusa, mesmo sabendo em algum momento daquelas acusações, tomaria o cuidado de respondê-las “oficialmente” somente após sua nomeação a Cardeal (1448), para que pudesse contar com o resguardo de seu amigo humanista, o recém nomeado Papa Nicolau V (Tommaso Parentucelli).

²⁰ Ver, por exemplo: *De docta ignorantia*, I, 2, 5, 1-13: “Querendo tratar do saber máximo da ignorância, considero necessário enfrentar a natureza da própria maximidade. Chamo máximo àquilo relativamente ao qual nada pode ser maior. Mas a plenitude convém ao uno. Por isso, a unidade, que é também a entidade, coincide com a maximidade, pois se uma tal unidade é desligada universalmente de qualquer referência e contração, então, porque é a maximidade absoluta, é claro que nada se lhe opõe. Assim, o máximo é o uno absoluto, porque é tudo e nele [está] porque é o máximo. E porque nada se lhe opõe, com ele coincide simultaneamente o mínimo. Por isso, ele está em tudo. E porque é absoluto, é então em ato todo o ser possível, nada contraindo das coisas, e todas dele derivando.” (NICOLAU DE CUSA, 2003, p. 5).

1443)²², uma vez que, já nesse opúsculo, além dos previamente destacados, Cusa também trabalha outros pontos de contato com aquelas acusações, como o tema da “compreensão humana em termos de uma imagem” e da “relação entre a cor e a vista”, que Wenck explicitamente tematiza em sua obra²³. Essa hipótese é o que explicaria, nesse momento, o interesse de Nicolau de Cusa por uma melhor fundamentação escritural de suas teses. Também não seria impossível, portanto, que o mesmo opúsculo tenha sido dirigido a alguém próximo, ciente daquelas acusações.

Com efeito, na primeira parte do *A busca de Deus*, Nicolau de Cusa se utiliza principalmente dos *Atos dos Apóstolos* (17, 18-29). Nessa passagem, Paulo, discursando no Areópago para uma platéia de filósofos - que incluía seu discípulo Dionísio²⁴ - sobre o “Deus desconhecido”, sustentava que o mesmo seria superior às faculdades cognitivas humanas e que, no âmbito das criaturas, nada poderia ser semelhante a ele (DQD, I, 18, 6-11). Cusa

²¹ Ver, por exemplo: *De ignota litteratura*, 20, 1, onde Wenck evoca o verso bíblico: “tranquilizai e reconheci que eu sou Deus” (*vacate et videte quoniam ego sum Deus*. Sl. 55), afirmando que o pronome “eu” (*ego*): “o singularizando, de forma patente, exclui da divindade todas as criaturas” (*singularizans omnem creaturam patenter a divinitate excludit*). Wenck imputa a Nicolau de Cusa a alcunha de “falso profeta”, que diz enganosamente na *Carta ao Cardeal Juliano* (*De docta ignorantia*, III, 264, 7-9.) ter visto a Deus *in via*, através o método da “douta ignorância”. Segundo Wenck, Nicolau é um exemplo daqueles falsos profetas que “se envaideceram em suas cogitações” (“*evanuerunt in cogitationibus suis*”, *De ignota litteratura*, 20, 10).

²² Segundo Haubst (1955, p. 99), o Abade de Maulbronn, Johann von Gelnhausen, faleceu no verão de 1443 e é necessário que esta data seja a data limite da composição do *De ignota litteratura*. A data inicial aproximada seria a composição da carta de Wenck sobre o irmão de Gelnhausen, na qual o professor de teologia comenta sua atitude de abandonar o cargo de oficial do Duque Segismundo da Áustria para viver uma “vida retirada” (*abgescheiden leben*) (Cf. HAUBST, 1955, p.115). Wenck remete a essa “vida retirada” no escrito *A ignota litteratura*, associando Nicolau de Cusa aos ensinamentos eckhartianos. Wenck vê Eckhart e Nicolau de Cusa como hereges e mentores espirituais dos movimentos begardos dissidentes que desprezam a ciência escolástica e buscaram alcançar *em vida* a bem-aventurança - que, segundo Wenck, só poderia ser alcançada na *vida futura* - e, “não como um dom da graça, mas como um fruto natural que nasce da fuga do mundo” (HAUBST, 1955, p. 114. Trad. nossa). Nicolau de Cusa, no opúsculo *A busca de Deus*, por sua vez, procura conciliar ambas as posições: a busca intelectual e a graça divina.

²³ Johannes Wenck de Herrenberg, *De ignota litteratura*, 21, 14-19. Comentando sobre a impossibilidade da proposta cusana de compreender, nesta vida, “incompreensivelmente o que é incompreensível” (*De docta ignorantia*, III, 263, 1-9), Wenck afirma: “Pois, nesta vida, na qual, de acordo com Boécio, ‘tudo o que é recebido é recebido de acordo com o modo do receptor’, é impossível para o homem compreender de outra maneira que não seja a compreensível e em termos de uma imagem. Pois, como aprendemos em *De anima III*, a imagem (*phantasmata*) é para o intelecto aquilo que a cor é para a vista. Pois, é evidente que, sem a objetiva ativação da cor pela luz, a vista nada pode ver: portanto, do mesmo modo, também não é possível entendermos sem [a utilização] de uma imagem. Seguindo o mesmo raciocínio, a *Sagrada Escritura* nos traduziu através de símbolos aquilo que é divinamente inspirado e revelado em conformidade com a maneira usual de nossa concepção natural” (WENCK, 1988, p. 99. Trad. nossa). No original: *Repugnat namque in hac vita, ubi secundum Boethium “omne quod recipitur recipitur secundum modum recipientis,” ali-*

nota que essa *nulla proportio*²⁵ seria capaz de invalidar os esforços em buscá-lo. Não obstante, paradoxalmente, segundo as palavras do próprio Apóstolo, Deus não se encontra distante de ninguém, pois: “nele, somos, vivemos e nos movemos” (DQD, I, 17, 11). Conclui que é necessária a possibilidade de se extrair do mundo criado certos símbolos e que os mesmos seriam capazes de conduzir o *intellectus* peregrino na busca de Deus (DQD, I, 18, 13-15). Esses símbolos, porém, são “medidas” através das quais o intelecto se mede a si mesmo cada vez mais distante daquela apreensão última, levando-o a reconhecer-se ignorante. Desse modo, esses mesmos símbolos desvelam aquela própria incognoscibilidade do *modus essendi* divino²⁶. E, tendo em vista essa almejada experiência da “douta ignorância”, Nicolau de Cusa coloca que: “é nisso, portanto, que Deus se manifesta: no fato de que todo intelecto se reconheça demasiadamente pequeno para representá-lo e concebê-lo” (DQD, I, 18, 3). Ou seja, para Cusa, quando o intelecto humano criador de símbolos se reconhece ignorante, mediante os mesmos símbolos imperfeitos que cria e que poderia criar melhores símbolos indefinidamente, compreende a Deus incompreensivelmente.²⁷ Nesse sentido, o nome divino “Deus” (“*Theós*”) (DQD, I, 19, 1), composto pela junção dos significados dos verbos gregos “ver” (*theorô*) e “correr” (*théon*)²⁸, apresenta-se como um *símbolo* apropriado ao peregrino que percorre neste mundo aquela *via inveniendi*: enquanto significante da *visão não-mista*²⁹ transcende o objeto visto e, enquanto *visão percorre todas as coisas do mundo*, é-lhe imanente.

ter hominem comprehendere quam comprehensibiliter et in imagine, cum, ex III^o De Anima, hoc sit phantasma ad intellectum quod est color ad visum. Constat autem sine lumine coloris actuante obiectaliter visum nihil posse videre: ergo nec sine phantasmate contingit nos intellegere. Quapropter scriptura sancta in symbolis nobis tradidit divinitus inspirata ac revelata pariformiter ad consuetudinem naturalis nostrae conceptionis.”

²⁴ Conforme D’Amico (2014, p. 85), Nicolau de Cusa acredita piamente ser o discípulo de Paulo, Dionísio Areopagita, o autor do *Corpus areopagiticum*, a quem nutria imensa estima.

²⁵ Cf. Nicolau de Cusa, *De docta ignorantia*, I, 1, 3.

²⁶ Segundo João Maria André: “O símbolo (...) mais do que símbolo do infinito, ele só pode ser símbolo da incompreensibilidade desse mesmo infinito, devendo torná-lo visível precisamente na sua invisibilidade.” (ANDRÉ, 1997, p. 98).

²⁷ Ver: *De docta ignorantia*, I, 12, 23.

²⁸ Cf. Erígena, *De divisione naturae*, I, 12-14. (PL 122, 452 C 460 A).

²⁹ Cf. Aristóteles, *De anima*, III, (4, 429 a 16-20).

No segundo momento do opúsculo, outras conjecturas surgem para simbolizar aquele paradoxal *modus* divino. É nesse momento que Cusa apresenta sua teoria do conhecimento como um desses mesmos símbolos (DQD, II, 35, 1). A vista é um ato de interpretação da alma sobre as sensações captadas pelo sentido da visão, não sendo este, portanto, um ato passivo, pois é a alma racional que confere sentido e distinção às cores e a tudo aquilo que é captado pelos olhos, mediante a atenção. Essa teoria começa apresentando um duplo movimento: o da luz que ascende a partir do “aspecto do objeto” corpóreo e o da luz que descende pelas “veias óticas do cérebro para o olho” (DQD, II, 33; 34). De uma *conexão*³⁰ entre essas duas espécies de “luz”, nasce uma “sensação confusa” que necessita da concorrência de um espírito superior que opere a “distinção” mediante a “atenção”: o da razão. A razão, ou o “espírito anímico”, por sua vez, não é capaz de julgar por si aquelas razões que distingue e, desse modo, é necessário o descenso de outro espírito, o *intelectuallis*, que, presente no espírito da razão, entende (DQD, II, 35, 9). Desse modo, a razão também funciona como *conexão* entre aqueles dois espíritos - o sensitivo e o intelectual. Por sua vez, o espírito intelectual, dono da *força intelectual*, é aquele que, mediante o *percorrer* interminável da *criação de símbolos*, busca ascender a seu princípio (meio e fim) “*Theós*”, “que é a Luz do intelecto” (DQD, II, 36, 3). E, desse modo, para que esse movimento de ascensão do *intellectus* atinja seu fim último e aquiesça, faz-se necessário o concurso do descenso do *divinus spiritus* em sua direção, isto é, do concurso da “graça divina” para que se realize a *conexão* entre a “luz intelectual” e a “Luz ela mesma”. Nessa visão beatífica, segundo Nicolau de Cusa, “não somos nós que conhecemos, mas sim, ele em nós” (DQD, II, 36, 8-9). Esse processo segue o seguinte movimento: a luz atinge o objeto corporal e o reflete na visão, o sentido na visão é dado pela luz da razão discriminante, mediante a atenção; essa luz da razão, por sua vez, existe na luz do intelecto, que a entende; e, essa última luz intelectual, na luz de Deus, que é a que verdadeiramente conhece. Portanto, o pro-

³⁰ Sobre o tema da conexão (*nexus*) no pensamento de Nicolau de Cusa, ver: NETO, José Teixeira. *Nexus: Da relacionalidade do princípio à “Metafísica do Inominável” em Nicolau de Cusa*. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Natal, 2012.

cesso da “busca de Deus” é um processo ascensional que se inicia pela interpretação do mundo sensível através da luz material, passando pela luz da razão até a luz da intuição intelectual. Essa última, limite superior dos modos de conhecimento humanos, depois de inflamada por numerosas ascensões, receberá o descenso da luz da graça na visão beatífica da “Luz ela mesma”, que é “fogo consumindo fogo” (DQD, III, 46).

A fim de refutar uma possível associação (já realizada por Wenck) com teses condenadas como as de Mestre Eckhart³¹, dos Begardos e Beguinas³² e de Amaury de Bène³³, Nicolau de Cusa teria pela frente alguns problemas relativos às consequências de suas considerações: como seria possível a imanência de Deus na alma *em vida*, sem que o plano da criação se absolutize e Deus dele se torne indistinguível?³⁴ Como é possível conciliar duas definições contraditórias a respeito de Deus: “imane” e “não-imane”, referente ao mesmo aspecto (sua relação com o mundo) ao mesmo tempo?³⁵ Cusa, então, fiando-se em seu princípio da “douta ignorância”, não pretende ser capaz de explicar *racionalmente* essa experiência *incognoscível*, porém passível de ser conjecturada *intuitivamente* mediante símbolos e verificada nos “santos profetas” e pessoas que “receberam a graça da luz divina *nesta vida*” (DQD, III, 41, 8): ele se humilha (DQD, III, 40-41) e de-

³¹ Para a tradução ao português da bula papal *In agro domenico*, ver: GUERIZOLI, Rodrigo. A condenação de Mestre Eckhart. *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 27, n. 89, 2000. pp. 387-403.

³² Sobre a condenação dos Begardos e Beguinas, ver o *Decreto do Concílio de Viena*, n. 28. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20060402233228/http://piar.hu/councils/ecum15.htm#can28>>. Acesso: 01/03/2021.

³³ Sobre a condenação de Amalrico, ver: H. DENIFLE, E. CHATELAIN, I. Eds. *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Paris: Delalain, 1889, p. 70. Uma síntese e reconstrução de suas doutrinas é proposta em: LUCENTINI, Paolo. *Platonismo, ermetismo, eresia nel medioevo*. Textes et Études du Moyen âge, Vol. 41. Louvain: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2007. pp. 435-469.

³⁴ Ver: Johannes Wenck de Herrenberg, *De ignota literatura*, 24, 19: “*Prima conclusio: Omnia cum deo coincidunt*”. Wenck, em sua principal acusação, reclama da indistinção entre criaturas e criador, isto é, da “coincidência entre criador e todas as coisas”, que supostamente derivaria das teses cusanas.

³⁵ Johannes Wenck de Herrenberg. *De ignota litteratura*, 21, 34- 22, 1. Essa foi mais uma acusação que se abateu sobre Cusa: a de ser o “destruidor da teologia”. Johannes Wenck, em seu *A ignota literatura*, critica a tese cusana da “coincidência dos opostos/contraditórios em Deus”. Segundo Wenck, Cusa: “destrói o princípio seminal de todas as ciências, o princípio de que é impossível à mesma coisa ser e não ser [algo], como lemos na *Metafísica IV*. Mas, esse homem pouco se importa com as palavras de Aristóteles” (WENCK, 1988, p. 99. Trad. nossa). No original: “*Affert etiam de medio talismodi eius assertio semen omnis doctrinae, videlicet illud. Idem esse et non esse impossibile, IVº Metaphysicae. Verum hic homo parum curat de dictis Aristotilicis (...)*”

monstra a necessidade da graça divina para que se dê esta *experiência mística* da verdade ou do *modus essendi divino*, ainda que, para tanto, paradoxalmente, considere necessária a busca pela *via* da ascensão intelectual (DQD, III, 42), constatando, entretanto, que não é somente devido a nosso próprio mérito que “alcançamos este dom tão excelente” (DQD, III, 42, 1).

Nicolau de Cusa ainda cria outras duas *conjecturas* sobre aquele mistério revelado por Paulo³⁶: a da luz e do arco-íris (DQD, II, 37) de matriz platônica e a da semente de mostarda (DQD, III, 44), de matriz aristotélica. A luz, graças à sua simplicidade, é um meio (*medium*) entre as naturezas espiritual e material, pois é *símbolo* do divino *par excellence*, mediante o qual, o próprio mundo criado, *via intellectus*, retorna à Deus. A luz material, desse modo, informa aquele paradoxal *modus essendi* divino: não-colorida e impalpável, quando se determina numa nuvem aquosa, é capaz de gerar todas as cores do arco-íris, assim como, do mesmo modo, Deus infinito, impalpável e não-misturável, quando se determina no Universo, gera a pluralidade interminável das criaturas singulares.

