

Oscar Federico Bauchwitz
(org.)



neoplatonismo: MÍSTICA e POLÍTICA

NEOPLATONISMO: MÍSTICA e POLÍTICA



Comissão Científica	<i>Prof. Dra. Claudia D'Amico</i> <i>(Universidad Buenos Aires/CONICET)</i> <i>Prof. Dr. Jesús Francisco de Garay Suárez-Llanos</i> <i>(Universidad de Sevilla)</i> <i>Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto</i> <i>(Universidade Federal de Santa Maria)</i> <i>Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz</i> <i>(Universidade Federal do Rio Grande do Norte)</i>
Comissão Editorial do PPGFIL	<i>Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes</i> <i>Cinara Maria Leite Nahra</i> <i>Daniel Durante Pereira Alves</i> <i>Eduardo Aníbal Pellejero</i> <i>Markus Figueira da Silva</i>
Comissão Organizadora	<i>Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz</i> <i>(Universidade Federal do Rio Grande do Norte)</i> <i>Prof. Dr. Cícero Cunha Bezerra</i> <i>(Universidade Federal de Sergipe)</i> <i>Prof. Dr. José María Zamora Calvo</i> <i>(Universidad Autonoma de Madrid)</i>

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitor

José Daniel Diniz Melo

Vice-Reitor

Hênio Ferreira de Miranda

Pró-Reitor de Pós-Graduação

Rubens Maribondo do Nascimento

Pró-Reitora Adjunta de Pós-Graduação

Fernanda Nervo Raffin

Diretor do CCHLA

Josenildo Soares Bezerra

Vice-Diretora do CCHLA

Cândida Maria Bezerra Dantas

Chefe do Departamento de Filosofia

Vincenzo Ciccarelli

Vice-Chefe do Departamento de Filosofia

Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes

Coordenador do PPGFil

Dax Moraes

Vice-coordenadora do PPGFil

Gisele Amaral

Editora PPGFIL/UFRN

Conselho Científico Internacional

Jelson Roberto de Oliveira (PUC-PR)

Marcia Zebina (UFG)

Maria das Graças de Moraes Augusto (UFRJ)

Mario Teodoro Ramirez Cobián

(Univ. Michoacana de San Nicolas de Hidalgo)

Olimar Flores Júnior (UFMG)

Olivier Feron (Univ. de Évora)

Paula Fleisner (Univ. de Buenos Aires)

Rodrigo Castro Orellana

(Univ. Complutense de Madrid)

Oscar Federico Bauchwitz
(org.)

NEOPLATONISMO: MÍSTICA e POLÍTICA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
ppgfil
EM FILOSOFIA UFRN

Natal, 2023

©2023. Oscar Federico Bauchwitz (org.). Reservam-se os direitos e responsabilidades do conteúdo desta edição aos autores. A reprodução de pequenos trechos desta publicação pode ser realizada por qualquer meio, sem a prévia autorização dos autores, desde que citada a fonte. A violação dos direitos do autor (Lei n. 9610/1998) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal. Depósito legal na Biblioteca Nacional conforme Lei N° 10.994, de 14 de dezembro de 2004.

Revisão	<i>Os autores</i>
Capa	<i>"Sun in Empty Room", Edward Hooper</i>
Projeto Gráfico e Diagramação	<i>Caule de Papiro</i>

Catálogo da Publicação na Fonte.
Bibliotecária/Documentarista:
Rosa Milena dos Santos - CRB 15/847

B337n Bauchwitz, Oscar Federico.

Neoplatonismo: mística e política [recurso eletrônico] / Oscar Federico Bauchwitz (org.). – Natal/RN: PPGFIL, 2023.

376 p. : il.

ISBN 978-65-5477-019-4 - (LIVRO VIRTUAL)

1. Neoplatonismo. 2. Filosofia. 3. Universidade Federal do Rio Grande do Norte – IV Seminário Ibero-Americano de Estudos Neoplatônicos. I. Título.

RN

CDU 141.131

Sumário

APRESENTAÇÃO 7

CAPÍTULO 1 – ASIMILACIÓN, DEIFICACIÓN Y EXPERIENCIA MÍSTICA EN PLOTINO 9

Dr. Marcelo Andrés Poblete

CAPÍTULO 2 – EL VÍNCULO ENTRE DIALÉCTICA Y VIRTUD EN LA DINÁMICA ASCENDENTE EN LOS TRATADOS 12 [19] Y 13 [20] DE PLOTINO 21

Dra. Malena Tonelli

CAPÍTULO 3 – PRENDERSI CURA DEGLI UOMINI SECONDO IL MODO PROPRIO DEGLI DÈI: L'ASCEA DALLE VIRTÙ POLITICHE ALLE VIRTÙ TEURGICHE NELLA VITA PROCLI DI MARINO39

Claudia Gianturco

CAPÍTULO 4 – A VIA DO SILÊNCIO: CONSEQUÊNCIAS DA IMPARTICIPAÇÃO NO PRIMEIRO PRINCÍPIO NA FILOSOFIA PROCLEANA 64

Suelen Pereira da Cunha

CAPÍTULO 5 – AUTARQUÍA Y MÍSTICA EN PROCLO: EN TORNO AL COMENTARIO AL ALCIBÍADES I DE PLATÓN 86

Dr. José María Nieva

CAPÍTULO 6 – EXÉGESIS MÍSTICA Y DISPOSICIÓN 'POLÍTICA' DEL ALMA EN PROCLO 103

Dr. José María Zamora Calvo

CAPÍTULO 7 – PEDRO, PABLO Y JUAN Y EL ASCENSO HACIA LA DEIFICATIO EN LA HOMILIA DE ERIÚGENA 124

Dr. Ezequiel Ludueña

CAPÍTULO 8 – MÍSTICA E ORIGINALIDADE: A RECEITA PARA UMA EXPULSÃO (HEREM) 141

Dra. Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo

**CAPÍTULO 9 – NEOPLATONISMO, HETERODOXIA, SUFISMO E POLÍTICA
..... 163**

Prof. Dr. Edrisi Fernandes

CAPÍTULO 10 – PEDRO JUAN OLIVI: PROFECÍA Y LIBERTAD 198

Dr. Jesús de Garay

CAPÍTULO 11 – CUSANO: ECUMENISMO Y VISIÓN DE DIOS 219

Dra. Claudia D'Amico

**CAPÍTULO 12 – LAS ALMAS SIMPLES, LIBRES Y NOBLES EN EL *ESPEJO*
DE MARGARITA PORETE 236**

Laura Carolina Durán

**CAPÍTULO 13 – MESTRE ECKHART: A MÍSTICA COMO MODO DE VIDA.....
266**

Elves Franklin Bispo de Araujo

**CAPÍTULO 14 – A SAGRAÇÃO DO COTIDIANO: MÍSTICA E POLÍTICA EM
MESTRE ECKHART 279**

Dr. Oscar Federico Bauchwitz

**CAPÍTULO 15 – MÍSTICA Y POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO DE GIORDANO
BRUNO 291**

Prof. Dr. José González Ríos

**CAPÍTULO 16 – LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA *IMAGINACIÓN COLMADORA*
EN LA MÍSTICA DE SIMONE WEIL 310**

José Robles Vargas

CAPÍTULO 17 – A MÍSTICA EM SARTRE E GUIMARÃES ROSA 335

Dr. Noeli Dutra Rossatto

CAPÍTULO 18 – JOHN CAPUTO: MÍSTICA E ANARQUIA SAGRADA 359

Dr. Cícero Cunha Bezerra

Apresentação

Este livro contribui com a consolidação dos estudos neoplatônicos no Brasil e colabora com o aperfeiçoamento das relações acadêmicas com os colegas estrangeiros que corresponderam à convocação do *IV Seminário Ibero-Americano de Estudos Neoplatônicos* (SIAEN). Com ele tem o leitor a oportunidade de conhecer com mais profundidade dois aspectos significativos do Neoplatonismo: a Mística e a Política. Embora estes não costumem ser vistos como próximos ou correlatos, senão distantes um do outro pelos interesses e questões próprios, a articulação entre ambos e as concepções próprias de cada um mostram-se próximas nos autores neoplatônicos e na recepção contemporânea dos mesmos.

Os trabalhos aqui reunidos tem como objetivo discernir, expor e problematizar os temas propostos pelo Seminário. Correntes e autores consagrados da história do neoplatonismo (Plotino, Proclo, Eriúgena, Ibn Gabirol, Marguerite Porete, Pedro Olivi, Mestre Eckhart, Nicolau de Cusa, Sufismo, Giordano Bruno), e autores contemporâneos que encontraram no neoplatonismo uma proveitosa interlocução (Simone Weil, Sartre, Guimarães Rosa e John Caputo) são analisados à luz dos temas propostos e permitem ao leitor alcançar uma concepção mais profunda sobre como a Mística e a Política se desenvolvem em suas respectivas obras.



O IV SIAEN teve lugar em Natal, na *Universidade Federal do Rio Grande do Norte* (UFRN), no verão de 2023, foi organizado pela *Sociedade Ibero-Americana de Estudos Neoplatônicos* (SIAEN) em parceria com o *Programa de Pós-Graduação em Filosofia* (PPGFIL-UFRN) e com o GT *Neoplatonismo* da ANPOF e foi contemplado com o auxílio do Programa de Apoio a Eventos (PAEP – nº 0344/2022, Processo 88881.680672/2022-01) da Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), com o apoio da Pró-reitoria de Pós-Graduação (PPG) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, em especial do Prof. Dr. Rubens Maribondo e do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA), através de sua Diretora, Profa. Dra. Maria das Graças Soares Rodrigues. Ressalta-se, ainda, o trabalho cuidadoso da Secretaria do PPGFIL que muito contribuiu com a organização do evento e a disposição dos membros da Comissão Organizadora e da Comissão Científica que garantiram a realização de um evento com o mérito e o rigor esperados pela comunidade acadêmica. A todos estes, bem como aos autores que ora se publicam, os nossos sinceros e merecidos agradecimentos.



ASIMILACIÓN, DEIFICACIÓN Y EXPERIENCIA MÍSTICA EN PLOTINO

Dr. Marcelo Andrés Poblete

Universidad Nacional de San Juan, Argentina

INTRODUCCIÓN

Fue Platón, en el *Teteeto* [176 a-c], quien por primera vez mencionó la doctrina de la *ὁμοίωσις*, es decir; el asemejamiento a Dios y la “huida” ontológica como instancia previa al *ὁμοίωσις θεῶν*. Por su parte, Plotino, maestro neoplatónico del siglo III d.c., adopta aquella expresión platónica y la adapta empleándola como una de las etapas constitutivas del camino contemplativo. Pero, en su caso, surgen otras instancias propedéuticas a la unión mística, como son el “conócete a ti mismo” -*γνῶθι σαυτόν*-, la deificación (*θεὸν γενόμενον*) y, también, el recogimiento interior (*ἀναχώρησις*).



En función de lo expresado, con la presente propuesta nos proponemos cumplir con los siguientes objetivos; *a)* Exponer la relevancia del autoconocimiento, en Plotino, para lograr el dominio de las pasiones, como paso previo a la contemplación del Uno-Bien; *b)* indagar el alcance y la función que cumplen el asemejamiento a la divinidad; *c)* averiguar el alcance y función que cumple la deificación y su relación con la instancia anterior, y por último; *d)* enumerar las condiciones propicias para que surja el éxtasis y la experiencia mística.

LA VÍA DEL AUTOCONOCIMIENTO EN EL ITINERARIO CONTEMPLATIVO

Durante la lectura de los diferentes tratados que componen las *Eneadas* observamos que, para alcanzar el estado contemplativo, se requiere del desarrollo de pasos previos vinculados entre sí que permiten asumir una vida filosófica¹ que comenzará por el conocimiento de sí. El primer paso de esa experiencia transformadora se iniciará con un autoconocimiento genuino que posibilita dominar las pasiones que habitan en el alma y orientan al iniciado a transitar una vida ascética hacia la contemplación del Uno-Bien, aquella realidad inefable primera. Según Plotino, para lograr el autoconocimiento y el propio autocontrol se necesita de prácticas autorreflexivas, ascéticas y de purificación del alma, que conducen al iniciado a recorrer el camino contemplativo para establecer una transformación y un autoconocimiento que es gradual y progresivo. Por ello, el maestro neoplatónico indica que:



1 En el apartado siguiente se desarrollará esta concepción.



En efecto, la máxima «conócete a ti mismo» va dirigida a quienes, por razón de su propia multiplicidad, cargan con la tarea de numerarse a sí mismos, y enterarse de cuántas y cuáles cosas son ellos mismos, y siéndolas, no tienen conocimiento de todas, o de ninguna, ni de cuál es el elemento dominante y con cuál se identifica su propio yo.²

Ahora bien, en el caso de Plotino, la multiplicidad, la dispersión y la vorágine cotidiana impiden al hombre común obtener un nivel de autoconocimiento consciente y profundo. Es por ello que el maestro alejandrino apela a la purificación del alma, al dominio de las pasiones y al cabal descubrimiento del auténtico “hombre interior” que se oculta bajo la corteza de barro que recubre el alma³. Pero esa tarea interior necesita imperiosamente de la práctica y el ejercicio de la *areté*; la virtud. Pues, así lo expresa el maestro neoplatónico:

«[...] ¿Qué me impide -dirá alguno- mirar a Dios y no abstenerse de ningún placer ni refrenar la cólera,



2 *En. VI 7 [38] 41, 22-25.* Una recomendación semejante, por parte de Platón, la encontramos en el célebre diálogo *Fedro*, en donde Sócrates expone la reminiscencia, en la que la contemplación de las Ideas que ejerce el alma y, que después de encarnar, deberá recordar. 250a-250b. “Así que, como se ha dicho» toda alma de hombre, por su propia naturaleza, ha visto a los seres verdaderos, o no habría llegado a ser el viviente que es. Pero el acordarse de ellos, por los de aquí, no es asunto fácil para todo el mundo, ni para cuantos, fugazmente, vieron entonces las cosas de allí, ni para los que tuvieron la desdicha, al caer, de descarriarse en ciertas compañías, hacia lo injusto, viniéndoles el olvido del sagrado espectáculo que otrora habían visto. Pocas hay, pues, que tengan suficiente memoria. Pero estas, cuando ven algo semejante a las de allí, se quedan como traspuestas, sin poder ser dueñas de si mismas, y sin saber que es lo que les esta pasando, al no percibirlo con propiedad.”

3 - “¿Y qué es lo que ve aquella vista interior? - Recién despierta, no puede mirar del todo las cosas brillantes. Hay que acostumbrar, pues, al alma a mirar por sí misma, primero las ocupaciones bellas; después cuantas obras bellas realizan no las artes, sino los llamados varones buenos; a continuación, pon la vista en el alma de los que realizan las obras bellas. ¿Qué cómo puedes ver la clase de belleza que posee un alma buena? Retírate a ti mismo y mira.” *En. I 6 [1] 9, 1-7.*



acordándome, eso sí, del nombre «Dios», pero siendo presa de todas las pasiones sin esforzarme, empero, por desarraigar ninguna de ellas»? Pues bien, es la virtud la que, avanzando a su perfeccionamiento e implantada en el alma con ayuda de la sabiduría, nos muestra a Dios. Pero la mención de Dios sin la virtud verdadera no es más que un nombre⁴

Es decir que, para Plotino, si no hay vocación de ejercer una vida virtuosa entonces el esfuerzo por alcanzar la unión mística será estéril. En ese sentido, la vida virtuosa cumple con un requisito incondicional para aproximarse espiritualmente a la divinidad.

Ahora bien, en el próximo apartado expondremos la función de la asimilación en el maestro neoplatónico.

LA ASIMILACIÓN O ASEMEJAMIENTO A DIOS

Resulta por demás fundamental comprender que aún en la antigüedad tardía la concepción de Filosofía que perdura es aquella tradición denominada por Pierre Hadot (1998, pp. 12-13), como Vida Filosófica. Entendiéndose por dicho concepto, que la Filosofía no trata de la mera comunicación de conceptos abstractos y teóricos a los discípulos en las distintas escuelas filosóficas; sino la convicción de que la doctrina del maestro que les comunica a sus discípulos cercanos es la de filosofía entendida como modo de vida fundada en la auténtica sabiduría. En ese marco de la filosofía en tanto modo de vida, quien mejor describe y diagnostica el tema de la huida del alma, en el pensamiento plotiniano, es su traductor al español, el sacerdote Jesús Igal. En la Introducción general de la versión española de las *Eneadas*, Igal advierte que la ascética y

• • • • •

4 *En.* II 9 [33], 15; 35-40



la mística plotinianas están atravesadas de influencias platónicas pero detalla de qué clase de huída psíquica se trataría. El tema de la huída del alma no es una huída física sino ontológica, la que se realiza por **la asimilación a Dios mediante la virtud**, es decir; de la virtud como purificación, del amor como fuerza impulsora ascendente, de la reminiscencia como vía y del Bien como meta. Además, de la subida escalonada a la Belleza o al Bien, de la visión intuitiva como coronamiento del esfuerzo moral e intelectual, de la razón como guía y de la revelación súbita de La Belleza o del Uno-Bien como presencia, como visión, como contacto y como unión mística en razón de su afinidad con el objeto. Plotino retomó todas estas ideas de linaje platónico, profundizando en ellas y tratando de reajustarlas a las peculiaridades de su metafísica y de su antropología.

El maestro alejandrino indica la importancia fundamental de la purificación del alma fundada en la sabiduría que logrará sólo si se ejerce una conducta de desapego de la multiplicidad fragmentaria y los placeres corporales. Repasemos entonces el siguiente fragmento que pertenece al tratado *Sobre las Virtudes*:

Y es que, según la doctrina antigua, «la morigeración, la valentía» y toda virtud es «purificación, y la sabiduría misma lo es». Y por eso los ritos místéricos tienen razón al decir, con misterioso sentido, que quien no esté purificado, yendo «al Hades, yacerá en el cieno». Porque lo impuro, por su maldad, es amigo del cieno, lo mismo que los cerdos, inmundos como son de cuerpo, se recrean en lo inmundo. Porque la verdadera morigeración, ¿en qué puede consistir sino en no tener trato



con los placeres del cuerpo, antes bien rehuirlos como impuros e impropios del puro?⁵

La purificación del alma por parte del iniciado en el camino contemplativo es el primer paso ascendente del mundo sensible al mundo inteligible. En palabras de Jesús Igal; “la huida es al mismo tiempo una subida y una entrada en sí mismo”⁶. Lo que significaría que en la antropología plotiniana es el Hombre Interior quien logra labrar su propia estatua, como nos exhortara Plotino, en su primer tratado titulado *Sobre la Belleza*, I 6 [1].

[...] ¿Qué cómo puedes ver la clase de belleza que posee un alma buena? Retírate a ti mismo y mira. Y si no te ves aún bello, entonces, como escultor de una estatua que debe salir bella quita aquí, raspa allá, pule esto y limpia lo otro hasta que saca un rostro bello coronando la estatua, así tú también quita todo lo superfluo [...], limpia y abrillanta todo lo oscuro y no ceses de «labrar» tu propia estatua hasta que se encienda en ti el divinal esplendor de la virtud, hasta que veas «a la morigeración asentada en un santo pedestal»⁷

En este fragmento observamos que el interés se mantiene enfocado en expresar con claridad que la virtud, producto de la purificación del alma, necesita inexorablemente del desapego del mundo sensible que implicará despertar la vista interior para aprehender la potencia de la divinidad que habita en cada uno de nosotros, pero que no todos podemos advertir;

-¿Y qué viaje es ése? ¿Qué huida es ésa?

• • • • •

5 En. I 6 [1] 6; 1-8.

6 *Introducción General*, c 76.

7 En. I 6 [1] 9; 7-15.



-No hay que realizarla a pie: los pies nos llevan siempre de una tierra a otra. Tampoco debes aprestarte un carruaje de caballos o una embarcación, sino que debes prescindir de todos esos medios y no poner la mirada en ellos, antes bien, como cerrando los ojos, debes trocar esta vista por otra y despertar la que todos tienen pero pocos usan⁸

El fragmento citado rememora pasajes de la Alegoría de la Caverna en la que el esclavo realiza un esfuerzo sobrehumano para abandonar la región sensible, la única conocida por él y sus compañeros, remontándose a través de la pendiente escarpada del interior de la Caverna para contemplar la potencia del brillo del Sol, representante alegórico de la Idea de Bien.

Regresando al pensamiento de Plotino, en el tratado titulado *Sobre las Virtudes* (I 2 [19]), al referirse a la existencia de los males, explica que el alma desea la huida de este mundo, un mundo que distrae y dispersa la atención de aquellos que desean replegarse en sí mismos, ἀναχώρησις, el término griego.

-«En asemejarse a Dios» [“Θεῶ”, φησιν, “ὅμοιωθῆναι”]- dice (Platón). Y esto se logra, si «nos hacemos justos y piadosos con ayuda de la sabiduría». Se logra, en suma, por la virtud.

- 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

• • • • •

8 En. I,6 [1] 8; 23-27.



él a quien tratemos de asemejarnos mientras estemos acá.⁹

La asimilación o el asemejamiento a Dios ha sido fruto indefectible de la purificación del alma, del dominio de las pasiones y del desapego material estableciendo como meta la unión mística o éxtasis. A continuación, revisaremos el concepto de Deificación, que Eric R. Dodds establece como una de las etapas intermedias hacia la meta final.

DEIFICACIÓN COMO ETAPA INTERMEDIA HACIA LA UNIÓN MÍSTICA

En la obra *Paganos y cristianos en una época de angustia*, perteneciente al filólogo clásico irlandés Eric Robertson Dodds afirma que “[...] la «deificación» no parece ser otra cosa que la situación límite, en teoría, de la asimilación”.¹⁰ Por su parte, Plotino, en el capítulo 6, del mismo Tratado *Sobre las Virtudes*, insiste en resaltar con énfasis que el empeño del iniciado debe ser Dios, unírsele a él, no sin antes recordarnos que; “[...] la meta de nuestro afán no es quedar libre de culpa, sino ser dios”.¹¹ Pero es necesario aclarar que para el maestro alejandrino la diferencia notable frente a Dodds subyace en que así como no hay avance en el camino espiritual sin dominio de las virtudes tampoco habrá unión extática sin amor, sin *Eros*. Así nos lo señala el maestro de Porfirio en otro bello pasaje del tratado *Sobre la Inteligencia, las Ideas y el Ser*, V 9 [5];

.....

9 En. I 2 [19] 1, 6-10.

10 Cf. El especialista irlandés aclara que en el caso de clemente el proceso es de tal transparencia que lo denomina «divinización». (Dodds, 1985, p. 53)

11 En. I 2 [19] 6, 2-3.



-¿Cuál es, pues, esa región y cómo arribar a ella?

-Podrá arribar a ella el que sea enamorado por naturaleza, el que posea una naturaleza de filósofo auténtico, que sienta, sí, a fuerza de enamorado, dolores de parto a la vista de la belleza, mas no se contente con «la belleza del cuerpo», sino que huya de ésta a «las bellezas del alma», virtudes, «ciencias, ocupaciones» y leyes, y emprenda luego una nueva escalada hasta la causa de las bellezas del alma, y de ahí hacia una belleza más alta, si la hay, hasta llegar al final, la Belleza primera, que es bella por sí misma. Allí es donde, una vez llegado, cesarán sus dolores de parto, mas no antes¹²

Únicamente el enamorado de la Belleza suprasensible le será posible arribar a la región inteligible. Por ello, el alma mantiene un deseo anhelante por unirse a su ser amado. En palabras del sacerdote Jesús Igal; existe nostalgia y deseo de retornar a la casa del Padre; “El alma, pues, que sea fiel a su naturaleza ama a Dios, deseando aunarse con él, del mismo modo que una doncella de padre noble ama con amor noble”¹³. Naturalmente el alma reconoce su origen divino, inmortal e inteligible y siente añoranza de regresar a la dimensión de origen. Este amor fraternal y nostálgico no hace más que indicarle al alma a que retome el itinerario espiritual que la conducirá a su meta suprema; unirse al Uno-Bien.

El desarrollo del misticismo plotiniano será comentado a continuación.

• • • • •

12 *En.* V 9 [5] 2, 1-10.

13 *En.* IV 9 [9] 9, 31-34.



IDENTIFICACIÓN O UNIÓN MÍSTICA

Unión mística o experiencia mística en Plotino podría describirse como; la unión coincidente de nuestro centro interior con el centro del Uno-Bien, el primer principio en el sistema henológico, (κέντρο κέντρον συνάψας¹⁴). Aunque esa unión se interrumpa, el iniciado no vuelve a empezar la ascensión desde la purificación del alma y las virtudes. El esfuerzo que el iniciado realiza es consciente y voluntario¹⁵ y existe por parte de él una espera serena y atenta, a través de la cual aguardará el instante de la contemplación, que casi lo tomará de repente (ἐξαίφνης). Pues, el instante de la contemplación, surge de modo intempestivo, interrumpiendo abruptamente los niveles espacio-temporal y transformando la identidad del místico. Del siguiente modo lo describe Plotino en el tratado *Sobre cómo vino a la existencia la multiplicidad de las ideas, y sobre el bien* (VI 7 [38]):

Y una vez que el alma tenga la suerte de alcanzarlo y el Bien se haga presente, o mejor, se manifieste presente en ella cuando ella se haya desinteresado de las cosas presentes preparándose lo más hermosa posible y



14 En. IV 9 [9] 10, 17.

15 Agrego la siguiente explicación de J. M. Velazco que resulta por demás esclarecedora. Puesto que compara lo que él denomina la mística filosófica o profana con la mística cristiana. Y, por otra parte, subraya el hecho contundente de que si no intuye la presencia divina el iniciado habrá ; “[...] Como ya sucede incluso en algunas formas de mística profana, en la mística filosófica de Plotino y, desde luego, en otras tradiciones religiosas la purificación descrita en *Subida y Noche* no es el resultado de una iniciativa humana y el logro del esfuerzo del hombre. Pero con una insistencia y una claridad características, en *Subida y Noche oscura* el sujeto muestra tener conciencia de que ya los primeros pasos de la preparación y purificación han podido ser dados gracias a la presencia y la atracción de Dios, con quien el místico se encuentra, presencia y atracción sin las cuales la voluntad y el esfuerzo que requiere la purificación serían inexplicables o sencillamente imposibles”. (VELAZCO, 2003, pp.306-307)



asemejándose al Bien una vez, pues, que el alma vea al Bien apareciendo de súbito dentro de ella, pues no hay nada entre ambos y ya no son dos; son una sola cosa: mientras aquél está presente, no podríais distinguirlos [...] el alma entonces ni se da cuenta de que está en el cuerpo ni dice de sí misma que es alguna otra cosa: no que es hombre, no que es animal, no que es ser, ni tampoco que lo es todo (la visión de esas cosas no sería uniforme) [...] Y entonces sí que no cambiaría el Bien por nada del mundo, así le ofrecieran el cielo entero, sabiendo como sabe que no hay nada mejor que el Bien[...].¹⁶

El pasaje citado no hace más que manifestar la potencia del primer principio y el anhelo enamorado del místico que aspira a la Unidad. Claro que el análisis del fragmento citado se realizará en el ítem siguiente.

REFLEXIONES FINALES

Recapitulando, diremos que la experiencia mística se logra como resultado del peregrinar a través de un camino interior hacia la unidad, en dicho trayecto el místico se conecta intempestivamente con el Uno-Bien; con la totalidad o con todo lo existente, ya sean las personas, la naturaleza o el cosmos. El individuo que transita este sinuoso camino hacia la unión con la divinidad o lo real, se revela como una persona totalmente distinta a causa de la vivencia radical experimentada. De allí que el místico nunca más vuelva a ser la misma persona que antes, hay una transformación profunda e integral de su existencia. Es que la unión mística trastoca y muta

• • • • •

16 *En. VI 7 [38] 34, 7-24.*



todos los niveles del ser del contemplativo. En el caso de Plotino, esa experiencia primordial, que es el objetivo final de la purificación, si bien se vive en soledad, no es sinónimo de una conciencia clausurada absolutamente; todo lo contrario, es una conciencia expansiva que vive y se acongoja por el sufrimiento o la alegría del prójimo. El resultado de ello es una persona transfigurada en su esencia, que tiene un compromiso de solidaridad para con el cosmos en su totalidad.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

PLATÓN. *Teeteto*. Tradução: Álvaro Vallejos Campos. Tomo V. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos 1992.

PLOTINO. *Enéadas*. Tradução: Jesús Igal. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos 1982-1985.

General

DODDS, Eric R. *Paganos y cristianos en una época de angustia*. Tradução: Jesús Valiente Malla. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.

GERNET, Louis. *Antropología de la Grecia antigua*. Tradução: Bernardo Moreno Castillo. Madrid: Taurus ediciones. 1980.

HADOT, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* Tradução: Eliane Cazenave Tapie Isoard. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

RHODE, Erwin. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Tradução: Wenceslao Roces. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.

RHODES, Peter J. *La antigua Grecia. Una historia esencial*. Tradução: Yolanda Fontal. Editor digital Titivillus, 2014.



EL VÍNCULO ENTRE DIALÉCTICA Y VIRTUD EN LA DINÁMICA ASCENDENTE EN LOS TRATADOS I2 [19] Y I3 [20] DE PLOTINO

Dra. Malena Tonelli

Universidad Nacional de La Plata, Argentina

INTRODUCCIÓN

En las primeras líneas del tratado I3 [20], Plotino pregunta “¿Cuál es el arte, cuál es el método, cuál es la práctica que nos llevan hacia donde hay que ir?”¹ (1-2). Para responder examina al amante, al músico y al filósofo, pues

.....

1 En este trabajo, para las *Enéadas*, sigo la *editio minor* de Henry-Schwyzzer (1964-1982) y la traducción de Santa Cruz-Crespo (2007) para las citas de la *Enéada* I2 [19] y de Igal para I2 [19] (1982), con mínimas modificaciones.



los tres² tienen la capacidad de alcanzar la meta que él establece: aquello que está sobre lo inteligible: “Pero ¿qué ha de ser quien así se eleve? ¿Acaso es aquel que, como dice [Platón], ha visto todas las realidades o la mayor parte de ellas, aquel que, en su primer nacimiento, entra en el germen de un hombre que se tornará filósofo, músico o amante? En efecto, por su naturaleza, el filósofo, el músico y el amante pueden ser elevados” (6-12). Sin embargo, en el capítulo 3 de este mismo tratado, Plotino afirma que es el filósofo quien lleva a cabo el recorrido hacia el Bien pues tiene la *héxis* dialéctica y, en consecuencia, tiene la facultad de definir las cosas que son.

En su estudio sobre la dialéctica, escrito en 1924 y publicado en 1998, Jankélévitch (1998, 118) entiende que hay dos sentidos de dialéctica,³ uno restringido al enfoque lógico del razonamiento y otro, amplio, que integra procesos extra lógicos, como el amor o el arte, con procesos intelectuales. Este filósofo sostiene que ambos sentidos pueden detectarse en los diálogos de Platón, y, especialmente, en los diálogos tardíos puede hallarse el alcance amplio que es el recogido por Plotino en I3 [20]. Con esto en mente, acerca de las primeras líneas del tratado, Jankélévitch destaca con lucidez que las tres alternativas, si son tales, deben tener alguna relación que conduce a su noción de “dialéctica amplia”. Ahora



2 Sigo a Santa Cruz-Crespo (2007, n. 988) que entienden que en las líneas 11-12 de este primer capítulo, Plotino se refiere a la naturaleza de los tres, tanto a la del filósofo, como a la del músico y a la del amante, y no exclusivamente a la del primero.

3 En su texto, Jankélévitch (1998, 15-26) propone un recorrido de la noción de dialéctica desde Zenón hasta el s III d.C. Entiende que, con Platón, el concepto se amplió introduciendo el examen lógico que conecta al individuo con los inteligibles mientras que Aristóteles fue quien restringió el método a la apodíctica. Con Crisipo la dialéctica se vuelve a insertar en la discusión respecto del lenguaje que, si bien tiene un impacto en la sociedad, termina restringiéndola a un tecnicismo gramatical. Con Plotino, afirma este autor, la dialéctica regresa al modo platónico atendiendo a sus dos aspectos vinculados en la dinámica ascendente hacia el interior del individuo.



bien, al interior de la dinámica del ascenso, Plotino establece en el capítulo 1 la siguiente distinción:

En esta marcha hay dos etapas para todos [el filósofo, el amante y el músico], sea que estén ascendiendo, sea que hayan llegado a lo alto. La primera parte de las cosas de abajo, mientras que la segunda es la de quienes, llegados ya a lo inteligible y por así decirlo, puesto allí su pie, deben seguir andando hasta llegar al límite último de esta región, que es precisamente la meta de su marcha, cuando han llegado a la cima de lo inteligible. (13-18)

Jankélévitch explica esta distinción mediante, por un lado, una dialéctica empírica asociada con el amor y la música que se vale de lo sensible y, por otro, una dialéctica superior, despojada de lo corpóreo, que es la de los filósofos (1998, 52). En efecto, Plotino entiende que es el filósofo quien alcanza una comprensión del ámbito inteligible, del vínculo entre las Formas y, en consecuencia, puede remontarse al principio anterior a ellas.

Por otra parte, cabe destacar que si la contemplación de los inteligibles se entiende como la captación plena que el alma tiene de sí misma -y por tanto el modo de aproximarse al Principio primero-, la dialéctica no es un mero instrumento del que ella se vale. Se trata del conocimiento mismo que por situarse en el nivel de la Inteligencia es, para Plotino, la parte valiosa de la filosofía al punto que se identifica con ella y no un instrumento asociado a la lógica. En este sentido, en su comentario al tratado I3 [20], Kalligas (2014, 149) explica que “la dialéctica y la silogística no representaban métodos en competencia que compartían un objeto común, sino enfoques racionales distintos que operaban en niveles ontológicos separados”.



Ya en el capítulo 3 de I3 [20], Plotino explicita las razones por las que el filósofo es, de los tres, quien posee el método adecuado en sentido propio para alcanzar la meta:

El filósofo está por naturaleza preparado para ello; está, por así decirlo, provisto de alas, y no necesita, como los otros, de una separación; se mueve hacia lo alto, pero, como su marcha es incierta, sólo necesita de un guía. Por eso, debe señalársele el camino y liberarlo, a él, que por su naturaleza (τῆι φύσει) lo desea y que desde antiguo es libre (λελυμένον). En efecto, hay que impartirle los conocimientos matemáticos (μαθήματα), para acostumbrarlo a la comprensión de lo incorpóreo y a la confianza en ello—los recibirá, por cierto, fácilmente, ya que es amigo del saber (φιλομαθῆς)—y, dado que por naturaleza es virtuoso, hay que llevarlo al perfeccionamiento de las virtudes, y después de los conocimientos matemáticos, proporcionarle los argumentos de la dialéctica y hacer de él un cabal dialéctico. (1-11)

En este capítulo se destaca la importancia del guía que conduce al filósofo por el recorrido y se identifican tres momentos: el filósofo se acostumbra a lo incorpóreo, perfecciona su virtud, se hace dialéctico. Además, aparece caracterizada su naturaleza, también, en tres sentidos: él está preparado por naturaleza (τῆι φύσιν ἔτοιμος); por su naturaleza (τῆι φύσει) desea lo alto, entonces ya es libre; y es, por naturaleza, virtuoso (φύσει ἐνάρετος).

Con esto en mente, en este trabajo me propongo señalar algunas características que Plotino delimita para el filósofo-dialéctico en la *Enéada* I3 [20]. Para ello, atenderé brevemente a la explicación que Plotino ofrece sobre las virtudes en el tratado I2 [19] y sintetizaré los grados de virtud que allí se distinguen siguiendo a Stamatellos (2015) quien atiende a la interpretación porfiriana.



Intentaré, finalmente, ubicar a la dialéctica en el camino de ascenso en asociación con la progresión ética.

Antes de comenzar, quisiera aclarar que los problemas acerca de la virtud han sido ampliamente trabajados (ver Plass 1982, 241-259, Gerson 1994, 159-174, Smith 1999, 227-236, y el importantísimo libro de Schniewind 2003, por nombrar sólo algunos). En efecto, a sabiendas de que una posición fundamentada requiere de un examen integral de la ética plotiniana en diversos tratados –e incluso, en función de la interpretación de Plotino de los diálogos de Platón, por una parte, y su polémica con Aristóteles, con los estoicos o con la secta gnóstica, por otra-, mi propósito en este breve escrito es exponer solamente el vínculo entre el segundo y el tercer tratado de la primera *Enéada*. Como se ve, ellos conforman una continuidad: Porfirio eligió ubicarlos en sucesión y, como él mismo indica, son contiguos en el orden cronológico, el 19 y el 20, respectivamente. Al primero lo titulé *Περὶ ἀρετῶν* y, al segundo, *Περὶ διαλεκτικῆς*. Los vínculos entre la ética y la dialéctica se hacen evidentes con la lectura de estos tratados e, incluso, parece haber acuerdo en que para su comprensión se hace imprescindible atender a la plataforma metafísica que los sostiene.

BREVE SÍNTESIS DE LAS VIRTUDES EN EL TRATADO I2 [19]

La pregunta que guiará lo que sigue es en qué consiste esa virtud que el filósofo tiene por naturaleza, según el capítulo 3 de I3 [20]. En el tratado I2 [19], Plotino distingue entre tipos de virtud, desde las políticas hasta las superiores. Las primeras son aquellas que el alma posee en relación con el cuerpo, procuran el orden,



la medida, la contención de las pasiones, etcétera; mientras que las superiores se asocian con la contemplación de los inteligibles.

Antes de analizar esta distinción me detendré un momento en la propia noción de *areté* en este contexto. Stamatellos (2015, 137-138) destaca que la *areté* no solamente subyace la ética, sino también la metafísica y, evidentemente, la psicología pues, para él, Plotino sigue la visión socrática de que la virtud es el conocimiento del Bien. En efecto, en este tratado, la *areté* es la vía para la asimilación al dios (ὁμοίωσις θεῶν) que es en lo que consiste la felicidad (objeto del tratado I4). Ahora bien, luego de establecer que para evitar los males hay que alcanzar la asimilación al dios, Plotino pregunta al inicio del primer capítulo de I2 [19]:

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 estamos acá. (5-9)

Sobre el modo en que la tradición platónica recupera esta sentencia del *Teeteto*, Giardina (2022, 330) señala que Plotino marca un punto de inflexión. Es cierto que retoma la interpretación de platónicos medios, como Alcinoos, para quienes el objetivo de la vida humana era la asimilación al dios celestial y no al supraceleste. Plotino encuentra, señala esta autora, un desafío atractivo a la tesis estoica de que la virtud es una y la misma en el hombre y en dios y debe, por tanto, especificar a qué dios es necesario asimilarse. La pregunta puede formularse de este modo: en qué consiste esa asimilación si el dios no es “virtuoso” pues la virtud concierne exclusivamente a la vida humana. Ya Rist (1964, 182) había advertido



que para Plotino "...es por medio de la presencia de la virtud en nosotros que alcanzamos la *ὁμοίωσις*. Por lo tanto, necesitamos poseer virtud, mientras que toda noción de virtud es irrelevante para las hipóstasis superiores". De frente a este problema, Santa Cruz (2010) ofrece el contexto exegético y polémico de este capítulo y explica que la solución plotiniana presente en el capítulo siguiente del tratado, el 2, se entiende a la luz de una distinción entre dos tipos de *ὁμοίωσις*:

...una es la semejanza recíproca, existente entre dos copias que poseen un carácter idéntico por ser ambas copias de un mismo modelo, ambas pertenecientes a la misma clase o género; la otra es la semejanza que una copia guarda respecto a su original, cuando copia y original no pertenecen a la misma clase y, por lo tanto, no poseen un elemento idéntico, sino precisamente diferente. Así no hay paradoja en asemejarse a Dios por la virtud, aunque Dios sea completamente diferente de nosotros y no posea virtudes. (2010, 338)

En una línea de continuidad, Kalligas distingue "asimilación" de "semejanza", pues esto último, si implicara reciprocidad, llevaría a un regreso como el del Tercer Hombre, mientras que la noción de asimilación jerárquica "le permite simultáneamente [a Plotino] retener la analogía modelo-imagen para la relación de lo inteligible con lo perceptible, mientras niega que las virtudes estén presentes en el nivel superior." (2014, 133).