O domínio transcendente, por ser “sumamente infinito de modo absoluto”, também pode ser conjecturado como “coincidência entre ato e potência absolutos”, concepção anteriormente apresentada no *De docta ignorantia*³⁷. Devido à sua máxima infinitude, faz-se necessária sua imanência no universo, pois, caso este último fosse dele demarcado, Deus deixaria de ser infinito e constituiria um número³⁸. Por outro lado, a própria infinitude divina é o *modus essendi* pelo qual Deus não se reduz ao universo, pois este último não subsiste por si e é um ser-dependente: Deus dele subtraído,

³⁶ Nicolau de Cusa, no início do opúsculo, refere-se aos “*arcanorum*” acessados por Paulo em seu “rpto” (DQD, I, 17, 1).

³⁷ Nicolau de Cusa, *De docta ignorantia*, III, 2, 190, 9-13.

³⁸ Constantemente revisitado no pensamento de Nicolau de Cusa, o tema da impossibilidade de Deus constituir um número com o Universo é visto, por exemplo, no sermão “*Tu quem és? O princípio*” (*Quis es tu? De principio*, 38) do período tardio de sua obra: “E o Princípio Uno que dá a tudo sua Hipóstase não é outro nem o mesmo [em relação às suas criaturas], senão por ser sobre exaltado, devido à sua excelência. E, a respeito de tudo aquilo criado por este Princípio, o Criador não é idêntico à sua criatura, pois não o é [igualmente] a causa e o causado, mas, não está separado, de modo que seja outro; pois, [se este fosse o caso], então, o criador e a criatura constituiriam um número, o qual necessitaria, [por sua vez], de um princípio, desde que toda multidão [dos entes] necessita de um princípio uno e, assim, o primeiro princípio não seria Primeiro Princípio. O apóstolo Paulo expressa este ponto quando diz que Deus não nos é distante, pois nele existimos e nos movemos.” (NICOLAU DE CUSA, 2020, p. 255). O tema advém da tradição neoplatônica e se faz presente, por exemplo, em Plotino: *Enéadas*, V, 5, 4; e Proclo: *In Parmenidem platonis*, VI, 1077, 5-8.

nada resta³⁹. Na obra *A douta ignorância*, para ilustrar essa infinidade negativa do “Máximo absoluto”, Cusa tomava como exemplo uma “linha infinita”⁴⁰. Coincidentemente ou não, essa foi mais uma daquelas diversas suspeitas de Johannes Wenck: Nicolau de Cusa desprezava a criação⁴¹, não se utilizava de imagens reveladas na Bíblia e inventava novos métodos heterodoxos de “teologizar”, como os exemplos matemáticos⁴².

É então que, a partir da imagem bíblica do “grão de mostarda”⁴³, Cusa retoma aquela discussão sobre a *coincidentia oppositorum* entre ato e potência absolutos como símbolo de Deus. Nessa *conjectura*, Cusa explora o poder infinito de um grão de mostarda que, ao realizar seu objetivo, gera uma árvore que possuirá diversas outras sementes semelhantes a ela. Essas últimas, por sua vez, terão em si mesmas a potência geradora de infinitas outras árvores e sementes capazes de preencher, assim por diante, não somente este, como infinitos outros mundos. A partir desse *símbolo* natural e também escritural, Cusa pretende conduzir pela mão o leitor à intuição daquela fonte sumamente infinita de outras inumeráveis espécies de sementes e mundos.

Por fim, nosso autor apresenta uma terceira *via* que, por sua vez, talvez sirva como uma *conexão* entre aqueles exemplos de matiz platônico e aristotélico, e que não somente se funda no *modus theologizandi* dos “espelhos e enigmas”⁴⁴. Essa via consiste no método filosófico neoplatônico da *apháiresis*⁴⁵, ou, em outras palavras, no método da “remoção dos delimitados” (*ablationis terminatorum*) (DQD, V, 49, 1). A partir do exemplo do escultor (DQD, V, 49, 3) que busca esculpir formas no pedaço de madeira (formas que podem ser infinitas) retirando “tudo o que é delimitado por um contorno diferente”, Cusa propõe que, para que se encontre *Theós*, fim último da busca pela verdade e conexão entre fé e filosofia, deve-se remover todos os modos de cognição “contraídos” pelos quais o ser humano o busca

³⁹ Nicolau de Cusa, *De docta ignorantia*, II, 2, 98. *De coniecturis*, I, 1, 5, 9.

⁴⁰ Nicolau de Cusa, *De docta ignorantia*, II, 2, 99.

⁴¹ Johannes Wenck de Herrenberg, *De ignota litteratura*, 24.

⁴² Johannes Wenck de Herrenberg, *De ignota litteratura*, 20. Wenck, nessa passagem, chega a acusar Nicolau de Cusa de “falso profeta” que se julga conhecedor de Deus sem nem ao menos conhecer as *Escrituras*.

⁴³ Mt. 13: 31-32. Mc. 4: 30-32. Luc. 13: 18-19.

⁴⁴ 1 Cor. 13: 12.

⁴⁵ Plotino, *Enéadas*, V, 3, 17, 38; V, 5, 13, 11 ss.; VI, 9, 9, 50.

imperfeitamente: sentidos, razão e intelecto. Para “além de sua intimidade” (DQD, V, 50, 1), livre de todo o “conhecimento” e pleno de uma “ignorância informada”, segundo Cusa, aquele que assim o buscar, conectando todos os modos de cognição com nenhum, também será por ele buscado.

Visto que o opúsculo *A busca de Deus* é um dos primeiros escritos posteriores às polêmicas de Wenck, precedido somente por *O Deus escondido*, conclui-se que o mesmo foi pensado como uma (proto) resposta àquelas suspeitas, uma vez que diversos pontos de contato com *A ignota literatura* são nele reunidos de modo coerente por Nicolau de Cusa. A se confirmarem esses vínculos teóricos, objeto de futuros estudos, emergirá uma nova constatação histórica: o escrito polêmico de Wenck deve ter sido entregue por Gelnhausen imediatamente a Nicolau de Cusa assim quando recebido por ele, provavelmente em 1442.⁴⁶ Caso Nicolau de Cusa não tivesse em vista as suspeitas de heresia que já circulavam, talvez não escrevesse este opúsculo pensando, principalmente, no esclarecimento de certas teses epistemológicas polêmicas, de modo a não somente demarcar-se de posições heréticas, mas sim, visando a um mais nobre objetivo: o de pensar um consenso das tradições filosóficas divergentes a partir de uma posição ecumênica e não-violenta. Nesse ponto, Nicolau de Cusa é extremamente ousado, pois evoca com naturalidade teses de pensadores condenados como Erígena e Mestre Eckhart, de modo a conciliá-las com a ortodoxia. Cusa se serve do princípio da *douta ignorância* para integrar ao seu discurso tanto as teologias de matiz aristotélico, catafáticas, que buscam através de símbolos naturais um conhecimento analógico de Deus, quanto as tradições de matiz platônica, apofáticas, que percorrem a via da “remoção dos delimitados”. Numa espécie de ecumenismo epistêmico que emerge da sua noção de “conjectura”, apresentada em *As conjecturas*, o opúsculo *A busca de Deus* também evidencia a possibilidade da harmonização de epistemologias contrárias, a partir do tema da “visão beatífica”: esta última necessita tanto do *esforço intelectual humano* quanto da *graça divina*. Pensador do *nexus*, Cusa visava à concórdia em diversos âmbitos filosóficos em um momento histórico de acirradas divisões acadêmicas, políticas e religiosas. Portanto, seu pensamento, funda-

⁴⁶ Sobre o debate sobre a datação da recepção das críticas de Wenck por parte de Nicolau de Cusa, ver: *supra*, nota 18.

mentado no princípio neoplatônico da *unidade na diversidade* e no seu *método da douta ignorância*, ou seja, da *concordância e harmonia dos contrários* a partir do reconhecimento da impossibilidade da precisão absoluta do conhecimento humano, em todos os seus níveis, diante da infinitude do princípio primeiro, é capaz de fornecer ferramentas teóricas relevantes à nossa época atual, que ainda enfrenta discórdias semelhantes às de sua época.

2) Tradução de “A busca de Deus” (*De quaerendo Deum* - 1445) de Nicolau de Cusa⁴⁷

16 - Para que teu desejo possa ser satisfeito, irmão em Cristo de venerável mérito⁴⁸, tentarei agora, retomar por escrito de forma breve e clara aquilo que, na Epifania⁴⁹, esforcei-me em explicar em público acerca da razão do nome “Deus”, a fim de que nossa meditação conjunta seja incitada e que o homem interior⁵⁰ seja gradualmente transformado, de luz em luz, por meio da ascensão intelectual, até que, no conhecimento luminoso que advém da luz da glória, ele entre na alegria de seu Senhor⁵¹.

I.

17 - Em primeiro lugar, excelente irmão, nota bem que Paulo, que diz ter sido raptado ao terceiro céu até a visão dos mistérios⁵², ao pregar a verdade no Areópago àqueles homens que se dedicavam ao muito renomado estudo

⁴⁷ Tradução realizada a partir da versão latina da *Ed. Paris, I*, disponível em: <<http://www.cusanus-portal.de/>>. Consultada também a versão da *Edição Crítica da Opera Omnia*: Tomus 4: Nicolai de Cusa *De deo abscondito, De quaerendo Deum, De filiatione Dei, De dato patris luminum, Coniectura de ultimis diebus, De genesi*. Edidit Paulus Wilpert. LVI, 149 paginae. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959 (*Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*; Volumen IV = Opuscula I). Tradução do latim cotejada com a mais recente tradução italiana das obras completas de Nicolau de Cusa: NICOLAI DE CUSA. *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*. A cura di Enrico Peroli. Giunti Editore Milano: S.p.A./Bompiani, 2017, pp. 599-635. Todas as notas de rodapé aqui apresentadas foram todas extraídas da *Edição Crítica da Opera Omnia* cusana, referida anteriormente. Essas notas da *Edição Crítica*, por sua vez, foram obtidas das próprias anotações de Nicolau de Cusa nos manuscritos de sua biblioteca em Kues. Mantivemos os nomes das obras em latim antecedidas pelo seu autor e as respectivas numerações, assim como apresentadas na *Edição Crítica*, previamente referida. Quando acrescentamos notas por nós elaboradas, citamos: “notas dos trads.”.

⁴⁸ Não se sabe ao certo qual seria o destinatário deste opúsculo cusano. Cf. *supra*, nota 10.

⁴⁹ Ver: Nicolau de Cusa, *Sermo XLVIII, Dies Sanctificatus*, de Janeiro de 1445.

⁵⁰ Rm: 7:12. Ef. 3:16. Eckhart: *Sermo VII*, n. 78, XX n. 208 (LW IV, 75, 7; 193, 3). *Transformamur a claritate in claritatem*: Eckhart, *Sermo XLIX*, 1, 508 (LW IV, 423, 4-6).

⁵¹ 2 Cor. 3: 18. Mt. 25: 21.

⁵² 3 Cor. 2: 12. “*Arcanorum*”: At. 17, 18:19.

da filosofia em Atenas, colocou em evidência em seu discurso o Deus desconhecido, a quem os próprios gentios haviam consagrado um altar, com o intuito de lhes anunciar o *Evangelho*. E, continuando a expor-lhes esse assunto, começou dizendo de que modo Deus havia criado em um só homem todos os homens e concedido às suas existências neste mundo um período de tempo definido para procurarem Deus, caso os mesmos fossem capazes de tocá-lo e encontrá-lo, acrescentando que Deus não está longe de ninguém, porque nele somos, vivemos e nos movemos. Posteriormente, advertindo contra a idolatria, acrescentou que, não pode haver no pensamento humano nada semelhante ao divino.⁵³

18 - Cada vez que leio o livro *Atos dos Apóstolos*, eu me admiro com seu procedimento. De fato, Paulo queria fazer o Deus ignoto se manifestar aos filósofos, mas, depois, afirma que esse Deus não pode ser concebido por nenhum intelecto humano. Portanto, é nisso que Deus se manifesta, isto é, no fato de que todo intelecto se reconheça demasiadamente pequeno para representá-lo e concebê-lo. No entanto, Paulo o denomina “Deus” ou, em grego, “*Theón*”. Portanto, o homem veio a este mundo para buscar a Deus e, uma vez que o encontre, una-se a ele e, unindo-se, repouse⁵⁴; e, como o homem não pode buscá-lo e tocá-lo como uma coisa do mundo sensível e corpóreo, visto que Deus é mais espírito que corpo⁵⁵ e não pode ser atingido mesmo na abstração intelectual, pois, como diz Paulo, não é possível conceber nada semelhante a Deus, de que modo, então, ele pode ser buscado a fim de ser encontrado? Certamente, se este mundo não tivesse utilidade para aquele que busca, o ser humano teria sido enviado ao mesmo em vão, a fim de buscá-lo. Portanto, é necessário que o mundo dê sustentação àquele que busca, mas também é necessário a quem busca saber que, nem neste mundo, nem em tudo aquilo que o humano concebe há algo semelhante a ele⁵⁶.

19 - Agora, vejamos se o nome “*Theós*” ou “Deus” nos oferece uma ajuda nesse quesito. O nome “*Theos*”, na verdade, não é o nome próprio de Deus,

⁵³ Cf. At. 17. 18:19.

⁵⁴ Sl. 72: 28. Eckhart, *Sermones et lectiones super Ecclesiastici*, n. 25. (LW, II, 225, 13).

⁵⁵ Jo. 4: 24. Agostinho, *De trinitate*, XV, 5, 7. Eckhart, *Expositio Libri Genesis*. II, 42.

⁵⁶ At. 17: 29. Is. 44: 7: “*Quis similis mei?*”

o qual excede todo conceito. De fato, tal nome, que não pode ser concebido, permanece inefável. Expressar-se, verdadeiramente, significa expressar um conceito intrínseco externamente, por meios vocais ou outros signos figurativos⁵⁷. Portanto, o nome daquele de quem nada semelhante pode ser concebido permanece ignorado. “*Theós*”, portanto, não é o nome de Deus, senão um nome a fim de que ele seja buscado pelo humano, nesse mundo. Aquele que busca Deus deve considerar cuidadosamente de que modo nesse nome “*Theós*” se complica uma certa via de busca, na qual Deus se encontra, para que se possa ser atingido. “*Theós*” vem de “*theorô*”, que significa “eu vejo” e “eu corro”⁵⁸. Portanto, aquele que busca deve, mediante a visão, correr para que possa atingir o “*Theón*” vendo todas as coisas. A visão comporta uma semelhança com a via ao longo da qual aquele que busca deve caminhar. Portanto, é necessário que dilatemos a natureza da visão sensível antes do olho da visão intelectual⁵⁹ e, a partir dela, fabriquemos uma escada para a ascensão.

20 - Nossa visão é gerada por um certo espírito luminoso e claro que desce do cimo do cérebro ao órgão do olho e pelo objeto colorido, com a ajuda da luz extrínseca multiplicando no olho a similitude de sua espécie⁶⁰. Na região das coisas visíveis, não encontramos senão as cores. Por outro lado, a vista não pertence à região das coisas visíveis, mas está situada para além de todas as coisas visíveis. Portanto, a vista não tem cor, porque não pertence à região das cores: para que possa ver uma cor qualquer, ela não é contraída em nenhuma daquelas e, para que seu juízo seja verdadeiro e livre, não possui mais uma cor do que outra e, para que sua potência se estenda a todas as cores, não é restrita a nenhuma. Para que sua visão seja verdadeira, a vista é não-mista com as cores.⁶¹

⁵⁷ Aristóteles, *De interpretatione*, I, 1, 16 a 3-5. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, II, q. 7 a. 1; *In Aristotelis libros de Sensu et Sensato*, I, 2 (24, 205 b).

⁵⁸ Dionísio Pseudo-Areopagita, *De divinis nominibus*, XII, 2. Erígena, *De divisione naturae*, I, 12-14. (PL 122, 452 C 460 A).

⁵⁹ Boaventura, *Breviloquium*, II, 12 (V 230 a): “*per quosdam scalares gradus intellectus humanus natus es gradatim ascendere in summum principium, quod est deus.*”

⁶⁰ Al Ghazali, *Optica*, I, 4, 17-20. Witelo, *Perspectiva*, III, 4, (p. 135: Baeumker). Eckhart, *In Iohannis Evangelium*, n. 25 (LW, III, 20, 6-10).

⁶¹ Eckhart, *Sermo VIII*, n. 93 (LW, IV, 88, 6): “*oculum oportet esse immixtum et intellectum*”. *De intellectu impermixto*, cf. n. 25, 6.

21 - Por experiência, comprovamos que a visão se engana quando um meio colorido se interpõe entre ela e o objeto, por exemplo, um vidro ou uma pedra transparente, ou outra coisa. Portanto, a visão é tão pura e separada de qualquer mácula com relação ao visível, que todas as coisas visíveis em comparação a ela são como uma espécie de treva e, em comparação ao espírito da visão, são de certo modo uma densidade corpórea.⁶²

22 - Mas, quando intuímos pelo intelecto o mundo visível e buscamos saber se nele é possível encontrar um conhecimento sobre a visão, vemos que todo esse mundo de cores a ignora, uma vez que não capta nada não-colorido. E, se dissermos que a visão é, mas não é algo colorido, segue-se que se quisesse fazer desse mundo das coisas visíveis uma imagem similar, não se encontraria nada semelhante à visão em nenhum de seus conceitos, pois seus conceitos não podem ser sem a cor. E, uma vez que, abaixo de sua própria região, não se encontra algo que seja semelhante ou comparável à ela, não se pode atingi-la em si e, na verdade, nem se pode atingir a visão como sendo algo, mas se julga que todo o não-colorido não seja algo.⁶³ Portanto, à visão, nenhum nome dentre todos aqueles suscetíveis de serem nomeados na sua região convém, nem o nome “branco”, nem “negro”, nem os de todas as cores misturadas, nem o nome “branco e não-branco” copulativamente, nem o nome “negro e não-negro” copulativamente. Portanto, ainda que se tome singularmente ou disjuntivamente todos os nomes de sua região, e, ainda que se leve em consideração conjuntamente os nomes das cores opostas ou que se considere a conjunção de todos os nomes das coisas que podem ser nomeadas, nada atinge quanto ao nome e essência da visão.

23 - É como se alguém dissesse que, uma vez que a cor não é discreta e conhecida por si mesma, mas por uma causa mais elevada, isto é, pela visão, e interrogasse todas as coisas visíveis⁶⁴ e lhes perguntasse se isso é verdadeiro e como concebem a causa delas, responderiam ao que lhes é preposto que quem as nomeou, como é vista, é algo melhor e mais belo

⁶² Dominicus Gundisalvi, *De unitate* (BB, I, 1, 6, 26-7, 10, 8, 13-16).

⁶³ Ver as análises de Mestre Eckhart sobre a não entidade do intelecto: *As questões parisienses 1 e 2*, em: ECKHART, Maître. *Maître Eckhart à Paris*, E. Zum Brunn, Z. Kaluza, A. de Libera (eds.), Paris, Presses Universitaires de France, 1984. Nota dos tradutores.

⁶⁴ Agostinho, *Confessiones*, X, 6, n. 9.

dentre tudo aquilo que pode ser concebido. E, ao se disporem a formular um conceito sobre esse algo excelente e belo, retornam à cor, sem a qual são incapazes de fabricar algum conceito. Donde, afirmam que a vista é mais bela do que a cor branca, pois, na região das cores, não há cor branca tão bela que não possa haver outra ainda mais bela, e que seja tão brilhante e resplandecente que não possa existir uma ainda mais brilhante. Portanto, todas as coisas visíveis não pleiteariam que seu princípio soberano é algo que pertença à região das cores, e que está em ato dentre as coisas visíveis daquela região, mas diriam que ele próprio é o mais elevado grau de potência de beleza da brilhantíssima e perfeitíssima cor.

24 - Considera, irmão, que tais coisas e muitas outras similares são veríssimas. Portanto, através de um procedimento semelhante, ascende da vista à audição e ao gosto, ao olfato e ao tato e, em última análise, ao sentido comum⁶⁵, que está posicionado acima de todo o sentido, do mesmo modo como a audição se situa acima das coisas audíveis, o gosto das gustativas, o olfato das olfativas e o tato das táteis.

25 - Em seguida, eleva-te mais alto, rumo ao intelecto, que se situa acima de todas as coisas inteligíveis, suscetíveis de raciocínio. De fato, as coisas suscetíveis de raciocínio são apreendidas através do intelecto, mas o intelecto não está na região das coisas suscetíveis de raciocínio, pois o intelecto é como o olho e, as coisas suscetíveis de raciocínio, como as cores. E, se te aprouver, estende tua consideração, de modo a que bem compreendas que o intelecto é livre assim como a visão, ou seja, é simples e verdadeiro juiz de toda razão, no qual não há mistura com as espécies racionais a fim de que seja claro seu juízo intuitivo racional na região da razão, com toda a sua variedade⁶⁶. De fato, o intelecto julga tal razão como necessária, tal outra como possível, outra como contingente, outra impossível, outra demonstrativa, outra sofisticada e enganosa, outra tópica e, assim por diante, assim como a visão julga que tal cor é branca, tal outra não

⁶⁵ “*Sensum communem*”: Aristóteles, *De anima*, III, 4, 426 b 12-29.

⁶⁶ Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429 a 16-20. Eckhart, *In Iohannis Evangelium*, n. 305 (LW, III, 254, I): “*Et hoc est quod Anaxagoras ponit intellectum nudum et immixtum ut iudicet*”. *In Iohannis Evangelium*, n. 318 (LW, III, 266, 1). *Sermo XXII*, n. 214 (LW IV 200, 3).

é branca, mas preta, tal outra é mais branca do que preta e, assim por diante. Não se atinge o intelecto em nenhuma das regiões das razões e, quando o mundo ou totalidade das razões se propõe representar seu próprio princípio soberano e juiz⁶⁷, diz que o mesmo é o termo e a meta última da perfeição⁶⁸.

26 - No entanto, da mesma forma, as naturezas intelectuais não podem negar que um soberano as presida. E, assim como as naturezas visíveis atestam que este soberano que está no seu comando é o fim último de toda perfeição visível, o mesmo se diz das naturezas intelectuais, que são as naturezas intuitivas da verdade, elas afirmam que seu soberano é o fim último da totalidade das perfeições intuitivas de todas as coisas, e o denominam “*Theón*”, isto é, “Deus”, como se ele fosse a especulação ou a própria intuição na realização da perfeição daquele que vê todas as coisas. Em toda a região das potências intelectuais⁶⁹, não se encontra nada semelhante a este soberano, nem há nela um conceito semelhante a ele, antes, ele se encontra acima de tudo aquilo que é concebido e inteligido e seu nome não é inteligível, embora seja o nome que dá nomes e que discerne todas as coisas inteligíveis. E sua natureza é infinitamente superior à toda sabedoria intelectual em altura, simplicidade, força, poder, beleza e bondade, visto que toda natureza intelectual, em comparação a ela, é sombra e vacuidade de potência, grossura e pobreza de sabedoria e, assim, de infinitos modos semelhantes.

27 - Assim, poderás percorrer essa via, pela qual Deus é descoberto para além de toda visão, audição, paladar, tato, olfato, fala, sentido, razão e intelecto.⁷⁰ E se descobre que ele não é nada das coisas, mas é, acima de todas elas, o Deus dos deuses e o soberano de todos os soberanos. O

⁶⁷ Eckhart, *Expositio libri Genesis*, I, n. 185: “*rex iste sublimes qui coniunctus est ei (sc. homini) sempre, est intellectus, honoratior omni rege, etiam David et Salomone*”. Maimônides, *Dux neutrorum*, III, 53 (f. 112r).

⁶⁸ “*Ultimitatem perfectionis*”: Dionísio Pseudo-Areopagita, *De divinis nominibus*, I, 4.

⁶⁹ “*Regio intellectualis*”: Eckhart, *Expositio libri Genesis*, II, n. 80. In *Iohannis Evangelium*, n. 139. (LW, III, 118, 1); n. 449: *ubi laudatur*: Agostinho, *De Genesi ad litteram*, XII, 26.

⁷⁰ Erígena, *De divisione naturae*, I, 8: “*Nonne universaliter definivimus divinam essentiam nulli corporeo sensui, nulli rationi, nulli seu humano seu angelico intellectui per se ipsam comprehensibilem esse?*”.

soberano do mundo intelectual é, de fato, o soberano dos soberanos⁷¹ e o senhor dos senhores no universo. Na verdade, ele é o soberano da natureza intelectual, que reina sobre a natureza racional, a qual reina sobre a natureza sensível, e a natureza sensível reina sobre o mundo das coisas sensíveis, presidido pelos seguintes soberanos: visão, audição, paladar, tato, olfato. Todos esses soberanos são capazes de distinguir, especular, isto é, teorizar, até o soberano dos soberanos e o senhor dos senhores, que é a própria especulação e o próprio “*Theós*” ou Deus, que, em sua potestade, tem todos os soberanos e, do qual, todos os soberanos possuem aquilo que possuem: soberania, beleza, entidade, deleite, alegria, vida e todo o bem.

28 - Consequentemente, no reinado soberano supremo e máximo, toda beleza das formas visíveis, toda variedade das cores, toda proporção agradável, toda resplandecência dos rubis, todo verdor dos prados, todo fulgor do ouro e tudo o que deleita a vista e, em cujo deleite, a vista é satisfeita como se estivesse no tesouro de seu próprio reino, tudo isso, nada é na corte do grande soberano, visto que é a palha mais ínfima da corte⁷². Da mesma forma, certamente, o ressoar uníssono de vozes e aquela doce harmonia encontrada no reino da audição, a variedade indizível de instrumentos, as melodias dos órgãos de ouro, as canções das sereias⁷³ e dos rouxinóis e todas as outras maravilhosas riquezas do soberano do reino da audição são as escórias⁷⁴ presas ao chão da corte do maior e mais excelente soberano dos soberanos. E, ainda, todo doce, intenso sabor, agradável ao paladar, de muitas frutas celestiais e extremamente suculentas, das uvas de En Gedi, do vinho de Chipre⁷⁵, do mel da Ática⁷⁶, do trigo e do azeite, e de tudo isso que a Índia e todo o resto do mundo, com seus bosques e águas, oferecem como alimento para saborear, parvos momentos são no salão

⁷¹ Dt. 10:17. Sl. 135, 2-3. 1 Tm. 6: 15. Ap. 17: 14 – 19: 16. Dionísio Pseudo-Areopagita, *De divinis nominibus*, I, 6; XII, 1.

⁷² “*Stramenta*”: Eckhart, *In Iohannis Evangelium*, n. 300 (LW, III, 251, 9) *ubi laudatur*: Maimônides, *Dux neutrum*, I, 33.

⁷³ “*Sirenici cantus*”: Hieronymus, *Epistulae*, LXXXII, 5. Virgílio, *Aeneis*, V, 864. Homero, *Odysseae*, XII, 198.

⁷⁴ “*Faeces*”: Eckhart, *Sermo XXXVIII*, n. 385. (LW, IV, 331, 3).

⁷⁵ “*Uvae engaddi*”; “*vinum Cypricum*”: Ct. I: 13.

⁷⁶ “*Mel Atticum*”: Plinius Secundus, *Naturalis historia*, XXI, 10, 31. Ovídio, *Tristia*, V, 4, 30.

daquele potentíssimo príncipe do mundo⁷⁷. Nem os aromas de unguentos⁷⁸, incensos de olíbano, mirra e almíscar⁷⁹, nem todas as fragrâncias encontradas no reino do olfato representam algo precioso no grande palácio do altíssimo soberano⁸⁰ e, menos ainda, tudo aquilo que deleita o tato com sua suavidade. O reino do rei do tato, de fato, parece amplo e estendido a todo o mundo⁸¹, mas é apenas um ponto quase imperceptível se comparado ao reino daquele que é o senhor do Universo. O soberano que comanda os soberanos que acabamos de mencionar e de quem são vassalos, ou seja, o sentido comum que complica em sua potestade todo o poder dos sentidos, também parece grande; mas esse soberano é apenas um servo adquirido⁸² e mordomo miserável no reino do soberano que vê e contém todas as coisas⁸³.

29 - A natureza intelectual recebeu um reino que, por sua incomparável altura, está acima de todas as coisas que acabamos de dizer; de seu poder, dependem todos os reinos que nomeamos e descrevemos anteriormente, os quais ela governa com senhorio. Mas os soberanos da natureza intelectual fazem parte da família do comandante supremo e se regozijam em serem convocados para seu exército⁸⁴; eles não querem nada mais do que alcançar algum grau na corte do Senhor, onde, através de uma intuição intelectual, possam ser refeitos por aquele, que é denominado “*Theós*”. E eles não se importam absolutamente com todas as coisas que estão nos reinos sobre os quais falamos, uma vez que, comparados ao bem, os mesmos nada são⁸⁵, que conhecem em seu príncipe, no qual todas as coisas são em plenitude e, em si mesmas, de modo divino e super-excelente⁸⁶, enquanto que, entre outros

⁷⁷ Gn. 45: 16. Et. 12:1. Eckhart, *In Iohannis Evangelium*, n. 54 (LW, III, 45, 9-12). Agostinho, *De trinitate*, III, 4, 9.

⁷⁸ “*Odores unguentorum*”: Ct. I, 3.

⁷⁹ “*Thurris et myrrae*”: Mt. 2:11.

⁸⁰ 1 Rs. 7: 11. Dn. 1: 4. Et. 12: 5.

⁸¹ Honorius Augustodiniensis, *De cognitione verae vitae*, 25. Eckhart, *Sermones*, XLII; LXXIII (141, 18-21; 229, 22-25).

⁸² “*Servus empticius*”: Êx. 12: 44.

⁸³ Erígena, *De divisione naturae*, I, 12 (PL 122, 452 C): “*Ipse enim omnia, quae sunt, in se ipso videt, dum nihil extra se ipsum aspiciat, quia nihil extra se ipsum est.*”

⁸⁴ Lc. 2: 13.

⁸⁵ *Sabedoria de Salomão*. 7: 8. Eckhart, *Expositio libri Sapientiae*, n. 90.

⁸⁶ “*Superoptime*” – do grego: *hyperagatón*: Dionísio Pseudo-Areopagita, *De divinis nominibus*, III, 1; *De mystica teologia*, I, 1; *Epistulae*, II (1096 A, 608), *Versionem Iohannis Scotti*.

soberanos, não se encontram senão imperfeitamente, fora de si mesmas e na sombra ou imagem, contraídas à uma distância incomparável e desproporcional de seu soberano.