A este respecto, cabe agregar una distinción que aporta Stamatellos que contribuye, a mi juicio, a comprender uno de los motivos por los que a la segunda hipóstasis no le cabe la virtud. Este autor destaca el hecho de que en el tratado I2 [19] la virtud sea una *διάθεσις*, disposición, y no una *ἔξις*, que entiende como "posesión" o bien "estar en posesión de algo", como en el



tratado siguiente (2015, 131). A la luz de un relevamiento de las ocurrencias de estas voces en diferentes lugares de las *Enéadas*, explica que, si bien ambos términos indican una cualidad, la diferencia es que el segundo denota una cualidad “permanente” mientras que el primero, no: “Por lo tanto, mientras que ἕξις se refiere a un estado permanente y establecido del alma, διάθεσις se refiere a un estado del alma menos permanente y transitorio. En este último sentido, διάθεσις tiene también el significado de disposición. Así, para Plotino ἕξις se asocia con una cualidad del alma en permanente estado de posesión.” (Stamatellos, 2015, 132). Si esto es así, al dios, entendido como la segunda hipóstasis, no le cabe ninguna cualidad, ninguna disposición ni, incluso, ninguna posesión por lo que no corresponde decir de él que es virtuoso o que posee alguna virtud ni en el tratado I2 [19] ni, tampoco, en I3 [20]. Al final de este trabajo, retomaré esta cuestión; por el momento me interesa destacar el modo en que Plotino aborda el problema acerca de si alcanzar la meta es asimilarnos al dios (ὁμοίωσις θεῶ) siendo virtuosos y él no posee ninguna virtud, ¿a qué podríamos asemejarnos? Es decir, intentaré poner en relación los grados de virtud con la dinámica de la dialéctica ascendente para analizar esa “semejanza no recíproca”, a la que Santa Cruz refiere. En este sentido, entiendo que la respuesta inmediata se encuentra en la distinción entre virtudes superiores e inferiores. Las primeras serán las que posibilitan alcanzar la ὁμοίωσις a pesar de que el dios tampoco las posee.

Para explicar este proceso, Plotino, como anticipé, va más allá e introduce otra instancia además de las virtudes políticas, a las que llama virtudes katárticas en clara alusión al *Fedón* (64c y ss.) platónico. Si las políticas nos hacen ordenados y nos contienen de los apetitos, las katárticas son las que permiten que el alma



realice la actividad que le es propia, en tanto alma. En el capítulo 3 de I2 [10], Plotino afirma:

Si, pues, a esta disposición del alma por la que entiende (voeĩ) y es así inmune a las pasiones la llamamos asimilación al dios (εἴ τις ὁμοίωσιν λέγοι πρὸς θεόν), no andaremos desacertados. Porque también lo divino es puro (καθαρόν), y su actividad es de tal condición que quien la imita posee pensamiento (φρόνησιν). (19-24).

La imitación parece en esta instancia darse en cuanto a la pureza, no en cuanto a algún rasgo que se añade. Lo que el modelo y la imagen tienen de común no es ser virtuoso sino la propia actividad de lo que es superior al alma, la actividad cognitiva. Por tanto, las virtudes políticas, que no le corresponden al dios porque intervienen en el comercio del alma con el cuerpo, son el primer paso para alcanzar la “pureza” que sí le cabe al principio.

Sin embargo, la *kátharsis* no es todavía una actividad “pura” del alma, sino, como sintetiza Flámando (2003, 421-423), es el proceso de desapego (*apháiresis*) y de vuelta (*epistrophé*) hacia el Intelecto. Si esto es así, es evidente que el principio intelectual, la meta a la que hay que asimilarse, no tiene necesidad de llevar a cabo lo primero, no tiene nada de qué desapegarse. Pero sí se convierte hacia su principio anterior, no del mismo modo, es cierto, pero sabemos que los movimientos del alma replican los de su principio. Precisamente, la *epistrophé*, asociada con la *kátharsis*, es la condición de posibilidad para las virtudes superiores. Porfirio en su sentencia 32 comprendió que Plotino distinguía lo que se está purificando de lo ya purificado y, por lo tanto, supuso que una vez purificada, es decir, una vez que realizó el movimiento de *epistrophé*, el alma da cuenta de su verdadero conocimiento, instalándose en la virtud contemplativa. Si esto es así, es necesario advertir que los



objetos de la contemplación del alma son sus propios contenidos. La purificación le permite al alma conocerse a sí misma, pero no en tanto lo que ella es en sí misma como un todo complejo sino en su “parte” superior, la más íntima, propia.

A propósito de la continuidad entre la virtud katártica y una ulterior, al inicio del capítulo 4 de I2 [19], Plotino propone que: “hay que investigar si la purificación se identifica con este tipo de virtud o si la purificación antecede y la virtud le sigue” (1-3). Y unas líneas más adelante dice que el alma: “no tenía los objetos mismos [los inteligibles] sino sus improntas. Debe, pues, ajustar las improntas con los originales, de los que son las improntas. Pero bien se puede decir que tiene los originales en el sentido de que la Inteligencia no le es ajena, y sobre todo no le es ajena, cuando mira hacia ella” (23-29). Precisamente, la Inteligencia tiene la sabiduría, la prudencia y la justicia, pero no como virtudes, sino que ellas son el *noûs*. En el capítulo 6, respecto de virtudes, como la sabiduría y la prudencia, que posee un individuo que llegó a esta instancia, Plotino afirma que consisten en “la contemplación de las cosas que posee la Inteligencia; pero la Inteligencia las posee por contacto.” (11-13) Puede decirse que el alma purificada, ya “vuelta hacia” y que contempla los objetos, se encontraría en la instancia contemplativa de la virtud; pero como se ve, su relación con ellos es diferente de la que tiene el *noûs* con sus contenidos. A propósito de la *sophía* y de la *phrónesis*, continúa en este mismo capítulo:

Ahora bien, son dobles: una reside en la Inteligencia y la otra en el alma; en aquélla no es virtud; en el alma es virtud. -Y en aquélla, ¿qué es? -Es su actividad y su ser; en el alma, en cambio, lo que, proveniente de aquélla, reside en un sujeto distinto, es virtud. Porque tampoco la Justicia en sí, ni ninguna de las demás en sí, es virtud, sino a modo de paradigma,



mientras que lo que, a partir de aquélla está en el alma, es virtud (13-23).

Recordemos que, en este tratado, la virtud se entiende como una *διάθεσις* que, como vemos, se tiene “a partir de otra cosa”. La justicia como virtud del alma depende de la Justicia en sí que es un contenido del *noûs* y, en tanto tal, se identifica con él, pues allí no hay distinción entre sujeto y objeto. Por tanto, no puede decirse que en la segunda hipóstasis haya virtudes que el alma imita, sino que, más bien, la segunda hipóstasis es paradigma de lo que de ella proviene. De ahí que Porfirio distinga un cuarto momento, las virtudes paradigmáticas. Es en esa “disposición” (*διάθεσις*) que el alma se asemeja al dios: al Intelecto. La purificación, por tanto, es un conocimiento de sí misma en tanto alma, potencia dianoética, tan pura en la medida en que ella pueda serlo. Podemos decir con Stamatellos, en consecuencia, que la clasificación de las virtudes en I2 [19] es cuádruple⁴: en un nivel práctico político (I2 1, 17-21); en el nivel de la purificación (separación del alma del cuerpo) (I2 3, 15-9); en el nivel contemplativo (la capacidad del alma de aprehender el intelecto) (I2 6,12-27); y el nivel inteligible (el de las Formas como contenidos de la segunda hipóstasis) (I2 7,3-6). Este autor concluye que “Plotino sostiene que las virtudes superiores corresponden a las Formas inteligibles, que no son virtudes en sí



4 La discusión acerca de la cantidad de grados de virtud no se encuentra saldada. Vorwerk (2001, 40-41), por ejemplo, siguiendo a Gerson y a muchos otros, distingue tres grados de virtud: las políticas, las superiores y las paradigmáticas. Señala que, si bien Porfirio estableció divisiones en las virtudes superiores y distinguió las *katárticas* de las contemplativas, para Plotino son aspectos de una misma. Cabe aclarar que si la interpretación contemporánea coincide en que hay al menos dos grados de virtud, pero se debate si son dos, tres o cuatro; los sucesores de Plotino ofrecieron también posturas diversas. Si para Porfirio los grados de virtud son cuatro, Jámblico, y con él Proclo, distingue siete.



mismas, sino que contribuyen al ascenso noético y a la excelencia teórica del alma.” (STAMATELLOS, 2015, 138).

Si bien, el problema de los grados de virtud en la *Enéada* I2 [19] es motivo de discusión ya desde los sucesores próximos a Plotino, entiendo que la síntesis de Stamatellos, en línea con la interpretación porfiriana, ofrece un panorama de la complejidad de la cuestión. Aquí solamente, he intentado ofrecer una breve síntesis de los grados de virtud con vistas a esclarecer la fórmula $\acute{\omicron}\mu\acute{\omicron}\iota\omega\sigma\iota\varsigma\ \theta\epsilon\acute{\omicron}$, entendiendo al dios como la segunda hipóstasis y a la asimilación como la imitación de la actividad cognitiva que permite el ascenso.

LAS VIRTUDES Y LA HÉXIS DIALÉCTICA

Al inicio de este trabajo, he señalado que en la *Enéada* I3 [20], Plotino afirma que el filósofo es virtuoso por naturaleza y que, gracias al guía, aquel que tenga estas aptitudes naturales perfeccionará su virtud tal como afirma en el capítulo 3 de I3 [20] arriba citado. Ahora, me detendré en el capítulo siguiente, donde Plotino ofrece una caracterización de la dialéctica como: “la disposición intelectual ($\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma$) que, acerca de cada cosa, permite expresar racionalmente ($\lambda\acute{\omicron}\gamma\omega$... $\epsilon\iota\pi\epsilon\acute{\iota}\nu$) qué es cada una, en qué difiere de las otras y qué tiene en común con ellas, a qué clase de cosas pertenece y cuál es su lugar dentro de ella y si es realmente lo que es, y cuántas son las cosas que son y cuántas las que no son, es decir, otras que las que son.” (capítulo 4, 2-7)

En primer lugar, está claro que la dialéctica permite identificar el “qué es” de una cosa, sus distinciones y aspectos comunes. En esta caracterización, evidentemente, resuena el método dicotómico asociado a la definición de una cosa. Pero, además, tenemos en la



traducción de Santa Cruz-Crespo “disposición intelectual” para ἔξις. Ellas explican que, si Plotino aquí se refiere a una facultad que permite aprehender y expresar una definición, tiene sentido entender *héxis* como un estado intelectual (2007, IXXIII). En otras palabras, se trata de una *héxis* que posibilita el discurso racional por lo que, como indican Santa Cruz-Crespo, debe tratarse de aquello anterior a la razón. En lo que sigue, intentaré exponer el modo en que Plotino precisa a qué estado cognitivo se refiere cuando caracteriza a la dialéctica.

Comencemos por recordar las tres capacidades que el filósofo tiene por naturaleza: la de estar preparado; la de desear a lo alto; la de ser virtuoso. Cada “punto de partida” parece tener una correspondencia: si está preparado ya está separado; si desea lo alto, podrá acostumbrarse a lo incorpóreo; si es virtuoso, podrá perfeccionarse. Si este paralelo es posible, podríamos acordar en que el filósofo ya preparado tiene las virtudes políticas, es ordenado, sus pasiones están medidas, etcétera. Requiere de conocimientos matemáticos que contribuyen a conocer lo incorpóreo, que podríamos asociar con la actividad del alma ya purificada. Es decir, el alma en esta instancia lleva a cabo su propia actividad *dianoética* que es mediante la cual capta objetos incorpóreos ya librada del cuerpo. Ahora bien, si aceptamos la división en cuatro que sugerimos con Stamatellos más arriba, quedan las virtudes contemplativas y las paradigmáticas. En el capítulo 5 de I3 [20], Plotino afirma que “la dialéctica es, dice Platón, la parte más pura de la inteligencia y del saber (νοῦ καὶ φρονησεως). Puesto que es la más valiosa de nuestras facultades (ἔξις), debe referirse al ser y a lo más valioso; en tanto sabiduría (φρονησις), se refiere al ser y en tanto inteligencia (νοῦν), a lo que está más allá del ser.” (5-9)



Si bien es cierto que la dialéctica abarca el proceso completo que integra los dos primeros grados de virtud, es posible sostener que en sentido propio los estados cognitivos que se asocian con ella son el *noûs* y la *phrónesis*. En continuidad con el inicio del tratado y la distinción entre el filósofo, el músico y el amante, parece haber, como explica Jankélévitch, una dialéctica empírica y una superior. En relación con los grados de virtud del tratado anterior, sin embargo, parece posible agrupar en la dialéctica “inferior” a las virtudes cívicas y katárticas” y en la “superior”, o “en sentido propio”, las virtudes contemplativas y paradigmáticas. Es cierto que en lo “de arriba” no es apropiado agregar la virtud como una disposición pues al dios nada le cabe en tanto añadido. Sin embargo, en este contexto, la *héxis* dialéctica propiamente dicha, un estado permanente respecto de la *diáthesis* con la que Plotino caracteriza a la virtud en el tratado anterior, se asocia tanto con la *phrónesis* que tiene como objeto los contenidos de la Inteligencia (las Formas o Modelos) a los que se refería en el capítulo anterior; como con el *noûs*, que tiene como objeto, inalcanzable en tanto tal, a lo Uno. La dialéctica en tanto proceso gradual, sin embargo, puede asociarse con un ascenso virtuoso que implica, en los grados superiores, una unificación en términos cognitivos y una cercanía respecto de la simplicidad. En este sentido, Charrue (2003, 471), explica: “antes de unirse a lo Uno, el alma debe, pues, descubrir lo inteligible, con la ayuda de potencias que le son propias. La facultad que le es propia y que le permite concebir lo inteligible es el pensamiento discursivo, la razón, de modo que el uso más eminente y más completo de esta facultad, la que Platón llama “dialéctica”, se convierte en el medio adecuado de ascenso del alma”. Por tanto, la dialéctica sería la versión valiosa de la *diánoia*. Esto es cierto si se entiende el camino de ascenso dialéctico en grados: cuando el alma posee



la virtud katártica puede hacer pleno uso de lo que le es propio, la *diánoia*, y está en condiciones simultáneamente de captar lo anterior a ella. Es posible que sea allí en donde la *héxis* dialéctica, asociada con la virtud contemplativa se despliega, contemplando el ser y, una vez en esa “posesión” esté en condiciones de tener por objeto aquel al que el Intelecto desea.

En consecuencia, el paralelo entre *diánoia*-virtud katártica, *phrónesis*-virtud contemplativa y *noûs*-virtud paradigmática nos permite situar a la dialéctica en el segundo par. El mismo Charrue propone, a propósito del capítulo 5 de I3 [20], que allí aporta elementos teóricos al asociar “la verdadera dialéctica, que tiene por fin a la contemplación, con la actividad del intelecto, mientras que subestima el valor de lo discursivo que también lleva a cabo la dialéctica, pero, estando interesada en lo sensible, sigue siendo la actividad racional del alma.” (2003, 473). En efecto, Plotino explicita que la dialéctica es la parte más valiosa de la filosofía pues, de hecho, la filosofía tiene “varias” partes, pero todas dependen de la cima, de la mejor de ellas: la dialéctica. Así, en el capítulo 6, afirma: “...también la que se ocupa de lo moral (περὶ ἠθῶν) deriva de la dialéctica, pero agregando las disposiciones y los ejercicios de los que ellas provienen” (6-7). Si la *phrónesis* es acerca de lo que es, del modelo inteligible, la conducta que lleva el virtuoso en el sentido político e, incluso, katártico, será un derivado en términos dialécticos y una virtud en términos más propios. Unas líneas más adelante, insiste:

Pero la dialéctica y la sabiduría proporcionan al saber práctico (φρονήσις) todo lo que él [quien se ocupa de la moral] ha de usar de un modo universal e inmaterial. Los tipos inferiores de virtud ¿pueden darse sin dialéctica y sabiduría (ἄνευ διαλεκτικῆς καὶ σοφίας)? Sí, pero de un modo imperfecto y defectuoso. ¿Y es



posible ser un sabio y un dialéctico sin estas virtudes inferiores? Ello no podría suceder, puesto que deben preceder a la sabiduría y a la dialéctica o crecer junto con ella. (13-18)

Si el filósofo está preparado y, podría decirse, tiene la disposición de la virtud cívica, si desea lo alto y puede comprender lo incorpóreo, manifestando la virtud katártica será en efecto, virtuoso. Pero la tercera característica que señalamos de su naturaleza es que es virtuoso y podrá completarse o perfeccionarse, tal como afirma en el capítulo 3, citado más arriba: “y, dado que por naturaleza es virtuoso, hay que llevarlo al perfeccionamiento de las virtudes (πρὸς τελείωσιν ἀρετῶν ἀκτέον), y después de los conocimientos matemáticos, proporcionarle los argumentos de la dialéctica y hacer de él un cabal dialéctico”. Por una parte, las virtudes “inferiores” pueden completarse en el camino de ascenso con aquellas otras, que tal vez sean virtudes sólo en un modo traslativo; pero, por otra, en el capítulo 6 parece claro que las superiores son la condición para que las inferiores sean tales, sean virtudes. Sin la de “arriba” no puede haber las de abajo. Esta condición de posibilidad, permite que, a su vez, si no se tiene la disposición de las de abajo, no podrá alcanzarse lo de arriba.

La conclusión del tratado I3 [20], *Sobre la dialéctica*, es la identificación entre dialéctica y filosofía desde el momento en que consiste en su parte o aspecto más valioso y procura los modelos del ser y del actuar. El ascenso, la conversión, es efectivamente intelectual, es mediante las facultades cognitivas que el alma puede alcanzar su verdadero sí mismo y si, como señalamos al inicio siguiendo a Stamatellos, Plotino sigue la asociación de la virtud con el conocimiento, no sorprende que en ese camino de autoconocimiento



las virtudes también cobren mayor grado de unidad y de valor y conduzcan a lo que está más allá de ellas mismas.

BIBLIOGRAFÍA

CHARRUE, Jean-Michel. *Traité 20 (I 3)*. Présentation et traduction en Plotin, Traités 7-21. Traductions sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau. Paris: Flammarion, 2003.

FLAMAND, Jean-Marie. *Traité 19 (I 2)*. Présentation et traduction en Plotin, Traités 7-21. Traductions sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau. Paris: Flammarion, 2003.

GERSON, Lloyd. Conquering Virtue. In *Plotinus*. London/New York: Routledge, 1994, pp. 159-174.

GIARDINA, Giovanna. *Homoiôsis Theôî (Plato, Theaetetus 176b1) in Late Neoplatonism*. In ZUCCA Diego (ed.) *New Explorations in Plato's Theaetetus*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2022.

HENRY, Paul et SCHWYZER, Hans-Rudolf. *Porphyrîi vita Plotini. Enneades I - III*. En *Plotini Opera (editio minor)*, Tomus I. Oxford: Clarendon Press, 1964.

IGAL, Jesús. *Porfirio, Vida de Plotino y Plotino, Enéadas I-II*. Introducción, traducción y notas. Madrid: Gredos, 1982.

JANKELÉVTCH, Vladimir. *Plotin, « Ennéades » I, 3 : Sur la dialectique*. Préface de Lucien JERPHAGNON. Édition établie par Jacqueline LAGRÉE et Françoise SCHAWAB. Paris: Cerf, 1998.

KALLIGAS, Paul. *The "Enneads" of Plotinus: A Commentary., vol. 1*. Trans., Elizabeth K. Fowden and Nicolas Pilavachi. Princeton: Princeton University Press, 2014.

PLASS, Paul. Plotinus'ethical theory. *Illinois classical studies*, 7, 2, 1982, pp. 241-259.

RIST, John. *Eros and Psyche: Studies in Plato, Plotinus, and Origen*. Toronto: University of Toronto Press, 1964.



SANTA CRUZ, María Isabel y Crespo, María Inés. *Plotino, Enéadas, Textos esenciales*, Estudio preliminar, selección de textos, traducción y notas. Buenos Aires: Colihue, 2007.

_____. Sobre el concepto de Semejanza: Plotino, Enéadas 12. En *Revista Latinoamericano de Filosofía*, Anejo 2010. Buenos Aires: CIF, pp. 327-352.

SCHNIEWIND, Alexandrine. *L'Éthique du Sage chez Plotin. Le paradigme du spoudaios*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.

SMITH, Andrew. The Significance of Practical Ethics for Plotinus. In CLEARY, John (ed.) *Traditions of Platonism: Essays in Honor of John Dillon*. Aldershot: Ashgate, 1999, pp. 227-236.

STAMATELLOS, Giannis. Virtue and Hexis in Plotinus. *International Journal of the Platonic Tradition* 9 (2) 2015, pp.129-145.

VORWERK, Matthias. Plato on Virtue: Definitions of *σωφροσύνη* in Plato's *Charmides* and in Plotinus *Enneads* 1.2 (19). *The American Journal of Philology* Vol. 122, No. 1 (Spring, 2001), pp. 29-47.



PRENDERSI CURA DEGLI UOMINI SECONDO IL MODO PROPRIO DEGLI DÈI:

l'ascesa dalle virtù politiche
alle virtù teurgiche nella
Vita Procli di Marino

Claudia Gianturco

Università degli Studi di Salerno, Italia – EPHE, France

INTRODUZIONE

Nella sua *Vita Procli*, un'opera che unisce gli elementi dell'elogio funebre, della biografia e dell'agiografia¹, Marino di Neapoli presenta un ritratto del suo

1 Per tale tema, cfr. Goulet, 1988; Masullo, 1984 e 1985. Per una raccolta di studi sulla *Vita Procli* di Marino, si segnala la recente raccolta curata da I. Männlein-Robert, 2019.



maestro Proclo in tutto identificabile con il modello dell'uomo perfetto, santo e, dunque, di una vita veramente beata, la cui narrazione viene articolata dall'autore attraverso la scansione di una gerarchia di sei gradi ascensivi di virtù²: naturali (o innate), etiche, politiche, catartiche (o purificatrici), contemplative (o teoretiche) e teurgiche, delle quali le prime tre sono di ordine inferiore e le ultime tre di ordine superiore.

Sebbene le prime tre virtù costituiscano il livello più basso della gerarchia, dalle quali è necessario innalzarsi per compiere l'unione mistica con il divino, si può tuttavia individuare nell'opera di Marino un elemento particolarmente interessante: l'insistenza, anche al raggiungimento da parte di Proclo delle virtù teurgiche, sulla dimensione *sociale*, che non si esaurisce dunque al livello delle virtù politiche ma permane anche al conseguimento della *ὁμοίωσις θεῶν*. Obiettivo del presente articolo è mostrare quanto, seguendo l'esperienza di vita di Proclo, l'ascesa verso la dimensione divina non implichi necessariamente un abbandono della sfera comunitaria, ma piuttosto un mutamento di prospettiva: se le



2 In realtà Marino individua un settimo livello di virtù, superiori a quelle teurgiche e che si trovano al di sopra dell'uomo. Tuttavia, l'autore afferma sin dal capitolo 3 della sua opera che non parlerà di queste virtù, proprio perché superano qualsiasi possibilità di essere dette o comprese. Secondo Saffrey e Segonds (2002, p. CXIII-XCVIII), esse corrispondono alle virtù paradigmatiche. Per quanto riguarda il modo in cui Marino decide di impostare la sua opera, ponendo cioè come suo fondamento la beatitudine di Proclo (come si vince dal titolo originale dell'opera stessa, *Πρόκλος ἢ περὶ εὐδαιμονίας*, *Proclo o sulla beatitudine*), che risulta essere inestricabilmente connessa alla divinità conseguita da Proclo e assunta tramite l'acquisizione ascendente dei sei gradi di virtù, da un punto di vista letterario questo tipo di narrazione (non nuova agli ambienti neoplatonici) ha soprattutto il fine di realizzare quell'effetto di gradazione ascendente che era particolarmente apprezzata nella retorica degli elogi, nonché di conferire una maggiore unità al discorso, dal momento che questo non viene suddiviso da Marino in *topoi* o *kephalaia*. Su questo tema, si veda *l'Introduzione della traduzione francese dell'opera di Marino* (SAFFREY-SEGONDS, 2002, in part. p. XLVIII). Per uno studio approfondito sulla retorica degli elogi nella Tardo-Antichità, si veda Pernot, 1995.



virtù politiche implicano una riduzione dalla molteplicità all'unità secondo il modo proprio degli uomini e della sfera razionale, il raggiungimento delle virtù teurgiche consente invece a Proclo tanto di arrivare all'unione mistica con il divino, quanto (e *proprio* per questo) di instaurare un rapporto con gli altri uomini non più secondo il modo politico, bensì secondo il *modo proprio degli dèi*. Si potrà allora mostrare come l'unione mistica con il divino si determini al tempo stesso come una cura provvidenziale dell'uomo divino verso la comunità, che trova la sua massima attuazione in prodigi e guarigioni miracolose.

Per tale motivo, il presente lavoro sarà incentrato prevalentemente sulle virtù politiche e sulle virtù teurgiche, fornendo tuttavia qualche indicazione, di carattere generale e sintetico, anche sulle altre virtù, al fine di restituire l'ascensionalità che tanto stava a cuore mostrare allo stesso Marino.

Una prima, fondamentale, traccia di tale ascensionalità si può riscontrare sin dalle prime battute della *Vita Procli*, in particolare nel capitolo 2, in cui, per presentare al lettore il perno su cui la sua opera sarà strutturata (ossia: la beatitudine di Proclo), l'autore presenta una prima gerarchia di tre tipi di felicità, cui corrispondono tre tipi di beni: 1) i beni dell'intelletto, che corrispondono alla felicità del saggio; 2) i beni dell'anima, che costituiscono la felicità dell'uomo virtuoso; 3) i beni del corpo, connessi alla felicità dell'uomo ordinario. Ancor più interessante è che Marino indichi ciascuno di questi tre gradi di felicità con tre termini diversi: εὐδαιμονία (la vera felicità del saggio, strettamente connessa alla dimensione del divino), εὐζωΐα (la felicità della vita dell'anima), εὐποτυΐα (la felicità del corpo, che *cade* come un dono della Fortuna nella costituzione



materiale del corpo, senza il concorso dell'anima o degli dèi)³. Si può riscontrare una sorta di gerarchizzazione ascendiva dei diversi tipi di felicità: partendo dal basso, dalla felicità del corpo, si sale alla felicità dell'anima, per arrivare, infine, all'εὐδαιμονία, la vera e propria beatitudine dell'uomo divino. È su tali basi che il primo stadio presentato da Marino è quello delle virtù naturali o innate (*Vita Procli*, 3-6), che si posseggono, appunto, per natura e che non vengono acquisite mediante l'esercizio o l'azione⁴; esse corrispondono al primo stadio di felicità, ossia quella del corpo. Entrando nel merito della nascita di Proclo a Bisanzio, della sua infanzia e della sua adolescenza, Marino passa poi all'esplicazione delle virtù etiche (*Ibid.*, 6-13) sviluppate da Proclo; l'autore non specifica quali siano tali virtù, ma afferma che esse si acquistano, per consuetudine o per scienza, grazie all'educazione nel periodo dell'infanzia e dell'adolescenza, e collega pertanto l'acquisizione



3 Per maggiori indicazioni su tale tema, si rimanda alle *Note* della traduzione francese della *Vita Procli* (SAFFREY-SEGONDS, 2002, in part. p. 65-66). Si ricorda come tale gerarchia si trovi già esplicitata in Aristotele, in particolare in *Ethica Nichomachea*, I 2, 1095 b 14-3, 1096 a 5.

4 Tra queste, Marino riporta l'acuta sensibilità (εὐαισθησία) di Proclo, definita *saggezza del corpo* (φρόνησις σωματική); la forza fisica (ισχύς), *coraggio del corpo* (ἀνδρεία σωματική); la bellezza (κάλλος), che corrisponde alla *temperanza* (σωφροσύνη); la salute (ὕγιεια), definita come una specie di *giustizia nel corpo* (δικαιοσύνη ἐν σώματι); l'autore riporta inoltre la finezza e la grazia nei modi, la buona memoria, la facilità nell'apprendere, la grandezza d'animo, nonché i vincoli naturali ed affettivi che legavano il Diadoco alla verità, alla giustizia, al coraggio e alla temperanza. Possiamo già notare un aspetto interessante: accanto alla sapienza dell'anima, Marino riconosce anche una sapienza del corpo, costituita in particolare dall'acuta sensibilità fisica, dalla bellezza, dalla forza fisica e dalla salute. Ciò è indice del fatto che, come già anticipato con il riferimento alla felicità del corpo, anche la dimensione del corporeo acquista una certa importanza nella delineazione dell'ideale di uomo perfetto e santo, e che ciò che interessa a Marino è considerare l'uomo beato nella sua totalità ed unitarietà, e quindi anche nella sua corporeità – per quanto, ovviamente, anche tale dimensione vada superata nell'ascesa verso il divino. Sull'identificazione da parte di Marino delle virtù del corpo con le quattro virtù cardinali, cfr. Saffrey-Sedgonds, 2002, in part. p. LIII-LXI.



di tali virtù da parte di Proclo al periodo della sua vita che va dalla sua venuta a Xanto (dove i genitori lo avevano condotto dopo la sua nascita) al suo arrivo ad Atene e all'incontro con i suoi maestri, allorché, istruito nei migliori principi morali, venne abituato ad *amare ciò che bisogna fare e a rifuggire il contrario* (*Ibid.*, 6, 22-23)⁵. Marino sottolinea la particolare importanza che, in tale fase della vita di Proclo, fu assunta dal filosofo Siriano e dai suoi insegnamenti:

In neppure due anni lesse insieme con lui tutte le opere di Aristotele, di logica, di etica, di politica, di fisica e la scienza teologica. [...] Quando fu sufficientemente istruito in queste, considerate come misteri preliminari e di ordine inferiore, lo condusse alla dottrina mistagogica di Platone, per ordine e senza che facesse il passo più lungo della gamba, secondo il detto dell'oracolo; lo fece partecipare, con gli occhi puri dell'anima e la vista incontaminata dell'intelletto, alle iniziazioni realmente di natura divina contenute nelle opere platoniche. [...] Da una tale educazione il suo carattere ne usciva sempre più ordinato, poiché ormai il suo possesso delle virtù era illuminato dalla scienza (FARAGGIANA DI SALZANA, 13, 1985, pp. 296-297)⁶.



5 Si può riconoscere in quest'ultima affermazione il principio della οἰκιοπραγία esposto da Platone nella *Repubblica* (434 c 8) traducibile come il "fare le cose proprie", che è alla base della definizione di platonica di giustizia.

6 L'ordine – anch'esso ascendivo – delle opere studiate da Proclo sotto la supervisione del maestro Siriano presentato in questo passo, segue perfettamente il *curriculum studiorum* neoplatonico introdotto da Giamblico, che prevedeva, dopo una prima 'base' formata da opere di carattere precettistico, lo studio del *corpus* aristotelico (seguendo l'ordine logica-pratica-teoretica), per poi arrivare allo studio di dodici dialoghi di Platone, anch'essi disposti in ordine ascendivo e graduale, che culminava con lo studio dei due grandi dialoghi platonici considerati teologici: il *Timeo* e il *Parmenide*.



Ritornando alla distinzione tra i tre tipi di felicità (posseduti da Proclo in modo perfetto ed unitario), si comprende come con la trattazione delle virtù etiche si entri nell'ambito del secondo tipo di felicità individuato da Marino: la felicità dell'anima, propria dell'uomo virtuoso che conduce una vita buona all'insegna dell'ordine e del bene. Non stupisce dunque che proprio a questo punto, dopo aver trattato delle virtù etiche e del loro conseguimento da parte di Proclo, Marino passi allo stadio successivo, ossia l'acquisizione da parte del suo maestro delle virtù politiche, trattate nei capitoli 14-17. Sebbene vi siano dedicati solo tre capitoli (a differenza delle virtù etiche che ne coprono ben sette), essi risultano particolarmente ricchi e articolati; poiché la trattazione delle virtù politiche costituisce, come già anticipato, uno dei due temi centrali del presente discorso, risulta opportuno abbandonare il carattere introduttivo del discorso sin qui condotto e dedicare un'attenzione più approfondita a tale livello di virtù.

PRENDERSI CURA DEGLI UOMINI SECONDO IL MODO PROPRIO DEGLI UOMINI: LE VIRTÙ POLITICHE

Disattendendo la strutturazione data da Marino alla sua narrazione, si può procedere in prima istanza ad enumerare le virtù politiche individuate da Marino: giustizia (δικαιοσύνη), sapienza (φρόνησις), temperanza (σωφροσύνη), buon ordine (κοσμιότης), coraggio (ἀνδρεία), liberalità (ἐλευθεριότης), grandezza d'animo (μεγαλοπρέπεια), sentimento di solidarietà/simpatia/affinità (συμπάθεια), amicizia (φιλία); si può sottolineare sin d'ora come, tra queste, a risultare particolarmente interessanti per il presente discorso sono le ultime due, la συμπάθεια e la φιλία, che sembrano



costituire una sorta di ponte o di *trait-d'union* con le virtù teurgiche (come sarà mostrato più estesamente). Un aspetto particolarmente interessante è che Marino inizi il capitolo 14, il primo dedicato alle virtù politiche, con la specificazione che Proclo non si dedicò mai effettivamente alla politica, cioè, non fu propriamente un politico, essendo impegnato in «cose di maggiore importanza» (μείζονα; *Vita Procli*, 14, 6), ma che ciononostante non si deve pensare che nel suo acquisire le virtù politiche ci fosse solo teoria e niente pratica⁷. Al fine di mostrare la pratica procliana di tali virtù, Marino racconta per prima cosa che, sebbene Proclo non potesse dedicarsi alla politica nel senso appena esplicitato, incitava in particolare il suo amico Archiada, *caro agli dèi*⁸, ad occuparsene, istruendolo sulle virtù politiche e sul come esercitarle, ingenerando in lui una sorta di emulazione nel mostrarsi come modello di liberalità



7 La 'teoria', secondo quanto riporta Marino, consiste in particolare nella lettura da parte di Proclo delle opere politiche di Aristotele e delle *Leggi* della *Repubblica* di Platone. Occorre considerare quanto la specificazione del mettere in *pratica* tali virtù da parte di Proclo abbia due conseguenze fondamentali: da un lato, ciò è indice del fatto che Marino intende nuovamente mostrare la beatitudine raggiunta da Proclo, come già nel caso delle virtù innate e della sapienza del corpo, nella tua totalità e compiutezza, che non può dunque non esplicarsi anche nella pratica. D'altro lato, come dimostra O'Meara (2003, in part. p. 73-81) ciò si iscrive perfettamente nel tema, ampiamente sviluppato nel tardo Neoplatonismo e ripreso dallo stesso Marino nella sua *Vita Procli*, che l'assimilazione al divino vada ricercata su due livelli: quello teoretico e quello pratico. Afferma a tal proposito O'Meara (p. 78): «the goal of philosophy, divinization, involved the following: since divine life has two aspects, knowledge of all things and providential care of the world, assimilation to the divine will consist in imitating these two aspects, which, for the philosopher, means, on the one hand, seeking knowledge, and, on the other hand, undertaking political activity, legislative and judicial. Proclus himself lived this ideal, according to Marinus». A tal proposito, si vedrà, nel paragrafo 3 del presente articolo, quanto proprio la nozione di provvidenza (nel senso di *cura* provvidenziale) verso la comunità risulterà centrale nel raggiungimento procliano delle virtù teurgiche. Sull'importanza della pratica politica nel processo di assimilazione al divino, si veda anche O'Meara, 1992, p. 501-510.

8 Secondo un'espressione che Marino usa in *Proclo*, 14, 7: Ἀρχιάδαν τὸν τοῖς θεοῖς φίλον. In particolare, Archiada era il nipote del filosofo neoplatonico Plutarco di Atene.



e di grandezza d'animo – che si esplicavano, racconta Marino, soprattutto nelle elargizioni che il Diadoco faceva agli amici, ai congiunti, agli stranieri e ai cittadini, mostrandosi in ogni caso più forte del possesso delle ricchezze (*Ibid.*, 14, 14-19). Ancora, Marino ci racconta delle elargizioni non indifferenti di Proclo a favore dell'opera pubblica, sintomo, ancora, della sua liberalità, nonché della sua partecipazione attiva alle decisioni politiche, esercitata soprattutto con la partecipazione alle riunioni pubbliche, durante le quali non disdegnava di proporre con saggezza il suo parere di filosofo in merito alla buona amministrazione della città, mostrandosi sempre come modello per gli altri di moderazione e temperanza (*Ibid.*, 15, 8-13).

A proposito dell'esercizio da parte di Proclo della libertà di parola, propria al filosofo⁹, Marino ci racconta come questo che egli definisce un 'coraggio politico eracleo' valse a Proclo un anno di esilio in Lidia, allorché certi 'avvoltoi giganti' (γυπογίγαντες, come li definisce Marino), intendendo i cristiani¹⁰, misero Proclo sotto inchiesta, essendo stati messi in qualche modo in difficoltà da lui. Non sappiamo a quale episodio Marino alluda specificamente né cosa sia successo, dato che Marino non fornisce maggiori indicazioni, ma tale riferimento serviva certamente a Marino per insistere sul mettere in pratica, da parte di Proclo, le sue doti politiche: queste si esplicarono infatti sia negli eventi stessi che determinarono l'inchiesta cui Proclo fu sottoposto, indicativi dell'influenza politica che Proclo doveva in qualche modo esercitare, sia durante il suo auto-esilio in Lidia, allorché apprese gli usi

• • • • •

9 L'espressione greca è: τῆ φιλοσόφῳ παρηρησία (*Vita Procli*, 15, 7).

10 Il termine γυπογίγαντες risulta essere un neologismo coniato appositamente da Marino per designare i cristiani. Sul significato di tale espressione, particolarmente interessante, si rimanda a Saffrey-Segonds, 2002, p. 118, nota 8.



degli abitanti tanto bene da arrivare anche a redarguirli nel caso commettessero errori nel celebrare i loro propri riti (*Ibid.*, 15, 26-29), sia, una volta tornato dall'esilio, nell'inviare lettere agli uomini di potere, beneficiando in tal modo non solo Atene, ma intere città ed altri popoli (*Ibidem*, 39-43).