30 - Portanto, a cor, que no reino das coisas visíveis é percebida através da vista, não vê, mas é apenas visível.⁸⁷ Não possui vida, nem movimento vital e nem mesmo tem a perfeição própria da vida vegetativa de uma planta ou de uma forma subsistente. Os sentidos, por outro lado, que estão no reino do sentido comum, na medida em que são sentidos particulares, têm uma natureza que complica em si, na vitalidade e no conhecimento do espírito sensível, a forma do mundo sensível. Portanto, não há nada menos no reino dos sentidos do que no reino das coisas sensíveis. Com efeito, tudo aquilo que no domínio das coisas sensíveis está presente de forma explícita está contido no domínio dos sentidos de uma forma mais vigorosa e perfeita, isto é, de um modo complicado e vital.⁸⁸ Com efeito, é nos sentidos que o reino das coisas sensíveis encontra o seu repouso. Da mesma maneira, aquelas coisas que pertencem ao reino dos sentidos estão mais clara e perfeitamente contidas no reino em que existem intelectualmente⁸⁹. Uma cor, de fato, no ser intelectual próprio do reino intelectual, possui uma natureza incorruptível pela qual difere, em termos de perfeição, da cor do mundo sensível, assim como o que é perpétuo difere do que é corruptível, a vida intelectual da morte e a luz da sombra⁹⁰.

31 - Mas lá, no Reino-todo-poderoso, onde o reino é o próprio soberano, onde todas as coisas que existem em todos os outros reinos são o próprio soberano, onde a cor não é sensível ou intelectual, mas divina e é, em verdade, o próprio Deus, no qual, todas as coisas que, no mundo sensível são destituídas de movimento e vida e todas as que têm vida vegetativa,

⁸⁷ Eckhart, *Expositio Libri Exodi*, n. 125 (LW II, 116, 13-15): “*paries est coloratus et non videt colorem. Oculus autem e converso non est coloratus, sed videt colorem*”. *Processus Coloniensis*, I, n. 97 (BB XXIII, 5, 6, 8-11).

⁸⁸ Eckhart, *In Iohannis Evangelium*, n. 63 (LW, III, 53, 4): “*inferius nobilibus et perfectiori modo est in suo superiori ordini essentiali*”. Heimericus de Campo, *Compendium Divinorum*, II, I (Cod. Mog. 610 f. 121 f): “*quidquid nobilitatis est in secundo, hoc sincerius et perfectius est in primo, eo quod capit modo essendi eius, in quo est.*”

⁸⁹ Eckhart, *Sermo XXII*, n. 212 (LW, IV, 197, 4).

⁹⁰ “*Lux, umbra*”: Eckhart, *In Iohannis Evangelium*, n. 87 (LW, III, 75, 9).

sensível, racional ou intelectual são a própria vida divina⁹¹, que é a própria imortalidade, onde apenas Deus habita⁹², na qual todas as coisas são o próprio Deus⁹³, lá reside a alegria de toda alegria⁹⁴ apreendida com os olhos, os ouvidos, o gosto, o tacto, o cheiro, a sensação, a vida, o movimento, a razão e a inteligência, uma dádiva divina infinita e inexprimível, quietude de toda alegria e de todo prazer, visto que a mesma é “*Theós*”, Deus, especulação e caminho, que vê todas as coisas, que está presente em todas as coisas e que percorre todas as coisas⁹⁵. Todas as coisas o procuram como a seu soberano. Ao seu comando, todas as coisas que se movem e correm e todo o movimento que tem a quietude como fim são a ele dirigidos⁹⁶. Portanto, “*Theós*”, que é o princípio do efluxo, o meio no qual nos movemos e o fim de todo refluxo, é tudo⁹⁷. Nessa via, pois, meu irmão, esforça-te em buscar a Deus com diligentíssima especulação, pois aquele que está em toda parte não pode deixar de ser encontrado se corretamente for buscado. E ele é buscado corretamente mediante seu nome⁹⁸, a fim de que, segundo esse seu nome, nosso louvor vá até os limites extremos da potência de nossa natureza terrena.

II.

32 - Mas, agora, nos dirigindo à segunda parte da nossa pergunta, vejamos mais amplamente de que modo a via de busca de que temos falado pode nos levar a ascender gradualmente, a partir do momento em que não mais

⁹¹ “*Sunt ipsa divina vita*”: Jo. 1: 3-4. Agostinho, *In Iohannis Evangelium*, tr. I, n. 16 (PL 35, 1387). Eckhart, *In Iohannis Evangelium*, n. 61 (LW, III, 50-51).

⁹² 1 Tm. 6: 16: “*qui solus habet immortalitatem et lucem inhabit inaccessibilem*”.

⁹³ “*In ipsu omnia ipse*”: Eckhart, *Sermo VI*, 4, n. 75 (LW IV, 72, 3): “*omnia in deo sunt deus ipse*”; *Pr.*, 3 (DW I, 56, 8).

⁹⁴ “*Laetitia omnium gaudiorum*”: Sl. 50: 10.

⁹⁵ Erígena, *De divisione naturae*, I, 12 (PL, 122, 452 D): “*unus idemque intellectus est in duabus interpretationibus eiusdem nominis, quod est deus. Non enim aliud est deo currere per omnia, quam videre omnia; sed sicut videndo, ita et currendo [per eum] fiunt omnia*”.

⁹⁶ Erígena, *De divisione naturae*, I, 11. 12 (Pl 122, 451 D – 453 B).

⁹⁷ “*Principium, medium, finis*”: Aristóteles, *De caelo et mundo*, I (A I, 268 a 12). Agostinho, *De musica*, I, 12, n. 20-21. Proclo, *In Platonis Parmenidem*, VI (1115, 28; f. 112 r). Dionísio Pseudo-Areopagita, *De divinis nominibus*, V, 8.

⁹⁸ Sl. 47: 11.

estamos caminhando para algo completamente desconhecido⁹⁹. E, para investigarmos esse ponto preciso, retornemos à vista.

33 - Em primeiro lugar, para que a vista apreenda de modo visivelmente distinto, é necessário que duas luzes concorram. Com efeito, o que dá nome às cores não é o espírito da visão, mas o espírito de seu pai, que nele está presente¹⁰⁰. O espírito, que desce pelas veias óticas do cérebro ao olho, é afetado pelo encontro com o aspecto do objeto e daí surge uma sensação confusa. A força sensível da alma é levada a se interessar pela sensação e volta sua atenção para ela, para que a discirna¹⁰¹. Aquele que discerne, portanto, não é o espírito que está no olho, mas é um espírito superior que nele opera a distinção. Verificamos que isso é verdade a partir de nossa vivência diária. Muitas vezes, quando estamos atentos a outras coisas, não reconhecemos aqueles que passam diante de nós, cujos aspectos também se reproduzem em nossos olhos e, quando há muitos falando, escutamos apenas aquele a quem nossa atenção é dirigida. Isso mostra que é verdadeiro que o espírito que está nos sentidos consegue realizar sua atividade graças a uma luz superior, a da razão. Portanto, quando o olho diz que esta coisa é vermelha, esta outra é azul, não é o olho que fala, mas é o espírito de seu pai que nele fala, isto é, o espírito anímico a que pertence o olho.

34 - Além disso, mesmo que haja a atenção daquele que quer ver, a cor ainda não é visível; na verdade, é necessário que ela se torne visível por outra luz que ilumina o objeto visível. De fato, na sombra e na escuridão, o objeto visível não tem aptidão a ser visto. Sua adaptação se realiza pela luz que o ilumina. Portanto, dado que o visível não é apto para ser visto a não ser na luz, porque não pode penetrar por si mesmo no olho, é necessário que seja iluminado, pois a luz tem uma natureza tal que penetra por si mesma no olho. Portanto, o que é visível pode penetrar no olho quando está na luz, cuja força é fazer-se a si mesmo penetrante.¹⁰² A cor, porém, não se encontra na luz como em outro, mas como em seu próprio princípio, porque a cor

⁹⁹ Agostinho, *De Trinitate*, X, I, n. 1 (PL 42, 971): “*rem prorsus ignotam amare omnino nullus potest ... non rei penitus incognitae amor excitatur.*”

¹⁰⁰ Mt. 10: 20.

¹⁰¹ Agostinho, *De Trinitate*, XI, 8, n. 15 (PL 42, 996).

¹⁰² Para toda essa passagem: Aristóteles, *De anima*, II (B 7, 418 a 29 – b 3).

nada mais é do que uma determinação da luz em um corpo diáfano, como visualizamos no arco-íris.¹⁰³ Na verdade, as diferentes cores surgem segundo os diferentes modos em que um raio de sol se determina em uma nuvem aquosa. Assim, é evidente que a cor é visível quando está em seu princípio¹⁰⁴, ou seja, na luz, já que a luz extrínseca e o espírito óptico se comunicam na claridade. Consequentemente, aquela luz que ilumina o visível penetra na luz análoga e traz à tona a espécie de cor que é projetada na vista.¹⁰⁵

35 - Com base nisso, irmão, podes te preparar um caminho para buscares de que modo o Deus desconhecido nos revela tudo o que é necessário para que nos movamos em sua direção. Agora, está claro para ti, de fato, que o espírito anímico presente no espírito óptico discerne e a luz torna o visível apto a ser visto e, como viste, a vista ainda não apreende o próprio espírito ou a luz. Com efeito, a luz não pertence à região das cores, pois não é colorida. Portanto, em toda região onde o olho reina ela não é encontrada. Por conseguinte, a luz é desconhecida ao olho e, no entanto, é deleitável à vista. E, assim como a razão discretiva é a que distingue as coisas visíveis ao olho, assim também é o espírito intelectual quem, na razão, compreende e é o espírito divino quem ilumina o intelecto. Na verdade, a luz animada que distingue no olho, ouvido, língua, narinas e terminações nervosas das quais o tato é responsável, é uma única luz recebida de variados modos nos vários órgãos e, segundo a variedade dos órgãos, pode distinguir com nuances variadas aquelas coisas que pertencem ao mundo sensível. E essa luz é o princípio, o meio e o fim dos sentidos, uma vez que os sentidos não existem, senão no propósito de discriminar as entidades sensíveis e não são a partir de nada além do que esse espírito, nem em outro se movem. É nele que vivem também todos os sentidos.¹⁰⁶ De fato, a vida da vista consiste em ver e a vida do ouvido consiste em ouvir e, quanto mais esta vida é perfeita, tanto mais cada um dos sentidos é capaz de distinguir. Por exemplo, a vista

¹⁰³ Aristóteles, *De sensu et sensato* (3, 439 b II); Roberto Grosseteste, *De iride* (BB IX, 77, 12): “*cum autem color sit lumen admixtum cum diaphano.*”

¹⁰⁴ Eckhart, *In Iohannis Evangelium*, n. 192 (LW III, 161, 6): “*res autem omnis cognoscitur in suo principio.*”

¹⁰⁵ Comparar: Nicolau de Cusa, *De coniecturis*, II, 16, n. 164.

¹⁰⁶ “*Sunt ... moventur ... vivunt*”: At. 17: 28.

que distingue um visível mais perfeitamente é mais perfeita, e o mesmo quanto ao ouvido. Portanto, vida e perfeição, alegria e quietude, e tudo o mais que desejam todos os sentidos são encontrados no espírito discretivo, do qual os sentidos recebem tudo aquilo que possuem e, quando adoecem os órgãos e neles a vida cessa sua atividade, a mesma não cessa no espírito discretivo, a partir do qual aqueles a recebem novamente, uma vez eliminada a mácula ou enfermidade.

36 - De modo semelhante, concebe o mesmo do intelecto, que é a luz da razão discretiva e, a partir do intelecto, eleva-te a Deus, que é a luz do intelecto. E, se assim percorres, graças ao que foi aprendido sobre a visão, descobrirás que o nosso Deus bendito por todo sempre é tudo aquilo que é em tudo aquilo que é, assim como a luz discretiva está nos sentidos e a intelectual na razão, e também descobrirás que ele é aquele de quem a criatura recebe o que é, a vida e o movimento, e que todo o nosso conhecimento se encontra em sua luz, e que, a partir disso, não somos nós que conhecemos, mas sim, ele em nós¹⁰⁷. E, quando nos elevamos ao seu conhecimento, embora ele nos seja desconhecido, não nos movemos senão em sua luz, que penetra em nosso espírito para que, por meio de tal luz, prossigamos em sua direção. Portanto, assim como ser depende de Deus, da mesma forma, de Deus depende o ser conhecido¹⁰⁸. Do mesmo modo que o ser cor depende da luz corpórea, a cognição da cor também depende dessa mesma luz, como já dissemos anteriormente.

37 - Portanto, devemos nos atentar ao fato de que o Deus, admirável em suas obras¹⁰⁹, criou a luz que, devido à sua simplicidade, é superior a todas as outras coisas corporais, a fim de que ela seja a mediação¹¹⁰ entre a natureza espiritual e a corporal e que, através dela, este mundo corporal,

¹⁰⁷ Mt. 10: 20. Agostinho, *Confessiones*, XIII, 31, n. 46. Erígena, *De divisione naturae*. I, 76 (PL 122, 522 B).

¹⁰⁸ Eckhart, *In Iohannis Evangelium*, n. 189 (LW, III, 158, 9-11): “*ab eadem res habet esse et cognoscere ... eadem sunt principia essendi et cognoscendi.*”

¹⁰⁹ “*Mirabilis deus in operibus suis*”. Cf. Ec. 39: 19: “*benedicte dominum in operibus suis*”. Sl. 67: 36: “*mirabilis deus in sanctis suis*”.

¹¹⁰ Erígena, *De divisione naturae*. V, 2 (PL 122, 88.2 D): “*quid impedit, ne dicatur neque corpus esse neque incorporeum, sed medium quoddam.*”

como que através de seu ser simples, ascenda ao mundo espiritual.¹¹¹ De fato, a luz transmite as figuras à vista, de tal modo que a forma do mundo sensível ascende à razão e ao intelecto e, mediante o intelecto, atinge seu fim em Deus. É assim, com efeito, que o mundo sensível também veio a ser, de modo que este mundo corpóreo é o que é devido à sua participação à luz, e as coisas corpóreas são consideradas tão mais perfeitas em sua espécie corpórea quanto mais participam da luz, como experimentamos na gradação dos elementos¹¹². E, assim, sem dúvida, a criatura dotada do espírito da vida¹¹³ é tanto mais perfeita quanto mais participa da luz da vida¹¹⁴. Da mesma forma, a criatura dotada de vida intelectual é tanto mais perfeita quanto mais participa da luz da vida intelectual. Deus, por outro lado, é uma luz impalpável e infinita que brilha em todas as coisas, como a luz discretiva brilha nos sentidos. Assim como a variedade de modos determinados da luz impalpável e imiscível¹¹⁵ faz com que a variedade das criaturas se manifeste, assim também os vários modos pelos quais a luz corporal se determina em um meio diáfano manifesta a variedade de cores, embora a luz permaneça, em si mesma, imiscível.

III.

38 - Não tenho dúvidas, irmão, de que, a partir do que dissemos, serás capaz de prosseguir com clareza a fim de apreender que, assim como uma cor não é visível a não ser mediante a luz, o que quer dizer que, uma vez que aquela cor não pode ascender à sua quietude e ao seu fim senão na luz de seu princípio, assim também, certamente, nossa natureza intelectual não pode alcançar a felicidade da quietude senão à luz de seu princípio intelectual. E, assim como não é a vista, mas o espírito discretivo que nela distingue, assim também em nosso intelecto iluminado pela luz divina do princípio segundo

¹¹¹ Para toda essa passagem: Agostinho, *De Genesi ad litteram*, VII, 19: “*lux est prima forma corporalis*.” Roberto Grosseteste, *De luce* (BB IX, 52, 13); Witelo, *Liber de intelligentiis*, 7 (BB III, 29, 10).

¹¹² Alberto Magno, *De causis et processu universitatis a prima causa*, I, tr. 4, c. 5 (10, 419 a). Boaventura, *Sentetiarium*, II, d. 13, a. 2, q.2; d. 14, a 2. q.2 (II, 319 b-321 a. 359 a). Dominicus Gundisalvi, *De unitate* (BB I, I, 8, 1-9, 12). Witelo, *Liber de intelligentiis*, 8 (BB III 2, 9, 27-10, 5).

¹¹³ Gn. 2: 7; 6: 17. Rm. 8: 2.

¹¹⁴ Jo. 8: 12.