Ciò che risulta interessante in base alle ultime affermazioni è che ad emergere dal modo in cui Proclo esplicava le sue doti politiche è una certa tendenza alla *riconduzione della molteplicità all'unità*: in tal senso, se la molteplicità è costituita dai diversi uomini e dalle diverse città e popolazioni che beneficiarono dell'azione politica di Proclo, l'unitarietà è piuttosto costituita dal fine *ultimo e unitario* dell'azione politica stessa di Proclo, ossia il raggiungimento della virtù e del Bene, i quali, secondo le parole stesse di Marino, erano ciò che il filosofo ambiva *esclusivamente* raggiungere con tali azioni. Tale tendenza di riconduzione del molteplice ad unità esplicata da Proclo nel praticare le virtù politiche sembra trovare piena conferma nella concezione procliana stessa della politica e del conseguente ruolo del Filosofo-Governatore che emerge nel suo *Commento alla Repubblica*, che si fonda proprio sul presupposto neoplatonico secondo cui il Tutto, pur essendo in se stesso articolatamente molteplice, costituisce un insieme organico e un'unità perfettamente armonica in virtù del fondamento supremo della totalità unitaria del reale, l'Uno-Bene. È in tal senso che nella prospettiva procliana, come afferma Abbate,

Il filosofo-guardiano appare fungere da intermediario fra la dimensione intelligibile e il mondo sensibile. La sua attività di governo si realizza come un prendersi cura della città in modo tale che essa rifletta, a livello di immagine, l'ordine e l'armonia che regnano nei livelli più alti della realtà. Egli risulta così in grado di rendere la città, che è pur sempre intrinsecamente



molteplice e corruttibile, un'unità organica nella cui armonia viene rispecchiata la perfetta e divina organizzazione che governa e permea l'universo. (ABBATE, 2017, p. 166).

Si può dunque affermare che lo stesso Proclo, per quanto emerge dalla narrazione di Marino, abbia tenuto 'fede' a tale principio, senza confinarlo necessariamente alla cura verso una singola città, come è emerso dalle precedenti affermazioni. Particolarmente significativo è allora che Marino, dopo aver narrato gli episodi appena menzionati, inizi il capitolo 17, l'ultimo dedicato alle virtù politiche, con le seguenti parole: «È un bene che mi sia venuta in mente anche questa sua caratteristica, la *συμπάθεια*. Io credo che in nessun altro uomo sia stata osservata in così alto grado (*Ibid.*, 17, 1-3)¹¹». La rilevanza di tale affermazione appare evidente, soprattutto se si considera la grande importanza che la nozione di *συμπάθεια*, *sentimento di affinità*, assume nel Neoplatonismo, in quanto designa la profonda comunanza, affinità, armonia e, dunque, unità di tutte le cose che sono, in quanto derivanti dal medesimo principio e che proprio in virtù di tale *συμπάθεια* sono tra loro interconnesse¹². Ancor più rilevante è che, nella descrizione



11 La traduzione è mia. Data la rilevanza del passo, si riporta l'originale greco: Εὖ δὲ ὅτι μοι καὶ τὸ τῆς συμπαθείας αὐτοῦ ἴδιον ἐπὶ νοῦν ἦλθε· τοσαύτην γὰρ οἶμαι ἐν μηδενὶ ἄλλῳ ἀνθρώπων ἰστορήσθαι

12 Attestazioni dell'importanza che la nozione di *συμπάθεια* rivestiva per Proclo non solo per quanto concerne il livello metafisico-teologico ma anche quello propriamente umano, ci sono fornite non solo da Marino ma dallo stesso Proclo; si pensi, a tal proposito, al *Commento alla Repubblica* I, Diss. VII, 207, 14-211, in cui il Diadoco afferma che per ogni ente esistono due tipi di perfezione: quella dell'ente considerato in se stesso, e quella dell'ente che è in *relazione con altri*. Proprio di quest'ultima si occupa, per Proclo, la politica, definita dal filosofo come «l'attività di relazione» (ABBATE, 2014, VII, 208, 30). Afferma a tal proposito Faraggiana di Sarzana, 1986, p. 108: «Mi pare di poter affermare che Proclo fra i neoplatonici è, sul piano filosofico, forse il più sensibile a istanze sociopolitiche, direi più che il disilluso Plotino;



dell'attività simpatetica esercitata da Proclo in ambito politico, Marino legghi tale *συμπάθεια* alla nozione di *cura*:

In tal misura si preoccupava di tutti i suoi discepoli e amici e dei loro prossimi, figli e mogli, come se fosse stato una sorta di padre comune e causa del loro esistere: si prendeva infatti cura in svariati modi della vita di ciascuno. Se mai qualcuna delle persone a lui familiari fosse ammalata, per prima cosa supplicava insistentemente gli dèi in suo favore attraverso azioni rituali ed inni, poi stava presso il malato con la massima cura e convocava i medici, incitandoli ad esercitare la loro arte senza indugio. Lui stesso, in queste circostanze, proponeva qualche rimedio ancor più straordinario, e in tal modo salvò molti dai più gravi pericoli (*Ibidem*, 7-18)¹³.

Particolarmente interessante è il *prendersi cura* da parte di Proclo delle persone a lui note, nonché dei loro familiari, come fosse *padre comune e causa del loro esistere*: sebbene ci troviamo ancora nell'ambito delle virtù politiche, si può comunque constatare come Marino presenti un'immagine di Proclo come un uomo *già* superiore agli altri uomini, come fosse egli stesso una sorta di modello e di principio, nonché – in un certo senso – già un salvatore. Si può allora sottolineare come si venga a costituire un importante passaggio dal prendersi cura degli altri uomini secondo il modo proprio degli

.....
la sua vita confermò del resto questa sua dote sul piano dell'azione, sempre informata a uno spirito di aperta e sincera solidarietà umana».

13 Traduzione mia. Data la rilevanza del passo per il presente discorso, si riporta il testo originale: Οὕτως ἐκήδετο τῶν ἐταίρων καὶ φίλων ἀπάντων καὶ τῶν τούτοις προσηκόντων παίδων τε καὶ γυναικῶν, ὡς κοινός τις πατήρ καὶ αἴτιος αὐτοῖς τοῦ εἶναι γενόμενος· παντοδαπῶς γὰρ καὶ τοῦ βίου ἐκάστων ἐπεμελεῖτο. Εἰ δέ ποτέ τις τῶν γνωρίμων νόσῳ κατέχετο, πρῶτον μὲν τοὺς θεοὺς λιπαρῶς ἰκέτευεν ὑπὲρ αὐτοῦ ἔργοις τε καὶ ὕμνοις, ἔπειτα τῷ κάμνοντι παρῆν ἐπιμελέστατα καὶ τοὺς ἰατροὺς συνῆγεν, ἐπείγων τὰ ἀπὸ τῆς τέχνης ἀμελλητῆ πράττειν. Καί τι καὶ αὐτὸς ἐν τούτοις περιττότερον εἰσηγεῖτο, καὶ πολλοὺς ἤδη ἐκ τῶν μεγίστων κινδύνων οὕτων ἐρρύσατο.



uomini (proprio della politica), al prendersi cura degli altri uomini in quanto uomo *superiore*; a conferma di ciò, si consideri come tale superiorità venga declinata da Marino come l'essere ben voluto di Proclo dagli dèi e l'averne, di conseguenza, il loro favore, il che può essere evinto in particolare dal fatto che Marino affermi che se qualcuna delle persone a lui care si fosse ammalata, per prima cosa *Proclo supplicava gli dèi* con azioni rituali ed inni nonché con *rimedi straordinari*, e che in tal modo procurava loro la *salvezza*: ciò costituisce una riprova del fatto che le sue preghiere ed i suoi inni fossero performanti proprio perché ben accolte ed ascoltate dagli dèi (elemento che tornerà nella trattazione delle virtù teurgiche, sebbene con un mutamento di prospettiva, come vedremo).

Il fatto che Marino parli della *σμπάθεια* di Proclo nei capitoli dedicati alle virtù politiche è allora particolarmente significativo, per almeno due ragioni: 1) da un lato, ciò fornisce una prima importante traccia di come tali virtù, benché rientrino tra le virtù di grado inferiore, costituiscano un importante e necessario 'trampolino' per l'ascesa procliana verso quell'unificazione con la divinità che sarà poi raggiunta con l'acquisizione delle virtù teurgiche; 2) dall'altro, ciò fornisce un'ulteriore conferma di come l'aspirazione ultima delle virtù politiche esercitate da Proclo fosse propriamente, come precedentemente affermato, la riconduzione del molteplice all'unità, che si manifesta e raggiunge la sua massima attuazione in particolare attraverso la *σμπάθεια* e la cura verso gli altri. Ciò risulta ulteriormente confermato, in ultima istanza, dal fatto che Marino concluda la trattazione delle virtù politiche di Proclo con un breve riferimento al sentimento di *φιλία*, che legava il Diadoco in modo particolare al suo discepolo Archiada, tanto da arrivare ad affermare che la virtù politica è *sigillata con l'amicizia* (*Ibid.*, 18, 3). Sebbene Marino non vi si soffermi molto, tale riferimento risulta



particolarmente significativo se si considera quanto anche la *φιλία* fosse considerata dai neoplatonici un importante strumento per ascendere all'Uno¹⁴.

Volendo tirare le somme del discorso, si può affermare come si possa notare una sorta di ascesa di Proclo, già nell'ambito stesso delle virtù politiche, dalle pratiche proprie del buon politico – la liberalità, la temperanza, l'interesse per il bene comune con la partecipazione alle assemblee, e simili – a doti che già proiettano il Diadoco verso una dimensione di superiorità rispetto agli altri uomini e che, proprio per questo, concorrono a delinearne l'immagine di una sorta di principio unificatore e causale della vita degli altri uomini, come si evince in particolare dai riferimenti alle virtù della *συμπάθεια* e della *φιλία*. È allora opportuno, giunti a questo punto del discorso, continuare a seguire la narrazione di Marino, al fine di mostrare secondo quali modalità e a quali condizioni i termini 'mistica' e 'politica' possano tenersi insieme nell'ascesa procliana verso l'unione con il divino.



14 Si tratta di un principio esplicitato dallo stesso Proclo, ad esempio *In Alc.*, 113, 17-21; 221, 18-19, e che trova una delle sue migliori definizioni in un passo particolarmente significativo del *Commento al Gorgia* di Olimpiodoro, che riassume perfettamente la nozione neoplatonica di amicizia: «La comunanza (*κοινωνία*) è una sorta di amicizia, e l'amicizia, come affermano i sapienti – ossia i Pitagorici ed Empedocle quando dice che l'amicizia unifica l'Universo –, è unificatrice (*ἐνοποιός*). Essa risiede infatti presso l'unico Principio di tutte le cose, se si ammette che lì c'è ovunque unificazione e da nessuna parte divisione. [...] L'amicizia, essendo unificatrice, tiene saldamente uniti terra e cielo e tutto l'universo» (*In Gorgiam*, 35, 12, 1-13, 3, trad. mia). Sull'importanza delle nozioni di amicizia e *sympatheia* in Platone e nella tradizione platonica, cfr. Palumbo, 2018, p. 1-16.



PRENDERSI CURA DEGLI UOMINI SECONDO IL MODO PROPRIO DEGLI DÈI: L'ASCESA PROCLIANA ALLE VIRTÙ TEURGICHE

Abbandonando le virtù politiche ed ascendendo verso le virtù teurgiche, che rappresentano l'ultimo stadio riportato da Marino per il raggiungimento della vita beata e dell'unione con il divino, l'autore individua altri due livelli di virtù: quello delle virtù purificatrici (*Vita Procli*, 18-21) e quello delle virtù contemplative (*Ibid.*, 22-25). Un primo aspetto particolarmente interessante può essere individuato nel fatto che, nel raccontare il modo in cui Proclo raggiunse i livelli superiori di virtù, Marino faccia continui riferimenti alle virtù politiche, mettendole man mano a confronto con gli altri gradi di virtù per dimostrare la superiorità di queste rispetto a quelle politiche. Un primo esempio di tale operazione si può individuare nel capitolo 18, in cui Marino, per dare una definizione delle virtù catartiche, specifica che esse sono diverse da quelle politiche:

Anche queste [le virtù politiche] hanno come compito quello di purificare in un certo qual modo l'anima e di prepararla, per quanto possibile, a provvedere alle cose umane senza relazione, affinché abbia somiglianza con il dio, il che è precisamente il fine sommo dell'anima. [...] Le virtù catartiche invece oltrepassano queste [le virtù politiche], separano e liberano del tutto [l'anima] dalla vera e propria massa di piombo propria del divenire, e procurano una facile fuga dalle cose di quaggiù (*Ibid.*, 18, 5-20)¹⁵.

.....

15 Traduzione mia. Data la rilevanza del passo, si riporta il testo originale: Εἰ γὰρ δὴ καὶ ταύταις ἔργον ὑπόκειται τὸ καθαίρειν πῆ τὴν ψυχὴν καὶ παρασκευάζειν, καθὼς οἶόν τε, ἀσχέτως προνοεῖν τῶν ἀνθρωπίνων, ἵνα καὶ τὴν ὁμοίωσιν ἔχη πρὸς τὸν θεόν, ὅπερ τέλος ἐστὶ τὸ ἀριστον τῆς ψυχῆς. [...] Αἱ δέ γε ὑπὲρ ταύτας καθαρτικαὶ



Risulta dunque evidente che le virtù catartiche costituiscono il primo vero e proprio stadio per l'elevazione verso il divino. Particolarmente interessante è che Marino specifica che Proclo raggiunse tali virtù tramite l'assiduità nelle pratiche religiose e ascetiche, e che tali pratiche non riguardavano i culti di una sola città o la religione locale di un qualche popolo, bensì i culti e le religioni pagane nel loro complesso (Marino menziona, ad esempio, i culti dei Romani, dei Frigi, degli Egizi, nonché di diverse città e regioni greche). La spiegazione di tale pratica consiste nell'affermazione di Marino che convinzione di Proclo fosse che il filosofo dovesse essere *ierofante comune del mondo intero* (κοινη τοῦ ὅλου κόσμου ἱεροφάντην, *Ibid.*, 19, 30): si può riscontrare, anche in questo caso, quella tendenza alla riconduzione della molteplicità

πάντη χωρίζουσι καὶ ἀπολύουσι τῶν τῆς γενέσεως ὄντως μολυβδιδῶν καὶ φυγὴν τῶν ἐντεῦθεν ἀκώλυτον ἀπεργάζονται. Risulta evidente come qui Marino stia riprendendo indirettamente l'*Enneade* I 2 [19] di Plotino, dedicato alle virtù e alla beatitudine (dal quale l'autore attinge pienamente nei capitoli dedicati alle virtù catartiche e a quelle teoretiche). In particolare, nell'*Enneade* I 2 Plotino distingue due livelli di virtù, ossia civili e superiori. Le virtù civili, che corrispondono a quelle politiche, hanno come scopo secondo Plotino quello di apportare ordine, limite e misura ai desideri, fungendo da regolatrici e moderatrici delle passioni e di ciò che attiene alla parte irrazionale della nostra anima. Le virtù superiori (o purificatrici) consentono invece la purificazione e la liberazione totale dell'anima da tutto ciò che attiene alla materialità ed alla sensibilità, rendendo possibile di conseguenza l'effettiva contemplazione intellettuale delle realtà superiori; come osserva Lo Casto, 2018, p. 251: «assimilarsi al dio significa, per Plotino, assimilarsi alla vita dell'Intelletto. La fuga dal mondo implica, attraverso la fuga dell'anima dal corpo, il ritorno alla dimensione intelligibile, pura e originaria». Particolarmente interessante da sottolineare è che il secondo livello di virtù individuate da Plotino, che è superiore rispetto a quello delle virtù politiche, ha come unico fine l'assimilazione al divino, ma che tuttavia tali virtù concernono, nell'ottica plotiniana, la dimensione dell'intelletto; per Marino, invece, a riguardare l'intelletto è specificamente il quinto grado di virtù (quello contemplativo), ma è tuttavia necessario trascendere tale dimensione giungendo ad un livello ancora superiore, che è quello delle virtù *teurgiche*. È proprio in questo scarto dunque che si può ravvisare il 'superamento' della concezione plotiniana, dato ovviamente dal grande influsso che ebbe su Proclo – e, conseguentemente, su Marino stesso – la filosofia di Giamblico, il primo tra i neoplatonici ad introdurre le virtù teurgiche (o ieratiche) nella gerarchia delle virtù.



all'unità già osservata in riferimento all'azione politica di Proclo, sebbene al livello delle virtù catartiche venga esercitata ad un livello ancora superiore. Ciò consentì a Proclo di raggiungere una sapienza, afferma Marino, che non era più di livello politico, ossia consistente nell'agire bene in quelle situazioni che ammettono soluzioni diverse (*Ibid.*, 21, 4-6), bensì un tipo di sapienza consistente «[...] nella stessa facoltà intellettuale in sé pura, nell'essere [l'anima] rivolta verso se stessa e nel non consentire in nessun caso con il corpo (*Ibidem*, 6-9)»¹⁶.

Partendo da un tale genere di virtù, Marino afferma che Proclo proseguiva senza condizionamenti e senza ostacoli e come se avanzasse per gradi (οἴοιεν κατὰ βαθμόν, *Ibid.*, 22, 2) verso una mistica iniziazione: raggiunse così il livello, ancora superiore, delle virtù contemplative¹⁷. Particolarmente interessante è che proprio a partire da questo grado Marino inizi ad usare termini quali ἐνεργέω ed ἐνέργημα, per sottolineare che le virtù contemplative rendono possibile una *attività* che si esplica ormai sul piano del νοῦς, dell'intelletto, e che proprio per tale motivo conferivano a Proclo un tipo di sapienza superiore (σοφία) consistente nella contemplazione diretta di tutta la teologia greca e straniera, nonché nell'adempimento da parte dell'anima alla funzione che le è propria: l'attività volta all'Intelletto e a dio.

È a questo punto che alla fine del capitolo 25, l'ultimo dedicato da Marino alle virtù contemplative, l'autore introduce con le seguenti parole l'ascesa di Proclo verso le virtù teurgiche:

• • • • •

16 Traduzione mia. Testo originale: Αὐτὸ δὲ καθ' αὐτὸ εἰλικρινὲς τὸ νοεῖν καὶ τὸ πρὸς ἑαυτὴν ἐστράφθαι, μηδαμοῦ δὲ συνδοξάζειν τῷ σώματι.

17 Le virtù contemplative corrispondono alle quattro virtù cardinali, laddove per sottolineare il carattere non più *razionale* bensì *intuitivo* della saggezza contemplativa, Marino sostituisce la φρόνησις, intesa come saggezza pratica, con la σοφία, la *sapienza superiore*, teoretica.



E viveva in tutto, conformemente a Plotino, non la vita dell'uomo buono, che la virtù politica richiede di vivere, ma abbandonata questa, ne aveva presa in cambio un'altra, quella degli dèi: voleva infatti diventare simile a questi, non agli uomini buoni (*Ibid.*, 25, 8-13)¹⁸.

Le parole usate da Marino sono particolarmente rilevanti proprio per il confronto tra la vita dell'uomo buono – propria della virtù politica – e il diventare un uomo buono, da un lato, e la vita superiore, propria degli dèi, e il diventare simile agli dèi, dall'altro. Questo confronto è particolarmente interessante proprio perché mettendo l'accento sull'inferiorità delle virtù politiche che attengono unicamente alla dimensione umana, rispetto alle virtù teurgiche, che consentono di diventare simili agli dèi, si potrebbe pensare che il raggiungimento delle virtù teurgiche, proprio in quanto consente l'assimilazione al divino e l'unione mistica con il divino, debba implicare un abbandono da parte di Proclo di tutto ciò che attiene alla dimensione politica (nel suo senso del prendersi cura della comunità o del vivere stesso in comunità), quasi come se tale elevazione verso il divino dovesse implicare una vita beata proprio perché totalmente disinteressata e distaccata dalla dimensione molteplice, inferiore e relata, della quale lo stesso vivere sociale e comunitario sono un'esplicazione. È proprio qui

.....

18 Traduzione mia. Data l'importanza del passo, si riporta il testo originale: Καὶ ὅλων ζῶν, κατὰ Πλωτῖνον, οὐχὶ τὸν ἀνθρώπου βίον τὸν τοῦ ἀγαθοῦ, ὃν ἀξιοῖ ἡ πολιτικὴ ἀρετὴ διαζῆν, ἀλλὰ τοῦτον μὲν καταλιπὼν, ἕτερον δὲ ἀλλαξάμενος τὸν τῶν θεῶν· πρὸς γὰρ τοῦτους αὐτῶ, οὐ πρὸς ἀνθρώπους ἀγαθοὺς ἢ ὁμοίωσις. Questo passo è una citazione quasi perfetta di *Enneadi*, I 2 [19], 7, 22-28, con qualche leggera modifica, come si evince dal riferimento esplicito che lo stesso Marino fa a Plotino; particolarmente interessante è constatare, ancora una volta, che laddove Plotino usa tali parole per riferirsi al secondo livello di virtù, ossia quelle superiori che attengono all'ambito dell'intelletto, Marino le riprende per segnare il passaggio dalle virtù contemplative alle virtù teurgiche. Per tale tema, vedere *supra* p. 8, nota 15.



che si cela l'aspetto centrale del presente discorso: l'ascesa verso il divino non implica un abbandono della sfera comunitaria da parte di Proclo, ma piuttosto un mutamento di prospettiva: se le virtù politiche implicano una riduzione dalla molteplicità all'unità secondo il modo proprio degli uomini, il raggiungimento delle virtù teurgiche consente a Proclo tanto di arrivare all'unione mistica con il divino, quanto (e proprio per questo) di instaurare un rapporto con gli altri uomini non più secondo il modo politico, bensì *secondo il modo proprio degli dèi*.

Marino racconta che Proclo raggiunse tali virtù in particolare tramite lo studio dei poemi orfici e degli *Oracoli Caldaici*, nonché dei commentari di Siriano agli *Orphica* e delle opere di Porfirio e Giamblico relative agli oracoli e ai testi dei Caldei; la natura superiore e divina di tali virtù è esplicitata dallo stesso Marino: «ascese così alle virtù somme a cui può giungere l'anima dell'uomo, virtù che il divino Giamblico chiamò in modo straordinario teurgiche» (*Vita Procli*, 26, 21-22)¹⁹.

Alla luce del quadro appena esposto, è possibile comprendere le parole con le quali Marino, in un passo fondamentale del capitolo 28 della sua *Vita Procli*, descrive in cosa consistano tali virtù ed il modo in cui esse erano messe in pratica da Proclo:

In seguito agli studi di questi [teologi], si procurò una virtù ancora più grande e più perfetta, quella teurgica, e non si fermava più a quella contemplativa, né viveva secondo uno solo dei due caratteri propri degli esseri divini, ossia limitandosi solo all'attività intellettuale e a tendere alle realtà superiori, ma esercitava ormai una cura provvidenziale (πρόνοια) anche verso le realtà inferiori, secondo un certo modo che è più divino e non secondo il modo politico di cui abbiamo parlato

• • • • •

19 Traduzione mia.



prima. Faceva infatti uso dei riti che portano alla congiunzione con il dio e delle preghiere dei Caldei (*Ibid.*, 28, 1-10)²⁰.

L'affermazione che Proclo *esercitava una cura provvidenziale* (πρόνοιαν ἐτίθετο) anche verso le *realità inferiori* (τῶν δευτέρων), e la specificazione che facesse ciò non più secondo il modo politico di cui si è detto (οὐ κατὰ τὸν πολιτικὸν τρόπον), ma secondo il modo che è proprio degli dèi (θειότερόν), merita un'attenzione privilegiata. Quello che mi sembra interessante è sottolineare come mentre in merito alle virtù politiche, soprattutto con il riferimento alla *συμπάθεια* e alla *φιλία*, si è potuto parlare dell'uomo superiore Proclo che si prende cura delle persone a lui familiari e dei loro parenti come fosse causa del loro esistere ed una sorta di principio unificatore, il che è risultato essere strettamente connesso ad un certo movimento di riconduzione della molteplicità (i molti uomini/le molte città/i diversi popoli) all'unità (la virtù e il Bene, fini delle virtù politiche), in tale passo è invece possibile osservare il movimento opposto: quello della divinità che, *dall'alto*, si muove *verso il basso*, verso la molteplicità degli esseri. In tal senso, Proclo, diventato immagine perfetta del bene (ἀγαθοειδιστάτον²¹, *Vita Procli*, 27, 13) ed egli stesso un dio, esercita, dall'alto della sua beatitudine e divinità conseguita grazie all'unione mistica con il



20 Traduzione mia. Data la rilevanza del passo, si riporta il testo originale: Ἐκ τῆς περὶ τὰ τοιαῦτα σχολῆς ἀρετὴν ἔτι μείζονα καὶ τελεωτέραν ἐπορίσατο τὴν θεουργικὴν, καὶ οὐκέτι μέχρι τῆς θεωρητικῆς ἴστατο οὐδὲ κατὰ θάτερον τῶν ἐν τοῖς θείοις διττῶν ἰδιωμάτων ἔζη, νοῶν μόνον καὶ ἀνατεινόμενος εἰς τὰ κρείττονα, πρόνοιαν ἤδη καὶ τῶν δευτέρων ἐτίθετο θειότερόν τινα καὶ οὐ κατὰ τὸν ἔμπροσθεν εἰρημένον πολιτικὸν τρόπον. Ταῖς γὰρ τῶν Χαλδαίων συστάσεσι καὶ ἐντυχίαις [...] ἐκέχρητο.

21 Come sottolineano Saffrey-Segonds (2002, p. 151, nota 6), tale definizione dipende dalla dottrina pedagogica neoplatonica, secondo la quale il maestro è colui che conduce l'allievo verso la bontà del Principio primo. Su tale tema, cfr. Hoffmann, 1998, in part. p. 234-235.



divino, una cura *provvidenziale* nei confronti degli altri uomini e della comunità²².

Si può dunque constatare come, secondo la narrazione di Marino, in Proclo l'assimilazione al divino non si traduce in un disinteresse o in un abbandono della sfera politica – intesa sempre, occorre ribadirlo, nel senso più generale della cura verso la dimensione sociale e comunitaria – ma piuttosto come questa permane con un importante mutamento di prospettiva: se nel primo caso – quello delle virtù politiche – si trattava di prendersi cura degli uomini secondo il modo proprio degli uomini (per quanto Proclo fosse già un uomo superiore, come si è affermato), si tratta ora di prendersi cura degli uomini secondo il modo proprio degli dèi, attraverso una cura provvidenziale da parte dell'uomo divino verso la comunità (dove il termine chiave è proprio *πρόνοια*), che trova la sua massima attuazione non più in azioni politiche bensì in prodigi e guarigioni miracolose.

Marino riporta a tal proposito diversi episodi di prodigi compiuti da Proclo²³. C'è però un episodio in particolare che merita di essere raccontato, avviandoci alla conclusione, per mostrare in concreto il modo in cui la cura provvidenziale di Proclo nei confronti della comunità si esercitava, una volta diventato egli stesso un dio: l'episodio della guarigione miracolosa di Asclepigenia (peraltro, figlia di Archiada, preso come massimo esempio da

• • • • •

22 Su ciò, si veda *supra*, p. 4, nota 7.

23 Nel capitolo 28, Marino riporta ad esempio il suo aver liberato l'Attica da un'infesta siccità, apportando piogge grazie ad una *lynx*, un oggetto magico di probabile forma sferica, o nel suo fermare i terremoti tramite l'uso di amuleti. Anche qui è interessante vedere come il suo potere, potremmo dire, divino si esercitasse anche sui fenomeni naturali, ma che avesse comunque come scopo sempre quello di salvaguardare le popolazioni dell'Attica dai pericoli nefasti che tali fenomeni potevano indurre, a dire, ancora una volta, della cura provvidenziale di Proclo nei confronti delle 'realità inferiori'.



Marino per mostrare, nell'ambito delle virtù politiche, la virtù della *φιλία* in Proclo).

Si avrebbero ancora molte cose da dire se ci si volesse dilungare e raccontare le azioni teurgiche di quel beato. Ne menzionerò solo una delle numerosissime, vero prodigio (θαύμα) persino a udirsi. Asclepigenia, figlia di Archiada e di Plutarca, e moglie del nostro benefattore Teagene, quando era ancora fanciulla e viveva in casa dei genitori fu colpita da una grave malattia che neanche i medici erano in grado di curare. Archiada, che aveva riposto solo in lei le sue speranze per una discendenza, si affliggeva e soffriva, com'era naturale. Poiché i medici non avevano speranze, andò, com'era solito fare nelle circostanze più gravi, all'ancora dell'estrema salvezza (τὴν ἐσχάτην ἀγκυραν), o meglio dal filosofo come *buon salvatore* (ὡς ἐπὶ σωτήρα ἀγαθὸν τὸν φιλόσοφον), e lo supplicò con insistenza di pregare senza indugio per la figlia (λιπαρήσας αὐτὸν ἡξίου σπεύδοντα καὶ αὐτὸν εὐχεσθαι ὑπὲρ τῆς θυγατρὸς). Proclo dunque [...] salì al tempio di Asclepio per elevare preghiere al dio in favore dell'ammalata (προσευξόμενος τῷ θεῷ ὑπὲρ τῆς καμνούσης). [...] E mentre pregava secondo il rito più antico, si manifestava un cambiamento repentino nelle condizioni della fanciulla e si verificava all'improvviso un miglioramento; il Salvatore (ὁ Σωτήρ) guariva infatti facilmente, *in quanto dio* (ὥστε θεός). Una volta compiuti i riti sacri, si recò da Asclepigenia e la trovò appena liberata dalle sofferenze che possedevano il suo corpo e in buona salute (*Ibid.*, 29, 1-28)²⁴.

• • • • •

24 Traduzione mia e corsivi miei. Specifico che, sebbene l'avverbio ὥστε dell'espressione «ὥστε θεός» non sia posposto al verbo e non abbia dunque valore causativo, ed andrebbe quindi tradotto, più letteralmente, con l'espressione *come dio* o *quale dio*, la mia traduzione 'in quanto dio', lungi dal voler conferire un valore causativo all'avverbio, intende semplicemente rimarcare in un modo linguisticamente più immediato il carattere divino assunto da Proclo al raggiungimento delle virtù teurgiche.



Volendo effettuare un confronto tra tale episodio ed il passo analizzato nel paragrafo 1 del presente lavoro in merito alla pratica della συμπάθεια da parte di Proclo nel prendersi cura delle persone a lui care nell'ambito delle virtù politiche²⁵, si possono individuare degli elementi particolarmente interessanti: anzitutto, in entrambi i casi l'elemento della divinità risulta centrale. Ma mentre nel caso delle virtù politiche *Proclo supplica* gli dèi attraverso azioni rituali ed inni, dopodiché convoca i medici, nell'episodio della guarigione miracolosa di Asclepigenia sono invece *gli altri* ad andare da Proclo e a *supplicarlo* di apportare salvezza, laddove *neanche* i medici possono fare nulla, a differenza di Proclo, che è l'ancora dell'estrema salvezza. E sebbene anche nell'episodio della guarigione miracolosa di Asclepigenia Proclo preghi gli dèi ed interceda presso di essi per la guarigione della fanciulla, Marino ci dice che è comunque egli stesso che la guarisce, *in quanto dio*²⁶. Si può allora constatare come se nel primo caso, allo stadio delle virtù politiche, Proclo è un uomo superiore che prega gli dèi e



25 Per comodità del lettore, riporto il passo in nota: «Si preoccupava di tutti i suoi discepoli e amici e dei loro prossimi, figli e mogli, come se fosse stato una sorta di padre comune (κοινός τις πατήρ) e causa del loro esistere (ἄτιος αὐτοῖς τοῦ εἶναι γενόμενος): si prendeva infatti cura in svariati modi della vita di ciascuno. Se mai qualcuna delle persone a lui familiari fosse ammalata, per prima cosa supplicava insistentemente gli dèi in suo favore attraverso azioni rituali ed inni, poi stava presso il malato con la massima cura e convocava i medici, incitandoli ad esercitare la loro arte senza indugio. Lui stesso, in queste circostanze, proponeva qualche rimedio ancor più straordinario, e in tal modo salvò molti dai più gravi pericoli» (*supra*, p. 6).

26 Saffrey e Segonds (2002, p. 162, nota 6) identificano automaticamente in questo passo il termine 'Σωτήρ', *Salvatore*, con il dio Asclepio. Considerato il contesto narrativo, ritengo che con tale termine Marino intendesse piuttosto riferirsi a Proclo, al fine di dimostrare la condizione divina ormai raggiunta dal suo maestro. Ciò sarebbe giustificato in prima istanza dal fatto che tale episodio viene riportato in uno dei capitoli dedicati al raggiungimento da parte di Proclo delle virtù teurgiche (quelle che consentono effettivamente una comunanza con gli dèi), nonché dal fatto che, sempre in questa narrazione, Marino definisce Proclo con le espressioni 'ancora dell'estrema salvezza' (ἔσχατην ἄγκυραν) e 'buon salvatore' (σωτήρ ἀγαθόν).



ne ottiene il favore (essendo benvoluto da essi), in questo caso, raggiunte le virtù teurgiche, è Proclo stesso una sorta di dio che *intercede* presso gli altri dèi, e può farlo e compiere in tal modo azioni miracolose proprio perché ha raggiunto l'unione mistica con il divino. Ciò mi sembra trovare un'ulteriore conferma nel fatto che, nei capitoli successivi della *Vita Procli* (in particolare nel 32), si possano individuare le due principali virtù teurgiche possedute da Proclo: la familiarità (οἰκειότης) con gli dèi e il sentimento di affinità verso il divino, quest'ultima indicata significativamente da Marino con l'espressione «τὸ θεῖον πολλῶν συμπάθειαν» (*Ibid.*, 32, 39), dove proprio il termine συμπάθεια, incontrato già tra le virtù politiche, risulta centrale. Se infatti nel caso delle virtù politiche si trattava di un sentimento di solidarietà/affinità nei confronti degli altri uomini, che in quanto tale conduceva Proclo a prendersene cura, in questo caso sono proprio la familiarità con gli dèi e il profondo sentimento di affinità nei loro confronti che consentono a Proclo di esercitare una cura provvidenziale (in ciò stesso, divina) verso gli altri uomini.

CONCLUSIONI

In conclusione, possiamo affermare che quello che ci mostra Marino nella sua *Vita Procli* è il ritratto dell'uomo beato e divino considerato nella sua totalità, dove anche la dimensione sociale viene recuperata una volta compiuta l'unione con il divino e anzi, *proprio* una volta compiuta l'unione con il divino, in una cura provvidenziale verso gli altri uomini che, proprio in quanto tale, concorre a fare di Proclo un uomo divino. Si è inoltre potuto mostrare quanto le virtù politiche vengano a costituirsi come uno stadio necessario ed imprescindibile nella scala di virtù che conduce



all'unione con il divino, permettendo a Proclo di sviluppare ed esercitare due virtù centrali come la *συμπάθεια* e la *φιλία*, che costituiscono inoltre due nozioni fondamentali del Neoplatonismo per l'unione e l'assimilazione al divino. Si può allora constatare, in ultima istanza, quanto 'mistica' e 'politica', lungi dal risultare due termini separati e contrapposti, si trovino invece inestricabilmente connessi nella figura che Marino delinea del suo maestro nella *Vita Procli* e nella beatitudine completa e perfetta da lui raggiunta, tenuti insieme proprio dalle nozioni di cura e di *συμπάθεια*, che risultano essere centrali tanto nell'ambito umano che attiene al politico, quanto – ancor più significativamente – nell'ambito divino che attiene al teurgico.

BIBLIOGRAFIA

ABBATE, Michele. *La Repubblica di Platone nell'esegesi simbolica, e metafisico-teologica di Proclo*. Madrid, *Fons*, v. 2, 2017, p. 153-176.

_____. *Proclo. Commento alla "Repubblica" di Platone*. Milano: Bompiani, 2014.

FARAGGIANA DI SARZANA, Chiara. *Marino. Vita di Proclo*. In: EA. (tradução: *Proclo. I manuali. Elementi di fisica; Elementi di teologia; I testi magico-teurgici*). Milano: Rusconi, 1985, p. 273-319.

_____. Note di etica greca tardoantica. Milano, *Aevum*, v. 1, 1986, p. 106-110.

GOULET, Richard. *Histoire et mystère. Les vies de philosophes de l'Antiquité tardive*. Vandœuvre-Genève, *Entretiens sur l'Antiquité tardive*, XLIV, 1988, p. 217-265;

HENRY, Paul – SCHWYZER, Hans-Rudolf. *Plotini opera, Editio Minor*. Oxford: Clarendon Press, 1964.

HOFFMANN, Philippe. *La fonction des prologues exégétiques dans la pensée pédagogique néoplatonicienne*. In: DUBOIS, Jean-Daniel – ROUSSEL, Bernard (Eds.), *Entrer en matière. Les prologues*. Paris: Éditions du Cerf, 1998.



LO CASTO, Claudia. Meta-etica nel pensiero di Plotino. Genova, *Giornale di Metafisica*, v. 1, 2018, p. 249-262.

MÄNNLEIN-ROBERT, Irmgard (herausg. von). *Über das Glück. Marinos, Das Leben des Proklos*, Tübingen: Mohr Siebek, 2019.

MASULLO, Rita. Strutture retoriche nella *Vita Procli* di Marino. Napoli, *Koinonia*, 9, 1985, p. 43-51;

_____. Spunti narrativi nella *Vita Procli* di Marino. Napoli, *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli*, 27, 1984, p. 193-205.

NATALI, Carlo. *Aristotele. Etica Nicomachea*. Bari: Laterza, 2012.

O'MEARA, Dominic J. Vie politique et divinisation dans la philosophie néoplatonicienne. Paris, *Revue des Études Grecques*, tome 106, n. 506-508, 1992, p. 501-510.

_____. *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press, 2003.

PALUMBO, Lidia. La *philia* come *syngeneia* in Platone e nella tradizione platonica (o dell'invisibile amicizia tra i *philoï*). In: REY PUENTE, Fernando, *Anais do VI Simpósio Internacional de Estudos Antigos do Grupo de Filosofia Antiga da UFMG: philia/amicitia na Antiguidade*, Belo Horizonte: Even3, 2018, p. 1-16.

PERNOT, Laurent. *La réthorique de l'éloge dans le monde gréco-romain* (2 voll.). Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1995.

SAFFREY, Henri D. – SEGONDS, Alain-Philippe. *Marinus. Proclus ou sur le bonheur*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

VEGETTI, Mario. *Platone. Repubblica*. Milano: BUR, 2007.