¹¹⁵ “*Impermiscibilis lucis*”: Dionísio Pseudo-Areopagita, *De coelesti hierarchia*, XV, 2.

sua aptidão para que ele possa penetrá-lo, não somos nós, por nós mesmos, que compreendemos ou vivemos nossa vida intelectual, mas sim Deus, vida infinita que, em nós, viverá¹¹⁶. E essa é a felicidade eterna na qual vive em nós, numa unidade estreitíssima, a vida intelectual eterna, que supera em excelência, pela sua alegria inexprimível, todo conceito que dela podem fazer todas as criaturas viventes, assim como, em nossos sentidos mais perfeitos, vive a razão discretiva e, na razão claríssima, vive o intelecto.

39 - Presentemente, é-nos evidente que somos atraídos ao Deus desconhecido pelo movimento da luz de sua graça e disso decorre que Deus não pode ser apreendido de nenhum outro modo, a não ser que ele mesmo se mostre. E ele deseja ser buscado. E deseja dar àquele que busca a luz sem a qual não pode buscá-lo. Ele deseja ser buscado, ele deseja ser apreendido, porque deseja aparecer àqueles que o buscam e ele deseja si mesmo manifestar. Portanto, ele é buscado com o desejo daquele que apreende e, logo, é buscado de maneira teórica, no correr que conduz aquele que corre à quietude do seu movimento, quando é buscado com desejo máximo. Em verdade, de nenhum outro modo, certamente, o peregrino atinge a sabedoria, a não ser pela busca com o máximo desejo. E, quando assim ele é buscado, buscado pelo reta via¹¹⁷, ao longo da qual, sem dúvida, ele será encontrado pela manifestação de si mesmo. Não há outro caminho que nos foi dado senão esse, nem outro o caminho que nos foi deixado na doutrina de todos os santos¹¹⁸, que alcançaram a sapiência.

40 - Por essa razão, aqueles que são soberbos, presunçosos¹¹⁹, que são sábios apenas para si próprios, que foram confiantes em seu próprio engenho, que, numa soberba ascensão, reputavam-se semelhantes ao altíssimo, os que se elevaram à ciência do deuses, todos esses erraram, pois desviaram do caminho que conduz à sapiência, acreditando que não havia outra senão aquela que podiam mensurar com seu próprio intelecto, e eles falharam por

¹¹⁶ Gl. 2: 20.

¹¹⁷ *Sabedoria de Salomão*, 6: 13-17.

¹¹⁸ At. 4: 12.

¹¹⁹ Agostinho, *Sermo CXVII*, 3, n. 5 (PL 38, 665): “*Magis pia est talis ignorantia, quam praesumpta scientia.*”

sua vaidade pessoal¹²⁰ e se agarraram à árvore da ciência e não apreenderam a árvore da vida¹²¹. Portanto, o termo dos filósofos que não honraram a Deus nada mais foi do que o de perecer em suas vaidades.

41 - Pelo contrário, aqueles que viram que não se pode atingir a sapiência e a vida intelectual perene, a não ser que, pelo dom da graça, as mesmas lhes sejam dadas, e que a bondade do Deus Todo-Poderoso é tamanha a ponto de ouvir os que invocam seu nome e os salvar¹²², de fato, esses são humildes ao se professarem ignorantes e instituírem sua vida no desejo da sabedoria eterna. E esta é a vida dos virtuosos, que prosseguem no desejo daquela outra vida, que nos foi preconizada pelos santos. Nenhuma outra é a tradição transmitida pelos santos profetas e por aqueles que receberam a graça da luz divina nesta vida, a saber que quem deseja ascender à vida intelectual e à sabedoria divina imortal deve primeiro acreditar que Deus é¹²³ e que é doador de todas as coisas ótimas¹²⁴, em cujo temor se deve viver e em cujo amor se deve prosseguir, a quem devemos pedir, com toda a humildade, a vida imortal, estimando com a máxima religiosidade e adoração sincera tudo aquilo que está ordenado para esse objetivo.

42 - Agora vê, irmão, que nenhuma força nos justifica, de modo a poder alcançar por nosso próprio mérito este dom excelentíssimo, nem o culto, nem a lei, nem a ciência. Não obstante, a virtuosidade da vida, a observância dos mandamentos, a devoção sensível, a mortificação da carne, o desprezo pela vida mundana e outras coisas semelhantes coexistem àquele que busca com retidão a vida divina e a sabedoria eterna. Se os mesmos não estiverem presentes naquele que busca, é manifesto que o mesmo não está dentro do caminho, mas fora dele. Portanto, das obras que coexistem àqueles que persistem no caminho, podemos haurir sinais que atestam que estão no caminho reto e não no desviado. De fato, aquele que aspira com o sumo desejo de apreender a sabedoria eterna nada sobrepõe a ela em amor, teme ofendê-la, afirma que todas as coisas nada são em comparação a ela e em

¹²⁰ Sl. 77. Dt. 32: 21.

¹²¹ Gn. 2: 9.

¹²² Jo. 12: 4. Sl. 21: 6. At. 2: 21. Rm. 10: 13.

¹²³ Hb. 11: 6.

¹²⁴ Tg. 1: 17.

relação a essas últimas, não as leva em consideração e as despreza¹²⁵ e, de modo a agradar a amada sabedoria, a ela adapta todos os seus estudos, sabendo que não poderá agradá-la se permanecer apegado à sabedoria do mundo corruptível ou ao deleite dos sentidos. Portanto, ele abandona todas as coisas e se apressa no fervor do amor. Assim como o cervo deseja a fonte de água¹²⁶, aquela alma deseja a Deus. Desse modo, não será pelas obras¹²⁷ que realizamos que mereceremos o incomparável tesouro da glória, mas antes, é ele que ama aqueles que o amam, porque ele é caridade¹²⁸ e amor¹²⁹ e se doa a si mesmo à alma¹³⁰, para que ela frua do bem ótimo por todo sempre.

43 - Agora vê, irmão, qual é o propósito pelo qual tu vieste ao mundo, ou seja, como dissemos na introdução, para que busques a Deus. Vê que ele é chamado de “*Theós*” pelos que buscam e como tu mesmo podes buscá-lo nesta via. Se percorrida por ti, te será cada vez mais notável tal via na qual desfrutarás da beleza e da fecundidade dos frutos que nela encontrarás. Portanto, exercita-te com múltiplas ações e ascensões teóricas e encontrarás o alimento que te fortalecerá e confortará no itinerário e que, dia após dia, cada vez mais, te inflamará de desejo. De fato, nosso espírito intelectual tem em si a força do fogo¹³¹. Ele foi enviado por Deus à terra para que arda e cresça em sua chama¹³². Ele cresce quando estimulado pela admiração, que se comporta no fogo tal qual vento insuflante e o excita da potência ao ato, de modo que, ao aprender as obras de Deus, ficamos admirados pela sabedoria eterna e somos incitados pelo vento externo das obras e das criaturas, de tão variadas virtudes e operações, de modo que nosso desejo cresça no amor pelo criador e chegue à intuição daquela sapiência que admiravelmente ordenou todas as coisas¹³³.

¹²⁵ *Homo, Humus*: Eckhart, *Sermo XXII*, n. 21 (LW IV 199, 4).

¹²⁶ Sl. 41: 2

¹²⁷ Tt. 3: 5.

¹²⁸ 1 Jo. 4: 8.

¹²⁹ Dionísio Pseudo-Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 12.

¹³⁰ Ver: Nicolau de Cusa, *De dato patris luminum*, 2.

¹³¹ Aristóteles. *De anima*, I (A 2 403 b 31; 405 a 5); Boaventura, *Commentarius in librum Sapientiae*, 2, VI. Eckhart, *Sermo LV*, 4 n. 547 (LW IV, 458, 11).

¹³² Lc. 12: 49.

¹³³ *Sabedoria de Salomão*, 8: 1.

44 - Se observarmos atentamente o menor grão de mostarda¹³⁴ e, com os olhos do intelecto, intuímos sua força e potência, encontraremos nele um vestígio que, de certo modo, desperta-nos a admiração por nosso Deus. Mesmo tendo um corpo tão pequenino, ainda assim, o mesmo tem uma força sem fim. Nesse grão, está contida uma grande árvore com folhas e galhos, e muitos outros grãos, em cada um dos quais há, igualmente e além de qualquer número, a mesma força. Do mesmo modo, vejo pelo intelecto que: se a força daquele grão de mostarda se explicasse em ato, este mundo sensível não seria suficiente para contê-lo, na verdade, nem dez, nem mil mundos seriam suficientes, ou mesmo todos os mundos que possam ser numerados.

45 - Quem, refletindo sobre essas coisas, não se admirará se acrescentarmos que o intelecto humano é capaz de abraçar aquela potestade do grão e apreender essa verdade e que, nessa sua apreensão, excede toda capacidade de todos os mundos sensíveis e não apenas deste mundo, mas de infinitos mundos? E, desse modo, a nossa força intelectual abrange toda natureza corpórea e mensurável. Conseqüentemente, quanta grandeza há em nosso intelecto! Portanto, se a grandeza pontual do nosso espírito intelectual abraça, por esse mesmo ser dotado de uma capacidade infinitamente maior, todas as grandezas sensíveis e corporais possíveis, quão magnânimo e venerável¹³⁵ é, em comparação, o Senhor cuja grandeza é infinitamente maior que a grandeza intelectual. E, devido a isso, por ele ser tal, todas as coisas em comparação com ele são como o nada e, nele, não podem ser nada além do que o próprio Deus, bendito pelos séculos. Disso, segue-se que, por meio de semelhantes ascensões, serás capaz de elevar-te a Deus a partir da força do grão de milheto, bem como a partir da força de todas as sementes das plantas e dos animais, uma vez que nenhuma semente tem uma força menor do que a do grão de mostarda, e que infinitas são tais sementes.

46 - Oh, quão grande é nosso Deus, que é o ato de todas as potências, porque é fim de todas as potências, e não as potências contraídas na semente de mostarda, ou milheto ou trigo, ou na semente de nosso pai Adão ou nas

¹³⁴ Mt. 13: 31-32. Mc. 4: 30-32. Lc. 13. 18-19.

¹³⁵ Sl. 47: 2. 95: 4. 144: 3.

outras coisas e, assim por diante, até o infinito. Mas, como em todas essas coisas há uma força e um poder incomensuráveis, contraídos segundo os seus gêneros, então, em Deus há, livre de contração, uma potência absoluta que é, e é ato infinito. Quem, a não ser aquele que busca, inclinar-se-ia em inaudita admiração da força de Deus desse modo? Quem não se inflamaria pela mais ardente chama do temor e do amor pelo onipotente? E quem, se ao menos considerar a potência da menor centelha de fogo, não se admira com Deus, que está acima de tudo o que se pode dizer? Se a potência de uma centelha é tão grande que, quando está em ato - a faísca em potência que é atraída para o ato pelo movimento da pirita de ferro - pode transformar todas as coisas em sua natureza e realizar o fogo em potência, onde quer que esteja neste mundo¹³⁶, mesmo que houvesse infinitos mundos, quão grande então é a potência de nosso Deus, que é fogo consumindo fogo!¹³⁷ E, se tu prestares atenção, irmão, à natureza e às condições do fogo, que são vinte e quatro, como Dionísio, o mais alto contemplador das coisas divinas, diz em *A hierarquia celeste*¹³⁸, encontrarás uma maravilhosa via de busca e de descoberta de Deus. Vê e te maravilhes.

IV.

47 – E, então, se estás buscando outra via que te leve à sabedoria de nosso mestre, atenta-te! Com o olho do intelecto, apreende que, em um pequeno pedaço de madeira, nesta pedra pequenina, ou no bronze, em uma quantidade de ouro, em um grão de mostarda ou de milho existem potencialmente todas as formas corporais que podem ser produzidas pela arte do homem. Na verdade, não duvides de que, em qualquer uma dessas coisas, existem o círculo, o triângulo, o retângulo, a esfera, o cubo e qualquer outra figura geométrica, assim como as formas de todos os animais, de todos os frutos, de todas as flores, ramos, árvores e a imagem de todas as formas que são neste mundo, ou que poderiam ser em infinitos mundos.

¹³⁶ Witelo, *Liber de intelligentiis*, 31 (BB, III, 2, 38, II): “*Igni innata est potentia qua potest combure omnia.*”

¹³⁷ Dt. 4: 24; 9: 3. Hb. 12: 29.

¹³⁸ Dionísio Pseudo-Areopagita, *De coelesti hierarchia*, XV, 2 (329 B-C).

48 - Portanto, se o escultor que consegue tirar de um pedaço de madeira¹³⁹ o rosto de um rei ou de uma rainha, de uma formiga ou de um camelo, é grande, quão grande é o domínio daquele que tudo pode fazer em ato? Deus, portanto, que de qualquer partícula minúscula pode produzir todas as coisas à semelhança de todas as formas que poderiam existir neste e em infinitos mundos é de uma sutileza admirável. Mas, ainda mais extraordinário é o poder e a ciência daquele que criou o mesmo grão de milho e nele colocou essa força. E estupendo é o domínio dessa sabedoria, que sabe despertar todas as formas possíveis que estão contidas em um grão, não em uma semelhança acidental, mas em sua verdadeira essência. E desperta um estupor indescritível, acima de qualquer compreensão do intelecto, o fato de que essa sabedoria não só sabe suscitar os homens vivos das lápides¹⁴⁰, mas sabe criar do nada os homens e pode fazer vir à existência tanto as coisas que não são, tanto as que são¹⁴¹. Por fim, é certo que todas as artes criadas só podem produzir algo em outra coisa, isto é, alguma similitude defeituosa em algo outro, ou seja, algo criado, assim como quando uma estátua é produzida a partir do bronze, semelhante em alguns respeitos com um homem; quão grande, então, é aquele artista que produz não uma imitação defeituosa do ser, mas uma verdadeira essência e o faz sem ter que retirá-la de qualquer matéria?¹⁴² Seguindo tais caminhos, dirigimo-nos a Deus, acompanhados por uma veemente admiração, e o espírito então arderá, sem nunca se cansar, com o desejo de encontrá-lo e se derreterá de amor até o dia em que se manifestar a sua última salvação.¹⁴³

V.

49 - Finalmente, ainda há uma outra via dentro de ti para que busques a Deus, que é a remoção dos delimitados¹⁴⁴. Em verdade, quando um artífice

¹³⁹ Eckhart, *Expositio libri Genesis*, I, n. 301; *In Iohannis Evangelium*, n. 575; n. 741.

¹⁴⁰ Lc. 3: 8.

¹⁴¹ Rm. 4: 17.

¹⁴² Tomás de Aquino, *Summa theologica*, I, q. 41, a. 3; q. 45, a. 2; q. 92, a. 2, ad 2: *materia est ex qua aliquid fit*. Eckhart, *Expositio libri Sapientiae*, n. 163.

¹⁴³ Sl. 49: 23; 84: 8; 90: 16.