WESTERINK, Leendert G. *Proclus Diadochus. Commentary on the first Alcibiades of Plato*. Amsterdam: North-Holland, 1954.

_____. *Olympiodori in Platonis Gorgiam Commentaria*. Berlin, New York: B. G. Teubner, 1970.



A VIA DO SILÊNCIO: consequências da imparticipação no Primeiro Princípio na filosofia procleana

Suelen Pereira da Cunha¹

Doutoranda em Filosofia, Universidade Federal do Ceará, Brasil

INTRODUÇÃO

O sistema procleano é marcado pela comunhão, identidade e continuidade (PROCLO, *Elementos Teológicos*, prop. 21), de maneira que as hipóstases que o compõe são determinadas pela relação de semelhança entre causa e causado. Ou seja, para Proclo, “a produção se dá antes

• • • • •

1 suelenldp@gmail.com



por semelhança do que por dessemelhança” (PROCLO, *Elementos Teológicos*, prop. 28), estabelecendo um vínculo entre todos os termos do sistema. Deste modo, a filosofia procleana é pautada pela unidade do sistema, seja sob a perspectiva de seu fundamento, seja sobre a de sua totalidade. Em tal sistema, toda multiplicidade tem na Unidade absolutamente simples o seu princípio. Logo, se a relação entre produto e produtor se dá pela semelhança, a processão², ao garantir a semelhança dos derivados em relação a sua causa, garante também a continuidade entre os termos do sistema.

Esta perspectiva estaria isenta de problemas se não fosse a compreensão de que a Unidade Primeira, para ser fundamento de tudo, tem que ser separada, isto é, ela transcende aos outros termos, sendo Imparticipada. A transcendência do Primeiro Princípio coloca em xeque a noção de identidade, comunhão e continuidade, dado que constitui um ponto de separação entre causa e causado. Tem-se, deste modo, um problema relativo à comunhão e, associada à comunhão, entre os seres e a Causa Primeira. A própria impossibilidade de alcançar a causa primeira, isto é, a separação ontológica entre causa e causado, se traduz na dificuldade de conhecer e nomear a Causa Primeira.

Frente a problemática apresentada, objetiva-se investigar como, diante da imparticipação do Uno, é possível um sistema que tem por fundamento a identidade, continuidade e comunhão. Para



2 O movimento de processão é o mecanismo que possibilita a multiplicação da unidade. Isto é, é por ele que se dá a saída da unidade absolutamente simples em direção à multiplicidade com sua complexidade. Este movimento é marcado por três momentos: processão (a saída da unidade em direção à multiplicidade), permanência (a permanência da multiplicidade na unidade mediante a participação da causa no causado) e conversão (o movimento de retorno da multiplicidade em direção à unidade e causas imediatas). O movimento de processão, no entanto, não se dá no tempo, isto é, não possui um antes ou depois, uma ordem de acontecimentos, antes, ocorre simultaneamente. (Cf. PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 35).



tanto, esta investigação tem como objeto o Uno em sua relação com os seres, ou melhor, a relação dos seres com o Primeiro Princípio. Três textos são basilares para a discussão que aqui se desenvolve, a saber: *Hino ao Deus transcendente*, *Elementos de Teologia* e *Teologia Platônica* de Proclo. Sob esta perspectiva, o trabalho que aqui se apresenta está dividido em três partes: a primeira versa sobre a necessidade lógica da unidade; a segunda, sobre a transcendência do Primeiro Princípio e a terceira, a respeito dos modos de alcançar o Uno.

A UNIDADE COMO PRINCÍPIO NECESSÁRIO

A relação entre unidade e multiplicidade se faz presente na história da filosofia desde os primeiros filósofos, a exemplo de Tales de Mileto, que entendia que a unidade era o princípio de todas as coisas. Sob esta perspectiva, a história da filosofia grega é marcada pela relação causal, seja no âmbito dos filósofos da *physis*, seja com Platão, que continua esta tradição sob a perspectiva da relação do Bem como princípio e fundamento e por meio da relação entre as formas e a sensibilidade. Dialogando com seus antecessores, Proclo se dedica a comprovar que a unidade é o princípio de tudo. Isso ocorre na medida em que a unidade como princípio se apresenta como uma exigência da razão e, paralelo a esta exigência, há uma conformidade entre o pensamento do Bizantino e o que é exposto no *Parmênides* de Platão, a saber, a interpretação neoplatônica das hipóteses do *Parmênides*.

Três proposições nos *Elementos Teológicos* são chaves à compreensão da relação de primazia da unidade, quais sejam: 5: “Toda multiplicidade vem depois do Uno”; 21: “Toda ordem tem seu princípio em uma mônada e se estende até uma multiplicidade



por ela coordenada” e; 22: “Tudo o que existe primeiramente e originalmente em uma ordem é uma unidade e não duas ou mais que duas, senão um todo homogêneo”. As três proposições possuem uma tese em comum: há um princípio que não é múltiplo, que origina a multiplicidade e este princípio é uma unidade. Para chegar a esta conclusão, o Bizantino parte das diferentes possibilidades, de maneira que, mostrando o absurdo de cada uma das hipóteses que deve ser descartada, ele pode chegar à conclusão da tese defendida.

Com este método, na proposição 5 são verificadas as consequências das hipóteses de a multiplicidade ser anterior, coexistir ou ser posterior à unidade. Na primeira e segunda hipótese, qual seja, da anterioridade da multiplicidade ou coexistência entre unidade e multiplicidade, há uma relação de independência entre uno e múltiplo que torna a relação impossível. No primeiro caso, havendo só multiplicidade significaria que há um momento em que só o não-uno existiria, o que é impossível, uma vez que “o múltiplo é a soma dos seus elementos” (PROCLO, *Teologia Platônica*, II, 1, 4.17-18), de maneira que o que é é uno por participação (Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, II, 1, 4.8-23). Na hipótese da coexistência entre unidade e multiplicidade também há um problema, em razão da hipótese aqui levantada envolver a independência da multiplicidade em relação à unidade. Neste caso, ambos seriam entendidos como princípios e se cada um fosse primeiro princípio, não haveria coparticipação entre eles, já que unidade e multiplicidade são elementos que não apresentam semelhanças entre si fora da participação. Ademais, sem participação na unidade, a multiplicidade tenderia ao infinito, o que é ilógico, já que tanto a multiplicidade seria infinita, como cada um de seus elementos, havendo infinitos contidos e, assim,



menores que outros. Ao passo que nem coexiste, nem é anterior à unidade, resta que a multiplicidade seja posterior à unidade.

A proposição 21 (PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 21) expõe a existência de uma relação ordenada na qual a unidade é o princípio da multiplicidade, estabelecendo uma relação de comunidade, continuidade e identidade. Proclo afirma: “Para toda ordem há elementos comuns, uma continuidade e identidade em virtude da qual se diz que algumas coisas são coordenadas e outras não, ficando manifesto que a identidade de toda classe tem sua origem em um único princípio” (PROCLO, *Elementos Teológicos*, prop. 21). Desde este ponto, o Diadoco é categórico ao afirmar que o princípio de uma ordem é, por definição, aquilo que dá existência à multiplicidade por ela coordenada (Cf. PROCLO, *Elementos Teológicos*, prop. 21) e seguindo a argumentação, na proposição 22, ele se ocupa em provar que este princípio não pode ser outro que um.

O filósofo não deixa margem para questionamentos, para ele “Todo o que existe primeiramente e originalmente em uma ordem é uma unidade e não dois ou mais que dois, mas um todo homogêneo” (PROCLO, *Elementos Teológicos*, prop. 22). Seguindo o método de eliminação das hipóteses, Proclo analisa a possibilidade de o princípio ser mais de um. Ocorre que, caso o princípio fosse dois ou mais que dois, ou eles seriam iguais, ou diferentes. Se fossem iguais, sua essência seria a mesma, o que significaria que eram apenas um; se fossem diferentes, ou um seria primeiro que o(s) outro(s), sendo o primeiro apenas um, ou ainda, nenhum dos dois seria o primeiro, o que resultaria nas mesmas consequências de existir só multiplicidade. Ademais, se nenhum dos dois fosse o primeiro, deveria haver um terceiro que estaria acima deles,



possibilitando suas existências e este terceiro seria um. Logo, o Primeiro Princípio, na filosofia do Bizantino, é apenas um.

A necessidade da unidade como princípio está ligada à estrutura do sistema, dado que seu desenvolvimento, a partir de um princípio que é uno, leva à ordem causal. A unidade, portanto, é causa dos seres e na medida em que os seres são uno e não-uno, pois não são o uno mesmo, ela é também causa da multiplicidade que dela participa. Se assim não fosse ou os seres seriam incausados, ou as causas seriam circulares, ou tenderiam ao infinito (PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 11). A opção de serem incausados é inviável, pois existe ordem e esta é oriunda de uma relação causal. Para Proclo, a relação de antes e depois, evidente já na realidade sensível, é a manifestação de um ordenamento, bem como a possibilidade de conhecimento dos seres, já que conhecimento é entendido como conhecimento das causas (Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A1, 981a28). Uma causa, portanto, deve existir como relação prioritária entre os seres.

Mas o fato de existir causas não exclui a possibilidade de elas serem circulares ou infinitas, por isso estas são as duas outras hipóteses que Proclo levanta na proposição 11. Contudo, assumir que as causas são circulares, significaria admitir que não há princípio ou fim, de maneira que um efeito seria, simultaneamente, causa e causado de um mesmo elemento. Tal relação não é possível, já que, como expressara Trouillard “o inferior está no superior de uma maneira melhor do que nele mesmo” (TROUILLARD, 1958, p. 350). Havendo uma gradação entre causa e causado, a hipótese de as causas serem circulares torna-se insustentável pois, neste caso, um ser seria, ao mesmo tempo, pior e melhor que sua causa. A hipótese de as causas serem infinitas também é excluída a partir de dois pontos: o primeiro é o fato de existir conhecimento e não haver



conhecimento de coisas infinitas e o segundo, a impossibilidade de uma hierarquia causal que admita a existência de infinitos maiores ou menores que outros. Fica demonstrado que a causa dos seres é tão somente uma.

O UNO TRANSCENDENTE

Mas, quais as características desta unidade? O princípio procleano é entendido como o Uno que está além do ser, no entanto, “a unidade não é uma propriedade do Princípio, mas sua maneira de agir, sua teofania primordial e a mais alta perfeição de seus derivados” (TROUILLARD, 1982, p. 92). Trouillard chama atenção ao fato de que, ainda que o Uno seja estabelecido como Primeiro Princípio, tal nomeação é dada em função de seu papel no sistema, a partir de uma necessidade lógica orientada pela disposição do que vem depois do Primeiro; não diz respeito, portanto, a uma apreensão total do Primeiro Princípio. Siorvane corrobora com este entendimento, para ele “Se a unidade é a realidade última do eu e do universo, para a metafísica procleana, o arquétipo é o Uno imparticipado. Este Uno simples é a ‘raiz’ e a causa final de todo o que existe” (SIORVANES, 1996, p. 179).

É necessário que o Uno esteja além da esfera do real para que seja entendido como superior à totalidade dos seres. Nesta perspectiva, o Primeiro Princípio neoplatônico é identificado não apenas com o Uno do *Parmênides* de Platão, mas também com o Bem descrito na *República*. Na *República*, o Bem é descrito como um elemento que possui característica fundante, sendo causa de tudo ao mesmo tempo em que não é nenhuma das coisas das quais é causa. É dito: “O mesmo dirás dos objetos conhecidos, que não recebem do bem apenas a faculdade de serem conhecidos, mas



também lhe devem o ser e a essência, conquanto o bem não seja essência, senão algo que excede de muito a essência, em poder e dignidade” (PLATÃO, *República*, 509b). No entanto, apesar de Platão, no *Parmênides* e na *República*, apresentar Uno e Bem como Princípios, é Aristóteles quem aponta uma identificação entre o Uno e o Bem da filosofia platônica, ao ponderar que “Entre os que afirmam a existência de substâncias imóveis, alguns dizem que o Um é o Bem-em-si; eles pensavam que a sua essência era, justamente, o Um” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, N4, 1091b13-15). Esta identificação é, para Proclo, indispensável, em razão da necessidade lógica da unidade do Princípio, na medida em que ele entende que “O Bem é o princípio e causa primeira de todo o que existe” (PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 12).

O Bem é causa e Primeiro Princípio de todas as coisas, sendo assim definido na *Teologia Platônica*: “O Bem é o que faz existir e conserva no ser a totalidade das coisas, sendo o que há de mais excelente que subsiste em todas as partes, é o que comanda os seres inferiores e que preexiste em cada ordem da série como análogo ao Primeiro Princípio das ordenações divinas” (PROCLO, *Teologia Platônica*, I, 22, 101.6-10). O Bem não apenas é princípio, mas condição de existência dos seres. Esta perspectiva é reafirmada nos *Elementos Teológicos*, quando o Bizantino declara que “Todo bem unifica aquilo que dele participa, e toda unificação é um bem; o Bem se identifica com o Uno” (PROCLO, *Elementos Teológicos*, prop. 13). O Uno é aquilo que sintetiza os seres e, neste sentido, possibilita a existência; já o Bem, conserva os seres, dando existência na medida em que os unifica. O Uno-Bem dá existência ao unificar os seres. Tem-se, portanto, que Bem e Uno se identificam, sendo apenas um.

Proclo entende que a participação liga o participante ao participado, de maneira que “se a essência participa do princípio,



[ele] será princípio de algo e <não> princípio de todos os seres” (PROCLO, *Teologia Platônica*, II, 2, 22.22-23). Para ser princípio de tudo o Primeiro Princípio tem que ser imparticipado, porque se fosse participado por qualquer um dos seres, seria princípio daquele que dele participa e não de todas as coisas. O caráter imparticipado do Primeiro Princípio é, no mínimo, intrigante, em razão de ser condição para a existência da participação.

A relação de participação é dada a partir de três termos: imparticipado, participante e participado. De maneira que, segundo Dodds: “Se substituirmos os termos lógicos por metafísicos, podemos dizer, com Bréhier, que ἀμέθεκτον é a intenção do conceito, a μετέχοντα é a sua extensão, enquanto a μετεχόμενα é o que liga a intenção com a extensão” (DODDS, 2004, p. 211). A exposição de Dodds revela a continuidade que sustenta a relação de participação, continuidade esta que não diz respeito somente a algo exterior, a um terceiro termo que liga cada um dos elementos presentes na tríade; antes, a relação de continuidade da participação está em uma multiplicação do princípio que se apresenta no imparticipado, isso porque:

O imparticipado precede ao participado e este aos participantes. Para resumir, o imparticipado é a unidade que precede aos que são muitos; o participado, presente nos que são muitos é, ao mesmo tempo, unidade e não-unidade; todo participante é conjuntamente não-unidade e unidade. (PROCLO, *Elementos Teológicos*, prop. 24)

A continuidade está fundada no imparticipado de modo tal que é a imparticipação no Primeiro Princípio que manifesta o caráter transcendente do Primeiro. Ora, se voltarmos aos princípios Uno e Bem, poderemos observar o aspecto transcendente do Primeiro Princípio na medida em que o Uno é entendido como aquele que



não compartilha de nenhuma das categorias do real e o Bem, como o que está além de toda essência. É nesta perspectiva que, para Dodds, a proposição 23 dos *Elementos Teológico*, qual seja: “Todo o que é imparticipado produz, a partir de si mesmo, o participado; e toda substância participada está ligada, por ascendência, aos imparticipados” (PROCLO, *Elementos Teológicos*, prop. 23), diz respeito ao texto que atesta a superioridade e a relação de transcendência e imanência do Princípio (Cf. DODDS, 2004, p. 210-211).

Quanto a transcendência, pensar o Uno como fora da esfera do real traz uma série de implicações no âmbito da linguagem e do conhecimento, porque a linguagem e o conhecimento estão na dimensão do ser (Cf. BEIERWALTES, 1990, p. 380). No âmbito da cognição e da linguagem se está a trabalhar com categorias, com a predicação e a definição dos objetos da linguagem. Ou seja, com a linguagem se tem como objetivo expor o ser, aquilo que a coisa é. Porém, quando se está a falar de algo que está além da esfera do real, qual seria o papel da linguagem? Quais os embaraços oriundos da tentativa de pôr em limites sua existência? O hino de Proclo ao Deus transcendente é basilar nesta análise.

Ó tu, acima de tudo. De que outro modo é justo
cantar-te?

Como devo louvar-te a ti que és superior a tudo?

Como pode a palavra exaltar-te? Tu, com efeito,
não é compreensível por nenhum pensamento.

Tudo quanto fala e não fala Te chama;

Tudo que pensa e não pensa Te louva; [5]

Em torno de Ti se reúne o desejo, a dor de todos os seres.

Tudo Te adora, canta um hino silencioso, reconhecendo
os Teus vestígios

De Ti tudo se originou; só Tu, porém, não tens causa;



em Ti tudo permanece, a Ti tudo ocorre;
E Tu és o fim de tudo; Tu és Uno e tudo, [10]
Não sendo nem Uno nem tudo.
Tu que tens muitos nomes, como Ti chamarei a Ti,
O único inominável
Que espírito celeste penetrará no teu supraluminoso
interior?
Sê benévolo! [15]
Ó Tu, que estás acima de tudo! De que outro modo
é justo
cantar-Te.
(PROCLO, *Hino ao Deus Transcendente* [tradução de
Reegen]).

Alguns pontos merecem destaque, o primeiro é como o conteúdo do hino é marcado por contradições seja quanto a escrita, seja quanto a pretensão de escrita/louvação. No que tange à pretensão de escrita, há uma tentativa de louvação de algo não alcançável, o que fica ressaltado nos trechos: “Como devo louvar-te a ti que és superior a tudo”, “Como pode a palavra exaltar-te?”, “Tu [...] não é compreensível por nenhum pensamento”, “canta um hino silencioso” e “O único inominável”. Nos trechos ressaltados há uma incompatibilidade entre a palavra e o Primeiro Princípio, identificado como Deus, que leva a impossibilidade de louvar o Princípio. Uma vez identificada a impossibilidade de louvação mediante a palavra, recorre-se ao fator silêncio para validar o que é dito, pois é no hino silencioso que o inominável será cantado.

A contradição não está só na tentativa de louvar o Deus transcendente, está presente também no interior do hino. Ela é oriunda da nomeação de características para o Deus e consiste em apontar o Uno como sendo tudo, ao mesmo tempo em que não é nem uno e nem tudo; em apontá-lo como aquele que possui



muitos nomes, ao mesmo tempo em que é o único inominável. Estas contradições no modo de expressar o Primeiro Princípio revelam a tendência à nulidade na tentativa de expressar o Uno por meio da linguagem e do pensamento. É em razão desta nulidade que na filosofia procleana se faz presente não só uma tendência especulativa, mas também uma mística, como já classificara Reale³.

Neste sentido, Hoz e Ruiz, em seu estudo introdutório à tradução dos Hinos de Proclo, apontam que o aspecto inominável, para não dizer inalcançável, do Uno exposto no *Hino ao Deus transcendente* coincide com os aspectos apresentados por Proclo no livro II da *Teologia Platônica* (HOZ; RUIZ, 2003, p. 76-77). No capítulo 11 da obra referida o Primeiro Princípio, ou Deus, é descrito como “mais inefável que todo silêncio, mais incognoscível que toda existência e deus santo, escondido na santidade dos deuses inteligíveis” (PROCLO, *Teologia Platônica*, II, 11, 65.13-15). Há, entre o *Hino ao deus transcendente* e a *Teologia Platônica*, pontos de convergência na ideia de um Uno que é inefável, incognoscível e que se oculta. Os dois textos indicam que há uma tentativa de alcançar o Uno, porém são categóricos ao demonstrar que tal empreitada não se dá pelo *lógos*, pois tanto as palavras quanto a cognoscibilidade se revelam insuficientes diante da transcendência do Primeiro Princípio.

AS VIAS DE APREENSÃO DO PRIMEIRO PRINCÍPIO

É na tensão do desejo pelo Uno e a sua transcendência que o pensamento procleano caminha para uma tentativa de determinar o Primeiro Princípio e, para isso, se utiliza, primeiramente, da

• • • • •

3 Para Reale, o neoplatonismo desenvolvido por Jâmblico e na Escola de Atenas diz respeito a tendência que reúne e combina elementos especulativos e místico-religioso-teúrgico. (Cf. REALE, 2008, p. 144).



via imagética. Por ela há uma primeira tentativa de compreensão do Primeiro Princípio, cujo simbolismo é manifesto de diversas formas: Deus, Providência, Bem, Luminoso ou mesmo Causa. Todos estes termos são apresentados de forma simbólica, dado nenhum está apto a definir o que denominamos Uno. Se o Uno, em sua absoluta simplicidade, não pode ser alcançado, as imagens passam a ser um meio para que ele o seja, se não totalmente, de algum modo. Neste sentido, Gonçalves afirma que “a teologia negativa se faz como renúncia (*apháiresis*) à materialização do Transcendente em formulações conceituais, indicando assim que uma teologia afirmativa se autentica como ‘teologia simbólica’ que ‘celebra’ Deus como imagens ou ícones que o representam” (GONÇALVES, 2022, p. 103).

Beierwaltes entende que imagem é uma construção auxiliadora que socorre a impotência do pensamento. Ela está pautada na semelhança e dessemelhança, estando na dimensão do ser-por-outra e da mediação (Cf. BEIERWALTES, 1990, p. 212). Vale lembrar, junto ao *Hino ao Deus Transcendente*, que o Primeiro Princípio tem muitos nomes, sendo o único inominável (Cf. PROCLO, *Hino ao deus transcendente*, §13). “Como te chamarei a ti?” (Cf. PROCLO, *Hino ao deus transcendente*, §3), esta talvez seja a pergunta mais importante, pois, se o Primeiro Princípio é causa de todas as coisas, compreender o que ele é torna-se imprescindível no conhecimento da totalidade, uma vez que “conhecimento é conhecimento das causas” (PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 11). Descartar qualquer possibilidade de comunicação, relação e/ou apreensão da Causa Primeira significa colocar em suspenso qualquer possibilidade de conhecer a realidade, seja enquanto todo, seja enquanto parte.

Se a participação no Primeiro Princípio é imprescindível à sustentação das hipóstases, mas o Primeiro é imparticipável, como



é possível a relação entre a multiplicidade e este primeiro? Nieva, a este respeito lança luz. Após afirmar que o Uno é indizível e incognoscível, o estudioso pondera que “há outros modos de acerca-se do Uno que não passam pelo pensamento e a linguagem” (NIEVA, 2015, p. 17). Estes outros modos estão ligados ao apofatismo, que é lido aqui sob a perspectiva filosófica.

Em perspectiva filosófica, o apofatismo está relacionado ao discurso sobre o Ser e o Uno, ao conhecimento humano (gnose), à linguagem. Neste sentido, trata-se da negação das afirmações do Ser e do Uno, da superioridade em relação aos entes, sobre os limites da inteligência humana em conhecer perfeitamente a natureza divina, bem como sobre a inefabilidade do princípio. Nesta perspectiva, o apofatismo envolve a ontologia, a gnoseologia e a linguagem. (GONÇALVES, 2022, p. 92.)

Os entendimentos de Nieva e Gonçalves parecem ser conflitantes no que diz respeito ao modo de acercar-se do Primeiro Princípio. Nieva parte da deficiência da linguagem e da cognição em apreender o Primeiro Princípio, reivindicando um método que não dependa desses elementos. Gonçalves, por sua vez, apresenta a tese de que o apofatismo está no âmbito do discurso sobre o Ser e o Uno, sendo superior em relação aos entes. Para ele, o apofatismo envolve tanto a gnoseologia quanto a linguagem. Todavia, é preciso ficar atento ao fato de que envolver a gnoseologia e/ou a linguagem não significa descrever a totalidade do Primeiro Princípio, dado que tudo o que for atribuído ao Primeiro de maneira positiva e em uma pretensão de compreensão de sua totalidade é feito erroneamente (Cf. PINHEIRO, 2022, p. 17).

Voltemos ao que é dito nos dois textos procleanos aqui expostos, isto é, o *Hino ao Deus Transcendente* e o capítulo 11 do segundo



livro da *Teologia Platônica*. Ambos atestam o caráter inominável e incognoscível do Uno, porém, também se utilizam de termos para o alcançar. Na *Teologia Platônica* é afirmado, inclusive, que os seres participam do imparticipado mediante um despojamento dos conhecimentos multiformes e do alcance da tranquilidade (Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, II, 11, 64.11-19). O caminho da tranquilidade parece sintonizar com o modo de cantar um “hino silencioso” (Cf. PROCLO, *Hino ao deus transcendente*, §7) àquele que a tudo transcende. Há, portanto, uma convergência a partir da contradição entre o dizer e o não dizer o Princípio, na medida em que sim, ele é dito, mas esse dizer é insuficiente. É neste paradoxo do dito e não dito que o apofatismo tem lugar como um discurso negativo.

O método apofático se constitui como um método de negação, entendido como anterior à determinação (Cf. NIEVA, 2015, p. 17-18). Assim, “À medida que nada do que se possa falar consegue efetivamente descrever em sua positividade este primeiro princípio, o método teológico de descrição deve operar por negações de todos os atributos” (PINHEIRO, 2022, p. 19). Pensado nestes termos, faz sentido que o apofatismo diga respeito ao Uno, dado ele estar além da esfera do real e ser a esfera do real a hipóstase em que se pode falar de determinações. Mas, sobre qual negação se está a falar aqui? Em Proclo, as negações são pensadas tanto como superiores, quanto como iguais ou inferiores às afirmações, porquanto estão diretamente relacionadas ao Ser (Cf. PROCLO, *Cometário ao Parmênides*, VI, §123).

Sob a perspectiva do ser, o sistema procleano pode ser pensado a partir da tríade: 1) não-ser por superabundância; 2) Ser; e 3) não-ser por privação. Se o âmbito do ser se relaciona com o da linguagem, é razoável que a hierarquia da linguagem siga a mesma



perspectiva: 1) negação por superabundância; 2) afirmação e; 3) negação por deficiência. Esta identificação do não-ser com a negação está presente deste o *Sofista* de Platão, quando é apresentada sob a perspectiva de diferença. Proclo, em sua recepção e interpretação do pensamento do Fundador da Academia, faz coincidir a estrutura da linguagem e cognição com as hipóstases, entendendo que nas hipóstases que são superiores ao *Noûs* a negação é mais adequada que a afirmação, pois “nem a afirmação nem a negação são válidas, mas a negação é mais apropriada porque a ‘negação tem uma potência indefinida’” (GARAY, 2013, p. 236).

A negação reivindicada no apofatismo é a negação dialética que “tem origem na aporia inerente ao pensamento de que se é obrigado a exprimir com palavras, ainda que somente ao modo de exclusão, a essência de uma coisa que por si só não pode ser pensada nem expressa de maneira exaustiva” (BEIERWALTES, 1990, p. 371). A unidade é uma abstração, de maneira tal que o Intelecto não é o último termo possível de ser alcançado (Cf. MARSOLA, 2007, p. 367); assim, a unidade implica a renúncia de tudo o que o pensamento poderia adicionar ao Uno (Cf. GONÇALVES, 2022, p. 94). Se a negação está no âmbito do ser, isto é, como igual à afirmação, ela segue uma via de determinação da essência. Porém, quando se está a falar de uma negação superior à afirmação, se está a tratar de uma supranegação, ou seja, *hyperapófasis* (Cf. NIEVA, 2015, p. 18). Essa supranegação dá origem a teologia das trevas, ou teologia negativa.

O conceito de supranegação está fundamentado na lógica de que se a relação de negação e afirmação for pensada como contraposição, como ocorre nos dois primeiros termos de uma relação dialética, a supranegação corresponderia à síntese desta relação, sendo superior a ambas. A negação da negação, portanto,



está de acordo com a noção procleana de um Uno acima de toda contradição (Cf. PROCLO, *Comentário ao Parmênides*, VI, §123). Sendo supranegação, ou negação da negação, o Uno ultrapassa os limites da identidade e diferença, posto que estes dois dizem respeito à esfera do real. Duas afirmações, então, se complementam, a de Marsola (Cf. 2007, p. 371), de que o Uno é absoluta negação e a de Beierwaltes (Cf. 1990, p. 376) e Garay (Cf. 2013, p. 244), que entendem que há uma incompatibilidade entre a negação, em sentido de diferenciação, e a transcendentalidade do Primeiro Princípio.

O Uno, como absoluta negação de Marsola, é também o Uno da absoluta diferenciação. Contudo, esta diferenciação não é a mesma do âmbito do real, que está no nível da afirmação ou inferior a ela, mas uma diferença que representa a distância entre o Primeiro Princípio e a multiplicidade do real. Em sua transcendência, a diferença e a negação com respeito ao Uno-Bem se caracterizam pela indeterminação e é neste sentido que Marsola entende a negação absoluta, uma vez que, para ele, o Primeiro Princípio é absoluta indeterminação, possui uma incomensurabilidade abissal e uma diferença radical em relação às realidades secundárias (Cf. MARSOLA, 2007, p. 371). É também no sentido de separação, e tão somente neste, que Garay admite falar de diferença em relação ao Primeiro Princípio (Cf. GARAY, 2013, p. 244). Sobre a relação de identidade e diferença nas relações entre os seres e o Uno, é dito:

Se negação e diferença são consideradas iguais no nível do ser, é porque ser-outro é uma afirmação (τὸ δὲ ἕτερον κατάφασις). Isto é, o não-ser, que é diferença, pode ser radicalmente mudado por uma afirmação. Contudo, a transcendência do Uno é completamente diferente: neste caso nem é possível transformar negações em afirmações e nem o termo transcendência, ou qualquer outro nome, é adequado para descrever o Uno. (GARAY, 2013, p. 244)



Beierwaltes (Cf. 1990, p. 397), por sua vez, aponta que o que denominamos Uno não é o Uno em si, mas aquilo que está em nós, ou seja, não se define ou tece discursos a respeito do Primeiro Princípio, mas sobre o que há em nós deste Primeiro Princípio. É preciso repetir, o Primeiro Princípio, o Uno-Bem, é transcendente e separado de toda hipóstase que vem depois dele, sendo separado das demais realidades. Mas, se o uno a que temos acesso é o uno em nós, uma vez que o Uno é transcendente e separado, seria possível alcançar o Primeiro Princípio? Proclo, na *Teologia Platônica*, bem como na *Tria opuscula*, responde a esta questão. Para o Bizantino, a união com o Princípio se dá pela tranquilidade (Cf. PROCLO, *Teologia Platônica*, II, 11, 64.13-14) e pelo silêncio (Cf. PROCLO, *Dez questões sobre a Providência, o Destino e o Mal*, §31), que são os meios mais adequados de se remeter ao Inefável. Mas, como definir em palavras o silêncio ou um estado de absoluta tranquilidade? Eis a dificuldade da linguagem na decodificação da união/apreensão do Primeiro Princípio, mas que lança outras possibilidades a respeito da apreensão do real, já que coloca a causa primeira em um nível que não pode ser totalmente alcançado pela cognição e linguagem conceitual. É em razão da insuficiência da linguagem conceitual e do pensamento racional no alcance do Primeiro Princípio que a mística é introduzida como mais uma tentativa de alcançar este princípio e como outro modo de se relacionar com o mundo, um modo que considera não só a razão, mas também a imagem, o silêncio e o estado de absoluta tranquilidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A exigência da participação do causado na causa leva à necessidade de teorizar meios de comunicação com o Primeiro



Princípio que não se limite à apreensão mediante a linguagem e o pensamento, que se mostram insuficientes por terem seu desenvolvimento atrelado às categorias da esfera do real. É preciso, então, ultrapassar a linguagem como expressão direta do ser. Recorre-se ao âmbito da imagem e do simbólico que, na relação entre o dito e o não dito, do dizer sem a pretensão da conceituação, permite à linguagem uma apreensão daquilo que não pode ser racionalmente compreendido. Não sendo a afirmação o modo adequado de se referir ao Princípio, a linguagem ganha contornos negativos, de maneira que ela, ou melhor, a supranegação tem lugar no que diz respeito ao modo de referir-se à Causa Primeira mediante a linguagem.

Entretanto, ao passo que seja por meio de imagens seja pela negação, a linguagem e o pensamento não são capazes de uma total apreensão do Uno-Bem, se faz necessário uma terceira via, que é expressa no *Hino ao Deus transcendente*, a saber, o silêncio. Este terceiro não é um modo de conhecimento do Uno, porque não está ligado à cognição e à linguagem. Junto ao silêncio, o Bizantino também aponta a tranquilidade como um modo de chegar-se ao Bem. Silêncio e Tranquilidade são termos que coincidem, de forma a significar um modo de suspensão tanto da linguagem quanto da cognição. Trata-se de uma maneira diferente de se relacionar com aquele que não é nem o mesmo e nem outro, seja de si, seja de outros.

Deste modo, dois pontos se destacam na relação de apreensão do Uno em sua imparticipação. O primeiro diz respeito à transcendência do Primeiro Princípio, que se coloca como condição de existência e desenvolvimento do sistema, isto é, na medida em que há uma necessidade da anterioridade da Unidade em relação à multiplicidade, a multiplicidade só pode ter sua existência a



partir deste primeiro se ele não for causa de um termo específico, mas de todo o sistema. O Uno, então, deve ser separado da esfera do real. Assim, a transcendência do Primeiro Princípio não é um ponto de dificuldade para o desenvolvimento do sistema hipostático, sendo sua imparticipação aquilo que permite que ele seja Causa Primeira de todas as coisas e não apenas daquilo que estaria diretamente ligado a ele pela participação. A imparticipação do Uno-Bem, ao mesmo tempo em que o separa de todos os seres, permite que ele seja fundamento de todos. É, portanto, diante da lógica da transcendência da Causa Primeira e na necessidade de que ela seja apenas uma, que o sistema pode se desenvolver tendo como referência a tríade: identidade, comunidade e continuidade.

O segundo ponto corresponde à comunicação com o Princípio que, por estar além ser, exige modos que a esfera do real não compreende, lançando uma maneira distinta de apreensão que não cabe no *lógos*, dado estar além do inteligível. Se estabelece um sistema que tem na transcendência do Primeiro Princípio o fundamento da processão, permanência e retorno do causado na causa, fazendo com que, pela tranquilidade e silêncio, sejam considerados outras formas de comunicação que não se limitam àqueles ligadas à intelecção e, porque não dizer, ao âmbito do real. Lança-se, assim, um modo de apreender a existência que não pode ser mensurado pelos parâmetros da linguagem e do conhecimento e que não só deve ser considerado como deve também ser aprofundado, afinal, como dizer o indizível, como participar do imparticipado? Eis a importância da mística como um parâmetro de apreensão daquilo que foge ao *lógos*.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Volume II. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale; tradução Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2013.
- BEIERWALTES, Werner. *Proclo. Il fondamenti dela sua Metafisica*. Tradução: Nicoletta Scotti. Milano: Vita e Pensiero, 1990.
- DODDS, E. R. Commentary. In: PROCLUS. *The Elements of Theology*. 2. ed. Revised Text with translation, introduction, and commentary by E.R. Dodds. New York: Oxford, 2004. pp. 187-310.
- GARAY, Jesús de. "Difference and Negation: Plato's Sophist in Proclus". In: *Plato's "Sophist" Revisited*. Edited by Beatriz Bossi and Thomas M. Robinson. Berlin, Boston: De Gruyter, 2013, V. 19. pp. 225-246. Disponível em: <https://doi.org/10.1515/9783110287134.225>. Acesso em: 27 Fev. 2023.
- GONÇALVES, Werbert Cirilo. A tradição Apofática: perspectivas filosófica, teológica e mística do apofatismo. In: *Interações*. v. 17, n. 01, jan/jul, p. 89-110, Belo Horizonte, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.5752/P.1983-2478.2022v17n1p89-110>. Acesso em: 15 Jan. 2023.
- MARSOLA, Maurício Pagotto. Nas fontes da teologia negativa: aphaíresis e apóphasis em Plotino e Proclo. In: *Síntese – Rev. De Filosofia*. v. 34, n. 110, pp. 363-372. Belo Horizonte, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.20911/21769389v34n110p363-372/2007>. Acesso em: 12 Dez. 2022.
- NIEVA, José Maria. Introducción. In: PROCLO, *Teología platónica*. I-III. Introducción, traducción y notas José Maria Nieva. Buenos Aires: Losada, 2015. pp. 7-29.
- PINHEIRO, Marcus Reis. As origens. In: Losso; Bingemer; Pinheiro (org.). *A mística e os místicos*. Petrópolis: Vozes, 2022. pp. 13-22.
- PLATÃO. *República*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Texto grego John Burnet. Belém: edufpa, 2016.
- PROCLO. *Elementos de Teología; Sobre la providencia, el destino y el mal*. Edición y traducción de José Manuel García Valverde. Madrid: TROTТА, 2017.



PROCLUS. *Commentaire sur le Parménide*. Tome deuxième. Traduit par A. Ed. Chaignet. Paris: E. Leroux, 1901.

PROCLUS. *The Elements of Theology*. 2. ed. A revised Text with translation, introduction, and commentary by E.R. Dodds. New York: Oxford, 2004.

PROCLUS. *Théologie Platonicienne*; Livre I. Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L.G. Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

PROCLUS. *Théologie Platonicienne*. Livre II. Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 1974.

REALE, Giovanni. *Plotino e o Neoplatonismo: história da filosofia grega e romana*. Vol., VIII. Tradução: Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2008.

REEGEN, Jan Gerard Joseph ter. A mística em Proclo. In: *A Experiência Humana do Divino*. Revista Perspectiva Filosófica - v. 37, n. 1, set, pp. 9-24, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/perspectivafilosofica/article/view/248358/36729>. Acesso em: 13 jun. 2022.

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, pp. 150-170, 2002. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2226909>. Acesso em: 06 Ago. 2018.

ROSÁN, Laurence Jay. *The Philosophy of Proclus: the final phase of Ancient thought*. New York: Cosmos, 1949.

RUIZ, J. M. G.; HOZ, J. M. A. Introducción. In: MARINO de Neápolis. *Proclo o De la felicidad*. Texto bilíngüe, introducción y notas de José Miguel García Ruiz e Jesús María Álvarez Hoz. Bilbao: IRLAKA, 2004. pp. 9-56.

SIORVANES, Lucas. *Proclus: Neo-platonic Philosophy and Science*. Edinburgh University Press, 1996.

TROUILLARD, Jean. «Agir par son être même». La causalité selon Proclus. In: *Revue des Sciences Religieuses*, tome 32, pp. 347-357. 1958. Disponível em: <https://doi.org/10.3406/rscir.1958.2202>. Acesso em: 15 Jan. 2023.

TROUILLARD, Jean. *La mystagogie de Proclus*. Paris: Les belles lettres, 1982.



AUTARQUÍA Y MÍSTICA EN PROCLO: en torno al Comentario al Alcibíades I de Platón

Dr. José María Nieva

Universidad Nacional de Tucumán, Argentina

El *Comentario al Alcibíades I de Platón* es difícil de ubicar cronológicamente en la vasta producción textual de Proclo. No hay una fecha precisa para este comentario, así como de los otros que ha escrito, salvo, por ejemplo, respecto de *Teología Platónica* como del *Comentario al Timeo*, por las alusiones que hace su biógrafo Marino de Neápolis.