¹⁴⁴ “*Ablationis terminatorum*”, do grego: “*Apháiresis*”. Como via de ascensão: Dionísio Pseudo-Areopagita. *De divinis nominibus*, I, 5 (PG 3, 593 A-C); *De mystica theologia*, V (1045 D – 1048 B). Sobre sua origem em Plotino: *Enéadas*, V, 3, 17, 38; V, 5, 13, 11 ss.; VI, 9, 9, 50.

busca a face do soberano na massa de madeira, ele remove tudo o que é delimitado por um contorno diferente daquela face. Na verdade, ele já intui na madeira, pela fé, o conceito da face que quer ver presencialmente com seu olho. Para os olhos, é uma face futura, mas já é presente na mente pela fé, tal qual concebida pelo intelecto. Portanto, quando pensas que Deus é melhor do que tudo aquilo que se possa conceber¹⁴⁵, tu deves dele remover todas as coisas limitadas e contraídas. Retira o corpo, dizendo que Deus não é um corpo¹⁴⁶, ou seja, não é algo delimitado quanto à quantidade, ao lugar, à figura, à posição. Remove os sentidos, que também são limitados: tu não podes, de fato, ver através de uma montanha, nas entranhas da terra, no brilho do sol, e o mesmo vale para a audição e os outros sentidos. Todos são, de fato, limitados por sua capacidade e potência. Portanto, não são Deus. Retira o sentido comum, a fantasia e a imaginação, pois não excedem a corporeidade. A imaginação, de fato, não atinge o não-corpóreo. Remove a razão, uma vez que muitas vezes ela falha e não atinge todas as coisas. Tu gostarias de saber por que este é um homem, aquela uma pedra, mas nenhuma razão atinge todas as obras de Deus¹⁴⁷. Portanto, é pequenina a força da razão, pois Deus não é razão. Remove o intelecto, pois também é limitado em sua capacidade, embora abarque todas as coisas. O intelecto, de fato, não é capaz de apreender perfeitamente, em sua pureza, a essência de qualquer coisa e, tudo aquilo que atinge, vê-lo atingível de modo ainda mais perfeito. Portanto, Deus não é intelecto. E mesmo que busques além, não encontrarás em ti nada de semelhante a Deus, mas afirmarás que Deus está acima de todas essas coisas, uma vez que é causa, princípio e lume da vida de tua alma intelectual.¹⁴⁸

50 - Tu te alegrarás por encontrá-lo, para além de toda a tua intimidade¹⁴⁹, tal qual a fonte do bem, da qual flui para ti tudo aquilo que possuis. Volta-te para ele, penetrando cada dia mais em ti mesmo e abandonando tudo aquilo

¹⁴⁵ Anselmo, *Proslogion*, 14 (I, III, 8); 15 (112, 14). S. Bernardo, *De consideratione*, V, n. 15. Boaventura, *Sentetiarium*, I, d. 8 p. I a. I q. 2 (I, 155 a).

¹⁴⁶ Agostinho, *De civitate Dei*, VIII, 6. Eckhart, *Sermo L*, n. 514 (LW, IV, 30, 7).

¹⁴⁷ Erígena, *De divisione naturae*, I, 3 (PL 122, 443 BC).

¹⁴⁸ Agostinho, *Confessiones*, III, 6, 11.

¹⁴⁹ Agostinho, *De vera religione*, 39, n. 72 (PL 34, 154). Boaventura, *Itinerarium mentis in deum*, I, 2 (V, 297 a).

que é dispensável, de modo que te encontres naquela via em que Deus é realizado, para que depois, possas apreendê-lo em verdade. Que ele próprio se dispense si mesmo para ti e para mim, ele que se doa generosa e abundantemente¹⁵⁰, bendito para sempre.

4) *De quaerendo deum* – Texto latino

16 - Desiderio tuo possetenus satisfactorus, frater in Christo merito venerande, nunc id, quod vulgo in Epiphaniis nisus sum explanare circa nominis dei rationem, breviter clare in scriptis repetere attemptabo, ut meditatio utriusque nostrum incitetur, et intellectuali ascensu sensim de luce in lucem transformetur interior homo, quousque in agnitionem claram per lumen gloriae intret in gaudium domini sui.

I.

17 - Primo quidem, frater optime, bene nosti Paulum, qui ad tertium caelum usque ad arcanorum conspectionem se raptum fatetur, dum his viris, qui Athenis tunc in nominatissimo studio philosophiae vacabant, veritatem praedicaret in Areopago, in themate praemisisse deum ignotum, cui aram gentiles ipsi consecraverant, velle ipsis evangelizare. Et dum ad huius rei explicationem pergeret, praemisit quomodo deus in uno homine omnes creasset et definitum tempus in hoc mundo essendi indulisset, ut deum quaerent, si forte ipsum possent attricare et invenire, adiciens, quamvis non longe absit a quoquam, quoniam in ipso sumus, vivimus et movemur. Deinde redarguens idolatriam subiungit in cogitatione hominis nihil simile divino esse posse.

18 - Admiror ego, quotiens Actus apostolorum lego, hunc processum. Voluit enim patefacere Paulus philosophis ignotum deum, quem postea nullo intellectu humano concipi posse affirmat. In hoc igitur patefit deus, quia scitur ipsum omnem intellectum ad ipsius figurationem et conceptum minorem. Sed ipsum nominat deum seu theon graece. Si igitur homo ad hoc ingressus est hunc mundum, ut deum quaerat et invento adhaereat et

¹⁵⁰ Rm. 1: 25; 9: 5.

adhaerendo quiescat, et cum quaerere ipsum non possit homo et attrectare in hoc mundo sensibili et corporali, cum deus potius spiritus sit quam corpus et non possit in abstractione intellectuali attingi, cum nihil simile deo concipere queat, ut ait, quomodo igitur quaeri potest, ut inveniatur? Certe nisi hic mundus serviret quaerenti, in vanum missus esset homo ad mundum ob finem quaerendi eundem. Oportet igitur hunc mundum praestare adminiculum quaerenti et oportet scire quaerentem quod nec in mundo nec in omni eo, quod homo concipit, est quid simile ei.

19 - Nunc videamus, an nobis nomen theos seu deus adminiculum praestet ad ista. Non est enim nomen ipsum theos nomen dei, qui excellit omnem conceptum. Id enim, quod concipi nequit, ineffabile remanet. Effari enim est conceptum intrinsecum ad extra fari vocalibus aut aliis figuralibus signis. Cuius igitur similitudo non concipitur, nomen ignoratur. Non est igitur theos nomen dei, nisi ut quaeritur ab homine in hoc mundo. Quaerens igitur deum attente consideret, quomodo in hoc nomine theos via quaedam quaerendi complicitur, in qua deus invenitur, ut possit attrectari. Theos dicitur a theoro, quod est video et curro. Currere igitur debet quaerens per visum, ut ad omnia videntem theon pertingere possit. Gerit igitur visio similitudinem viae, per quam quaerens incedere debet. Oportet igitur, ut naturam sensibilis visionis ante oculum visionis intellectualis dilatemus et scalam ascensus ex ea fabricemus.

20 - Visio nostra ex quodam spiritu lucido et claro de summitate cerebri in organum oculi descendente et obiecto colorato in ipsum species similitudinis eius multiplicante concurrente luce extrinseca generatur. In regione igitur visibilium non nisi color reperitur. Visus autem de regione visibilium non est, sed supra omnia visibilia constitutus. Non habet igitur visus colorem, quia non est de regione colorum, et ut possit videre omnem colorem, non est contractus ad aliquem et, ut iudicium suum sit verum et liberum, non plus habet de uno colore quam de alio et, ut potentia sua sit ad omnes colores, per nullum colorem est restrictus. Impermixtus est visus per colores, ut vera sit visio eius.

21 - Experimento comprobamus per medium coloratum, vitrum aut lapidem transparentem aut aliud, visum decipi. Adeo igitur visus est purus absque omni macula visibilium, quod omnia visibilia in eius comparatione tenebra quaedam sunt et corporalis quodammodo spissitudo in comparatione ad spiritum visionis.

22 - Sed dum visibilium mundum intuemur per intellectum et quaesiverimus, an notitia visus in eo reperiatur, omnis ille coloris mundus visum ignorabit, cum nihil non-coloratum attingat. Et si dixerimus visum esse et non esse coloratum, dum de hoc mundus visibilium figuram similitudinis facere voluerit, non reperiet in omni conceptu suo simile visui, cum suus conceptus sine colore esse non possit. Et cum infra ambitum regionis suae ipsum non reperiat neque simile et configurabile ei, non potest attingere ipsum, immo nec potest attingere visum esse aliquid, cum extra colorem non attingat aliquid, sed iudicet omne non-coloratum non esse aliquid. Nullum igitur nomen omnium nominum, quae nominari possunt in ea regione, visui convenit, nec enim albedinis nomen nec nigredinis nec omnium mixtorum colorum, quoniam nec albedinis et non-albedinis copulative nec nigredinis et non-nigredinis copulative. Sive igitur omnia nomina regionis singulariter notet disiunctive sive contrariorum colorum nomina copulative sive omnium nominum nominabilium copulationem respiciat, nihil attingit de nomine et essentia visus.

23 - Quod si dixerit quis, cum color non sit discretus et cognitus a se, sed a causa altiori, scilicet visu, et rogaverit omnia visibilia, an hoc verum sit et quomodo concipiant causam illam, respondebunt praepositum illum, qui dedit eis nomen, uti est visus, esse quid optimum atque pulcherrimum secundum omne id quod concipi potest. Et dum ad conceptum se parant eius optimi atque pulcherrimi, ad colorem redeunt, sine quo conceptum fabricare nequeunt. Quare dicunt ipsum pulchriorem esse quam colorem album quemcumque, quia non sit color albus in regione coloris adeo pulcher, quin possit esse pulchrior, et adeo lucidus et resplendens, quin possit esse lucidior. Unde visibilia omnia non assererent regem eorum aliquem colorem

regionis, qui actu est inter visibilia regionis, sed dicerent ipsum esse ultimum potentiae pulchritudinis lucidissimi et perfectissimi coloris.

24 - Talia, frater, atque plura similia verissima conspicias. Ascende igitur de visu ad auditum per consimilem habitudinem et ad gustum, odoratum atque tactum, deinde ad sensum communem, qui est positus super omnem sensum, sicut auditus super audibilia, gustus gustabilia, olfactus odorabilia, tactus tangibilia.

25 - Deinde altius ad intellectum perge, qui est super omnia intelligibilia, quae sunt rationabilia. Rationabilia enim per intellectum apprehenduntur, sed non reperitur in regione rationabilium intellectus, cum intellectus sit ut oculus et rationabilia ut colores. Et si vis, extende te in tua consideratione, ut bene apprehendas quomodo intellectus est ut visus liber, scilicet iudex verus et simplex omnium rationum, in quo non est permixtio specierum rationum, ut sit clarum iudicium intuitivum rationum in varietate regionis rationum. Iudicat enim intellectus hanc rationem necessariam, hanc possibilem, hanc contingentem, hanc impossibilem, hanc demonstrativam, hanc sophisticam et apparentem, hanc topicam, et ita de reliquis, uti visus iudicat hunc colorem album, hunc non album sed nigrum, hunc plus album quam nigrum, et ita de ceteris. Non attingitur in omni regione rationum intellectus, sed dum ipsum suum regem praepositum et iudicem voluerit figurare mundus seu universitas rationum ipsum terminum et ultimitatem perfectionis dicit esse.

26 - Sed intellectuales naturae pariformiter non possunt negare regem sibi praeponi. Et uti visibiles naturae hunc regem sibi praepositum asserunt ultimitatem omnis visibilis perfectionis, sic intellectuales naturae, quae sunt naturae intuitivae veri, affirmant regem eorum esse ultimitatem omnis perfectionis intuitivae omnium et hunc nominant theon seu deum quasi speculationem seu intuitionem ipsam in suo complemento perfectionis omnia videndi. Nihil tamen in tota regione intellectualium virtutum reperitur, cui similis sit rex ipse, neque cadit in omni regione intellectuali conceptus similitudinis eius, sed est supra omne, quod concipitur et intelligitur, cuius nomen non est intelligibile, licet sit nomen omnia

intelligibilia nominans et discernens. Et eius natura est intellectualem omnem sapientiam per infinitum altitudine, simplicitate, virtute, potentia, pulchritudine et bonitate antecedens, cum omne intellectualem naturam inhabitans sit eius comparatione umbra et vacuitas potentiae, grossities et parvitas sapientiae, et sic de infinitis similibus modis.

27 - Poteris itaque currere in hac via, per quam invenitur deus super omnem visum, auditum, gustum, tactum, odoratum, affatum, sensum, rationem et intellectum. Invenitur quidem nullum horum, sed super omnia ipsum deum deorum esse et regem regum omnium. Rex enim mundi intellectualis est rex regum et dominus dominantium in universo. Nam est rex intellectualis naturae, quae est regnum habens in rationali. Quae quidem rationalis regnat in sensuali, et sensualis in mundo sensibilibus, cui reges praesunt visus, auditus, gustus, tactus, odoratus. Omnes isti reges sunt discernentes, speculantes seu theorizantes usque ad regem regum et dominum dominantium, qui est ipsa speculatio et ipse theos seu deus in sua potestate omnes reges habens, a quo habent omnes reges id quod habent, potentatum, pulchritudinem, entitatem, amoenitatem, laetitiam, vitam et omne bonum.

28 - Unde in regno summi atque maximi regis omnis decor visibilium formarum, varietas colorum, proportio grata, resplendentia carbuncularis, graminea viriditas, fulgor auri et quidquid visum delectat, et in quo visus quasi in thesauro regni sui quiescendo delectatur, in curia magni regis pro nihilo habentur, cum sint de infimis stramentis curiae. Sic quidem vocum omnium concordans resonantia atque dulcis illa harmonia in regno auditus, omnium instrumentorum inenarrabilis varietas, melodiae illae aureorum organorum, sirenici philomenicique cantus et aliae omnes exquisitae divitiae regis regni auditus faeces quidem sunt pavimento adhaerentes in curia maximi atque optimi regis regum. Sic quidem omne dulce et stipticum et gustui gratum tantorum paradisiacorum pomorum et fructuum saporosissimorum et uvarum Engaddi, vini Cyprici, mellis Attici, frumenti et olei et omne, quod India et cunctus hic mundus, nemora et aquae, refectio praestant et gustui offerunt, parvi momenti sunt in aula illius potentissimi principis orbis. Neque odores unguentorum, thuris et myrrhae

et musci et omne redolens regnum odoratus inhabitans pretiosi aliquid habet in ipso magno regis altissimi palatio, minus adhuc omne id, quod lenitate sua tactum delectat. Regis enim tactus latum videtur atque per orbem extensum regnum, sed vix punctus quidem paene insensibilis est respectu regni principantis universo. Magnus videtur rex ipse, qui his iam dictis regibus imperat et cuius ipsi vasalli sunt, qui est sensus communis in potentatu suo omnem iam dictorum complicans potestatem, sed est servus empticius et infimus quidem minister in regno regis omnia videntis et continentis.

29 - Per incomparabilem altitudinem intellectualis natura regnum supra omnia iam dicta sortita est, a cuius virtute dependent regna omnia praenominata et praenarrata et quibus dominanter praeest. Sed intellectualis naturae reges de familia sunt maximi ducis et gaudent ascribi militiae eius neque aliud optant quam posse adipisci gradum quemcumque in aula dominatoris, in quo possint intuitione intellectuali refici ab eo, qui theos dicitur. Et omnia, quae in universis praenarratis regnis sunt, nihili curant, sicuti et nihil sunt in comparatione boni, quod cognoscunt in principe suo, in quo omnia sunt in complemento et in se divine et superoptime, quae in aliis regibus non solum imperfecte et extra se et in umbra seu imagine, sed distantia incomparabili et improportionali contracta reperiuntur.

30 - Color igitur, qui in visibili regno per visum sentitur, non videt, sed tantum est visibilis. Non habet vitam et motum vitalem neque perfectionem habet scilicet stirpeae vegetationis aut subsistentis formae. Sed sensus, qui sunt in regno sensus communis, uti sunt sensus particulares, habent naturam intra se sensibilis mundi formam complicandi in vitalitate et cognitione sensibilis spiritus. Non est igitur minus in regno sensuum quam in regno sensibilibium. Sed id omne, quod est in regno sensibilibium explicate, est vigorosiori modo complicate et vitaliter atque perfectiori modo in regno sensuum. Quiescit enim sensibilibium regnum in ipsis. Sic ea, quae de regno sensus sunt, multo clariori atque perfectiori modo sunt in regno, ubi sunt intellectualiter. Color enim in esse intellectuali regni intellectualis

incorruptibilem naturam habens differt perfectione a colore sensibilis mundi sicut perpetuum a corruptibili et vita intellectualis a morte et lux ab umbra.