El *Comentario al Alcibíades I de Platón* podría considerarse naturalmente como una introducción a la filosofía platónica teniendo en cuenta el canon establecido por Jámblico en la lectura de los diálogos de Platón, ya que ella comenzaba precisamente por el *Alcibíades I*. En efecto, en el curriculum de estudios de la filosofía



neoplatónica es imprescindible conocerse a sí mismo primero, para luego elevarse escalonadamente hacia las realidades primeras, siguiendo además la jerarquía neoplatónica de las virtudes, esquematizada luego de Porfirio por el mismo Jámblico.

Ahora bien, el comentario procleano que en cuanto tal podría interpretarse como una de sus primeras obras tiene en su desarrollo algunos elementos que hacen reconsiderar tal perspectiva. Ya desde las primeras páginas se percibe la densidad de la estructura metafísica que organiza su pensamiento, así como una posible intertextualidad con otras obras que es muy difícil de comprender postulando que se ubique al comienzo de la tarea exegética del diádoco platónico. Es decir, si fuera una obra para principiantes el comentario se ajustaría casi estrictamente a la *lexis* del diálogo, pero no sucede así, por ello es válida la pregunta de Renaud-Tarrant (2015, p. 178): ¿Proclo está realmente dando a sus estudiantes un nivel apropiado de instrucción, o él está quizá escribiendo solo para los discípulos más antiguos de la escuela de Atenas y para futuras generaciones de profesores?

Las primeras páginas de este comentario muestran, en efecto, una densidad metafísica no fácil de comprender para quien no haya sido iniciado en la lectura neoplatónica de la filosofía de Platón. Por ello pensamos que las observaciones de Festugière (1971, p. 559; cfr. SHEPPARD, 2014, p. 60) son muy pertinentes cuando al comparar los métodos de composición entre Olimpiodoro y Proclo señala atinadamente que la diferencia de exégesis entre ambos radica en explicar el mismo texto “à des élèves de sixième et à candidats à l’agrégation de philosophie”. Desde esta perspectiva



cabe considerar, en consecuencia, que el *Comentario al Alcibiades* sea una obra de madurez de Proclo, para expresarlo de algún modo¹.

En las páginas que siguen se buscará comprender la noción de *autárkeia* en la descripción que se hace del amante divino como aquel que conduce al joven no solamente al conocimiento de sí mismo, sino también que lo eleva al contacto con las realidades primeras que estructuran el universo metafísico neoplatónico. En efecto, Proclo describe al amante divino bajo cinco modalidades o características en oposición al amante vulgar explayando significativamente las primeras líneas de apertura del diálogo de Platón en lo que podría llamarse su metafísica del eros, con la singularidad que le concede al hablar no solamente de un éros epistreptikós sino también un éros prononetikós, propio de la actividad benefactora de los dioses (cfr. *In Alc.* 30, 14-18; 32, 9-33,16; 45, 4-6; 55, 10-17; *ET* 120). A la luz de estas consideraciones metafísicas describe al amante divino como autárquico, pleno de potencia, providente, constante, uno, primero y solo, es decir, como un símbolo de lo Uno. Se abordará, en consecuencia, la primera modalidad o característica del amante divino por cuanto se sostiene que en ella está plasmada la metafísica procleana, lo cual implica además plantear la hipótesis que da razón para sostener que este comentario sería una obra de madurez o tardía del diádoco ateniense.

Ahora bien, que la metafísica neoplatónica sea presentada en un comentario a Platón exige detenernos, aunque sea de manera sucinta en el valor concedido a la noción de exégesis. En ella cobra un valor singular la noción de texto y la concepción que se hacen los neoplatónicos tardíos de la filosofía. Para estos, comentar un texto es filosofar y filosofar es comentar un texto y, si además el



1 Proclo nace en el año 412 y muere en Atenas en el año 485.



neoplatonismo es una tradición textual, así como una escuela de vida, como observa Rappe (2000, p. 1), no es posible soslayar la importancia del mismo. Si un texto es todo discurso fijado en la escritura, el comentario de un texto para un neoplatónico es iluminar el discurso platónico y comprender en él y con él una verdad transmitida, es decir, el objetivo de la interpretación yace más allá de las líneas del texto para encontrar una verdad que ya ha sido descubierta, tal como Proclo lo establece en los comienzos de la *Teología Platónica*, es decir se trata de redescubrir esta verdad a través del estudio de los textos clásicos, en este caso los diálogos de Platón en cuanto ellos son considerados “como una clase de visión filosófica general” (Renaud-Tarrant, 2015, p. 13; Cfr. ABATTE, 2012, pp. 26-36)

Se trata, entonces, en esta comunidad textual como señala Baltzly (2017, p. 269) de cambiar el modo de pensar de los oyentes o lectores para que puedan ascender a lo divino, de lo que se trata por tanto es de una verdadera transformación interior operada por medio de una genuina comprensión de lo que se dice textualmente. Sin embargo, en esta comprensión tiene un peso singular el carácter alegórico de la exégesis tanto que puede decirse que tal carácter aparece en todo tipo de exégesis procleana, la cual va unida a su metafísica platónica porque “la exégesis es fundamental a su modo de hacer filosofía, no sólo porque pasó mucho de su tiempo en enseñar a través de la explicación de textos sino también porque él vió el mundo todo como un sistema de símbolos; para él la filosofía que encontró en Platón fue la clave para entender ese sistema”(SHEPPARD, 2014, p. 75). Para expresarlo con otras palabras, se trata de mostrar que la metafísica demanda ser vivida porque no es una árida especulación.



Esto se ve con claridad, a mi juicio, cuando Proclo comenta las líneas de apertura del *Alcibiades I* de Platón: Hijo de Clinias, creo que te sorprende que yo, habiendo sido tu primer enamorado, sea el único que no me voy cuando los demás te dejaron...". Estas líneas han dado lugar a varias páginas procleanas centradas en una descripción del éros o del amor como dependiendo de la Belleza divina y desplegándose en un orden poliforme según una gradación descendente desde los géneros superiores: ángeles, démones y héroes, para describir luego dos tipos de almas conforme a la capacidad receptiva del don amoroso que procede de lo divino: aquellas que son inspiradas por él y aquellas que lo pervierten. En este contexto, que bien puede ser denominado como las coordenadas teóricas de su metafísica del éros, Proclo procede a describir las dos clases de amantes diciendo:

¡vamos! Recurramos a las palabras mismas <de los diálogos> platónicos para examinar las diferencias entre los amantes que Sócrates nos presenta desde sus primeras expresiones y contemplaremos (τῶν πρώτων λέξεων καὶ θεωρήσωμεν) cuál es la naturaleza del amante divino y qué clases de bienes dispensa a su amado, cuál es la naturaleza del amante vulgar y que favorece la multiplicidad del alma (In Alc. 35, 1-5).²

Es en este contexto que aparece la caracterización del amante verdaderamente inspirado bajo las cinco modalidades o peculiaridades antes mencionadas:

En efecto, uno reconoce que es inferior al objeto de sus amores y declara tener necesidad de él, mientras que el otro es autárkes, está pleno de potencia y promete

• • • • •

2 Cito según la edición de A. Segonds, *Proclus. Sur le Premier Alcibiade de Platon I-II*, Paris, Les Belles Lettres, 1985-1986. De aquí en adelante *In Alc.*



hacer pasar los bienes que él tiene como propios al alma de su amado (In Alc. 35, 10-15)³

¿Qué significa que el amante divino es autárquico? ¿Qué implica señalar que no tiene necesidad de nada, sino que se basta a sí mismo? ¿Qué connotaciones cabe encontrar en esta noción que cualifica a quien posee verdaderamente el carácter erótico?

No puede dejar de señalarse que bajo el prisma de una reflexión ética potente como es la aristotélica la noción de autarquía es fundamental para definir el bien humano, es decir, la felicidad, tal como se desprende de *Ética Nicomáquea* I 7, en la cual cabe encontrar resonancias platónicas, según Cooper (2004, p. 271; cfr. ANNAS, 1999, p. 36; REMES, 2014, pp. 456-457), especialmente del *Filebo*. Noción que tiene posteriores repercusiones en la filosofía estoica y también en el neoplatonismo. En efecto, en Plotino es una noción relevante tanto en el plano metafísico como en el plano ético. En tal sentido observa atinadamente Werner Beierwaltes (1995, p. 255) que “la concepción según la cual lo Uno debe ser pensado como más allá de la autosuficiencia, podría ser considerada el punto de apoyo del desarrollo que esta problemática y este concepto han asumido en el tardo neoplatonismo. Fue ante todo Proclo quien diferencia el concepto de autosuficiencia para los diversos ámbitos de la realidad que deriva de lo Uno, Dioses y mundo: de este modo los términos <autosuficiente> y <autosuficiente en sí> no fueron reservados principalmente y exclusivamente al primer principio y fueron pues ciertamente relativizados”. Por su parte, desde una consideración estrictamente ética Laurent (2006, p. 133) señala que “el análisis de la autarquía del sabio saca su riqueza, en Plotino, de las diferentes maneras de realizar el precepto platónico según el

• • • • •

3 Traducción de Segonds ligeramente modificada.



cual hay que <hacerse semejante al dios>, porque si la asimilación a lo divino es el fin de la filosofía, la autarquía es el resultado de esta transformación”.

Ahora bien, respecto de entender *autárkeia* como autosuficiencia y en especial referencia a Proclo cabe tener presente la advertencia de Trouillard (1982, p. 188-189) quien afirma que “la noción de ἀὐτάρκεια en Proclo envuelve al menos tres caracteres: la completitud, la espontaneidad autorealizadora, la unión con el principio. No conviene pues traducir este término por <autosuficiencia>, que suena mal y no sugiere más que la primera propiedad”, además el mismo autor se expresa en una especificación pertinente para el tema de estas páginas cuando señala que “la autarquía es pues el privilegio de los seres que se confieren a ellos mismos su perfección. Sus principios, obrando por su ser mismo, despiertan en sus derivados una espontaneidad que coincide con la suya, y estos derivados por completo devienen principios de ellos mismos”. Con esta advertencia en mano mantenemos el término griego y ensayaremos de comprender cómo la describe el Licio en este comentario.

Cuando en las páginas 35 y 36 de su comentario Proclo hace la descripción del amante divinamente inspirado esta noción no es justificada ni explicada, como si fuera ya algo supuesto o claramente entendido para su audiencia, lo que permite reafirmar lo señalado anteriormente acerca de que sus oyentes no parecen ser principiantes en la filosofía platónica. Además, nada en las páginas anteriores hace presentir que dicha noción será utilizada. Hay que avanzar varias páginas en la lectura del texto para vislumbrar mejor lo que significa *autárkeia* o, por lo menos, lo que ella significa en esta obra.



En efecto, desde la página 104 hasta la 106 vislumbramos con claridad a qué se está refiriendo el Licio cuando hace uso de este término y, puede advertirse en ello, el modo en el cual se entrecruzan las implicaciones metafísicas y éticas. Comentando el lema 104 a 1-c 4 del diálogo platónico sobre el empleo de la palabra “razón” y el elogio aparente llevado a cabo por Sócrates de que el joven cree bastarse a sí mismo, por tanto, no tener necesidad de nada, Proclo afirma:

Es necesario ahora investigar sobre qué noción Alcibíades se apoya para presentar la ausencia de necesidad como un elemento de la vida feliz. Y es necesario decir que la *autárkeia* se encuentra primeramente en los dioses mismos, porque los dioses son buenos, ellos son bondades más que esenciales y pléroma de todas las cosas, y es gracias a ellos que todos los otros seres tienen la *autárkeia*, tanto los intelectos como las almas divinas, los demonios y nosotros mismos (*In Alc.* 104, 1-7).⁴

Esta idea que los dioses son primariamente autárquicos también se encuentra en *Teología Platónica I*, 19 con un mejor desarrollo que el esbozado aquí, así como muy claramente en la proposición 127 de *Elementos de Teología*. Puede decirse a este respecto que con ello se ofrece el fundamento metafísico a esta noción que aparece aquí con una fuerte tonalidad ética porque “al definir los dioses como esencias autosuficientes, el concepto filosófico conserva la representación intuitiva propia de la Grecia arcaica según la cual el signo que distingue a Dios del hombre es el no tener necesidad de nada. Pero el hombre se acerca siempre más a lo divino cuando imita al Dios limitando las propias necesidades y los deseos que lo



4 Traducción de Segonds ligeramente modificada.



alejan de sí” (BEIERWALTES, 1995, p. 256). No puede soslayarse efectivamente que en esta consideración subyace la fundamental exhortación platónica de *Teeteto* 176 a-b de asemejarse al dios tanto como es posible, la cual estructura el itinerario de las virtudes en el neoplatonismo y plantea el objetivo último de la vida humana. Por tanto, solo se puede ser autárquico si se lleva a cabo un proceso transformador de semejanza con lo divino.

Con más claridad se aprecia este vínculo estrecho entre metafísica y ética cuando Proclo afirma que “por eso la noción común y no pervertida caracteriza la felicidad por la *autárkeia*: porque es de los mismos seres que provienen felicidad y *autárkeia*” (*In Alc.* 104, 9-11) y un poco más adelante dice: “Además, la *autárkeia* se encuentra en aquel mismo que es feliz; porque bastarse a sí mismo es no acoger en sí nada que venga del exterior, mientras que Alcibiades tiene relación con todo más bien que con él mismo” (*In Alc* 106, 5-10).

Este pasaje es altamente significativo no solamente para comprender la noción de *autárkeia* en sentido ético sino también para ver claramente el modo en el cual Proclo la inserta en su concepción triádica. En efecto, el joven Alcibiades es, en la exégesis procleana, una alegoría del alma racional, la cual es una intermediaria entre lo sensible y lo inteligible. El elogio aparente que hace Sócrates pone de relieve el modo en el cual el joven está apegado a lo material, lo corpóreo, los bienes exteriores mostrando con ello su doble ignorancia, porque se desconoce a sí mismo y desconoce su propio bien. Con otras palabras, puede decirse que esto es una magnífica descripción alegórica del alma caída y, no en vano, Proclo utiliza para ello el término ὅστις⁵ (cfr. *In Alc.* 44, 10-15)

• • • • •

5 Este término junto con el de *neûsis* y de *hýphesis* señalan muy bien la caída del alma en el ámbito del devenir, de la región de la semejanza alejándose por tanto



Él tiene relación, en efecto, con su cuerpo, con su familia, con sus amigos, con Pericles y es ahí que descansan sus esperanzas de felicidad, pero no se convierte hacia sí mismo ni observa su alma: por consecuencia, no podría ser autárkes; porque no se basta sí mismo...es a causa de su *inclinación* (ἰσότης) hacia el cuerpo que ella <el alma> juzga corporalmente también su propio bien. Porque el intelecto posee en sí mismo y por sí mismo el bien intelectual, lo que lo hace justamente autárkes; ...luego el alma que se ha asimilado al intelecto busca su bien en ella misma y ella es verdaderamente autárkes (*In Alc. 106, 9-19*)⁶

Con estas líneas se comprende con mayor claridad la segunda característica que Trouillard señala en la noción de *autárkeia*, así como también, a mi juicio, la tercera. En efecto, que el alma se asimile al Intelecto como su principio exige la conversión hacia sí misma. Ahora bien, nada corpóreo puede convertirse hacia sí mismo, solamente aquello que está libre de las ligaduras materiales puede hacer un pleno y total proceso de retorno hacia sí mismo. La conversión hacia sí mismo implica para realidades inmateriales una verdadera autoconstitución, es decir, el logro de alcanzar su propio bien desde sí mismas. En el caso del alma esto se obtiene no por su ser mismo sino por su actividad, es decir, por lograr unificar su *enérgeia* con su *ousía*, su actividad con su esencia, en cuanto se trata claramente de “un proceso medular de cambio” desde “la multiplicidad a la unidad; pero ahora se podría ver esto menos

.....
de las causas primeras y primordiales. Proclo marca esto muy bien en el comienzo de su comentario donde alude a la *hýphesis*, la degradación de la esencia (*In Alc. 1,10*)

6 Traducción de A. Segonds ligeramente modificada. Cfr. *In Alc. 3, 15-17*: “Por eso la perfección del intelecto está en la eternidad, aquella del alma en el tiempo; y el bien del alma es según el intelecto, aquel del cuerpo según la naturaleza”.



como un proceso *cognitivo* o cambio de intelecto (o ser), y más un proceso *práctico* o cambio de *actividad*” (GRIFFIN, 2015, p. 214)⁷

A mi modo de ver, esto se hace claro si reparamos en que Proclo hace un uso significativo del lenguaje visual para resaltar esta necesidad de retorno del alma hacia sí misma. En efecto, dice que ella no se convierte hacia sí misma y que no se observa, así he traducido ὄρᾱι en la línea 12 del pasaje 106: ver, mirar, llevar la vista a; antes ha usado βλέπων y βλέπει en su sentido de ver, tener vista en clara oposición a ser ciego. Cabe preguntarse si no sería posible darle al verbo *horáo* un matiz intelectual y traducir: no se conoce a sí misma. El alma no se conoce a sí misma porque no se ve a sí misma y, no se ve a sí misma al estar caída en lo sensible, en lo material, en lo oscuro y ateo, dirá Proclo. En lo más alejado de la unidad y la simplicidad de las realidades verdaderas. Si esta lectura fuera posible no cabe más que fundamentarla en la proposición 83 de los *Elementos de Teología* donde se insiste sobre la conversión según la actividad propia del autoconocimiento⁸. Allí las ideas son más claras y rigurosas, al contrario aquí se diría que Proclo las expresa de forma negativa, si cabe esta formulación, cuando Sócrates señala que el elogio aparente del joven pone en evidencia su doble ignorancia y en ello la incapacidad para ser autárkes porque “al ser ignorante de sí mismo, no conoce su desgracia, sino que cree que es feliz y autárkes” (*In Alc.* 102, 25-26)⁹.

La exhortación a conocerse a sí mismo es fundamental tanto en el diálogo platónico como en el comentario procleano. Pero conocerse implica convertirse para saber efectivamente quién se es,

• • • • •

7 Las cursivas son del autor.

8 “Todo lo que es capaz de autoconocimiento es capaz de convertirse absolutamente”.

9 Traducción de A Segonds ligeramente modificada.



cuál es el hombre verdadero. En efecto, el tema del conocimiento de sí mismo es medular en la interpretación procleana tanto que puede afirmarse que, en este comentario, “aporta más expresamente que las otras obras, pero no exclusivamente, el punto de vista de la interioridad que se ha olvidado demasiado en la interpretación de Proclo, y que está sin embargo presente por todas partes y está exigido por el conjunto de la doctrina” (TROUILLARD, 2014, p. 213).

Si la actividad del alma es discursiva no puede entenderse plenamente tal actividad si no como un reflejo de la actividad simple del intelecto, del cual es una imagen. Ajustar su discursividad temporal a la intelección intemporal del intelecto es el bien propio del alma y, esto, no es meramente un proceso cognoscitivo sino, por el contrario, un radical proceso ontológico. Como se señala claramente en este pasaje el alma debe asimiliarse al intelecto, o sea, debe transformarse, debe operar un cambio radical en sus actividades. Estas líneas además dejan traslucir o dejan entrever de un modo muy sugerente lo que podríamos llamar una experiencia mística con el Intelecto, o para decirlo con una expresión de Laurent, aunque referida a Plotino ciertamente, un éxtasis noético que demandará a su vez un éxtasis henológico. El alma abandona su condición discursiva para identificarse con el Intelecto, porque: ¿de qué otro modo puede comprenderse el participio ὁμοιουμένη que Proclo utiliza cuando dice que ella busca su bien en ella misma y por eso es autárkes? Si el Intelecto es el paradigma de la *autárkeia* solo es posible asimilándose a él que ella será autárquica. Además, se señala casi de un modo enfático que el alma busca en ella misma su bien cuando se ha identificado, asimilado o hecho semejante al Intelecto. Con otras palabras, esto es posible solamente cuando ella se une a su principio. Unirse a su principio es, en efecto, como lo



señala la proposición 9 de *Elementos de Teología*¹⁰ ser autarkés por su actividad, κατ' ἐνέργειαν, una actividad que exige coincidir con su *ousía* para poder ser una realidad verdaderamente autoconstituida.

Aunque no encontramos en el *Comentario al Alcibiades* ninguna alusión a la noción de autoconstituyente, ensayamos la hipótesis interpretativa que ella está oculta en la concepción de *autárkeia*. Esta última noción demanda la conversión hacia sí misma del alma si ella quiere ser verdaderamente perfecta y obtener su bien. Ambas nociones, puede decirse, se articulan o se unen en el deseo de obtener el bien propio, es decir, la perfección que le cabe a una esencia. La justificación de esta hipótesis interpretativa encuentra su justificación en la proposición 42 de los *Elementos de Teología* cuando Proclo afirma que “de este bien no tendrá deseo si es incapaz de conversión hacia sí misma; no deseándolo, no podrá obtenerlo; y no obteniéndolo, será imperfecta y no *autarkes*. Pero la *autarkéia* y perfección pertenecen a lo autoconstituido si pertenecen a algo”.

Por ello disentimos del juicio de Dodds (2004, p. 224) cuando afirma que “la existencia de lo autoconstituido depende de su identidad con lo autarkes, cuya existencia es asumida sin prueba tanto aquí como en las proposiciones 9-10”. Lo que, a nuestro juicio, no ha logrado ver el erudito inglés es que el núcleo de la prueba radica en el deseo del bien que anida en toda esencia. En efecto, ello se marca con profunda singularidad en la proposición 8 que fundamenta los dos siguientes y se vuelve a repetir en las proposiciones 31 y 35 que abre el arco de explicación de las proposiciones posteriores. En cierta medida puede decirse que se perciben los

• • • • •

10 “Todo lo que es autosuficiente (autarkes) o según su esencia o según su actividad es mejor que lo que no es autosuficiente sin embargo es dependiente de otra esencia que es la causa de su perfección”. Traducción de Dodds ligeramente modificada.



claros ecos de la ética aristotélica en este deseo de todas las cosas del bien. Ecos que también se encuentran en las primeras páginas del *Comentario al Alcibiades* con la mención explícita de Aristóteles de que ser y bien proceden de la misma fuente¹¹

La vida del Intelecto es la vida verdadera y el bien auténtico, el bien propio del alma, algo ya afirmado en el comienzo del comentario. Pareciera haber aquí un eco de la descripción de Plotino de la vida perfecta del Intelecto como la vida feliz tal como la describe en *Enéada* I 4, 3-4. En efecto allí dice que “el modo de vida de aquel que posee esta vida es autárkes: y este hombre, si es *spoudaios*, se basta a sí mismo en cuanto a felicidad y posesión del bien” (I 4, 4, 22-25).

En Proclo, parecen repercutir de modo sorprendente estas ideas porque el Intelecto es también la vida del alma, vida que es posible como se ha señalado anteriormente si ella se convierte hacia sí misma y se observa, se mira, se conoce o, mejor, el Intelecto es el bien del alma y, por tanto, su perfección. ¿Qué significa aquí que debe mirarse a sí misma? Al mirarse a sí misma o centrar su mirada sobre sí misma ¿qué puede descubrir en ella misma? Si ella es una realidad intermedia entre dos polos opuestos como son lo Inteligible y lo sensible cabe decir que según oriente su movimiento, su deseo, según sea capaz de lograr un éros *epistreptikós* su actividad tendrá plenitud, completitud, perfección o, por el contrario, su actividad no será otra cosa que su desvarío, su errancia, su olvido de sí en



11 Proclo no hace una cita explícita de algún texto aristotélico que justifique su afirmación. Segonds en su edición envía en nota a *EN* I 4, 1096 a 23-29 que refrenda con algunos pasajes procleanos donde esta tesis sería apuntada. Sin embargo, parece mucho más pertinente el pasaje de *Met.* XII 10, 1075 a 11-15 que el mismo autor da como referencia pero que no ha aprovechado con suficiencia para iluminar mejor la alusión de Proclo. En efecto, en ese pasaje hay una clara relación entre el bien y la perfección, tal como alude el Licio, aunque ciertamente no en tono cosmológico como en el texto aristotélico.



la región de lo sensible, en consecuencia, su constante desconocimiento de sí. Si ella es capaz de volverse hacia su principio, se verá a sí misma plena de lógoi, de principios racionales los cuales son imágenes de los inteligibles que posee simultáneamente el Intelecto.

Proclo es sumamente explícito en su comentario que hablará solamente del alma y de su perfección y, en efecto, hay páginas maravillosas que describen el modo de ser del alma cuando ella se busca a sí misma y a las realidades superiores porque en esta búsqueda consiste su felicidad en cuanto “en el neoplatonismo, esta felicidad es hecha posible por el parentesco del alma humana con lo divino” (MAZILU, 2008, p. 249)

Con una clara tonalidad ética para señalar su perfección se hace necesario una transformación radical en su modo de vivir, es necesario que se asemeje a la estabilidad plena e intemporal del Intelecto porque en la relación que el alma entabla con el Intelecto radica plenamente su salvación y decir salvación es decir asemejarse a la divinidad. Esta asimilación, como hemos sugerido, parece ser una experiencia extática o mística y porque es tal cabe decir con Trouillard (1972, p. 85) que “filosofar, es pues buscar de conocerse a sí mismo integralmente. Y gozar de la unión mística, es reconocer que el centro del alma coincide con su centro universal. De modo que la mística, en Proclo como en Plotino, no es de ningún modo la conquista, sino el origen de toda vida del espíritu y del esfuerzo filosófico mismo. Ella es menos superior que anterior, menos <supraesencial> que <preesencial>” porque “el lenguaje neoplatónico permanece siempre un modelo para cualquiera que pone al servicio de la unión mística un proceso de interiorización y de reflexión crítica. Porque, nosotros lo sabemos, en los neoplatónicos, esta unión no es nunca una conquista, sino la recuperación de un punto de partida oculto” (TROUILLARD, 1982, p. 100-101)



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBATE, M. *Tra Egesi e Teologia. Studi sul Neoplatonismo*. Milano: Mimesis, 2012.
- ANNAS, J. *Platonic Ethics, Old and New*. Ithaca: Cornell University Press, 1999
- BALTZLY, D. "The Human Life" en P. D'HOINE, P-MARTIN, M(eds.). *All From One. A Guide to Proclus*. Oxford: OUP, 2017.
- BEIERWALTES, W. *Autoconoscenza ed esperienza dell'Unitá. Plotino, Enneade V 3. Saggio interpretativo, testo con traduzione e note esplicative*. Milano: Vita e Pensiero, 1995.
- CHLUP, R. *Proclus An Introduction*. Cambridge: CUP, 2012.
- COOPER, J. M. "Plato and Aristotle on Finality and (Self-)Sufficiency" en *Knowledge, Nature, and the Good*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- DODDS, E. *Proclus The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary*. Oxford: Clarendon Press, 2004.
- FESTUGIERE, A. J. *Études de Philosophie Grecque*. Paris: Vrin, 1971.
- GRIFFIN, M. "Proclus on the ethics of self-constitution" en MARMODORO, A-PRINCE, B. (ed), *Causation and Creation in Late Antiquity*. Cambridge: CUP, 2015.
- LAURENT, J. "L'autarchie joyeuse du sage" en *Études Platoniciennes III*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.
- MAZILU, D. *Raison et Mystique dans le néoplatonisme*, Bucharest, Zeta Books, 2008.
- RAPPE, S. *Reading Neoplatonism. Non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*. Cambridge: CUP, 2000.
- REMES, P. "Action, reasoning and the highest Good" en REMES, P. and SLAVEVA-GRIFFIN, S. (eds). *The Routledge Handbook of Neoplatonism*. London: Routledge, 2014.
- RENAUD, F- TARRANT, H. *The Platonic Alcibiades I. The Dialogue and its Ancient Reception*. Cambridge: CUP, 2015.



SHEPPARD, A. "Proclus as exegete" en GERSCH, S. (ed.). *Interpreting Proclus. From Antiquity to Renaissance*. Cambridge: CUP, 2014.

TROUILLARD, J. *L'Une et l'âme chez Proclus*. Paris: Les Belles Lettres, 1972.

_____. *La mystagogie de Proclus*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

_____. *Raison et Mystique Études néoplatonicienes*. Paris: Cerf, 2014.



EXÉGESIS MÍSTICA Y DISPOSICIÓN 'POLÍTICA' DEL ALMA EN PROCLO

Dr. José María Zamora Calvo¹

Universidad Autónoma de Madrid, España

Los neoplatónicos abordan la filosofía política con una pregunta radical: ¿qué consecuencias prácticas –en los ámbitos social y político– se desprenden del acercamiento del alma a la divinidad y de la progresiva intelectualización de la vida que ello conlleva? La respuesta que aportan es tan sencilla como seductora. Solo el hombre virtuoso puede lograr la elevación (ἀναγωγή) del alma y, a la inversa, solo el hombre que posee las virtudes superiores posee también necesariamente las inferiores, es decir, las virtudes políticas. Estas dos proposiciones se implican mutuamente, ya que, si las virtudes políticas representan la primera etapa de la elevación del alma y

• • • • •

1 jm.zamora@uam.es



son, por tanto, condición necesaria para el progreso ulterior y la posesión de las virtudes purificadoras y contemplativas, entonces la posesión de estas virtudes superiores es condición suficiente para la posesión de las virtudes políticas inferiores. En otras palabras, si solo aquel que es justo, prudente, sabio y valiente, en el sentido de las éticas clásicas, puede iniciar la elevación real del alma hacia el Uno, entonces aquel que ya ha ascendido es obviamente también justo, prudente, sabio y valiente en el sentido ético clásico. Pero, ¿cómo justificar el antecedente de esta conclusión, a saber, que la posesión de las virtudes políticas sea el requisito indispensable y la condición previa y fundamental para la adquisición de las virtudes superiores y, por tanto, para la elevación intelectual del alma? Los escritos de Platón sobre la ciudad-estado también sugieren que un joven debe tener ciertas predisposiciones en su alma para disfrutar de una educación filosófica. Proclo explorará en la *República* de Platón la educación “política” del alma mediante la práctica exegetica².

I

Las prácticas religiosas y exegeticas de Proclo pueden explicarse a través del prisma neoplatónico tardío, que conecta la teúrgia con la mística. De este modo, se otorga un estatuto de autoridad epistémica, siguiendo los eslabones de una “cadena dorada, a los textos que se comentan en los cursos. Partiendo de un pasaje de la *República* (VI 486a)³ de Platón, Marino de Neápolis señala que



2 Sobre la función de los comentarios en el neoplatonismo, puede verse Hoffmann (2006, p. 597-622).

3 Platón, *República* VI 486a5-6: “un alma que haya de suspirar siempre por la totalidad íntegra de lo divino y lo humano (ψυχῆ μελλούση τοῦ ὅλου καὶ παντὸς ἀεὶ ἐπορέεσθαι θείου τε καὶ ἀνθρωπίνου)”. Cf. Platón, *Leyes* I 631b-c.



lo divino y lo humano constituyen para Proclo las dos categorías que estructuran su concepción del mundo y de la ciudad (*VProcl.* 4, 31-34), cuya interconexión permite el buen gobierno.

La biografía de Marino, *Proclo o Sobre la felicidad*, conocida generalmente bajo el título de *Vida de Proclo*, nos aporta una serie de datos sobre la acción política del diádoco de Atenas en el siglo V. El género literario en el que se enmarca esta obra hace difícil escindir lo que constituye una representación simbólica del relato que describe un acontecimiento histórico, de ahí que se produzca un entrecruzamiento entre lo propiamente epidíctico y lo particularmente hagiográfico⁴. El discípulo y sucesor del maestro compone una biografía dedicada a la figura de un “hombre muy piadoso” (θεοσεβέστατος ἀνὴρ) (*VProcl.*19, 27), que encarna los rasgos definitorios de un “hombre divino” (θεῖος ἀνὴρ) de acuerdo con un programa que sigue la progresión de los siete grados de las virtudes neoplatónicas (3, 1-5): virtudes naturales, virtudes morales, virtudes políticas, virtudes contemplativas, virtudes teúrgicas y más allá de las virtudes teúrgicas. De hecho, Marino pronuncia este discurso “biográfico-encomiástico” al celebrar el cabo de año en sufragio del alma de su difunto maestro, en 486, cuando él mismo ha accedido al cargo de diádoco de la escuela neoplatónica de Atenas.

Al comienzo de la *Teología platónica*, después de revelar el propósito central (*skopós*) que persigue en esta obra y justificar las diferentes etapas que se dispone a seguir para llegar al fin de su demostración, Proclo analiza la distinción de los múltiples niveles de la realidad.

• • • • •

4 Cf. Belayche (2013, p. 91-98).



Esta obra presupone la existencia de una teología en la obra de Platón que, diseminada en el conjunto de los diálogos, se halla contenida íntegramente en el *Parménides*. En efecto, el nacimiento del neoplatonismo coincide con la idea de que las hipótesis del *Parménides* no solo tratan de objetos de la realidad cada vez distintos, sino que se hallan además subordinados unos a otros. Siriano aplica a cada una de las conclusiones de la segunda hipótesis el método exegético que definirá a todo el neoplatonismo y la tradición platónica posterior: cada conclusión toma como objeto una realidad diferente, cada una de las realidades se sitúa en un nivel en la serie por debajo del que la precede y cada una es, en cada momento, la causa de la realidad que le sigue: “Si, por tanto, las conclusiones primeras son causa de las segundas, hay un orden de causas y de efectos” (*Theol. Plat.* I 46, 18-20 Saffrey-Westerink). Asimismo, desde el enfoque de Siriano, el *Parménides* da nombre filosóficamente a las clases de dioses empleando atributos bien delimitados. Por ello, es a la vez un diálogo filosófico y teológico, ya que hace teología pero científicamente. Siriano se propone establecer una concordancia (*symphonía*) entre las teologías de Orfeo, de Pitágoras, de los *Oráculos caldeos* y la filosofía de Platón, interpretada como un discurso sobre los dioses (teología), extraído a partir de una lectura sistemática de la segunda parte del *Parménides* (cf. MARINO, *VProcl.* 37 SAFFREY-SEGONDS-LUNA; PROCLO, *Theol. Plat.* I 5, 35, 24-26, 4 S-W; SAFFREY, 1996, p. 201-215).

En el libro I de la *Teología Platónica* (I 10), Proclo sostiene que la primera hipótesis trata sobre el Uno indecible y transcendente. El ser inteligible, en cambio, no constituye una naturaleza simple, indivisa y una. Su maestro, Siriano, en su exégesis del *Parménides*, ha establecido que a cada una de las conclusiones de la segunda hipótesis corresponde una clase divina específica y distinta, que no



puede situarse en una naturaleza simple e indivisible. El conjunto del mundo inteligible, señala Proclo a continuación, se asemeja a “un inmenso cielo visible que, aunque único, abarca en sí mismo una multitud de cuerpos” (*Theol. Plat.* I 42, 21-23 S-W).

En este mismo libro, Proclo considera que la “potencia teúrgica” es “mejor que toda sabiduría y ciencia humana (κρείττων ἐστὶν ἀπάσης ἀνθρωπίνης σωφροσύνης καὶ ἐπιστήμης), ya que concentra en sí misma las ventajas de la adivinación, las fuerzas purificadoras de la realización de ritos, y todos los efectos sin excepción de la inspiración que hace poseer lo divino” (*Theol. Plat.* I 25, 113, 7-10 S-W).

Proclo adapta la teología griega al contexto específico de los misterios. De este modo, el término mistagogía se refiere a la acción del sacerdote encargado de dirigir a aquel que busca ser iniciado en los misterios, cuyo momento culminante corresponde a la “iniciación”. En esta iniciación se produce el paso de un grado inferior de conocimiento a uno superior, estableciendo un nuevo tipo de relaciones del individuo con el ámbito de los dioses, que corresponde al de lo inteligible y, más ampliamente aún, con todo lo que se encuentra más allá del ámbito sensible. En un contexto relacionado con los *Oráculos caldeos*, Proclo nos ofrece el siguiente ejemplo de iniciación.

Y, en efecto, la iniciación y la epoptia son símbolos del silencio indecible y de la unión con los inteligibles por medio de visiones místicas. Y ahora he aquí lo más admirable de todo: los teúrgos ordenan enterrar el cuerpo excepto la cabeza durante la iniciación más importante que conforman los misterios (ἐν τῇ μυστικωτάτῃ τῶν τελετῶν). (*Theol. Plat.* IV 9, 30,14-19 S-W)

Los teúrgos ofician este rito que simula la sepultura. Solo subsiste la parte más elevada del alma que se halla situada en la



cabeza. De este modo, el ritual trataría de asegurar al iniciado una especie de “muerte espiritual” en la que el cuerpo, al quedar completamente disuelto en los elementos del mundo, ya no puede verse afectado por la atracción ni por la venganza de los demonios. La iniciación en los misterios se propone la “epoptia” (ἐποπτεία)⁵, a saber, la contemplación de los objetos sagrados, que corresponden a las realidades inteligibles.

En el neoplatonismo, la metafísica y la filosofía moral y política no pueden separarse una de otra; Proclo, y con él los demás miembros de su escuela, consideran que los principios de la *theoría* y los principios de la *praxis*, que guían la existencia humana del hombre sabio y virtuoso, son en última instancia absolutamente idénticos. Por tanto, se plantea la siguiente pregunta: ¿qué hay de la teoría y la práctica política de un místico que ha alcanzado su propósito? Según su propuesta, las virtudes superiores presentan un significado paradigmático para las virtudes inferiores, políticas.

II

El enfoque de Proclo sobre el propósito central (*skopós*) de la *República* hace de ella tanto una obra de ética como de teoría política, ya que la justicia de las almas y de las constituciones políticas (πολιτεῖαι) son una y la misma (*In Remp.* I 11, 13-14 Kroll). Por otra parte, el *skopós* de Proclo en el comentario que dedica a este diálogo es defender, con todas las consecuencias que ello implica, el enfoque de Platón, aunque ello signifique admitir la posesión comunitaria de todas las cosas (hombres, mujeres, niños, bienes) y una concepción orgánica del estado. Por consiguiente,



5 La ἐποπτεία representa el momento fundamental y culminante del rito místico, identificado con la visión de la realidad divina.



como sugiere Narbonne (2022, p. 125-132), no puede hablarse de la presencia de un verdadero debate con Aristóteles, sino más bien de una reafirmación incondicional de las tesis metafísicas neoplatónicas aplicadas a la filosofía política.