31 - Sed in regno cunctipotentis, ubi regnum est rex, ubi omnia, quae in omnibus regnis, rex ipse, ubi color non est color sensibilis aut intellectualis, sed divinalis, immo deus ipse, ubi omnia motu et vita carentia in sensibili mundo et omnia vitam vegetativam, sensitivam, rationalem aut intellectualem habentia sunt ipsa divina vita, quae est ipsa immortalitas, quam solus inhabitat deus, et in ipso omnia ipse, ibi est laetitia omnium gaudiorum, quae oculis, auribus, gustu, tactu, odoratu, sensu, vita, motu, ratione et intelligentia hauriuntur, laetitia infinita, divina et inexpressibilis, et quies omnis laetitiae et delectationis, quia ipse est theos deus, speculatio et cursus, qui omnia videt, in omnibus est, per omnia discurrit. Ad ipsum omnia respiciunt ut ad regem. Ad iussum suum omnia moventur et discurrunt, et omnis cursus ad finem quietis est ad ipsum. Igitur omne theos, qui est principium effluxus, medium in quo movemur et finis refluxus. Hac igitur via, frater mi, stude diligentissima speculatione quaerere deum, quoniam non potest non reperiri, si recte quaeritur, qui ubique est. Et tunc recte quaeritur secundum nomen suum in finem, ut secundum nomen suum sit et laus sua usque ad fines potentiae terreae naturae nostrae.

II.

32 - Sed iam amplius ad secundam quaestionis particulam nos convertentes videamus, quonam modo ducemur ad scalarem ascensum theoriae dictae, cum ad ignotum penitus non moveamur. Et ut id ipsum inquiramus, ad visum respiciamus.

33 - Primo quidem ad hoc, ut visus deprehendat visibile discrete, lumen duplex concurret. Nam non est spiritus visionis, qui nomen imponit coloribus, sed spiritus patris eius, qui in eo est. Spiritus enim, qui per opticas venas in oculum a cerebro descendit, offenditur obviatione speciei obiecti et confusa sensatio exoritur. Admiratur virtus animalis de sensatione et intendit, ut discernat. Non igitur discernit spiritus, qui in oculo est, sed in ipso spiritus altior operatur discretionem. Hoc quidem in nobis quotidiano

experimento verum comperimur. Praetereuntes enim, quorum species in oculum multiplicatae sunt, saepe nonprehendimus, dum attentim ad alia non advertimus, et pluribus loquentibus nobis illum tantum intelligimus, ubi nostra est attentio. Hoc quidem nobis id verum ostendit quoniam lumine altiori, ipsius scilicet rationis, spiritus, qui in sensu est, attingit activitatis suae operationem. Cum igitur oculus dicit hoc esse rubeum, hoc esse blavium, non loquitur oculus, sed in ipso loquitur spiritus patris sui, hic scilicet spiritus animalis, cuius est hic oculus.

34 - Neque adhuc propterea color visibilis est, etiam si assit attentio videre volentis; oportet enim quod alio lumine ipsum visibile illuminantis visibile fiat. In umbra enim et tenebris visibile non habet aptitudinem, ut videatur. Adaptatio eius fit per lumen, quod ipsum illuminat. Sicut igitur visibile non est aptum ut videatur nisi in lumine, quoniam per se non potest se ingerere in oculum, hinc opus habet, ut illuminetur, quoniam lumen illius est naturae, quod per se ingeritur in oculum. Tunc igitur visibile se ingerere potest in oculum, quando est in lumine, cuius vis est se ipsum ingerendi. Color autem in lumine non est ut in alio, sed ut in principio suo, quoniam non est color nisi terminus lucis in diaphano, ut in iride experimur. Secundum enim quod radius solis in nube aquosa aliter et aliter terminatur, alius et alius generatur color. Unde manifestum est colorem in suo principio, scilicet in luce, visibilem, quoniam lux extrinseca et spiritus visivus in claritate communicant. Hinc lux illa, quae illuminat visibile, ad comparem lucem se ingerit et adducit coloris speciem visui obiectam.

35 - Ex his, frater, para tibi cursum quaerendi quomodo ignotus deus praestat omne id, per quod ad ipsum movemur. Nam etsi iam clare tibi constet spiritum animalis in spiritu oculi discernere et lumen facere visibile aptum, ut videatur, non tamen visus vel spiritum ipsum vel lumenprehendit. Lumen enim non est de regione colorum, cum non sit coloratum. In omni igitur regione, ubi oculus principatur, non reperitur. Ignotum est igitur lumen oculo et tamen est delectabile visui. Sicut igitur ratio discretiva est, quae in oculo discernit visibilia, ita intellectualis spiritus est, qui in ratione intelligit, et divinus spiritus est, qui illuminat intellectum.

Lumen autem discretivum animale in oculo, aure, lingua, naribus et nervo, in quo tactus viget, est lumen unum varie receptum in variis organis, ut secundum varietatem organorum varie discernat ea, quae sunt sensibilis mundi. Et lumen ipsum est principium, medium et finis sensuum, quoniam non sunt sensus nisi ad finem discretionis sensibilium neque sunt ab alio quam ab illo spiritu neque in alio moventur. In ipso etiam vivunt sensus omnes. Vita enim visus est videre et auris vita est audire, et quanto haec vita est perfectior, tanto est discretior. Visus enim, qui perfectius discernit visibile, perfectior est, ita de auditu. Vita igitur et perfectio, laetitia et quies et quidquid desiderant omnes sensus, in spiritu discretivo est, et ab ipso habent omne id quod habent, et dum inficiuntur organa, et deficit in ipsis vita in activitate, non deficit in spiritu discretivo, a quo eandem vitam sublata macula aut infirmitate recipiunt.

36 - Pari quidem modo de intellectu id ipsum concipe, qui lumen est rationis discretivae, et ab illo te eleva in deum, qui lumen est intellectus. Et dum sic curris per id, quod in visu compertum est, comperies quomodo deus noster in saecula benedictus ita est omne id, quod est in quolibet quod est, sicut lumen discretivum in sensibus et intellectual in rationibus ac quod ipse est, a quo creatura habet id quod est et vitam et motum, et in lumine ipsius est omnis cognitio nostra, ut nos non simus illi, qui cognoscimus, sed potius ipse in nobis. Et cum ad cognitionem ipsius ascendimus, quamquam ipse sit ignotus nobis, tamen non nisi in lumine suo, quod se ingerit in spiritum nostrum, movemur, ut in lumine suo ad ipsum pergamus. Sicut igitur ab ipso dependet esse, ita et cognosci. Quemadmodum a luce corporea dependet esse coloris, ita et ab ipsa luce dependet cognitio coloris, ut praemisimus.

37 - Advertendum igitur, quoniam mirabilis deus in operibus suis creavit lucem, quae simplicitate sua excellit cetera corporalia, ut sit medium inter spiritualem naturam et corporalem, per quam corporalis hic mundus tamquam per suum simplex ascendat in spiritualem mundum. Defert enim figuras in visum, ut sic ad rationem et intellectum forma sensibilis mundi ascendat et per intellectum in deo finem attingat. Ita quidem et in esse prodiit mundus ipse, ut corporalis hic mundus participatione lucis hoc sit

quod est, et tanto res corporales in genere corporeo perfectiores censeantur, quanto plus lucis participant, ut gradatim in elementis experimur. Sic quidem creatura, quae spiritum vitae habet, tanto est perfectior, quanto plus luminis vitae participat. Sic creatura vitae intellectualis tanto perfectior, quanto plus intellectualis luminis vitae participat. Deus autem est imparticipabilis et infinita lux lucens in omnibus, uti lux discretiva in sensibus. Varia autem imparticipabilis et impermiscibilis lucis terminatio variam ostendit creaturam, uti lucis corporalis terminatio varia in diaphano varium ostendit colorem, licet impermiscibilis remaneat lux ipsa.

III.

38 - Ex his, frater, non ambigo clare pergere potes, ut apprehendas quod, sicut color non est visibilis nisi medio luminis, hoc est quidem dicere quod, sicut color non potest ascendere ad quietem et ad finem suum nisi in lumine principii sui, ita quidem nostra natura intellectualis non potest ad felicitatem quietis attingere nisi in lumine principii sui intellectualis. Et sicut visus non discernit, sed in eo discernit spiritus discretivus, ita in nostro intellectu illuminato divino lumine principii sui pro aptitudine, ut intrare possit, non nos intelligemus aut vita intellectuali vivemus per nos, sed in nobis vivet deus vita infinita. Et haec est illa felicitas aeterna, ubi in unitate strictissima ita in nobis vivit aeterna intellectualis vita omnem conceptum creaturarum viventium in inexpressibili laetitia praecellens, sicut in sensibus nostris perfectissimis vivit ratio discretiva et in ratione clarissima vivit intellectus.

39 - Iam palam nobis est, quod ad ignotum deum attrahimur per motum luminis gratiae eius, qui aliter deprehendi nequit, nisi se ipsum ostendat. Et quaeri vult. Vult et quaerentibus lumen dare, sine quo ipsum quaerere nequeunt. Vult quaeri, vult et apprehendi, quia vult quaerentibus aperire et se ipsum manifestare. Quaeritur igitur cum desiderio apprehendendi et tunc quaeritur theorice cum cursu ducente currentem ad quietem motus, quando cum maximo desiderio quaeritur. Unde non aliter recte ambulatur ad sapientiam attingendam, nisi per desiderium maximum quaeratur. Et dum sic quaeritur, per rectam viam quaeritur, ubi indubie invenietur per

ostensionem sui ipsius. Neque est alia via ulla data nobis quam illa neque alia in omni doctrina sanctorum, qui sapientiam attigerunt, nobis relicta est.

40 - Propterea illi, qui superbi, qui praesumptuosi, qui sibi ipsi sunt sapientes, qui fuerunt in suo ingenio confidentes, qui se similes putabant esse altissimo in ascensu superbo, qui se erexerunt ad scientiam deorum, hi omnes erraverunt, quoniam hi tales praecluserunt sibi viam ad sapientiam, quando non putabant aliam esse quam illam, quam suo intellectu mensurabant, et defecerunt in vanitatibus suis et lignum scientiae amplexi sunt et lignum vitae non apprehenderunt. Non igitur fuit philosophorum finis, qui deum non honoraverunt, alius quam perire in vanitatibus suis.

41 - Sed illi, qui viderunt non posse attingere sapientiam et vitam intellectualem perennem, nisi daretur dono gratiae, ac quod tanta foret bonitas dei cunctipotentis, quod exaudiret invocantes nomen eius, et salvi facti sunt, facti sunt igitur humiles se confitentes ignorantes et vitam suam ut desiderantes sapientiam aeternam instituerunt. Et haec est vita virtuosorum in desiderio alterius vitae pergentium, quae a sanctis commendatur. Neque alia est sanctorum prophetarum aut eorum, qui gratiam luminis divini in hac vita sortiti sunt, traditio, quam quod accedere volens ad vitam intellectualem et divinam sapientiam immortalem, primum credere habet, quoniam deus est et ipse dator omnium optimorum, in cuius timore est vivendum et amore pergendum, a quo cum omni humiliatione est vita ipsa immortalis petenda et omnia, quae ad ipsam ordinantur, ut assequi valeat, cum summa religione et sincerissimo cultu amplectenda.

42 - Vides nunc, frater, quamcumque virtutem non iustificare nos, ut merito hoc excellentissimum donum assequamur, neque cultum neque legem neque disciplinam. Sed virtuositas vitae, observantia mandatorum, devotio sensibilis, mortificatio carnis, contemptus mundi et cetera huiusmodi concomitantur recte quaerentem divinam vitam et aeternam sapientiam. Quae si non assint quaerenti, non eum esse in via sed extra ipsam manifestum est. Signa autem, quibus quem non in devio sed in via esse, ex operibus concomitantibus recte pergentem haurire possumus. Qui enim summo desiderio appetit aeternam sapientiam apprehendere, nihil ei

praeponit in amore, illam offendere timet, omnia eius comparatione nihil esse affirmat et ea ut nihil habet et spernit et, ut placeat sapientiae amatae, omne studium suum adaptat sciens non posse placere ei, si alteri corruptibili prudentiae mundi aut sensibili delectationi inhaeserit. Hinc omnia linquens expedite in fervore amoris festinat. Sicut cervus fontem aquarum desiderat, ita anima illa deum. Tunc quidem non ex operibus, quae fecerimus, meremur incomparabilem thesaurum gloriae, sed diligentes se diligit, quia caritas et amor est et donat se ipsum animae, ut eo optimo bono in aevum fruatur.

43 - Vides nunc, frater, ad quid in hunc mundum intrasti, ut in exordio praemisimus, scilicet ut deum quaeras. Vides quod theos dicitur quaerentibus, quomodo ipsum quaerere potes via quadam. Quae per te ipsum si calcata fuerit, tua erit via tibi que notior, in qua delectaberis ob suam amoenitatem et fecunditatem fructuum, quae circa ipsam reperientur. Exerceas te igitur multiplicatis actibus et theoreticis ascensionibus et pascua invenies adaugentia et confortantia te in itinere et te dietim plus in desiderio inflammantia. Nam noster spiritus intellectualis virtutem ignis in se habet. Missus est a deo in terram non ad aliud, nisi ut ardeat et crescat in flammam. Tunc crescit, quando excitatur admiratione, quasi uti ventus insufflans in igne excitat potentiam ad actum, ut quidem apprehensione operum dei admiramur de aeterna sapientia incitamurque vento extrinseco operum et creaturarum tam variarum virtutum et operationum, ut desiderium nostrum crescat in amorem creatoris et ad intuitionem sapientiae illius, quae omnia mirabiliter ordinavit.

44 - Dum enim advertimus ad granum minimum sinapis et eius virtutem et potentiam eius oculo intellectus intuemur, vestigium reperimus, ut excitemur in admirationem dei nostri. Nam cum tam parvu sit corpore, vis tamen eius est sine termino. In eo granulo est arbor magna cum foliis et ramusculis et alia grana multa, in quibus similiter eadem est virtus supra omnem numerum. Ita quidem video in intellectu virtutem grani sinapis: si explicari actu deberet, non sufficere hunc sensibilem mundum, immo nec decem, immo nec mille, immo nec tot mundos, quot numerari possent.

45 - Quis non admirabitur haec revolvens, dum addit intellectum hominis omnem hanc potestatem grani ambire et apprehendere hoc verum atque sic excellere in sua apprehensione capacitatem omnem omnis sensibilis mundi et non huius unius, sed infinitorum mundorum? Et ita ambit vis nostra intellectiva omnem naturam corporalem et mensurabilem. Quanta est igitur magnitudo in intellectu nostro. Si igitur punctalis magnitudo intellectualis spiritus ambit per infinitum capacior omnem possibilem magnitudinem sensibilem et corporalem, quam magnus est tunc dominus et quam laudabilis, cuius magnitudo per infinitum excellentior est magnitudine intellectuali. Et ob hoc, cum tantus sit, omnia comparatione eius nihil sunt et in ipso nihil possunt aliud esse quam ipse deus in saecula benedictus. Deinde quidem per similes ascensus de virtute grani milii ascendere poteris pariformiter de virtute omnium seminum vegetabilium et animalium, et nullius seminis virtus minor est virtute seminis sinapis, et infinita sunt semina talia.