El *Comentario a la República* concluye con un breve tratado en el que Proclo responde a las críticas formuladas por Aristóteles en el libro II de la *Política*⁶. Gallavotti (1929) ya advierte que la disertación XVII es un texto independiente, pero que se integra en los diversos materiales que conforman la actual obra consagrada a la interpretación de la *República* de Platón⁷. Ahora bien, a pesar de



6 Aristóteles, *Política* II 2 1261a-1262b Ross. Sobre estas críticas, véase Canto-Sperber (2001, p. 277-301). La disertación XVII del *Comentario a la República de Platón* de Proclo incluye un “Examen de las objeciones de Aristóteles, en el libro II de la *Política*, contra la *República* de Platón”. Aunque este escrito sea muy breve, y no haya llegado hasta nosotros completo, resulta de especial relevancia para los estudiosos del pensamiento político griego, ya que nos aporta la única discusión esencial de un tema central de la *Política* de Aristóteles que conservamos de la Antigüedad tardía, y, asimismo, plantea una serie de cuestiones neoplatónicas sobre la naturaleza de la *pólis* y la relación entre la *pólis* y el individuo. Sobre este punto, véanse la introducción a la traducción inglesa de Stalley (1995) de la disertación XVII; así como su estudio dedicado a Platón y Aristóteles sobre la unidad política (STALLEY, 1999).

7 Desconocemos aún de qué modo fue recopilado y conformado como “comentario” el texto que denominamos *Comentario a la República* de Proclo. Lamberz (1987, p. 2) sugiere que se combinaron los textos conformando una sola obra en el siglo IX, coincidiendo aproximadamente con la época en que se escribió el MS arquetipo conservado, “corregido” posteriormente en el siglo XI o XII. Probablemente hubo una traducción al siríaco de la disertación XVI, que expone el comentario al mito de Er, pero no ha llegado hasta nosotros (cf. Dodds, 1963, p. xxviii-xix; ENDRESS, 1973, p. 29; SHEPPARD, 2013, p. 115). El MS arquetipo está dividido en dos partes, una de ellas conservada en la biblioteca Laurenciana de Florencia y otra en la biblioteca Vaticana. Johannes Lascaris en 1492 adquiere la parte laurenciana a un ateniense llamado Harmonius. La primera edición impresa de esa parte del texto de Proclo procede de una copia del siglo XV del MS laurenciano, custodiado en la biblioteca del Corpus Christi College de Oxford. De la segunda parte del MS sobreviven tres copias del siglo XVI (GALLAVOTTI, 1929). La primera edición impresa del texto, que contiene las diecisiete disertaciones, a cargo de Kroll, aparece publicada en dos volúmenes en Teubner en 1899 y 1901. Además de las traducciones completas al francés de Festugière (1970) y de Abbate (1995-2004) al italiano, un equipo de investigadores se ocupa actualmente de la versión inglesa, de la que ya han aparecido dos volúmenes: Baltzly, Finamore &



este carácter excepcional del escrito, el helenista italiano no pone en duda la autoría de Proclo. No obstante, los primeros estudiosos trataron de atribuírsela al platónico Eubulo, contemporáneo de Plotino, mencionado en la *Vida de Plotino* de Porfirio⁸.

La obra es ciertamente de Proclo, pero desgraciadamente se conserva en muy mal estado. Sólo han llegado hasta nosotros las ocho primeras páginas, y las dos últimas sobreviven en un estado lamentablemente muy deteriorado. Sin embargo, un profesor de filosofía platónica como Proclo, diádoco además de la escuela neoplatónica de Atenas, consideraría que el contenido está íntimamente relacionado con el propósito central del *Comentario a la República*, pues lo que Aristóteles cuestiona es la tesis de que una *pólis* es mejor en la medida en que está más unificada. La duda sobre esta afirmación específica entraña implicaciones obvias para las tesis de que el Uno es la fuente de todo lo que es bueno y que los grados de unidad coinciden con los grados de ser y de ser mejor.

A pesar del deteriorado estado en que esta disertación se ha conservado, en el texto el diádoco interconecta cuestiones de filosofía política y de metafísica, que ha explorado en las anteriores disertaciones de su comentario. Por ello, la disertación XVII no

.....
Miles (2018 y 2022), con la traducción, introducción y notas de las disertaciones 1 a 6 (vol. 1) y disertaciones 7 a 15 (vol. 2).

8 Según Stalley (1995, p. 30), Mai, el primer editor del texto en el siglo XIX, pone en duda la autenticidad del “Examen” basándose en la reseña de Longino, citada por Porfirio en *Vida de Plotino* (20, 41-43), donde hace referencia a cierto escrito de Eubulo que aborda precisamente las objeciones de Aristóteles contra la *República* de Platón. Véase también, sobre esta cuestión, Sheppard (2013, p. 113). El “Examen” de Proclo, según Mai, sería un escrito de Eubulo, diádoco de Platón del que conocemos muy poco. Es preciso señalar que la arquitectura particular del comentario de Proclo a la *República* predispone a la retractación, ya que, al contrario de otros comentarios de Proclo como el consagrado al *Timeo* o al *Parménides*, no se compone de un texto continuo, sino de una serie de disertaciones independientes que se ocupan de los diferentes aspectos de la *República*.



puede reducirse a un mero apéndice sobre cuestiones remotamente relacionadas con el resto de las temáticas exploradas en su obra. Proclo trata de defender la tesis de que cuanto más unificada está una cosa, mejor es. Esta afirmación es central en el proyecto filosófico de Proclo y podemos discernir, incluso en la versión mutilada de esta disertación, la forma en que llevó esa preocupación política y metafísica al fin último de la educación filosófica: la elevación del alma y su asimilación a lo divino.

III

En su Examen de las objeciones de Aristóteles, Proclo diferencia dos tipos de unidad: la unidad material y la unidad final. La primera, la unidad material, es la encargada de hacer desaparecer las diferencias y llevar todo a un mismo denominador común; la unidad final, en cambio, mantiene las partes como tales conduciéndolas a un fin común:

En respuesta a esta crítica debemos insistir en que el uno no es lo que Aristóteles concebía como tal, a saber, como el indivisible (τὸ ἄτομον) y el numéricamente (ἀριθμῶ) uno, y supuso que Platón había reducido la ciudad a eso. Pero el uno en este sentido ocupa el papel de la materia en relación con la ciudad en su conjunto (pues la ciudad se compone de muchos hombres). De hecho, el uno es superior a las partes y une a la multitud de individuos de tal manera que es mayor que ellos y es una causa final (τελικὸν αἴτιον) más que una clase de causa auxiliar (συναίτιον) o material (ύλικόν). Lo mismo sucede con nuestro cuerpo, que también está hecho de muchas partes: cada una de las partes es un 'uno', pero este uno es tal en el sentido de ser materia del todo. El uno en sentido propio, en cambio, mantiene unido el cuerpo; es un principio físico único o bien un alma que hace que el cuerpo sea



uno, a pesar de estar compuesto de muchas partes. Así pues, el uno es doble (διττὸν οὖν τὸ ἓν): puede ser material o final (ἢ τὸ ὑλικὸν ἢ τὸ τελικόν). Cuando él [es decir, Sócrates en la *República*] quiere unificar la ciudad, logra su unificación reduciéndola no al uno material, sino al final, que es el Bien mismo, a través del cual y desde el cual la unificación llega a todas las cosas. Por eso Sócrates, al buscar el uno en este sentido –no, como dijimos, el indivisible, sino el que mantiene unida a la ciudad–, concibe la especie de comunidad (κοινωνία) que en el mayor número de casos produce concordia y protege a la ciudad de las disensiones internas. (PROCLO, *In Remp.* II 361, 29-362, 18 K)

El término “uno”, como reconoce el propio Aristóteles, puede decirse de múltiples maneras⁹. Cuando hay un todo compuesto de partes, pero que posee una forma propia, podemos aplicar el “uno” al todo o a las partes. De este modo, desde cierto enfoque, una sílaba es un “uno”, pero, desde otro, son las letras que componen la sílaba las que se consideran con mayor propiedad “unos”, del mismo modo que la sílaba ha de considerarse un conjunto de letras.

Para Proclo, el Uno es la fuente de todo ser. Todo lo que existe ha de participar, en cierta medida, del Uno. Una casa, por ejemplo, debe ser una casa. Sin embargo, el didádoco considera que todo conjunto ha de estar compuesto, en última instancia, por elementos, cada uno de los cuales ha de ser uno e indivisible. En la lectura de Proclo, hacer que el estado fuera uno implicaría destruirlo, como afirma Aristóteles¹⁰, basándose en suponer que el único sentido



9 “El Uno se dice de muchas maneras (Τὸ ἓν ὅτι μὲν λέγεται πολλαχῶς)” (Aristóteles, *Metafísica* X 1,1052a15). Cf. *Met.* V 6. Sobre este tema, véase Zamora Calvo (2023, p. 91-100).

10 Aristóteles no critica la ciudad unificada, sino la ciudad excesivamente unificada. Una unificación excesiva, según el Estagirita, destruye la naturaleza propia



significativo de “uno” es aquel en el que un elemento indivisible es uno. El Estagirita, siguiendo esta interpretación, habla como si algo que se convierte en uno dejara de ser una pluralidad. Si una ciudad es necesariamente una pluralidad, entonces hacer que la ciudad sea una implica su destrucción. Ahora bien, la distinción de los dos sentidos de “uno” desmonta este argumento.

Hace un siglo, Bornemann (1923) sugiere que Aristóteles interpreta la unidad en un sentido puro y exclusivamente numérico, pero es del todo consciente de que realmente ha de entenderse en un sentido muy distinto, como “armonía”, citando a Proclo, quien defiende una firme concepción de la unidad del estado. Frente a la unidad del estado procliana, Aristóteles, en cambio, considera que el estado comprende muchos ciudadanos diferentes, donde cada uno de ellos es un agente independiente, que tiene sus propias creencias y deseos y es capaz de tomar decisiones propias y particulares. Ahora bien, Proclo, según indican las analogías orgánicas que emplea, interpreta que Platón no solo afirma que las relaciones entre los ciudadanos han de ser lo más armoniosas posibles, sino también que el propio estado ha de considerarse como un ser vivo que tiene una única vida como propia, es decir, una unidad funcional.

En la disertación XVII del *Comentario a la República*, el propósito central ($\sigma\kappa\omicron\pi\acute{o}\varsigma$) de Proclo aparece claramente planteado: defender a Platón contra los ataques de Aristóteles en lo que concierne al grado de unidad apropiado para una ciudad¹¹. El diádoco

.....
de la ciudad (*Política* II 5, 1263b31-35), pues deshace su autosuficiencia.

11 Proclo, *In Remp.* II 360, 4-368, 16 K. La disertación XVI ofrece un comentario línea por línea del mito de Er. Ninguna otra disertación del *Comentario a la República* procede a una exégesis pormenorizada de cada línea del texto de Platón. Además, la disertación XVI es muy extensa (250 p.). El apéndice final de la disertación XVII incluye la respuesta a las críticas de Aristóteles a la *República* de Platón en su *Política*.



comienza admitiendo que el tipo de unidad en la ciudad que propone Platón es claramente irrealizable, ya que es imposible que no haya nada absolutamente en común entre los ciudadanos: “Tenerlo todo en común es igualmente impracticable (ἀμήχανον): deben tratar como privados al menos sus cuerpos, sus diversos sentidos y sus funciones naturales” (*In Remp.* II 360, 13-15 K). Ahora bien, partiendo de la necesidad de que cada uno solo se ocupe de una sola tarea para la que está dispuesto por naturaleza, Proclo reestablece la dimensión corporal como criterio de unidad y defiende la tesis de una comunidad de afecciones –o simpatía recíproca– de todas las partes:

Así, cuando [Aristóteles] dice que el uno destruye la ciudad y que el bien de cada cosa la preserva, podemos criticar la primera de estas afirmaciones porque toma el uno, no como lo que une a los muchos y los mantiene unidos, sino como lo material (τὸ ὑλικόν). En este último sentido, el uno es una parte y no un todo y, por tanto, destruye realmente la multiplicidad y la totalidad. Pero el uno en el primer sentido en general preserva el todo, al ser causa de comunidad de afecciones y de concordia (συμπαθείας ὃν αἴτιο ν καὶ ὁμοιοίας). (*In Remp.* II 362, 18-24 K)

La unidad final o la unidad en cuanto Bien, que es causa de la comunidad de afecciones (συμπαθεία) y de concordia (ὁμόνοια), no responde a la objeción principal de Aristóteles, centrada en la crítica al principio de especialización que se funda en la naturaleza de los individuos¹², reivindicando no solo la diversidad de funciones en la *pólis*, sino también el intercambio recíproco de las

.....

12 Proclo, *In Remp.* II 360, 20361, 1 K: “Lo deja claro, en primer lugar, cuando define la exigencia de que cada uno se dedique a una ocupación para la que sea naturalmente apto (πρὸς ὃ πέφυκεν) y que nadie asuma una ocupación o tarea que sea totalmente inapropiada para él”.



mismas, lo que permite una auténtica diversidad¹³. Proclo replica a esta objeción defendiendo el mantenimiento de la estructura jerárquica, sin suprimir la multiplicidad que propone Aristóteles, pero ordenándola según la unidad superior.

Para Aristóteles, todo lo que es más uno no es, por ello mismo, más autosuficiente¹⁴. La ciudad, que está formada por diversos individuos, es menos una pero menos autárquica que el individuo; y, por el contrario, un individuo es más uno que una ciudad, pero menos autárquico que ella. La refutación de Proclo parte del reconocimiento de la homonimia del término “uno”: τὴν ὁμωνυμίαν τοῦ ἑνός (*In Remp.* II 263, 2). El griego τοῦ ἑνός deja abiertas dos posibilidades –uno o unidad–; desde un enfoque material, la ciudad es menos una y menos autárquica, ya que, por una parte, contiene más individuos, y, por otra, necesita de otras muchas cosas más. Para Proclo, el término αὐτάρκεια no significa solo autosuficiencia, en el sentido de estado de bastarse a sí mismo o de autarquía de bienes materiales (*DGE s.v. αὐτάρκεια* 1), sino también de autosuficiencia, en el sentido de necesitar menos cantidad de cosas.

Una ciudad es más autosuficiente y más uno (αὐταρκέστερον καὶ μᾶλλον ἓν) que un hogar, y lo mismo ocurre con un hogar en comparación con un hombre solo. También es menos autosuficiente y menos unidad. Si estás pensando en lo indivisible y en el tipo de cosa que dijimos que tiene el rango de materia, entonces la ciudad es, en efecto, tanto menos unidad (ἥττον ἔστιν ἓν ἢ πόλις) (pues necesita mucho de lo que sea como para ser indivisible [ἄτομον])



13 La ciudad, para Aristóteles, es una cosa compuesta, un todo formado de diversas partes (*Pol.* III 1 1274b), que son elementos diferentes. Cf. *Pol.* II 2, 1261b.

14 El pueblo, suficientemente diversificado y diferenciado, asegura una vida autárquica (Aristóteles, *Pol.* III 1, 1275b20-21).



como menos autosuficiente (ἥττον αὐτάρκες). Esto se debe a que la ciudad necesita más para su existencia y supervivencia que el hombre individual, del mismo modo que todo lo que es un todo necesita más que una de sus partes. (*In Remp.* II 363, 3-10 K)

De este modo, asignando un sentido a αὐτάρκεια a contracorriente del uso común, Proclo sostiene que lo que mantiene unida a la ciudad es a la vez más unidad que lo que se mantiene unido por ella y más autosuficiente que lo está contenido en ella (*In Remp.* II 363, 12-15). Para su argumentación, el diádoco parte del *Fedón* (99c), donde Sócrates señala que nada como el bien es tan capaz de unir los seres y de mantenerlos unidos (*In Remp.* II 263, 20-28).

Lo que es más autosuficiente participa más en el bien (pues la autosuficiencia es un elemento del bien). Así, la ciudad, al ser algo más autosuficiente (αὐτάρκέστερον) que un solo hombre, también debe participar de la verdadera unidad. (*In Remp.* II 263, 30-364, 1 K)

En definitiva, para Proclo, la unidad es más amplia en la ciudad que en el individuo, ya que la unidad de la ciudad es la unidad de la causa final, es decir, la unidad de todo aquello sin lo cual los individuos no pueden subsistir y que, por lo tanto, muestra un grado mayor de autarquía que el individuo. Actuar en favor de la unidad de la ciudad entraña colaborar en favor de su mayor bien, ya que el bien que aporta la autarquía consiste en la preservación. La objeción de Proclo a Aristóteles se basa en la siguiente precisión: para la ciudad, la unificación no es uniformización, así como tampoco lo es para el mundo sensible o los vivientes que contiene; asimismo, la ciudad, para completar una determinada unidad, no tiene que renegar de su condición compleja de ciudad,



así como tampoco el individuo, para acceder al Uno, no tiene que renegar de su condición de mortal.

Así, la unidad y la autosuficiencia coinciden, pues el Bien es uno y el Uno es el Bien. Por tanto, no hay que decir que la ciudad, aunque sea más autosuficiente que cada miembro de la multitud, sea menos unidad, sino que, en la medida en que es una de estas cosas, es también la otra. Hacer que la ciudad sea una tampoco significa destruir su autosuficiencia (οὐδὲ τὸ ἐνίξειν ἀφανίζειν εἶναι τὸ αὐταρκές), pues hacerla una no significa convertirla en un solo hombre. Se trata más bien de convertir la ciudad en su conjunto, mientras siga siendo ciudad, en una comunidad mediante un proceso que dirija a la ciudad en su conjunto y a todos los que la componen hacia un único bien (εἰς ἓν ἀγαθόν). (*In Remp.* II 364, 21-28 K)

Para Proclo, la unidad requiere la diversidad; por ello, el peligro que detecta Aristóteles, la posible asimilación del grupo al individuo numérico uno¹⁵, queda desactivado desde la perspectiva (neo)platónica de Proclo. La necesaria diferencia de orden y de naturaleza entre el principio y lo que depende de él permite aplicar esta tesis neoplatónica al ámbito político, al conectar la suficiencia y la bondad con la unidad. En todos los niveles, la unidad supone la existencia anterior de un “uno” que, en cuanto principio de todo, necesariamente procede de él, más simple y superior. El Uno puro, en cuanto simplicidad absoluta, se asemeja, desde el enfoque



15 La expresión “numéricamente uno” se refiere al uno que es materia. Proclo se basa en Aristóteles, *Metafísica*, V 6, 1016b31-35 Jaeger: “En fin, ciertas cosas son uno numéricamente (κατὰ ἀριθμὸν ἔστιν ἓν), otras específicamente, otras genéricamente y otras por analogía: numéricamente (ἀριθμῶ) lo son aquellas cosas cuya materia es una (ἢ ἄλλη μία), específicamente aquellas cuya definición es una, genéricamente aquellas cuya figura de la predicación es la misma y, en fin, por analogía las que guardan entre sí la misma proporción que guardan entre sí otras dos”. (Trad. de Calvo Martínez, 1994, p. 222).



político procliano, al uno-materia, que se caracteriza también por la simplicidad, ya que la parte es más una que el todo en el que se integra, la materia primera que los elementos, los elementos que la partes homeómeras, el hogar que la ciudad, el individuo que el hogar, etc. En efecto, en la arquitectura henológica de los neoplatónicos los extremos comparten ciertos atributos: así, a la absoluta simplicidad en el nivel superior del primer principio, absolutamente simple, corresponde la simplicidad, también absoluta, de la materia en el último nivel.

IV

En las primeras proposiciones de los *Elementos e teología*, Proclo afirma que toda multiplicidad participa de alguna manera del Uno (prop. 1) y todo aquello que deviene uno lo hace por participación en el Uno (prop. 3). Ahora bien, si nos atenemos a las convenciones específicas del género geométrico, Proclo dice que toda multiplicidad participa de la unidad y todo lo que deviene uno deviene uno gracias a esta participación. Es preciso aceptar la existencia de unidad y, en último término, del Uno absoluto como condición de posibilidad de la realidad empírica que es la multiplicidad.

En efecto, Proclo admite diversos niveles de unidad dentro de lo real. Cada multiplicidad solo puede existir si y solo si participa en cierta manera de la unidad, es decir, si posee la propiedad de unidad, en el sentido de ausencia de división interna; y, asimismo, posee la propiedad de unidad por participar de un principio que es “uno” y que ha de ser superior a la multiplicidad que participa de él. Por ello, como sostiene en la prop. 5, es preciso admitir la existencia de un “Uno”, absolutamente simple y solamente



uno, es decir, un “Uno” que no participa en modo alguno de la multiplicidad.

En las cinco primeras proposiciones de los *Elementos de teología* Proclo examina el sentido de las nociones más simples y las relaciones que proceden de ellas. El metafísico, al igual que las “mentes no pervertidas”, pueden conocer estas nociones primeras, mediante una intuición intelectual. En su estrategia argumentativa, el diádoco sigue el método dialéctico que Platón expone en la *República*: el dialéctico, a partir de nociones comunes que ocupan el puesto de “hipótesis”, asciende a un principio anhipotético, absolutamente simple, que es Uno y Bien, para después, a partir de la cima, descender al mundo del ser, o a las realidades divinas de las que trata en su teología. Las proposiciones no solo explican una jerarquía de niveles de la realidad, sino también explicitan las leyes generales que determinan la procesión y conversión del mundo divino¹⁶.

Podemos establecer un claro paralelismo entre la simplicidad del primero y del último de los seres: “En efecto, también el último de los seres, al igual que el primero es absolutamente simple (ἀπλούστατον), puesto que procede exclusivamente de aquello que es primero. Pero en un caso la simplicidad (ἀπλότης) es debida al hecho de ser superior (κρείττον) a toda composición, en el otro al hecho de ser inferior (χειρόν). Y se puede repetir este mismo argumento para todas las cosas” (*E.T.* prop. 59, 9-12 Dodds; trad. de García Valverde, 2017, p. 70-71).

• • • • •

16 Algunas proposiciones abordan a la vez tanto las entidades (niveles de la realidad) como las leyes generales, ya que los niveles más elevados –las más altas entidades divinas, como ser/ente, unidad/Uno, eteno/eternidad– son ellos mismos los principios que estructuran las realidades que informan (*E.T.* props. 52, 53, 87, 88, 89 y 90). Asimismo, como en la prop. 22, la existencia y la jerarquía de las clases divinas se explicita en forma de corolario.



Ahora bien, a pesar de este paralelismo, Proclo previene ante todo posible equívoco entre los dos “extremos”: el Uno es incluso superior, como afirma en el *Comentario al Timeo*, al ser simple¹⁷. Más allá del ser y del devenir se sitúan el Uno y la materia, y de ellos hay una especie de conocimiento sustitutivo, para el que Proclo emplea el término platónico “bastardo” (νόθος) (*In Tim.* I 257, 25-28 Diehl). En paralelo al razonamiento bastado del material espacial (χώρα) en el *Timeo* (52b2), Proclo alude al carácter bastado del conocimiento dirigido al Uno. Así pues, hay seis niveles (más allá del ser, ser, ser-devenir, devenir-ser, devenir, más allá del devenir) y, para cada uno de ellos, hay un estado cognitivo correspondiente, ya sea real o bastado. El Uno es “superior al ser simple”, es decir, está más allá de la simplicidad que admite el verdadero conocimiento intuitivo (νόησις) (*In Tim.* I 246, 7-9).

El primer principio, en tanto que intrínsecamente infinito, escapa completa y definitivamente de todo control de la razón¹⁸. Proclo, al igual que los otros neoplatónicos, se preocupa ante todo por la salvación del alma, una cuestión que Platón ya identifica con una especie de retorno místico al origen, a saber, la asimilación del hombre a Dios (ὁμοίωσις θεῶ). Ahora bien, no se trata necesariamente de una huida nihilista del mundo. Tanto por la *Vida de Plotino*, redactada por su discípulo y editor Porfirio, como



17 “La [forma de conocer] superior, por tanto, es bastarda (νόθον) en relación con la Inteligencia, del mismo modo que ese [objeto] [el Uno] es superior al ser simple (ἐκείνο τοῦ ἁπλοῦν εἶναι κρείττον), como lo es el mundo inteligible para la inteligencia y aquello a lo que la inteligencia es afín y no bastardo. Ese [objeto] [el Uno] la Inteligencia lo conoce así por su propio [conocimiento bastado] que no es inteligencia, mientras que este [objeto], la unidad en sí (τὸ ἐν αὐτῷ ἓν), lo conoce también en cuanto que es dios (καθὸ καὶ ἔστι θεός)”. (Proclo, *In Tim.* I 258, 4-8 Diehl).

18 El Bien, según Plotino, es incognoscible, permanece más allá del conocimiento (*En.* V 3 [49] 12, 48). No puede ser objeto de discurso ni de escritura, pero si hablamos de él, es para “conducir” a él, como si, por medio de nuestros discursos, indicáramos el camino que ha de tomar alguien que quisiera ver algo (Platón, *Carta VII* 341c5).



por la *Vida de Proclo*, compuesta por su sucesor Marino, podemos demostrar que, para los neoplatónicos, la culminación en la mística de la filosofía práctica, en su vertiente ética y política, tiende a modificar completamente el puesto del hombre en el mundo, en lugar de negarlo. Esta cuestión, sin duda, replantea radicalmente la relación entre la mística y la práctica moral y política.

En la página final de lo que se conserva de la disertación XVII del *Comentario a la República*, Proclo traslada las preocupaciones políticas que motivaron la obra al ámbito de la metafísica y la salvación del alma (*In Remp.* II 368, 7-10). Al constatar que la mayoría de los hombres pone sus intereses privados por delante del interés común, señala que nada empuja al alma a las últimas etapas de la particularidad más que la aflicción que Sócrates denomina “particularización” (ιδίωσις) (*Resp.* V 462b8). De este modo, la cuestión política de la unidad del estado se sitúa en el contexto tanto de la metafísica del Uno –o del Bien– como del descenso del alma al mundo sensible.

BIBLIOGRAFÍA

ABBATE, Michele. Proclo: *Commento alla Repubblica di Platone*, 3 v. Milano: Bompiani, 1995-2004.

ADRADOS, Francisco R. (Ed.) *Diccionario griego-español*, v. 3. Madrid: CSIC, Instituto de Filología, 1991. [= DGE]

BALTZLY, Dirk, FINAMORE, John F. & MILES, Graeme. *Proclus. Commentary on Plato's Republic*, 2 v. Cambridge: Cambridge University Press, 2018-2022.

BELAYCHE, Nicole. Religions de Rome et du monde romain. *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*. Paris, v. 120, 2013, p. 91-98.



BORNEMANN, Eduard. Aristoteles' Urteil über Platons politische Theorie (II). I. Teil: die Kritik der *Politeia*. Berlin, *Philologus*, v. 79, 1923, p. 70-111, p. 113-158, p. 234-258.

BURNET, John. *Platonis opera*, 5 v. Oxford: Clarendon Press, 1900-1907.

CANTO-SPERBER, Monique. *Ethiques grecques*. Paris: Presses universitaires de France, 2002.

CALVO MARTÍNEZ, Tomás. *Aristóteles. Metafísica*. Madrid: Gredos, 1994.

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

DODDS, Eric R. *Proclus. The Elements of Theology*, 2. ed. Oxford: Clarendon, 1963 [1. ed. 1933].

ENDRESS, Gerhard, *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio theologica in arabischer Übersetzung*, Wiesbaden/Beirut: Imprimerie Catholique, 1973.

FESTUGIÈRE, André-Jean. *Proclus: Commentaire sur la république*, 3 v., Paris: Vrin, 1970.

GALLAVOTTI, Carlo. Eterogeneità e Cronologia dei Commenti di Proclo alla *Republica*. *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*. Torino, n. s., v. 7, 1929, p. 108-219.

GARCÍA VALVERDE, José Manuel. *Proclo. Elementos de teología; Sobre la providencia, el destino y el mal*. Madrid: Trotta, 2017.

HENRY, Paul & SCHWYZER, Hans-Rudolf. *Plotini opera cum Porphyrii Vita Plotini*, 3 v. (*editio minor*). Oxford: Clarendon Press, 1964-1982.

HOFFMANN, Philippe. What was Commentary in Late Antiquity? The Example of the Neoplatonic Commentators. In: Mary Louise Gill & Pierre Pellegrin (Eds.) *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford/Malden [Mass.]: Blackwell Pub., 2006, p. 597-622.

JAEGER, Werner. *Aristotelis Metaphysica*. Oxford: Clarendon Press, 1957.

KROLL, Wilhelm. *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, 2 v. Leipzig: Teubner, 1899-1901 [reimpr. Amsterdam: Hakkert, 1965].



LAMBERZ, Erich. Proklos und die Form des philosophischen Kommentars. In: Jean Pépin & Henri Dominique Saffrey (Eds.) *Proclus, lecteur et interprète des anciens. Actes du colloque international du CNRS, Paris 2-4 octobre 1985*. Paris: CNRS, 1987, p. 1-20.

NARBONNE, Jean-Marc. Le problème de l'unité dans la cité: Platon, Aristote, Proclus. *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, Paris, v. 127, 2020, p. 119-132.

ROSS, William David. *Aristotelis Politica*. Oxford: Clarendon Press, 1957.

SAFFREY, Henri Dominique. Les débuts de la théologie comme science (IIIe-VIe siècle). *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. Paris, v. 80, 1996. p. 201-220.

SAFFREY, Henri Dominique & SEGONDS, Alain-Philippe. *Proclus ou Sur le bonheur*, avec la collaboration de Concetta Luna. Paris: Les Belles Lettres, 2001.

SAFFREY, Henri Dominique & WESTERINK, Leendert Gerrit. *Proclus. Théologie platonicienne*, 6 v. Paris: Les Belles Lettres, 1968-1997.

SHEPPARD, Anne. Proclus' Place in the Reception of Plato's *Republic*. In: A. Sheppard (Ed.) *Ancient Approaches to Plato's Republic*. London: Institute of Classical Studies, 2013, p. 107-115.

SLINGS, Simon. *Platonis opera*, v. 4. Oxford: Clarendon Press, 2003.

STALLEY, Richard F. The Unity of the State: Plato, Aristotle and Proclus. *Polis: The Journal for the Society for Greek Political Thought*. Leiden, v. 14, n. 1-2, 1995, p. 129-149.

STALLEY, Richard F. Plato and Aristotle on Political Unity. In: Mario Vegetti & Michele Abbate (Eds.) *La Repubblica di Platone nella tradizione antica*. Napoli: Bibliopolis, 1999, p. 29-48.

ZAMORA CALVO, José María. La problemática del uno como medida de todas las cosas en Aristóteles. In: Álvaro Ledesma & Herminia Pagola (Eds.) *Para todo y para nada: miradas contemporáneas de la filosofía*. Logroño: Universidad de La Rioja, 2023, p. 91-100.



PEDRO, PABLO Y JUAN Y EL ASCENSO HACIA LA *DEIFICATIO* EN LA *HOMILIA* DE ERIÚGENA

Dr. Ezequiel Ludueña

Universidad de Buenos Aires (UBA) – Universidad Nacional La
Matanza (UNLAM), Argentina

La obra de Juan Escoto, el Eriúgena, que más difusión alcanzó durante la Edad Media es, sin duda, la homilía sobre el prólogo de San Juan, conocida como *Vox spiritualis* —acaso una de sus últimas obras, en la que “retoma sucintamente sus principales temas filosóficos personales, en un lenguaje tan original y característico por su vocabulario como perfecto por su expresión” (PIEMONTE, 1984, p. 4). Podemos distinguir en el texto tres partes (cf. JEAUNEAU, 1969, pp. 74 y ss):¹

• • • • •

1 Giltner (2016, p. 12) simplemente divide el texto en dos, fusionando las dos primeras partes distinguidas por Jeaneau.



1. Un elogio de San Juan como “teólogo” (§§1-5)
2. La contemplación por parte de San Juan de las realidades eternas (§§6-13), lo que E. llama la “montaña de la teología”
3. La difusión de la luz divina en las realidades temporales (§§14-23), lo que E. llama el “valle de la historia”.

La segunda parte versa sobre la procesión de la realidad a partir del Principio: San Juan —según Eriúgena— fue capaz, por gracia divina, de contemplar “con la altísima mirada de la mente (*altissimo mentis contuitu*)” (*Hom.* 296a)² la dinámica intratrinitaria en la cual la *generatio* del Hijo coincide con la *conditio omnium* y su avance hacia los géneros y las especies: “Su [i.e. la del Hijo] generación misma a partir del Padre es la institución de todas las causas y de todo lo que procede de estas causas hacia los géneros y las especies (*ipsius [sc. Verbi] ex Patre generatio ipsa est causarum omnium conditio omniumque, quae ex causis in genera et species procedunt*)” (*Hom.* 287a). En los términos del *Periphyseon*, la obra magna del Irlandés, esto significa que la *generatio Verbi* coincide con la “institución” (*conditio*) de las denominadas causas primordiales, hechas por el Padre en el Hijo, y con su distribución en géneros y especies, realizada por el Espíritu Santo (cf. *Periph.* 616a). Es decir, la *generatio in divinis* coincide con la “aparición” de lo que en el inicio del *Periphyseon* son la segunda y de la tercera especie de la naturaleza: la que crea y no es creada; la que no crea y es creada (cf. *Periph.* 441b). Así, San Juan logró alcanzar y, en la medida de sus posibilidades comunicar, esta paradoja fundamental: “Por medio



2 Las citas de la *Homilia*, al igual que las del *Commentarius*, están tomadas de la edición revisada de ambas obras, que É. Jeaneau publicó en 2008 (citada en bibliografía). Con todo, las notas que acompañan a sus anteriores ediciones (también citadas en bibliografía) siguen conservando su valor. A ellas remitimos a veces.



de lo no hecho, sino generado, todo fue hecho, pero no generado (*per non factum, sed genitum, omnia facta, sed non genita*) (Hom. 287a).

La tercera parte del texto, en cambio, se ocupa del retorno (*reditus*) de todas las cosas al Principio. Esto, en el caso de Eriúgena, significa el retorno del ser humano —epítome de toda la realidad creada— hacia su Principio. La última etapa de este retorno es la *deificatio*. Ésta, se dice en el texto, es la condición de posibilidad de aquel *contuitus mentis* por el cual el Evangelista, “convertido en Dios... anuncia que Dios-Palabra subsiste en Dios-Principio, esto es, Dios-Hijo en Dios-Padre (*in Deum transmutatus... Deum Verbum subsistere in Deo principio, hoc est, Deum Filium in Deo Patre, pronuntiat*)” (Hom. 286a).

Ahora bien, la *deificatio* es un producto de la gracia. De hecho, nos recuerda Eriúgena, tal es el significado del nombre hebreo “Juan”: “aquel a quien le fue obsequiado (*cui donatum est*)” (Hom. 291d). Por ello, “la parte racional de nuestra naturaleza conoce las realidades inteligibles y a su Dios no por sí misma, sino por la luz divina en ella ínsita en la medida en que posee la presencia de Dios-Palabra (*dum praesentiam Dei Verbi possidet*)” (Hom. 290d). Sin embargo, sería un error pensar que el Evangelista pudo alcanzar aquella visión debido únicamente a que fue “ayudado por la gracia divina (*divina gratia adiutus*)” (Hom. 289b). A la manera de la Iglesia de Oriente, cuyos elementos esenciales Eriúgena pudo conocer sobre todo a través de la obra del falso Dionisio y de Máximo Confesor, el Irlandés entiende que la gracia es un signo de cierta iniciativa humana (cf. Lossky, 1944, pp. 92-93; 183-184; y Kijewska, 1996, p. 177). Es signo de —la expresión es del mismo Eriúgena— *cooperatio* (Hom. 294d).

La parte que depende del hombre, de su *arbitrium*, es la actividad intelectual cuyo punto cúlmine es la *theoria*, la *contemplatio*



o *speculatio* que da lugar a la *theologia*. En este sentido, San Juan es *beatus theologus* (*Hom.* 283c), es el máximo teólogo, y es, para Eriúgena, “la representación de la *contemplatio* y de la *scientia* (*contemplationis atque scientiae typum*)” (*Hom.* 284b). Eriúgena, famosamente, interpreta en este sentido el episodio de la carrera hacia el sepulcro de *Juan 20*. Cuando María Magdalena anuncia que han quitado la piedra que cubría el sepulcro de Jesús, Pedro y Juan corren al sepulcro. Juan llega primero y, mientras mira dentro, llega Pedro y entra antes. El sepulcro representa la Escritura. Pedro entra antes porque, tal como dice Isaías, *nisi credideritis, non intelligetis* (cf. *Hom.* 284d). Eriúgena anota: “Pedro... es símbolo de la fe, Juan significa el intelecto (*Petrus... fidei est symbolum, Iohannes significat intellectum*)” (*ibidem*). En este sentido, la fe prepara la entrada al intelecto (cf. 285a).³

Algo que, en general, no suele ser señalado, es el hecho de que en la interpretación de Eriúgena conviven al menos tres ejes de lectura. Uno es el ya mencionado, el que se vale del par de conceptos *fe* — *intelecto*. Otro es el de que ve en Pedro la imagen de la acción y en Juan, la de la contemplación. Pedro “dudaba, cual símbolo de la temerosa acción (*quasi trepidae actionis symbolum*)”; Juan “se reclinaba sobre el pecho del Señor, que es el sacramento de la contemplación (*contemplationis sacramentum*)” (*Hom.* 284b).



3 Salvo error, el único otro autor que con Eriúgena se detiene especialmente sobre el hecho de Juan alcanza primero el sepulcro es San Jerónimo. La razón de la superioridad de Juan, en este caso, es que era virgen: *Joannes unus ex discipulis, qui minimus traditur fuisse inter Apostolos, et quem fides Christi virginem repererat, virgo permansit, et ideo plus amatur a Domino, et recumbit super pectus Jesu. Et quod Petrus, qui uxorem habuerat, interrogare non audet, illum rogat ut interroget. Et post resurrectionem, nuntiante Maria Magdalene quod Dominus resurrexisset, uterque cucurrit ad sepulcrum; sed ille praevenit. Adversus Jovinianum I, 278, PL 23, 258a-b.* Eriúgena señala, justamente, que Juan *recumbebat super pectus dominicum* (*Hom.* 284b).



El primer eje (fe—intelecto) invita a ubicar la lectura eriugeniana en el marco de las relaciones entre fe e intelecto y —acaso naturalmente— entre fe y razón (cf., por ejemplo, GILSON, 1976, p. 190, citado en nuestra conclusión o Potestà, 1983, pp. 307 y ss.). El segundo permite ubicar la exégesis del Irlandés en el marco de la historia de la tradicional antagonía *acción—contemplación*. En este sentido, la lectura de la homilía viene a ocupar un lugar en la lista de ejemplos bíblicos paradigmáticos que ilustran esta dicotomía (Marta y María, Lea y Raquel).