46 - O quantus est deus noster, qui est actus omnis potentiae, quoniam est finis omnis potentiae, non potentiae contractae ad granum sinapis aut milii aut grani frumenti aut Adae patris nostri aut aliorum et ita in infinitum. Sed quia in ipsis omnibus est virtus et potentia immensurabilis secundum genus suum contracta, tunc in deo absque contractione est potentia absoluta, quae est et actus infinitus. Quis non duceretur in stuporem admirationis dei virtutem sic quaerens? Quis non inflammaretur in ardorem maximum timendi et amandi cunctipotentem? Quis est qui, si ad minimae scintillae ignis potentiam respicit, de deo non admiretur super omne quod dici potest. Si potentia scintillae est tanta quod, cum sit in actu – quia educta est scintilla in potentia motu ferri de pyrite, ut sit actu –, [et] in eius potentia est omnia resolvere in suam naturam et ignem in potentia, ubicumque ille est in hoc mundo, etsi essent infiniti mundi, in actu ponere, o quanta est potentia dei nostri, qui est ignis ignem consumens. Et dum, frater, ad naturam et condiciones ignis, quae sunt viginti quattuor, advertis, quemadmodum ille divinorum altissimus contemplator Dionysius in Angelica fecit hierarchia, mirabilem viam habes deum quaerendi et inveniendi. Ibi vide et miraberis.

IV.

47 - Deinde si ad sapientiam magistri nostri adhuc viam aliam quaeris, adverte. Nam oculo intellectus apprehendis in ligno parvo atque in hoc lapide minutissimo sive in aere aut auri massa vel grano sinapis aut milii omnes artificiales corporeas formas in potentia esse. In quolibet enim non dubitas circulum, triangulum, tetragonum, sphaeram, cubum et quidquid geometria nominat, inexistere formasque esse omnium animalium, omnium fructuum, omnium florum, frondium, arborum et formarum omnium similitudinem, quae in hoc mundo sunt et in infinitis mundis esse possent.

48 - Si igitur artifex ille magnus esset, qui sciret educere de ligno parvo faciem aliquam aut regis aut reginae aut formicam vel camelum, quanti magisterii est, qui omne id efficere potest actu, quod est in omni potentia? Deus igitur, qui potest omnia efficere in similitudine formarum omnium, quae in hoc mundo et in infinitis mundis esse possent, de quolibet minutissimo corpusculo, mirabilis subtilitatis existit. Sed adhuc mirabilioris potentiae et scientiae est, qui ipsum granum milii creavit et in ipso hanc virtutem collocavit. Et stupendi magisterii est illa sapientia, quae omnes formas possibles in grano non in similitudine accidentali sed in veritate essentiali scit excitare. Et adhuc supra omnem intellectum inenarrabilis stupor est quod non solum scit de lapidibus excitare vivos homines, sed et de nihilo homines et vocare ea ad esse quae non sunt tamquam quae sunt. Et cum certum sit omnes artes creatas non attingere nisi aliquid in aliquo, aliquid scilicet similitudinis non absque defectu, in aliquo scilicet creato, ut in materia aeris statuam similem aequaliter homini, quis est hic magister, qui non similitudinem cum defectu, sed essentiam veram sine aliqua materia ex qua in esse producit? Talibus quidem itineribus pergitur ad deum cum admiratione vehementi, et ardebit tunc spiritus desiderio inveniendi indeficienter et amore languebit, quousque salutare ultimum sibi ostendatur.

V.

49 - Est denique adhuc via intra te quaerendi deum, quae est ablationis terminatorum. Nam dum artifex quaerit in massa ligni faciem regis, abicit

omnia aliter terminata quam facies ipsa. Videt enim in ligno per fidei conceptum faciem, quam quaerit oculo praesentialiter intueri. Est enim oculo facies futura, quae menti in conceptu intellectuali per fidem praesens existit. Dum igitur deum concipis esse melius quam concipi possit, omnia abicis, quae terminantur et contracta sunt. Abicis corpus dicens deum non esse corpus, scilicet terminatum quantitate, loco, figura, situ. Abicis sensus, qui terminati sunt, non vides per montem, non in terra abscondita, non in solarem claritatem, et ita de auditu et ceteris sensibus. Omnes enim illi terminati sunt in potentia et virtute. Non sunt igitur deus. Abicis sensum communem, phantasiam et imaginationem, nam non excedunt naturam corporalem. Non enim imaginatio attingit non-corporeum. Abicis rationem, nam ipsa saepe deficit, non omnia attingit. Velles scire, cur hoc est homo, cur illud lapis, et omnium operum dei nullam rationem attingis. Parva est igitur virtus rationis, hinc deus non est ratio. Abicis intellectum, nam et ipse intellectus terminatus est in virtute, licet omnia ambiat. Quiditatem tamen in sua puritate rei cuiuscumque non potest perfecte attingere et, quidquid attingit, videt perfectiori modo attingibile. Non est igitur deus intellectus. Sed dum quaeris ultra, non reperis in te quidquam deo simile, sed affirmas deum supra haec omnia ut causam, principium atque lumen vitae animae tuae intellectivae.

50 - Gaudebis eum repperisse ultra omnem tui intimitatem tamquam fontem boni, a quo tibi effluit omne id, quod habes. Ad ipsum te convertis intra te dietim profundius intrando, relinquendo omnia, quae sunt ad extra, ut inveniaris in via illa, qua reperitur deus, ut eum post haec in veritate apprehendere queas. Quod tibi et mihi ipse concedat, qui se ipsum diligentibus eum largiter donat in saecula benedictus.

Recebido em 07/04/2021 e Aprovado em 17/05/2021

REFERÊNCIAS

ANDRÉ, João M. *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian. Junta Nacional de Investigação científica e Tecnológica, 1997.

H. DENIFLE, E. CHATELAIN, I. Eds. *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Paris: Delalain, 1889.

D'AMICO, Claudia. Nicolás de Cusa em diálogo com sus fuentes: la redefinición del platonismo. *Mirabilia no.19* (2014/2). Jun-Dez, 2014.

DIETRICH VON FREIBERG. *Opera omnia*, t.1, *Schriften zur Intellekttheorie*, CPTMA II/1. Hamburg, 1977.

ECKHART, Maître. *Eckhart Maître Eckhart à Paris*, E. Zum Brunn, Z. Kaluza, A. de Libera (eds.). Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

ELPERT, J. B. *Loqui est revelare. Verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002.

FLASCH, Kurt. *Introduzione alla filosofia medievale*. Prefácio de Maria Betetinni. Turim: Einaudi, 2002.

FIAMMA, Andrea. Nicholas of Cusa and the so-called Cologne School of the 13th and 14th Centuries. *Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age*, tome 84. Paris: Vrin, 2017.

GUERIZOLI, Rodrigo. “A condenação de Mestre Eckhart”. *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 27, n. 89, pp. 387-403, 2000.

GROSSETESTE, Roberto. *Tratado sobre a luz*. Tradução: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. *Transformação*, vol. 1, 2013.

_____. *Commentarius in VIII libros Physicorum*, R. C. Dales (ed.), in *Isis*, vol. 58, n. 2, Boulder, 1963.

_____. *Versio Caelestis Hierarchiae Pseudo-Dionysii Areopagitae cum scholiis ex Graeco sumptis necnon commentariis notulisque eiusdem Licolnniensis*, D. A. Lawell (ed.), *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, t. 268, Turnhout, Brepols Publishers, 2015.

HAUBST, R. *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck aus handschriften der Vatikaneischen Bibliothek*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. XXXVIII, Hft 1. Aschendorff, 1955.

LUCENTINI, Paolo. *Platonismo, ermetismo, eresia nel medioevo*. Textes et Études du Moyen âge, Vol. 41. Louvain: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2007.

NICHOLAS OF CUSA. *De coniecturis*. Tradução: Jaspers Hopkings. Mineapollis: The Arthur J. Banning Press, 1998.

NICOLAI DE CUSA. *Opera Omnia*: Tomus 4: Nicolai de Cusa *De deo abscondito, De quaerendo Deum, De filiatione Dei, De dato patris luminum, Coniectura de ultimis diebus, De genesi*. Edidit Paulus Wilpert. LVI, 149 paginae. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959 (*Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*; Volumen IV = Opuscula I).

_____. *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*. A cura di Enrico Peroli. Milano: Giunti Editore S.p.A./Bompiani, 2017.

NICOLAU DE CUSA. *A douta ignorância*. Tradução, introdução e notas de João Maria André. Baseada na edição bilíngue da Academia de Heidelberg na Felix Meiner Verlag. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

_____. *A visão de Deus*. Tradução, introdução e notas de João Maria André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

_____. “Tu quem és? O princípio”. Tradução de José Teixeira Neto; William Davidans Sversutti e Kledson Thiago Alves de Souza. *Trilhas Filosóficas*, v. 13, n. 1, p. 243-257, 2020.

TEIXEIRA NETO, José. *Nexus: Da relacionalidade do princípio à “Metafísica do Inominável” em Nicolau de Cusa*. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Natal, 2012.

VANSTEENBERGHE, Edmond. *Le cardinal Nicolas de Cues*. Paris: H. Champion, 1920.

_____. “Le ‘De ignota litteratura’ de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse”. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Bd.VIII, Hft. 6. Paris, 1922.

WENCK, John. *Nicholas of Cusa’s debate with John Wenck. A Translation and an Appraisal of De Ignota Litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae by Jasper Hopkins*, Third edition. Mineapolis: The Arthur J. Banning Press, 1988.



Esta obra está licenciada com uma Licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

ENTREVISTA COM LUC BRISSON

por *Cícero Cunha Bezerra*¹

Cícero Cunha Bezerra - Antes de mais nada, muito obrigado por suas participações no Canal do GT de Neoplatonismo, bem como pelo artigo que compõe este Dossiê. Eu começaria perguntando ao senhor como nasceu o seu interesse pela filosofia antiga?

Luc Brisson - Pela leitura, em grego antigo, das obras da antiguidade. Essas leituras me ensinaram, desde muito jovem, que haviam outras culturas que não foram moldadas pelo catolicismo como em Quebec. Mais precisamente, o discurso de Alcibiades sobre Sócrates no final do *Banquete*, me impressionou com sua beleza literária e sua profundidade filosófica.

C.C.B - Que acontecimento importante você destacaria em sua formação acadêmica?

L.B - Nasci em Quebec em uma época em que a hierarquia católica tinha considerável influência no campo político e social. Filho de família pobre, não tive escolha a não ser estudar no seminário. Foi lá que aprendi intensamente latim e grego antigo.

C.C.B - Sempre temos algum filósofo ou filósofa que nos interessa de maneira mais decisiva. Você destacaria algum ou alguns pensadores?

L.B - Platão e Aristóteles de modo mais decisivo. Em inglês, Hobbes, Berkeley, Hume.

C.C.B - Qual autor o senhor não tinha traduzido, mas que nutria um grande interesse em fazê-lo?

L.B - Com um grupo de investigadores francofônicos traduzimos os *Elementos de teologia* de Proclo.

C.C.B - Como o senhor compreende a relação entre a história da filosofia e a filosofia enquanto exercício crítico? É possível refletir filosoficamente a partir da história da filosofia?

L.B - Minha posição é a seguinte: para evitar ficar preso ao presente, você precisa se inspirar no passado. Só se pode imaginar um futuro diferente inspirando-se nessa diferença que o passado representa.

¹ Universidade Federal de Sergipe - UFS/CNPq. E-mail: cicerobezerra@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8333-0667>. Professor titular do Departamento de Filosofia. Pesquisador do CNPQ. Coordenador do GT de Neoplatonismo da ANPOF. Membro externo do Instituto de Filosofia de Lisboa e da Universidade do Porto.

C.C.B - Mudando um pouco de temática, como o senhor percebe o paradigma interpretativo do pensamento de Platão a partir das chamadas “doutrinas dos primeiros princípios”?

L.B - Tenho grande dificuldade em compreender o termo "doutrina dos princípios". O que me interessa na história do platonismo, de Platão a Proclo, é o desejo de mostrar que o sensível é impregnado pelo inteligível. Se assim não fosse, não se poderia agir, falar e pensar. A sistematização me parece um artefato útil, mas não indispensável. Platão é um escritor que inventou a filosofia.

C.C.B - Seu artigo sobre a impossibilidade de falar em mística em Plotino, traduzido no Brasil por Loraine Oliveira, teve grande impacto sobre a comunidade acadêmica brasileira, em particular sobre os estudos neoplatonistas. De fato é impossível falar de mística, mesmo pressupondo a relação de unidade entre a alma, o intelecto e o uno que perfaz a noção de *hénosis*?

L.B - Sim, e explico o porquê no meu artigo. No grego antigo, "místico" se refere aos Mistérios e não à união da alma com sua origem. Em Plotino, essa união é "intelectualista": a alma se identifica com o Intelecto que se une ao Uno. Esta união é, portanto, impessoal. O mesmo não é verdade para as religiões e especialmente para o misticismo cristão. O misticismo cristão é a união entre um indivíduo humano e o indivíduo supremo, Deus, em um ato que envolve sentimento. Não cabe a mim desvalorizar as religiões, mas fazer as diferenças aparecerem. O retorno à origem em Plotino leva a alma a se fundir em um nada que é plenitude como é o caso em um contexto oriental (hindu e budista). Além disso, acho que todo ser humano já experimentou isso além do pensamento comum moldado pelo instinto de sobrevivência.

C.C.B - Professor, depois de tantos anos de estudo, como o senhor vê a filosofia francesa na atualidade?

L.B - O nível caiu muito, em particular devido ao abandono dos estudos de grego antigo e latim como antes na universidade. Apenas a Itália está resistindo, mas por quanto tempo?

C.C.B - E mundialmente, como você percebe os estudos filosóficos, em particular, neoplatonistas?

L.B - É muito estranho. A Europa continua a ser um pólo importante. No entanto, desde a queda do comunismo, os países do Oriente naturalmente se interessaram pelos estudos neoplatônicos, pois sua teologia vem do mundo bizantino imbuído do neoplatonismo. Surpreendentemente, as Américas do Sul e do Norte estão cada vez mais interessadas no neoplatonismo. Talvez por causa da influência italiana.

C.C.B - O que o senhor aprendeu com os gregos?

L.B - Que existe algo diferente do mundo sensível e do corpo. Que o indivíduo não tem controle absoluto sobre a realidade ao seu redor. E que, mesmo o conhecimento abstrato, é um luxo indispensável.

C.C.B - Como o senhor situa o neoplatonismo na história da filosofia?

L.B - Como eu disse acima, o neoplatonismo busca descobrir o inteligível no sensível. É por isso que ele multiplica os intermediários, Chegamos a uma sistematização deslumbrante e sufocante em Proclus que pode ser considerado o ápice do neoplatonismo. Isso é tanto uma força quanto uma fraqueza. Entre o inteligível e o sensível, existe uma lacuna intransponível que nem mesmo a ciência atual pode preencher.

C.C.B - Uma pergunta que sempre se faz: O que a filosofia antiga pode contribuir para a vida na contemporaneidade?

L.B - A esperança de superar o caos circundante por meio do conhecimento.

C.C.B - Como a filosofia tem lhe ajudado neste momento de pandemia que estamos vivendo?

L.B -Ela me faz esquecer as contradições delirantes dos governantes diante de uma situação sem precedentes e que eles não controlam.

C.C.B - O senhor esteve no Brasil algumas vezes. Como descreveria suas impressões deste país?

L.B - Sim, já estive várias vezes. A primeira coisa que se percebe é a importância da influência francesa (Auguste Comte) e italiana. Também a vastidão do país (e as suas magníficas paisagens) e o seu dinamismo, embora a pobreza esteja por toda a parte. Também fiquei muito surpreso com o interesse dos acadêmicos pela filosofia e, claro, pela filosofia antiga e, em particular, pelo neoplatonismo. Nesta área, há uma influência europeia que responde à tendência analítica da América do Norte

Recebido em 04/02/2021 e Aprovado em 06/03/2021



Esta obra está licenciada com uma Licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).