Eriúgena escribe: “la virtud de la contemplación íntegramente purificada penetra más aguda y velozmente en los profundos secretos de las cumbres divinas que la acción que todavía precisa ser purificada...” (Hom. 284c). En este pasaje que aparentemente sólo continúa elaborando la comparación entre Pedro y Juan a través de la dicotomía acción—contemplación descubrimos un tercer eje (que supone los otros dos), y es en él en el que nos concentrarnos en lo que sigue. La clave está en la expresión “la acción que todavía precisa ser purificada (*adhuc purificandae*)” El *adhuc* nos hace pensar en un proceso. Pedro es el *typus* de la fe y de la acción. Pedro dijo: “Tu eres el Cristo, el hijo del Dios vivo”; y alguien, advierte Eriúgena, podría decir que dijo eso *plus in typo fidei et actionis quam scientiae et contemplationis* (Hom. 284b). Así, “Pedro es puesto en la forma de la acción y de la fe (*in forma actionis ac fidei*) y Juan representa el *typus* de la contemplación y la ciencia (*contemplationis atque scientiae typum imitatur*)” (*ibidem*). Juan representa la *scientia* y la *contemplatio*; Pedro, la fe y “la temerosa acción (*trepidae actionis*)” (Hom. 284b).⁴ La fe sola vacila, “ensombrecida por las nubes de los pensamientos carnales” (Hom. 284b-c), mientras que “la cumbre de

• • • • •

4 *Petrus in forma actionis ac fidei ponitur...* (284c)



la íntima teoría (*intimae theoriae acies*), una vez que ha reconocido *semel* el rostro de la verdad, de ninguna manera es rechazada (*repercutitur*), nunca es engañada, nunca es oscurecida por tiniebla alguna" (*Hom.* 284c).

Ahora bien, esto no equivale a oponer el par *fides-actio* al par *scientia-contemplatio*. Más bien hay que entenderlos como momentos de un proceso... que puede quedar trunco: la fe corre el riesgo de ser mera fe. La fe que ha llega a la *theoria* o *contemplatio* es "la virtud que alcanza ya un estado (*habitum*) inconmutable" (*Hom.* 285b). En cambio, la mera fe es la virtud que, en el mejor de los casos, aún no ha terminado su ascenso. La purificación a través de la acción es necesaria para alcanzar la contemplación. Así, San Juan es el "observador de la recóndita verdad, más allá de todo cielo, en el Paraíso de los paraísos, esto es, en la causa de todas las cosas" (*Hom.* 285c).

Comentando estos pasajes, advierte Jeauneau que, a partir de otros textos de la obra eriugeniana, podemos trazar una progresión o ascenso espiritual, que va de la *fides* a la *contemplatio* o *theologia*:⁵

1. *Fides*
2. *Actio*
3. *Scientia*
4. *Contemplatio* (= *Speculatio* = *Theologia*)

.....

5 Cf. la n. 3 a su edición de la *Homilia* de 1969 y la n. 8 a su edición del *Commentarius* de 1972. Los pasajes indicados en la nota son: *Expositiones* I, 2; I, 3; II, 5; VI, 3; IX, 3 (PL 122, 136a, 1-7; 142b-143a, 14-2; 165c-166a, 5-15; ed. Dondaine, p. 281, 1-7; PL 122, 218d-219a, 5-1); *Periphyseon* II, 23; V, 38 (PL 122, 574 A 7-10; 1017 D 7-10).



La *fides* no se opone a la *contemplatio*; la *contemplatio* supone la *fides*. Si unimos a este esquema la interpretación de la homilía sobre las figuras de Pedro y Juan, obtenemos el siguiente cuadro:

FIDES	Pedro (forma actionis ac fidei; trepidae actionis symbolus typo fidei et actionis)
ACTIO	
SCIENTIA	Juan (contemplationis atque scientiae typus)
CONTEMPLATIO	

En la homilía, Pedro representa las dos primeras etapas; Juan, las dos últimas (cf. la n. 3 de Jeauneau a su edición de 1969). Cabe consignar aquí la interpretación del argentino Gustavo Piemonte, quien en un excelente trabajo de 1984 llamó la atención sobre ciertos pasajes de la homilía que, leídos en conjuntos con algunos pasajes del *Periphyseon*, conducen a entender el elogio de San Juan que Eriúgena realizada en los primeros capítulos en el sentido de que el Evangelista no sólo alcanza la *contemplatio*, sino que incluso va más allá de toda contemplación (cf. PIEMONTE, 1984, pp. 11-21). Según Piemonte, la *deificatio* supone una superación de la *contemplatio* (cf. *ibidem*, p. 17, incluida la n. 27). Es una tesis discutible, pues hay pasajes de la homilía (que el mismo Piemonte reconoce; cf. *ibidem*, p. 16) que van en el sentido contrario de su tesis. Pero hay otros que ciertamente indican un más allá de la *contemplatio* (cf. *ibidem*, pp. 13 y 16-17). Adoptar una u otra postura necesariamente supone subrayar algunos pasajes por sobre otros. Ahora bien, los pasajes aducidos por Piemonte difícilmente pueden ser menospreciados.

Podemos ser más precisos acerca de las etapas del ascenso representadas por Pedro (las dos primeras) y por Juan (las dos siguientes) si tenemos en cuenta otras obras de Eriúgena.



El primer estadio corresponde a lo que Eriúgena llama la *simplicitas fidei*. Este grado es el de “la gente todavía sencilla nutrida en los parvularios de la iglesia” (*Periph.* 511c). La mera fe sólo puede ingerir alimento líquido. Ese es el sentido del dicho de Pablo: “Os di de beber leche, no alimento sólido” (*I Cor.*, 3, 2; citado en *Periph.* 509a). En este sentido, en el *Comentario a Juan*, obra compuesta en la misma época que la homilía, el apóstol Felipe, del cual se dice que es *figura fidei* (*Comm.* 340b), es descrito así: “...Felipe, nutrido con la leche de la doctrina (*lacte doctrinae*), porque no podía tomar el alimento sólido de la fe verdadera y del conocimiento (*uerae fidei atque cognitionis*)” (*Comm.* 340d). Eriúgena advierte que Jesús “tantea” (*temptat*) a Felipe, es decir, a la mera fe, juega con Felipe como con un niño: “Así pues, el Señor juega con Felipe para enseñarle (*erudiendi itaque gratia ludit dominus cum Philippo*), tentando la simplicidad de su fe (*temptans eius fidei simplicitatem*)” (*ibidem*).

A la fe ha de añadirse la *actio*, primero, la *rationabilis scientia* después. La *actio* purifica las almas. La *scientia* las ilumina: “La acción... de las virtudes de los fieles sólo purga las almas (*actio... uirtutum fidelium animas solummodo purgat*), la *scientia* de las cosas creadas las ilumina (*scientia uero rerum creatarum inluminat*)” (*Comm.* 341a). Con todo, ello no basta. Hace falta, además, “el *habitus* de la contemplación perfecta (*perfectae contemplationis*), el único que guía a las almas hasta la consumada plenitud de los suministros espirituales (*qui solus animas ad consummatam spiritualium refectionum plenitudinem perducit*)” (*Comm.* 341c).

El intelecto no se opone a la fe a secas; pero sí se opone a la fe perezosa que rechaza el camino que lleva a la *contemplatio*, i.e. a la *theologia*. La ignorancia de la verdad es la renuncia de toda búsqueda; es la lectura literal, no racional, no espiritual de la Escritura. Esta es la condición de la gente sencilla que por distintas



circunstancias no pudo avanzar en el desarrollo de la razón. Pero puede ser también el producto de cierta pereza intelectual. En el corazón del libro III del *Periphyseon*, se dice que “quienes son considerados sabios (*qui putantur esse sapientes*)” juzgarán como algo monstruoso la afirmación: *Deus omnia est et omnia deus*.⁶ La figura de estos “sabios” nos recuerda un pasaje del libro I, en el que se dice que “quienes parecen ser sabios (*qui uidentur esse sapientes*)” “se horrorizan al escuchar” que “Dios ni ama ni es amado, ni mueve ni es movido... e, incluso, que ni es ni subsiste” (*Periph.* 508c).⁷ Es decir, según la perspectiva eriugeniana, se trata de aquellos que se niegan a pensar el texto de la Escritura. La descripción final de esta clase de sabio está en la continuación de ese mismo pasaje del libro III arriba citado. Cuando se llega a la conclusión según la cual *Deus omnia est et omnia deus*, el discípulo solicita al maestro que se esfuerce por hacer de esa doctrina algo comprensible, pues de otra manera “quienes menos entienden (*qui minus intelligunt*)” “recaerán en las antiguas opiniones que, como si fueran verdaderas, todavía no quieren abandonar”.⁸



6 *Deus itaque omnia est et omnia deus! Quod monstrosurn aestimabitur etiam his qui putantur esse sapientes, multiplici rerum uisibilium et invisibilium uarietate considerata. Periph.* 650d. Cf. Piemonte, 1968, p. 46, incluida la importantísima nota 31.

7 Y luego: *Nec te latet, ut opinor, quam arduum difficileque simplicibus animis talia suadere, quandoquidem eorum qui uidentur esse sapientes, dum haec audiunt, aures horrescunt. Periph.* 508d.

8 *Et nisi haec exemplis rerum animo comprehensibilium suaseris, nil aliud relinquitur, nisi ut uel mota solummodo non autem discussa praetermittantur, quod sine mentis meae dolore fieri non poterit – Qui enim in tenebris spississimis constituti ortum lucis futurae sperant non omnino tristitia opprimuntur; sin autem lux quam sperant ab eis auferatur, non solum in tenebris, uerum etiam in multa poena resident, ablato ab eis bono quod sperauerant - uel ut omnia quae a te de talibus dicta sunt ab his qui minus intelligunt omnino falsa esse iudicentur, et in pristinas opiniones, quas nec adhuc uolunt deserere, ueluti ueras his contemptis relabantur. Proinde naturalibus exemplis, quibus nisi nimia stultitia excaecatus nemo resistit, primo ratiocinationis uia incipienda est. Periphyseon 650d-651a.*



La mera fe es la base de una acción todavía insegura, vacilante, que no ha alcanzado la firmeza de la contemplación. Pero el camino que va de la fe a la contemplación no es rectilíneo. Hay en él una suerte de circularidad: la fe progresa hacia la contemplación para regresar a sí misma enriquecida. Hay en ese regreso un despliegue que puede acabar, como en el caso de san Juan, en la deificación.⁹ Esa deificación, según el comienzo de la homilía, puede ser alcanzada en esta vida.

El proceso que va de la fe a la intelecto es también el núcleo del *Comentario* sobre el mismo *Evangelio* de san Juan, del que solo conservamos algunos pasajes y que, se cree, fue la última obra que compuso Eriúgena. La fe es la alborada y la inteligencia, el mediodía. En la vida futura no habrá fe sino pura inteligencia, y en la presente no existe la perfecta inteligencia, sino solo la posibilidad de una *búsqueda*, una fe en búsqueda de inteligencia (cf. JEAUNEAU, 1972, p. 43). La fe llana se atiene a la letra de la Escritura y no busca



9 En el *Periphyseon* (897b), Eriúgena habla de la deificación de los santos, de aquellos que en esta vida reciben el don de una teofanía extremada: “...*Preciosa es, a la vista del Señor, la muerte de sus santos* [Salmos 115, 15]. Ciertamente, [Dionisio] asevera que el profeta había dicho que en este versículo la muerte de los santos no significaba sino su tránsito hacia Dios en la excelsitud de la contemplación, superando todo lo visible y todo lo invisible, aunque existiendo todavía en un cuerpo.” Cf. Dionisio Areopagita, *La jerarquía eclesiástica* III, 9, 437B-C. Pero en este mismo pasaje del *Periphyseon* (897b-c), Eriúgena menciona juntos, sin distinciones, a Pedro y a Juan: *Num et Petrus, ille apostolorum uertex, mortuus erat omni creaturae et transiuit in deum, quando domino interroganti quem se esse diceret respondit: «Tu es Christus filius dei uiui»? Num similiter Iohannes euangelista omnibus quae facta sunt defunctus est, altitudine theoriae cuncta superans et clarilans: “In principio erat uerbum, et uerbum erat apud deum, et deus erat uerbum”, totaque ipsius mirabilis et ineffabilis theologi theoria?* Si, como se supone, el *Periphyseon* fue radactado antes que la homilía, en este punto podríamos notar un cambio en el pensamiento del Irlandés. Con todo, es posible que en esa “muerte” de los santos sea posible distinguir grados. Así lo hará luego Eriúgena (siguiendo a Máximo), en su *Comentario a Juan* (cf. 311c y ss.)



el espíritu. Y quien se atiene a la sola letra sin poder o sin querer ir más allá piensa, según Eriúgena, “carnalmente”.¹⁰

El elemento central en el progreso que va de la simple fe a la *contemplatio* es la razón. Acaso el punto más importante de la homilía es la afirmación de la posibilidad de la *deificatio*. Eriúgena, sin embargo, imagina cierta resistencia en su auditorio. Alguien podría decir: “Parece imposible que seres mortales devengan inmortales, que seres corruptibles se liberen de la corrupción, que simples seres humanos sean hijos de Dios, que seres temporales posean la eternidad...” (*Comm.* 295b). Pensando en esa posible objeción escribe: “Recibe este argumento tomado de cuestiones mayores, argumento con el cual podrás ajustar la *fides* de ese dudoso asunto (*quo rei de qua dubitas possis fidem accommodare*): Y la Palabra se hizo carne...” (*ibidem*). Si lo superior puede volverse inferior, *a fortiori*, lo inferior puede volverse superior: si la Palabra pudo hacerse carne, ¿cómo la carne no podrá volverse Palabra...?



10 La Escritura —enseña el Irlandés— ofrece “misterios” y “símbolos” (cf. PEPIN, 1973). El misterio es, en principio, la narración de un hecho histórico, o que al menos pretende serlo. Por ejemplo, los judíos que atraviesan el Mar Rojo. El cristiano sencillo, “carnal”, asimila solo el sentido literal de los misterios; pero los cristianos “espirituales” van más allá y hallan un significado más alto. Otro ejemplo de “misterio” es aquel célebre versículo que versa sobre Juan el Bautista: “la voz que clama en el desierto”. Algunos, enseña Eriúgena, han entendido que ese desierto representa a la ciudad de Judea, “contaminada por las bajezas de la idolatría” (*Comm.* 304b). Pero es posible una lectura más profunda, en la que el desierto representa la naturaleza divina, “alejada de todo, en una profundidad inexpresable (*ab omnibus remotae, ineffabilis altitudo*)” (*Comm.* 304c) y la voz, la teofanía que es manifestación de lo que persiste en lo oculto, de lo que no tiene voz: la voz que clama en el desierto. El símbolo difiere del misterio. Un símbolo es la formulación de una verdad que trasciende todo hecho histórico; por eso su lectura obliga a volver sobre ellos para tratar de entenderlos. Ante los símbolos la fe de la gente sencilla o de los cristianos que hacen de la renuncia al pensamiento una bandera, se enfrenta con una verdad esencial que, irremediablemente, debe entregar a la memoria y meditar. Por eso son preferibles a los misterios pues ante ellos la fe no puede evitar la reflexión. Un ejemplo de símbolo es justamente el comienzo del *Evangelio* de Juan.



Dejando de lado el (cuestionable) valor del argumento de Eriúgena, conviene considerar en qué sentido este pasaje puede echar luz sobre el progreso espiritual al que hemos aludido arriba. Se ha señalado que el texto está construido sobre la base de la definición de *argumentum* que Marciano Capela ofrece en el libro V (§474) de sus *Nupcias*, dedicado a la dialéctica: “Un argumento es un razonamiento que provoca *fides* en un asunto dudoso (*argumentum est ratio, quae rei dubiae fidem facit*)”.¹¹ Es interesante la forma en que Eriúgena aprovecha la presencia del término *fides* en un contexto en principio ajeno al de la fe cristiana. Pero es aún más interesante el uso del verbo *accomodare*: determinado *argumentum* permite acomodar, adaptar o ajustar la *fides*. Veo en este pasaje una ilustración para entender la función de la *scientia* en el camino que comienza en la mera *fides*. Del mismo modo, leemos en el libro V del *Periphyseon* que, “partiendo de las contemplaciones de las realidades inteligibles”, “percibidas por la sola concepción de la mente” es posible entender la naturaleza del *reditus omnium*,

porque los argumentos (*argumenta*) provenientes de las reglas inconcusas de las verdaderas artes son de mayor valor para provocar la *fides* en un asunto dudoso (*ad faciendam rei dubiae fidem*), que los que provienen de las conjeturas de las realidades corpóreas (*quam quae ex corporalium sensuum coniecturis*) (*Periph.* 868c-d).

Tal es la utilidad de la *scientia*. Es más, apunta Eriúgena, ni siquiera nuestras conjeturas acerca de lo sensible

podrían ser halladas o probadas sin la guía de la razón y de la inteligencia (*sine rationis et intelligentiae ducatu*). Pues es imposible que el verdadero conocimiento de

• • • • •

11 Utilizo la trad. de Díaz y Díaz citada en bibliografía.



las realidades sensibles sea encontrado con el solo sentido corpóreo (*ibidem*).

Hacia la mitad del texto de la homilía la *scientia* es asociada con la *naturalis scientia* que los griegos llaman *physiké* (*Hom.* 291b-c). Resulta interesante la propuesta de D'Onofrio, según la cual San Pablo representa, en la homilía, el *lógos* o el pensamiento discursivo de la *scientia* (cf. D'Onofrio, 1994, p. 130, y la n. 56, y Harrington, 1997, p. 86). Pues, de hecho, Eriúgena compara a Juan con Pedro, pero también lo compara *luego* con Pablo. San Pablo fue arrebatado al tercer cielo pero San Juan —leemos— fue arrebatado más allá de todo cielo y “traspasó (*transgreditur*) toda naturaleza humana y angélica” (*Hom.* 285c). Pablo oyó “palabras inefables”, mientras que el Evangelista, “en la causa de todas las cosas, oyó la única Palabra” (*ibidem*), y “deificado” entró en el Dios “deificante” (*Hom.* 285b). (Pero si volvemos a la propuesta de Piemonte, quizá haya que leer en Pablo más que la representación del *lógos*, la imagen de la *contemplatio* que Juan alcanza y sobrepasa.)

Para terminar, cabe señalar que la *actio* y la *scientia* aparecen hacia el final del *Periphyseon*, cuando Eriúgena analiza diferentes parábolas de la Escritura que, según él, pretenden dar cuenta del *reditus*. Entiende que todo el género humano y con él todo lo creado volverá al Principio. Hay una suerte de *reditus* general. Pero hay también un *reditus* especial. Y advierte que una, en particular, se refiere al retorno al que solo pocos accederán: la parábola de las diez vírgenes del Evangelio de Mateo. Según Eriúgena, es posible ver en las diez vírgenes una imagen de la totalidad de las creaturas racionales: el esposo es Cristo; la esposa, la Iglesia. Pero esta lectura puede dar lugar a otra: las vírgenes prudentes representan a los elegidos; las insensatas, al resto.



...cuando se interpuso este retraso y negligencia de las vírgenes fatuas, se presentó el esposo y se apoderó de las vírgenes que a su llegada estaban preparadas y adornadas, y las condujo a sus nupcias, esto es, las llevó a su deificación con la que glorifica a las almas más perfectas con la gracia sobrenatural de su contemplación... deificación que «ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni nada semejante vino a la mente del hombre» [Corintios I, 2, 9] ...esto es, [a las almas insensatas les] está impedido el acceso a la contemplación divina cara a cara, acceso al que, por vivir en esta vida descuidadamente (*incaute in hac uita uiuentes*) y por no verter en los receptáculos de su razón el aceite de la acción y de la ciencia (*oleumque actionis et scientiae in rationis suae receptacula non infundentes*)... no podrán acceder... (*Periph.* 1017d-1018a)

Vemos reaparecer aquí las nociones de *actio* y *scientia* que, en ese orden, son el signo de una vida ética e intelectualmente esmerada, que avanza desde la mera fe hacia la *contemplatio* y, acaso, hacia la misma *deificatio*.

CONCLUSIÓN

En la lectura que hagamos del episodio de la carrera de Juan y Pedro hacia el sepulcro podemos enfatizar ya sea la importancia de la fe como condición de posibilidad del intelecto ya sea la necesidad de que la fe no quede en mera fe. Es decir, podemos centrarnos en el hecho de que Pedro entra antes o en el hecho de que Juan llega primero. En su *La philosophie au Moyen Âge*, Gilson eligió lo primero. Refiriéndose al pasaje, escribe: “La fe es para Eriúgena... condición de la inteligencia: *Nisi credideritis, non intelligetis* (*Is.*, VII, 9). Es la fe la primera y, según el modo que le es propio, ella alcanza el objeto de la inteligencia antes que la



inteligencia misma. Pedro y Juan corren hacia la tumba; Pedro es el símbolo de la fe; Juan, el de la inteligencia, y la tumba es la Escritura. Ambos corren, ambos entran, pero es Pedro quien pasa primero..." (GILSON, 1976, p. 190). Tullio Gregory, en cambio, comentando el mismo pasaje, llega a escribir: "En comparación con Pedro, *fidei symbolum*, Juan representa el *intellectus*: el primero entra antes en el sepulcro de Cristo: es la fe que precede; el segundo lo sigue y penetra más profundo en el misterio del hijo de Dios: es la especulación teológica..." (GREGORY, 1963, p. 63). Es decir, Juan entra después de Pedro, pero entra *più a fondo*. Por nuestra parte, creemos que Eriúgena claramente pone el énfasis en el hecho de que Juan alcanza primero el sepulcro —después de todo se trata de un elogio de Juan que, además, termina resultando superlativo. Ahora bien, si nos concentramos no ya en el eje *fe—intelecto*, sino en el ascenso que va de la *fides* a la *contemplatio* (y, tal vez, a la *deificatio*), parece claro que el énfasis no está en fe como comienzo del proceso sino en la necesidad misma del ascenso.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

IOHANNES SCOTTUS SEU ERIUGENA. *Homilia super In principio erat verbum et Commentarius in Evangelium Iohannis*, ed. É. A. Jeauneau, Turnhout, Brepols, 2008.

_____. *Periphyseon*, ed. É. A. Jeauneau, Turnhout, Brepols, 1996-2003.

JEAN SCOT. *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, introduction, texte critique, traduction et notes de É. Jeauneau, Paris, Éditions du Cerf, 1972.

_____. *Homélie sur le Prologue de Jean*, introduction, texte critique, traduction et notes de É. Jeauneau, Paris, Editions du Cerf, 1969.



MARCIANO CAPELA. "Libro V: *La Retórica*", trad. y notas de P. R. Díaz y Díaz, en: *Florentia Iliberritana*, v. 2, 1991, pp. 117-159.

MARTIANUS CAPELLA. *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, ed. J. Willis, Leipzig, 1983.

Literatura secundaria

D'ONOFRIO, Giulio. The Concordia of Augustine and Dionysius: Toward a Hermeneutic of the Disagreement of Patristic Sources in John the Scot's *Periphyseon*. En: MCGINN, Bernard; OTTEN, Willimien (eds.). *Eriugena: East and West*. London: University of Notre Dame Press, 1994, pp. 115-140.

GILSON, Étienne. La filosofía en la Edad Media: desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV. Tradução: Arsenio Palacios y Salvador Caballero. Madrid: Gredos, 1976.

GILTNER, Alexander. *Intimae theologiae: The Christocentric Cosmology of John Scottus Rriugena in the Homilia super «in principio erat verbum»*. AHDLMA, v. 83, 2016, pp. 7-32.

GREGORY, Tullio. *Contemplatio theologica e storia sacra*. En: GERORY, Tullio. *Giovanni Scoto Eriugena: Tre studi*. Firenze: Felice Le Monnier: 1963.

HARRINGTON, Michael. *Human Mediation in Eriugena's Periphyseon*. Halifax, Nova Scotia: Dalhousie University, 1997. [Tesis de Maestría.]

JEAUNEAU, Édouard. *Composition littéraire et contenu doctrinal*. En: Jean Scot. *Commentaire sur l'Évangile de Jean*. Paris: Editions du Cerf, 1972, pp. 40-62.

_____. *Introduction*. En: Jean Scot. *Homélie sur le prologue de Jean*. Paris: Editions du Cerf, 1969, pp. 9-198.

KIJEWSKA, Agnieszka. The Eriugenian Concept of Theology: John the Evangelist as the Model Theologian. En: VAN RIEL, Gerd; STEEL, Carlos; McEVOY, James. *Iohannes Scottus Eriugena: The Bible and Hermeneutics*. Leuven: University Press, 1996, pp. 173-193.

LOSSKY, Vladimir. *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*. Paris: Aubier, 1944.



PEPIN, Jean. *Mysteria et symbola*: dans le commentaire de Jean Scot sur l'évangile de Saint Jean. En: J. J. O'Meara & L. Bieler (eds.). *The Mind of Eriugena*. Dublin, pp. 16-29.

PIEMONTE, Gustavo. Más allá de la contemplación: Observaciones sobre el capítulo I de la *Vox spiritualis* de Eriúgena. *Patristica et Mediævalia* 4, 1984, pp. 3-22.

_____. Notas sobre la *Creatio de nihilo* en Juan Escoto Eriúgena. *Sapientia*, v. 23, 1968, pp. 37-58.

POTESTÀ, Gian Luca. Teologia e Rivelazione nell'*Omelia* di Giovanni Scoto. *Cristianesimo nella storia*, v. 4, 1983, pp. 293-333.



MÍSTICA E ORIGINALIDADE:

a receita para uma
expulsão (*herem*)

Dra. Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo¹
Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Brasil

INTRODUÇÃO

Nada raro é que místicos sejam incompreendidos e sofram consequências de processos políticos. Por toda a história, nas mais diferentes culturas e religiões, aqueles que vêm a ser chamados de místicos, ou, diria eu, os que advogam algum tipo de contato direto com realidades



1 Professora de Filosofia Medieval Judaica do Departamento e Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Pesquisadora líder do Núcleo de Pesquisas em Filosofia Islâmica, Judaica e Oriental (NUR).



que não são acessíveis através das capacidades humanas comuns utilizadas na vida diária, são alvos de suspeitas, processos e condenações. Não vale elencar aqui, pois a lista seria tão grande que não chegaríamos a nosso autor. Os místicos são, de certo modo, reformadores religiosos, ou indivíduos que acabam por se opor ao dogmatismo ou ritualística das religiões estabelecidas por não manterem obrigações para com os assuntos, por assim dizer, mundanos e suas estruturas hierárquicas. De certo modo, poderíamos até dizer que essa faceta faz parte da própria natureza da mística, uma vez que, se concordarmos com a exposição de Bergson, a religião estática, cristalizada em conceitos, dogmas estanques e rituais, afasta-se tanto de seu impulso originário dinâmico que chega a se converter, de certo modo, em seu oposto. E o místico é aquele que tenta conectar esse impulso originário. E, por fazer isso, é visto como estranho e sua mensagem como perigosa ao status tradicional das sociedades das quais participam.

O místico é o indivíduo singular que através do mergulho na particularidade e solidão da própria alma busca atingir a universalidade (também entendida aqui em termos bergsonianos). E, como isso se realiza no âmago do indivíduo, é um processo pessoal por sua própria natureza, não se confunde com os processos sociais e estabelecimento de estruturas hierárquicas inerentes a uma religião estabelecida. E essa universalidade da qual falamos, atingida através da individualidade radical, é, de certo modo, o oposto das coletividades limitadas que os processos religiosos e políticos institucionalizados (religiões particulares ou culturas de base étnica ou nacional) representam por essência, posto que essa universalidade é, ela mesma, de certo modo, uma transcendência. E é a partir desse processo de transcendência dos limites raciais, culturais, nacionais e temporais e da reação violenta que



as sociedades fechadas costumam dirigir aos indivíduos que o buscam, que iremos apresentar a figura de Ibn Gabirol.

A CONCEPÇÃO BERGSONIANA

Quando falamos aqui em transcendência, não falamos em termos metafísicos ou teológicos, mas, por transcendência, queremos indicar o sentido de algo para além de coletividades determinadas e limitadas. Nesse sentido, há que compreender as categorias que Bergson nos apresenta de sociedade fechada e religião estática. Para Bergson, a religião estática – ou a religião cristalizada em seus mitos e rituais coletivos que determinam sua força vinculante - desempenha um papel fundamental na manutenção da sociedade fechada. Ela gera, dentro de seus próprios limites, as tradições, os rituais e as regras morais, e reforçando a identidade entre os membros, trabalhando, junto à necessidade, pela sobrevivência, expressa inclusive pela vontade de defender o grupo contra as eventuais investidas de outros grupos. Assim, a constituição de um “nós” implica necessariamente um recorte necessariamente excludente de todos os outros. Portanto, apesar dos anseios universalistas de diversas religiões institucionalizadas, por maior que seja o alargamento de uma estrutura religiosa cristalizada e estática, ela jamais chegaria a atingir a universalidade.

A religião institucional se constitui socialmente por oposição aos não crentes naqueles princípios, mitos ou ritos, aos não fiéis, em um processo que se desenvolve de acordo com uma dogmática estabelecida por determinações históricas e políticas. Nesse sentido, o caráter universalista da mística é revolucionário por natureza, pois abole fronteiras e divisões, traçando um caminho que, por



ser pessoal e particular, torna-se universal, por abrir uma via acessível a todos os corações.

Bergson em *As duas Fontes da Moral e da Religião* acerta o ponto fulcral ao apontar a contraposição entre sociedade fechada e sociedade aberta e dela derivar os dois caminhos possíveis da moral e da religião. A universalidade, e, portanto, algo que seja comum à humanidade ou ao humano em si, não pode ser atingida através do alargamento dos núcleos que dão origem à sociedade/comunidade. Porque toda coletividade é construída a partir de uma exclusão de outro ou outros. “Nossos deveres sociais visam à coesão social; queiramos ou não, eles nos determinam uma atitude que é a da disciplina perante o inimigo (BERGSON, 1978, p. 26)”.

Assim, qualquer moral ou religião que parta do caminho normal de alargamento social (família, clã, tribo, comunidade/sociedade) não conseguirá jamais tocar a humanidade como um todo. “Em suma, o instinto social que apreendemos no fundo da obrigação social visa sempre – sendo o instinto relativamente imutável – a uma sociedade fechada, por mais ampla que seja” (...) “Mas ele próprio não visa à humanidade. É que entre a nação, por maior que seja, e a humanidade, existe a mesma distância que há do finito ao infinito, do fechado ao aberto” (BERGSON, 1978, p. 27).

Ao contrário do que pode parecer, o caminho da religião cristalizada não é de alargamento em direção ao todo, mas de expansão de um conceito que, por si, no momento de sua constituição, já se define a partir da exclusão. Para chegarmos ao todo, ou seja, à humanidade, é o caminho inverso que deve ser percorrido, posto que “o amor à humanidade é indireto e adquirido”. É do indivíduo singular e seus anseios e esforços solitários que algo de universal pode ser vislumbrado. É a partir da constituição de um contingente cada vez maior de indivíduos, cada um deles



em seus esforços próprios, que o salto para a humanidade pode ser atingido. E o universal/humano será sempre algo que abala os alicerces de uma sociedade fechada, em especial, no caso do judaísmo. Há que observar que a grande objeção levantada por Bergson em relação ao judaísmo é a sua negação da universalidade, que deixaria a religião restrita a uma sociedade fechada, em uma comunidade nacional. Assim sendo, é mais do que natural que o místico sincero seja, de algum modo, um revolucionário. A moral aberta, da qual nos fala Bergson, que é o próprio amor à humanidade (cf. BERGSON, 1978, p. 30), “para ser ela mesma, deve encarnar-se em uma personalidade privilegiada que se converte em exemplo” (BERGSON, 1978, 28-9).

IBN GABIROL E O *HEREM*

Judeu espanhol nascido em Málaga e tendo vivido a maior parte do seu curto tempo de vida em Zaragoza, Salomão Ibn Gabirol foi poeta, filósofo, pensador ético, exegeta e gramático. Às mãos atuais chegaram mais de 400 poesias, dois livros de ética e uma obra metafísica considerada fundamental e que foi um dos volumes mais lidos pela Escolástica Cristã no século XIII. Original em todas as facetas de sua produção, como iremos expor, angariou desafetos e inimigos por onde quer que tenha passado, já que a sinceridade era uma de suas marcas principais. Distante de buscar aplausos através das vias comuns e mais exploradas em todas essas áreas em seu tempo, inovou em tudo o que empreendeu, a partir do que trazia no mais profundo recôndito de sua alma, não se importando com as críticas que recebesse pelo caminho. Sua trajetória na comunidade judaica terminou com um *herem*



(expulsão) por heresia, anunciado em 1045. A partir desta data, as informações a seu respeito tornam-se escassas e pouco confiáveis.

Mas, qual foi a razão deste *herem*? O que Ibn Gabirol poderia trazer em sua alma de tão perigoso? Talvez os estudiosos como Wach que o define como um dos principais místicos medievais, como Munk e outros que o definem como precursor da *Kabbalah* sefirótica, e mesmo primeiro propositor da criação por contração, séculos antes de Luria, tenham acertado mais do que imaginamos. Apesar da expulsão da comunidade judaica de Zaragoza ter sido justificada por heresia, quer tenha sido a acusação de tendência cristianizante, islamizante, panteísmo² ou caraísmo³, queremos apontar que talvez o grande pecado de Ibn Gabirol talvez tenha sido o de ir para além das fronteiras de uma sociedade fechada, como o judaísmo, em direção à postura mística de uma alma aberta. E esta tendência pode ser vista na originalidade que imprime em todas as suas obras e em todas as vias através das quais se comunicou, seja no fervor emocionado de sua poesia, seja na criatividade naturalista de sua ética, ou na impossibilidade de identificação religiosa de sua metafísica.

Ibn Gabirol foi original em todas as áreas, e, em todas as linguagens através das quais se expressou trouxe à luz criações que serviriam à humanidade, e não a um povo específico. Conforme Bergson, “criação significa, antes de tudo, emoção” (BERGSON, 1978, p. 37), mas não a emoção comum à qual estamos acostumados, mas emoção supra intelectual, geradora de ideias, matriz das



2 Há diversas teorias entre os estudiosos sobre as acusações imputadas a ele. Infelizmente, não dispomos de informações seguras.

3 Caraitas (*Qaraim* ou *Bene Miqrá*) eram judeus que não aceitavam o Talmud, somente as Escrituras bíblicas. Durante a Idade Média formaram uma forte corrente, com seus próprios pensadores.



criações doutrinárias, seja em qual campo for, seja qual linguagem for usada para sua expressão. Afinal, “metafísica e moral exprimem a mesma coisa: uma em termos de inteligência e a outra em termos de vontade” (BERGSON, 1978, p. 41) e, se tomarmos estas produções como expressões de uma única intuição, advinda de uma emoção supra intelectual que lhes precede, perceberemos que o mesmo se aplica à produção artística, que, no caso de Ibn Gabirol se desdobra em poesia. Esta emoção supra intelectual é justamente sua intuição mística que, embora impossível de ser comunicada, derramou seu perfume em todas as obras que o autor nos deixou.

O grande pecado de Ibn Gabirol, a nosso ver, teria sido, pois, o amor à humanidade. Aquele amor que exige ser expresso, ainda que a expressão jamais consiga comunicá-lo completamente. E esse ideal, por assim dizer, divino, de humanidade se contrapõe frontalmente às necessidades de manutenção de uma sociedade fechada, tal como se propunha o judaísmo naquela época, o que era mais reforçado pela necessidade de manutenção das tradições frente à vida sob domínio político estrangeiro.

O judaísmo se constituiu historicamente como uma sociedade fechada, embora tenha havido sempre uma corrente contrária, de tendência universalizante, representada, por exemplo, pelos textos do profeta Isaías e à qual, aparentemente, também se filiava o rabino herege Jesus, filho de Maria. Toda a estrutura religiosa está assentada sobre a noção de povo escolhido e é caracterizada pela aliança ou pacto direto com Deus, que tornaria aquele que nasce judeu, de certo modo, especial. Nada pode haver de mais correspondente à constituição de uma sociedade de moral fechada, conforme explicada por Bergson, ou seja, da constituição de um povo específico, um “nós”, em contraposição aos demais povos, que, a partir disso, passam a ser vistos, senão como inimigos diretos,



ao menos, na melhor das hipóteses, como infiéis. O Judaísmo, além disso é uma religião caracterizada pelo legalismo e normativismo, possuindo ainda um conjunto explícito de Leis sagradas, advindas a Moisés por revelação, e as demais obrigações presentes no conjunto da *Torah* (Pentateuco), da qual são derivados pelos rabinos e estudiosos 613 preceitos ou obrigações, as *mitzvot*, cuja observação é imperiosa.

O judaísmo rabínico tomou as discussões interpretativas do Talmud como quase tão sagradas quanto o Livro Santo e, assim, desenvolveu-se uma moral ultra fechada em torno de interesses comunitário/nacionais. Ao se afastar dos modelos tradicionais do judaísmo e dirigir sua mensagem à humanidade, Ibn Gabirol tornou-se mais do que um herege, um inimigo. A seguir, veremos como ele derruba, nas diversas áreas em que sua obra se desenvolveu, as muralhas da sociedade fechada rumo a uma mensagem que poderia ser lida e compreendida por pessoas das mais diversas origens.

A IMPORTÂNCIA DA ORIGINALIDADE E A QUESTÃO DA UNIVERSALIDADE

De algum modo, sua marca pessoal se faz presente em todas as suas expressões. Na poesia, Ibn Gabirol está situado na chamada escola de poesia hebraico-espanhola que, por si só, já é considerada um fenômeno especial. Até meados do século X, quando este movimento começa a se formar⁴, a poesia hebraica era composta quase que somente da poesia sagrada sinagoga, o *piyyut*, que consiste de fato em um tipo de criação litúrgica destinada a

• • • • •

4 A escola se forma ainda durante o Califado de Córdoba, na corte de Hasday Ibn Saprut, homem de prestígio na corte de Abd Al-Rahman III.



adornar as orações, em especial, nos dias sagrados do calendário judaico. A escola espanhola recebe as influências da poesia árabe, proporcionando uma fusão entre as duas culturas.

A poesia da Escola se plasmou, como dissemos, em uma síntese entre o renascimento bíblico e a absorção de elementos da poesia árabe. Os metros quantitativos árabes foram adaptados ao hebraico, já nos primórdios da escola e adotados como lei imutável. O mesmo há que dizer do sistema de rima (...) Com estes esquemas formais, desenvolve-se então uma poesia secular hebraica ramificada e cheia de matizes, cujos gêneros – cantos de elogio, lamentações, cantos de amor, poemas báquicos, cantos à natureza, poemas filosóficos, sátiras, poemas de queixa e tantos outros – que, se por um lado foram influenciados pelo árabe, no entanto, foram adaptados ao hebraico, refletindo uma nova realidade social. (PAGIS, In IBN GABIROL, 1978, *Introduccion*, p. XX)

O século XI foi considerado o “século de ouro” da poesia hebraico-espanhola que vem a entrar em declínio após a invasão dos Almôadas, migrando totalmente em meados do século XII. Neste contexto que já dispunha de características inovadoras, Ibn Gabirol teria sido, conforme Pagis, “o mais individualista dos seus criadores. Acrescentou à poesia hebraica uma dose de introspecção crua e desperta, desconhecida antes dele e ainda muito tempo depois dele até época muito recente” (PAGIS, 1978, p. XVII).

Na área da poesia sagrada ou religiosa em geral, sua contribuição não foi menos importante. Até seus dias, a poesia religiosa hebraica seguia as estruturas do *piyyut*, para uso sinagoga. Conforme Cano (1992, p. 39), é difícil classificar seus poemas dentro de gêneros muito definidos, atribuindo isso a uma idiosincrasia do autor. Conforme as regras até então obedecidas pelos poetas, a



poesia religiosa era composta sempre em primeira pessoa do plural. O “nós” aqui torna-se quase obrigatório por se referir ao povo de Israel, à nação, ao coletivo do que constituiria, em conjunto, uma “alma judaica”. Ibn Gabirol escreve diversos poemas religiosos na primeira pessoa do singular. Não está preocupado com a nação de Israel ou seus anseios coletivos, ainda que tenha composto poemas sobre a relação do povo, mas fala de sua alma particular em busca de Deus. Vale ressaltar que boa parte consiste em reinterpretações alegóricas do Cântico dos Cânticos, empregando “metáforas amorosas mais atrevidas” (SAENZ-BADILLOS, 1992. p. 78) que, pelo fato de serem referentes a um contexto nupcial, tanto podem ser interpretadas como a relação de Israel, como afirma Saenz-Badillos, quanto como a relação da alma com Deus.

A porta se fechou, levanta-te e abre,
E a gazela que escapou, envia-a a mim.
O dia que venhas dormir entre meus seios,
Deixarás em mim tua grata fragrância⁵

Sua poesia, portanto, não é propriamente religiosa, mas essencialmente mística. Vale ressaltar que esta característica tampouco lhe sobrevém a partir da influência árabe ou judaica oriental, mas consiste em uma marca pessoal:

O sujeito mais ou menos impessoal e coletivo que geralmente se encontra nos poemas dos poetas litúrgicos do Oriente vê-se substituído por um “eu” totalmente pessoal que se dirige diretamente a Deus e que expressa os mais íntimos sentimentos do poeta, com os que podem se identificar os crentes que escutam o poema na sinagoga (SÁENZ-BADILLOS, 1982. p. 81)



5 Tradução nossa da versão de Saenz-Badillos, p. 83.



Ibn Gabirol usa a poesia originariamente sinagoga para atravessar seus muros e barreiras religiosas. Com este “artifício”, suas orações não raramente adquirem um caráter absolutamente universal, através do qual crentes de diversas religiões podem sentir na própria alma a ressonância do ardor místico do poeta.

Eu te procuro em todas as minhas auroras e
crepúsculos

Estendo minhas mãos e minha face em direção a ti

A ti clamo com o coração sedento, como

O pobre pede em minha porta e meu umbral

As alturas não podem servir-te de morada,

Mas tu resides dentro de meu pensamento

Eu, em verdade, escondo em meu coração teu glorioso
nome,

Enquanto meu amor por ti transborda até atravessar
minha boca.

Por isso, eu louvarei o nome do Senhor

Enquanto o alento de Deus vivo em mim estiver.

Desse modo, ao tomar para si a relação com Deus, desloca a oração judaica de sua reivindicação nacional para um anseio místico universal.

Este mesmo caráter universal parece ter sido seu objetivo na obra metafísica, conhecida por seu título latino *Fons Vitae*. A obra foi redigida em árabe, sob o título *Yanbu al-Hayyat*, mas o original foi perdido não se sabe bem em qual época, mas seguramente ainda durante a Idade Média. Dela nos restaram a tradução latina que se acredita ser completa, pois se desenvolve sob a forma de diálogo entre mestre e discípulo, e uma coletânea de passagens em hebraico composta por Shem Tov Ibn Falaquera, *Likkudim min Sefer Mekhor Hayim* que, além de só conter as passagens que o



tradutor selecionou como mais significativas ou representativas da doutrina do filósofo, não contém as perguntas do discípulo. Embora se creia que tenha escrito outras obras de metafísica, até porque, ao final do *Fons Vitae* se refere a uma delas, na tradução latina denominada *Origo Largitatis et Causa Essendi*, nada semelhante chegou a mãos modernas.

Através de uma filosofia dura, sem referências religiosas diretas, na qual Deus é chamado de Essência Primeira ou Uno, Ibn Gabirol constrói um modelo de orientação neoplatônica redigida em linguagem aristotélica para maior rigor lógico. Acima de tudo está Deus ou Essência Primeira, que cria o mundo através de Sua Vontade, um intermediário criador que, visto sob outro aspecto, é uma força ou propriedade que não se diferencia da própria essência⁶. A partir disso, surgem a matéria primeira universal e a forma primeira universal que, conjuntamente, darão origem à primeira substância inteligível que é a Inteligência.

Este modelo se desdobrará em uma metafísica dinâmica na qual um fluxo contínuo de luz proveniente da Vontade dará origem às realidades criadas através de sua associação com a matéria. Para o filósofo, todo o criado é composto por matéria e forma, em diferentes graus de densidade, o que veio a ficar conhecido como hilemorfismo universal. Assim, denomina todas as realidades criadas igualmente substâncias, sendo que os inteligíveis são chamados de substâncias espirituais simples para diferenciá-los das substâncias corpóreas compostas. Entre estas e aquelas há uma substância intermediária cuja matéria é simples, mas sua forma é a corporeidade, denominada “substância que sustenta a corporeidade do mundo”.

• • • • •

6 Neste aspecto, a Vontade gabiroliana se assemelha muito ao duplo status que Filon de Alexandria confere ao *Logos*.



Desse modo, podemos notar outra novidade em sua metafísica e que faz dela, de certo modo, única, que é a inversão da proposta medieval comum de prioridade da forma sobre a matéria e sua negação da independência da forma⁷, que não pode subsistir por si, sem sua associação com a matéria. Sua concepção de matéria tampouco é a comum entre os filósofos medievais. Matéria para Ibn Gabirol não é corpo, mas um sustentáculo universal necessário a tudo o que existe. A matéria, por sua vez, é una e contínua por toda a criação, embora possa ser entendida, para fins de compreensão e explicação, como dividida em inteligível e sensível. E, mais ainda, ele afirma que a matéria procede diretamente da Essência de Deus. “Da matéria dizemos o mesmo que da forma, isso é, que a matéria é criada pela essência e a forma pela propriedade da essência, isto é, pela sabedoria e pela unidade, ainda que a essência não seja determinada por propriedade extrínseca a ela⁸” (IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 42, p. 333).

Os céus são corpóreos e a visão que Ibn Gabirol apresenta sobre eles, em nada se aproxima à teoria das inteligências das esferas, tão comum em sua época. No próprio *Fons Vitae*, as esferas mal aparecem, sendo este tema deixado a seu poema que pode ser considerado como um complemento de seu modelo filosófico, o célebre *Keter Malkhut*⁹. Ibn Gabirol adota um modelo de dez esferas, no qual a Terra está localizada no centro, com seus quatro



7 Sobre o tema, ver CAVALEIRO DE MACEDO, C. “A virtude da ‘mulher adúltera’: Ibn Gabirol e a dignidade da matéria”. VERITAS, Porto Alegre: v. 63 n. 1 (2018): Dossiê - Filosofia Judaica. <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/29653/16736>

8 Tradução nossa

9 No poema *Keter Malkhut* o autor dedica do décimo primeiro verso até o vigésimo segundo a apresentar a estrutura das esferas do firmamento que circulam para além da esfera do fogo (última esfera terrestre). Este é o lugar dos planetas e das estrelas.



elementos, e a seguir começam as esferas celestes (as esferas dos Planetas, a das estrelas), uma nona esfera que a todas contém e move, e, finalmente, a décima e última esfera da Inteligência. Conforme já apontado, apesar da linguagem aristotélica, seu modelo é essencialmente neoplatônico.

A obra não contém sequer uma única citação bíblica. Raras referências indiretas podem ser encontradas, como uma única alusão ao Trono da Glória, abordado em minha tese de doutorado¹⁰, que fornecem pistas vagas quanto às posições religiosas do autor. Por essa razão, sua identidade judaica foi apagada através da história e a versão latinizada de seu nome, como Avicebron ou Avencebrol, ficou conhecida na Escolástica Cristã como talvez um autor árabe convertido ao cristianismo. Claramente o *herem*, que ocorreu muito provavelmente antes da publicação do livro, trouxe como consequência o pouco interesse da comunidade judaica por sua obra metafísica, cuja influência ficou restrita, praticamente, a autores místicos posteriores ou a filósofos que, embora indiquem ter sofrido grande influência, não citaram seu nome.

Ibn Gabirol nos deixou também duas obras consideradas no âmbito da ética: a Seleção (ou Coleção) de Pérolas (*Mibhar ha-Penininim*) e a Correção dos Caráteres (ou da Conduta). A Seleção de Pérolas consiste em um apanhado de máximas morais e ditos de sabedoria coletados de diversas fontes, principalmente bíblicas e orientais, dividido em 64 breves capítulos. Não se parece em nada a um tratado de ética sistemática, mas também não corresponde a uma simples coleção de refrãos, ou um fabulário com intenção educativa. A obra se divide em 64 capítulos, cada um com um

• • • • •

10 CAVALEIRO DE MACEDO, C. *Metafísica, Mística e Linguagem na obra de Schlomo Ibn Gabirol (Avicebron): uma abordagem bergsoniana*. Tese de doutorado. PUCSP, 2006.



título, dos quais o mais célebre é o primeiro sobre a Sabedoria. “É um gênero literário de linhagem oriental antiga e prestigiosa, muito cultivado pelos árabes e judeus, assim como também por outros povos do Extremo Oriente e civilizações remotas” (MAESO, *In* IBN GABIROL, 1977, p. 23-4) e teria sido muito influenciado por materiais bíblicos, em especial o livro dos Provérbios.

De caráter completamente diverso é sua outra obra ética, muito mais difundida e comentada. Acerca do *Kitāb islāh al akhlāq*, escrito originariamente em árabe e traduzido ao hebraico como *Tikkun midot ha-nefesh*, ou correção das qualidades da alma, se não podemos dizer tampouco que seja um tratado sistemático de ética, possui uma estrutura bem mais coesa e direcionada. O título árabe da obra e sua tradução ao hebraico podem nos fornecer pistas acerca dos objetivos do autor. Mas, isso demandaria uma reflexão mais longa sobre o significado cultural das expressões *Islah al-Akhlaq* (árabe) e *Tikkun Midot* (hebraico), que não caberia neste capítulo. De fato, há, em ambas as tradições, islâmica e judaica, material nada desprezível acerca da correção da conduta ou retificação do caráter, mas, tomemos, como o tradutor hebraico assim o quis, sem discussão, as expressões como equivalentes. Como a obra data de 1045, acredita-se que as ideias que ali defendeu e o modo original através do qual as expôs possam ter tido participação na causa de sua expulsão. Mas, por outro lado, consta que a obra teve diversas edições na época.

De certo modo, podemos dizer que esta obra trata de um tema que funcionaria como complementar ao conteúdo que expõe no *Fons Vitae*, ainda que seu desenvolvimento seja considerado, de certo modo, preliminar. Se, no *Fons Vitae* traça um caminho intelectual do mais baixo dos sensíveis – a substância que sustenta as categorias – ao mais alto dos inteligíveis que a alma humana



pode alcançar através da especulação – a Inteligência –, aqui nos explica como retificar o caráter para que a alma racional seja liberada de seus apegos inferiores para que a consecução daquele objetivo possa ser possível.

No plano teórico, o caminho é apontado pela Fonte da Vida; no plano prático, pela Correção dos Caracteres. De acordo com isso, pode-se pensar que a Correção dos Caracteres é uma obra preparatória e prévia à Fonte da Vida. Naquela seria apresentado o regime prático e moral do homem, a fim de que este chegue à máxima perfeição ética de todas as suas qualidades e caracteres; e nesta, suposta já a conduta reta exercida segundo os ditames daquela, seria proposto o sistema total do mundo e o caminho a seguir para chegar a Deus, a partir de um ponto de vista teórico, contemplativo e místico.” (LOMBA FUENTES. *In* IBN GABIROL, 1990, p. 33).

Sua concepção de homem é a de uma imagem da totalidade do universo, compartilhando algo com todos os seres em todos os níveis da criação. E sobre o tema, ele assim nos fala:

Deus, honrado e exaltado seja, criou a totalidade do microcosmo, de acordo com quatro [elementos] naturais: pôs no homem o sangue, correspondendo ao ar, a [bile] amarela, correspondendo ao fogo, a [bile] negra correspondendo à terra e a fleuma correspondendo à água. Além disso, Deus, exaltado seja, dotou-o com a perfeição da forma e com cada órgão completo, nada lhe faltando; e criou-lhe cinco sentidos, tal como diremos. (IBN GABIROL, 1990, p. 61).

Neste pequeno trecho já podemos notar que Ibn Gabirol: a) declara textualmente sua concepção do homem enquanto microcosmo; b) aceita a composição de toda a matéria do mundo pelos quatro elementos; c) declara que seu embasamento se dará na



medicina antiga e vigente em sua época e a teoria dos humores e d) adianta-nos a importância que atribuirá aos cinco sentidos. Ao contrário das obras éticas judaicas em geral e de seus predecessores em particular, como Saadia Gaon, não demonstra ter qualquer intenção de validar racionalmente a ética revelada judaica.

Em realidade, em nenhum momento parte das Leis judaicas ou de material bíblico ou religioso, mas, ao contrário, será a partir de um embasamento técnico, ou diríamos, para a época, científico, que nelas chegará. A teoria dos humores formulada por Hipócrates de Cós e que chegou à Idade Média islâmica, principalmente, através das obras de Galeno e Aristóteles, era a base da medicina no momento e será justamente esta que desempenhará um papel crucial na ética gabiroliana. Depois de expor o raciocínio a partir da medicina e da filosofia, irá coletar uma série de passagens bíblicas, muitas delas, totalmente descoladas de seu contexto original, com o intuito de afirmar que, também na tradição judaica, suas proposições já eram conhecidas e apresentadas pelo material bíblico. Não se tem notícia de procedimento como este até aquele momento.

O número quatro que, também na tradição judaica possui significado especial referente ao mundo, e que é o número dos elementos, das qualidades, dos humores e também dos temperamentos, é multiplicado por Ibn Gabirol pelos cinco sentidos, dando origem a vinte “características” naturais das quais todos os seres humanos disporíamos. Conforme já apontamos, tudo isso se desenvolve em um plano natural e, portanto, inferior, já que a alma racional é, para ele, “substancial, sábia, imortal, não se corrompe”, estando acima da corruptibilidade que atinge os estratos inferiores, nos quais estas características se desenvolvem.



Como, para Gabirol, conforme é bastante explicitado no *Fons Vitae*, a matéria é em si neutra, não sendo a responsável de modo algum pelo pecado¹¹, defende a neutralidade e isenção da matéria também em relação à má conduta moral. Assim, vemos claramente que Ibn Gabirol compreende as particularidades dos estratos inferiores da alma (animal e vegetativa¹²) como características neutras em si mesmas. Mesmo as manifestações emocionais que, por boa parte do pensamento medieval de fundo religioso, são vistas como vícios em si mesmas ou fonte de vícios – como a ira, o ódio, entre outras – têm seus usos, são necessárias à sobrevivência do ser humano no mundo e são equiparadas àquelas que são usualmente consideradas positivas ou virtuosas – como o amor e a humildade, que, por sua vez, se mal utilizadas, também podem conduzir ao erro e à conduta viciosa. A diferença entre a conduta correta e a viciosa reside não na característica em si, que é natural e parte integrante do vocabulário emocional humano, mas no modo, intensidade, situação e intenção através dos quais as manifestações dessas características são ativadas. As características são distribuídas pelos cinco sentidos, associando quatro delas a cada um deles.

Uma vez que a conduta equivocada procede dos impulsos dos estratos inferiores da alma e não de uma deformação da alma racional, e que a conformação desses estratos é absolutamente natural, nada mais indicado ao caso do que uma conduta ao estilo médico. É da arte da cura do corpo que derivará a retificação da conduta pelo refrear dos impulsos naturais, em direção à construção



11 Diferentemente do que sustenta Avicena e irá sustentar Maimônides, assim como a maioria dos pensadores medievais.

12 Por vezes utiliza esta terminologia, outras vezes usa irascível e concupiscente. Para ele, são claramente termos e categorias equivalentes quanto ao significado.



do caráter reto, e também através da educação que conformará o hábito.

Se suas orientações forem seguidas, será possível educar os sentidos para que se alimentem daquilo que há de mais elevado entre os sensíveis e isso garantirá a felicidade neste mundo. Só a partir dessa *correção* será possível aceder aos níveis mais elevados de compreensão, apresentados na sua obra metafísica *Fons Vitae*. Estes níveis intelectivos, por sua vez, conduzirão aos níveis mais altos de ser, que são sugeridos ao final daquela obra.

No final do *Fons Vitae*, Ibn Gabirol ressaltará que a compreensão metafísica da estrutura do mundo a partir da matéria e da forma não basta. Embora seja o limite da compreensão intelectiva, posto que a inteligência só compreende aquilo que tem forma, não é o limite último conhecimento humano. Para além da preparação da alma e do esforço racional que, “quando o tiveres feito, tua alma se purificará, tua inteligência se esclarecerá e penetrarás até o mundo da inteligência”, ainda há passos a dar. A inteligência particular humana é capaz de compreender até o limite da forma da inteligência universal. Mas, o que há além, notadamente, a matéria da inteligência, a Vontade e a Essência Primeira, não pode ser conhecido pelo mesmo processo. Este caminho seguinte é chamado por Ibn Gabirol de “apreensão da causa pelo causado”, sobre o qual ele não fornece muitas informações. Ele assim prossegue: “Então poderás ascender ao conhecimento do que há além”. E é justamente a partir desse ponto que se abre a porta para aquilo que ele denominara, no início da obra ética, a felicidade perfeita, que está para além desse mundo.

O caminho consiste, portanto, em afastar-se das coisas sensíveis, não por meio da negação das qualidades naturais, materiais e animais, mas através da educação dos sentidos. Após isso, há que



penetrar por meio do estudo e dedicação nas coisas inteligíveis e, finalmente poder ter a oportunidade de atingir um objetivo maior, formulado por ele como “unir-se totalmente àquele que dá o Bem”. A seguir, ele nos diz: “Quando tiveres feito isso, ele deitará seu olhar sobre ti e será generoso contigo, como lhe convier. Amém”(IBN GABIROL, *Fons Vitae*, V, 43). Ou seja, o caminho que pode ser trilhado dependendo do esforço unicamente humano chega até o ponto indicado no *Fons Vitae*. O demais já depende da graça e do julgamento de Deus. Nesse ponto o caminho racional chega a seu limite e há necessidade de uma outra forma de aproximação, que podemos chamar aqui de mística.

CONCLUSÃO

Apesar da brevidade, com as informações resumidas e as poucas passagens que conseguimos fornecer, esperamos ter apontado de modo suficiente: a) a originalidade presente em todas as áreas nas quais o autor se aventurou; b) o caráter universal que distinguiu sua obra, que pode ser notado através de vários indícios como: o uso do idioma árabe para a expressão de sua filosofia, a abstenção de referências religiosas na metafísica, a base científica na ética, o uso de diversas fontes na sabedoria e o uso de primeira pessoa na poesia religiosa; e c) o caráter místico de sua visão de mundo e atuação, que pode ser notado tanto na poesia religiosa quanto nas passagens citadas do final do *Fons Vitae*.

Pretendemos também ter sustentado adequadamente a possibilidade de que não seria preciso investigarmos que tipo de acusação de heresia motivou sua expulsão da comunidade judaica, se foram tendências simpatizantes de crenças alheias à *fé judaica*, heresias fundamentais como panteísmo ou a defesa



de uma seita judaica minoritária na época como o caraísmo. As próprias características fundamentais de seu pensamento, de sua produção e de seu comportamento, apontadas no parágrafo anterior, poderiam ter sido suficientes para criar um mal-estar na comunidade judaica. Seu ímpeto místico, que conduziu a uma visão de mundo original, notada em todas as suas obras, e a uma compreensão universalista – no sentido inverso da tendência ao fechamento das comunidades judaicas de sua época – teriam sido suficientes para que fosse visto como um mau exemplo, ou uma personalidade mal adaptada a uma sociedade fechada.

Sociedades fechadas e religiões estáticas, cristalizadas em seus dogmas, mitos e ritos não veem com bons olhos a inovação. E a contribuição da alma mística é sempre uma novidade por definição, posto que não está necessariamente limitada por estruturas e hierarquias sociais preestabelecidas, atuando como um elemento provocador e questionador dos limites do conhecimento e da vida social, pelo simples fato de existir e se manifestar.

REFERÊNCIAS

AVENCEBROLIS (IBN GABIROL) *Fons vitae/ex Arabico in Latinum translatum ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino; ex codicis Parisinis, Amploniano, Columbino primum edidit Clemens Baeumker. Münster: Aschendorff, 1895.*

CAVALEIRO DE MACEDO, C. A virtude da ‘mulher adúltera’: Ibn Gabirol e a dignidade da matéria. *Veritas*, Porto Alegre: v. 63 n. 1 (2018): Dossiê - Filosofia Judaica.

BERGSON, Henri. *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

IBN GABIROL, S. *La Selección de Perlas*. Introducción, traducción y notas, David Gonzalo Maeso. Barcelona: Ameller Editores, 1977.



_____. *Poesía secular*, edição bilingüe. Prólogo de Dan Pagis, Selección, Traducción y notas, Helena Romero. Madrid: Ediciones Alfaguara, 1978.

_____. *Poemas*, Traducción y estudio preliminar: María José Cano. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1987.

_____. *La Corrección de los Caracteres*. Introducción, traducción y notas, Joaquín Lomba Fuentes. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1990.

_____. *Poesía Religiosa*, Traducción y estudio preliminar: María José Cano. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1992.

_____. *Keter Malkhut* In LEWIS, Bernard, *The Kingly Crown: Keter Malkhut*. (edição bilíngüe) Translated by Bernard Lewis Introduction and Commentary by Andrew L. Gluck. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2003.

MUNK, Salomon. *Mélanges de Philosophie Juïve et Arabe*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1927.

SÁENZ-BADILLOS, Ángel. *El Alma lastimada: Ibn Gabirol*. Córdoba: Ediciones El Almendro, 1992.

WACH, Joachim. *Types of Religious experience, Christian and Non Christian*. London: Routledge and K. Paul, 1951.



NEOPLATONISMO, HETERODOXIA, SUFISMO E POLÍTICA

Prof. Dr. Edrisi Fernandes¹

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGFIL-UFRN) –
Archai (UnB), Brasil

INTRODUÇÃO

O escritor francês Charles Péguy disse em 1910 que “Tout commence en mystique et finit en politique” (cf. adiante), e o padre e teólogo David Ranson escreveu em 2013 uma obra, *Between the Politics of Mysticism and the Mysticism of Politics*, onde elaborou uma dialética da mística e



1 Sou especialmente grato a Éric Geoffroy por várias ideias aqui discutidas; algumas delas foram parcialmente reproduzidas em suas obras publicadas.



da política sob uma perspectiva histórica e teológica católicas². Procurarei analisar o fato de que o sufismo, uma forma da mística islâmica ou uma expressão heterodoxa da religiosidade do Islã, ao tratar exteriormente de verdades interiores pode expressar-se com/como atuação política independente de Estados islâmicos (apesar de que também pode não conflitar com estes ou pode ainda, alternativamente, embasá-los), e que essa atuação política pode ter implicações construtivas ou trágicas.

Um *hadîth* (dito da tradição islâmica) atribuído (um tanto frouxamente) ao profeta Muhammad ('Maomé'; que a paz e as bênçãos de Deus estejam com ele) proclama: *Ikhtilâf ummatî rahma*, "Diferenças de opinião são uma graça (*rahma*) para a comunidade (*umma*) [dos crentes]"³, e o mestre sufi Abû Nasr 'Abd Allâh ibn 'Alî al-Sarrâj (m. em 988 d.C./378 a.H.) ensinava que "As diferenças entre os estudiosos muçulmanos são uma fonte de misericórdia" (SARRÂJ, 1914, ١٧ [107; árabe])⁴. Sarrâj explicou essa diversidade aplicando as palavras do Profeta aos "estudiosos internos"⁵ - os



2 Sobre Sufismo e Política veja-se particularmente Milad Milani, *Sufi Political Thought*. Abingdon, Oxfordshire: Routledge, 2018 (obs.: Milani não é sufi).

3 Cf. Joseph Schacht, *Ikhtilâf*. *Encyclopaedia of Islam, New Edition* (2ª). Leiden: E. J. Brill, 1971, vol. 3, pp. 1061b-1062b; Ignaz Goldziher, *The Zâhirîs - Their Doctrine and Their History - A Contribution to the History of Islamic Theology* (1884), trad. Wolfgang Behn. Leiden: E. J. Brill, 1991 (reimpr. Leiden/Boston: Koninklijke Brill, 2008, com introd. de Camilla Adang), pp. 89-96 "*ikhtilâf ummatî rahma* and the practical consequences of this view".

4 Essa passagem é citada e comentada em Éric Geoffroy, *Le pluralisme interne au soufisme et les relations avec les non-soufis*. In: Frédéric Rognon (Ed.), *Le Buissonnement Monothéiste: les régulations du pluralisme dans les religions du livre: actes du Colloque international de Strasbourg (3-5 juin 2008)*. Estrasburgo: Presses Universitaires de Strasbourg, 2010, pp. 173-182, cf. p. 173.

5 Os sufis são chamados de "estudiosos internos" (*bâtiniyyûn*) em razão do seu favorecimento de práticas de "viagem interior" - (*safar* [ou *sayr*] *al-anfusî*), complementar e superior à "viagem exterior" (*safar* [ou *sayr*] *al-âfâqî*) - ou de "ênstase", levando à constatação da verdade da Unicidade de Deus (*Tawhîd*). O islamólogo William Chittick, propondo uma definição de sufismo "no sentido mais amplo", sugeriu que



sufis - acrescentando que, se cada sufi fala de acordo com o grau espiritual que alcançou, de acordo com sua experiência do momento, todos se beneficiam dessa partilha. Ao tratar “Da natureza da diferença nas interpretações dos místicos sobre os significados de suas ciências e estados [espirituais]”, Sarrâj opinou que, do mesmo modo que os formalistas, os sufis diferem em suas interpretações, mas enquanto diferenças nas ciências místicas não levariam ao erro, nas ciências formais as diferenças predispõem aos erros (SARRÂJ, 1914, ١٠٧)⁶.

O apelo islâmico ao pluralismo faz parte do princípio islâmico da “divergência” (*khilâf*), sobretudo observado na aceitação de variações interpretativas na lei muçulmana. Essa opinião, contudo, não tem sido suficiente para impedir certos eventos inquisitoriais no Islã, caracterizados por envolverem acusações de “agitação” pública, corrupção de valores e “heresia” (*zandaqa*), puníveis na forma da lei, por vezes empregada contra o sufismo. Enquanto para muitas pessoas o sufismo é a interpretação ideal da verdade do Islã, para aqueles que o antagonizam o sufismo é (ou pelo menos algumas das suas expressões são) uma degeneração da religião. Não se pode negar que “Se o coração da religião é a experiência do divino pelo crente, então o ritual e as armadilhas institucionais da fé tornam-se menos importantes” (CRESWELL, 2019). Para aqueles que adotam uma atitude disjuntiva quanto às relações do Islã com outras culturas, o sufismo seria uma espécie de “elo fraco” por

.....
essa palavra “denota um engajamento com ensinamentos e práticas islâmicas de tal modo que a dimensão interior, espiritual, é vista como tendo prioridade sobre a dimensão externa, legalista” (William C. Chittick, *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afdal [Afdhal; Afzal] al-Dîn Kâshânî*. N. Iorque: Oxford University Press, 2001, p. 8).

6 Confira-se SARRÂJ, 1914, 31.



onde culturas e crenças não-islâmicas se infiltraram - e ainda se infiltram - no Islã⁷. Sabe-se hoje, por exemplo, que

O neoplatonismo influenciou o sufismo, juntamente com a filosofia e a teologia islâmicas, a partir do seu período formativo, permanecendo influente através dos anais da sua história⁸. O Islã disseminou-se rapidamente depois do seu aparecimento em áreas familiarizadas com as doutrinas de Plotino, como Alexandria (...) e Gundeshapur (...). Adicionalmente, o movimento de traduções do grego para o árabe que começou em Bagdá no século IX [d.C.] pavimentou o caminho para a impressionante entrada de ideias neoplatônicas na consciência muçulmana, embora muitas dessas ideias tenham sido erroneamente atribuídas a Aristóteles. (...) Contudo, nem o grau dessa influência nem o débito do sufismo em relação ao neoplatonismo devem ser exagerados. De fato, o grau e a natureza do impacto neoplatônico variaram de um sufi para outro, e enquanto sua influência foi maior entre sufis mais interessados em filosofia e misticismo teórico, ele não afetou profundamente muitos sufis orientados para a prática, e foi até rejeitado por alguns deles, a despeito das sobreposições (*overlaps*) entre suas ideias e aquelas de Plotino (ZARRABI-ZADEH, 2016, 142).

Passo agora a uma exposição do sufismo como grupamento complexo de expressões espaciotemporais do Islã místico.



7 Veja-se, por exemplo, Abû'l-'Alâ ('Ilâ) 'Affifî (Abul Ela Affifi), *Al-Tasawwûf: al-Thawra al-Rûhiyya fî al-Islâm* (1963). Cairo: Dâr Âfaq li'l-Nashr wa'l-Tawzi', 1439 Hijrî (2018), pp. 52-76.

8 Cf. Parviz Morewedge, *Neoplatonism and Islamic Thought*. Albany, N. Iorque: State University of New York Press, 1992; Ian Richard Netton, *Neoplatonism in Islamic philosophy*. In: Edward Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Londres: Taylor and Francis, 1998, vol. 6, pp. 804-808; artigo disponível on-line (versão HTML) em <http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H003.htm> ; Edrisi Fernandes, A recepção de textos neoplatônicos na civilização islâmica da idade média. *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires), 66, 2016: 95-115.



O SUFISMO E SEUS MODOS

O sufismo é amplamente considerado como uma forma mística do Islã, embora ele, ou alguns de seus aspectos, possam ser, de fato, anteriores a ele – como seu lastro filosófico, em variada medida (na dependência do tempo, lugar e empatia) permeado pelo neoplatonismo. Para o filósofo Seyyed Hossein Nasr, professor da Universidade George Washington e sufi da confraria 'Alâwî, “[o] sufismo (*tasawwuf*) não é idêntico às suas formulações teóricas; houve grandes sufis que não escreveram uma só palavra sobre a teoria da espiritualidade islâmica, assim como houve autores fora do *tasawwuf* que escreveram lucidamente sobre certos aspectos de suas formulações teóricas” (NASR, 1993, 192). Para Alix Philippon, professora assistente (“maître de conférences”) de Sociologia em Aix-en-Provence e professora visitante da Habib University em Karachi, “O termo ‘Sufismo’ designa tanto o culto a santos de uma religiosidade muitas vezes descrita como popular, quanto as sutilezas metafísicas de sufis clássicos como Ibn 'Arabî⁹, ou um método que conduz à proximidade com Deus, ou mesmo a estrutura de sociabilidade mística que é a irmandade” [doravante, “confraria”] (PHILIPPON, 2015, 59).

Éric Geoffroy, professor emérito da Universidade de Estrasburgo e membro da confraria 'Alâwî, adotando uma perspectiva espiritualista, mística ou esoterista define o sufismo como “o coração vivo do Islã, a dimensão interior da Revelação Maometana” (GEOFFROY, 2003, cap. I, “Approches”; 2010, 1). Tendo a sua origem no Alcorão e no modelo profético maometano¹⁰, esta “ciência

• • • • •

9 *Muhyî al-Dîn (Muhyiddîn; “Reavivador da fé”)* Abû 'Abd-Allâh Muhammad ibn al-'Arabî al-Tâ'î al-Hâtîmî (1165-1240/560-638), um sufi com fortes traços neoplatônicos.

10 Cf. GEOFFROY, 2003, cap. II, “Soufisme et islam”, seção 3; 2010, 43-53.



do interior”, ou mais propriamente gnose, praticada e teorizada por grandes mestres, veiculada por caminhos estruturados de forma iniciática, desenvolveu-se de modo complexo através das várias correntes de pensamento que formam a cultura islâmica¹¹. Conforme Robyn Creswell,

Juntamente com suas práticas de austeridade e auto-mortificação, os primeiros sufis eram intensamente dedicados ao estudo do Alcorão e da vida do Profeta. Isso também é verdade para os primeiros eruditos (*scholars*) da lei islâmica, os ulemás [*‘ulamâ’* (sing. *‘âlim*); os árbitros institucionais da *sharî’a*], que estabeleceram normas jurídicas com base nas mesmas fontes (e foram igualmente cautelosos com os governantes Omíadas). Mas os métodos sufis de interpretação do Alcorão gradualmente divergiram daqueles dos eruditos ulemás. Os ulemás normalmente baseavam sua leitura no fundo histórico e filológico das escrituras. Os estudiosos sufis, talvez haurindo inspiração da tradição neoplatônica (traduzida para o árabe de fontes gregas a partir do século IX), desenvolveu uma abordagem alegórica, que descobriu significados ocultos sob a superfície do texto - significados que muitas vezes serviram como guias para um comportamento verdadeiramente piedoso. (...) Para os Sufis, essas leituras alegóricas eram fruto de longo estudo e severa disciplina; para os rivais dos sufis, elas eram irresponsáveis e até perigosas, mais assemelhadas a associações livres do que interpretações sóbrias da palavra de Deus. O gosto dos sufis por leituras esotéricas contribuiu para seu auto-senso grupal como uma elite espiritual, cujo acesso ao divino era mais direto e autorizado (*authoritative*) do que a dos legalistas rigorosos (*hair-splitting*). A ousada (*bold*) abordagem dos sufis às escrituras sugere, de forma

• • • • •

11 Cf. GEOFFROY, 2003, cap. III, “Le soufisme: aperçu historique”; 2010, 65-141.



mais ampla, sua atitude em relação aos textos e tradições de sua fé (CRESWELL, 2019).

Apesar de alguns autores falarem de uma “ciência do sufismo” (*ilm al-tasawwuf*), nem todos compartilham a ideia de o sufismo ser uma ciência – apesar das suas particularidades como uma “ciência da religião”¹² -, porque desta forma ele se constituiria em uma ideologia, ou numa doutrina que implicaria a definição de uma ortodoxia em questão de mística. Conforme S. H. Nasr, para os próprios sufis o sufismo “é um conjunto de doutrinas, de técnicas espirituais, e finalmente uma graça, ou *baraka*, cuja totalidade constitui a essência do Islã, a realização da Unidade (*Tawhîd*)” (NASR, 1993, 192). Com a identificação, muitas vezes, da “reta opinião” (ortodoxia) com a interpretação e o seguimento da Lei religiosa (*Sharî’a*) como sendo a “essência” do Islã, o sufismo tem sido percebido (e atacado) por diversos “legalistas” e fundamentalistas como uma contingência indevida ou uma expressão “marginal” da vida muçulmana.

Existem variadas expressões do sufismo, algumas moldadas pela geografia e cultura, outras por interpretações teológicas diversas. Para Robert Rozehnal, professor de estudos religiosos no Lehigh University College (na Pensilvânia), “[o] sufismo não existe num vácuo. Como qualquer outro discurso e prática religiosa, ele é afetado e moldado por forças sociais, culturais e políticas mais amplas. Embora enraizado na piedade espiritual pessoal, o sufismo é sempre mediado em espaços públicos” (ROZEHNAL, 2006). De acordo com o mestre marroquino Abû'l-Abbâs Ahmad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn ʿÎsa al-Burnusî al-Fâsî “al-Zarrûq” (o zarco)

• • • • •

12 Veja-se Ekrem Demirli, Sufism Becoming a Science of Religion: The Transformation Process of the Tradition of Ummism and Expansion of the Field of Objective Science. *Journal of Balkan Studies*, 2021: 22-37.



al-Shâdilî (da confraria Shâdilî; 1442–1493 ou 94/846–899) em sua obra sobre os “Princípios/Preceitos do Sufismo” (*Qawâ'id al-Tasawwuf; Qa'idâ* 136), “os sufis continuarão a se sair bem enquanto divergirem entre si. Se concordarem, isso só será feito fechando os olhos para as falhas um do outro; porém, ninguém está isento de falhas. E Deus sabe melhor” (ZARRÛQ, 1968, 74; ISTRABADI, 1988, 156)¹³. Ao longo de sua história, o sufismo tem apresentado grande variedade de apresentações, por vezes identificadas como políticas. No século XII, durante o período Abássida, muitos grupos sufis passaram a se organizar em confrarias (*turuq*), estando algumas delas ligadas à ideologia do Estado e funcionando em simbiose com os objetivos determinados pelo poder político, enquanto outras concorriam com este. A complexa realidade política do mundo islâmico dificulta um tratamento sucinto das relações entre sufismo e política, que em algumas instâncias foram marcadas por acontecimentos trágicos.

O sufismo compreende vários tipos de experiência mística ou teológica que rapidamente se encarnaram no corpo religioso do Islã. As experiências dos primeiros sufis (séculos IX e início do X) revelam uma rica gama de temperamentos espirituais, daí emergindo uma tipologia que segue viva. Essa espiritualidade viu nascer sensibilidades contrastantes: notadamente a “renúncia” ou ascetismo (*zuhd* [do *zâhid*]) na Síria¹⁴, ou o caminho da “culpa” (*malâma* [do



13 Cf. ainda 'Alî Fahmî Khushaim, *Ahmad Zarrûq his life and Works* (Tese de doutoramento). Durham: School of Oriental Studies, Faculty of Arts, Durham University, 1971, em: http://etheses.dur.ac.uk/7919/1/7919_4916.PDF, versão atualizada: *Zarrûq the Sûfi: A Guide in the Way and a Leader to the Truth, a Biographical and Critical Study of a Mystic from North Africa*. Tripoli: General Company for Publication, 1976.

14 Cf. Christopher Melchert, *Before Sufism: Early Islamic renunciant piety*. Berlim/Boston: De Gruyter, 2020.



malâmâtî)¹⁵ no Irã/Ásia Central, antes que o sufismo (*tasawwuf* [= do *sûfî* propriamente dito]) identificado com o Iraque se impusesse e incluísse as outras “escolas”¹⁶. Essas diversas sensibilidades foram frequentemente expressas na forma de pares antitéticos: renunciar ao mundo ou abraçá-lo para melhor transcendê-lo; místico “erudito” ou místico “analfabeto” (mas inspirado), “embriaguez” espiritual (*sukr*; *jadhb*) no estilo do iraniano Abû Yazîd (Bâyazîd) Taifûr ibn ‘Îsâ ibn Adam ibn Surûshân al-Bistâmî (Bastâmî; 777 ou 804-848 ou 874/161 ou 188-234 ou 261)¹⁷ ou “sobriedade”/“lucidez” (*sahw*) no estilo do iraquiano Abû’l-Qâsim al-Junayd ibn Muhammad ibn al-Junayd al-Khazzâz al-Qawârîrî al-Baghdâdî (c. 830-908 a 910/c. 215-entre 296 e 298)¹⁸, etc. Os manuais do sufismo também vieram

• • • • •

15 Cf. [Abû ‘Abd al-Rahmân Muhammad ibn al-Husayn al-] Sulamî (935-1021/325-412), *La Lucidité Implacable. Épître des Hommes du Blâme [Risâlat al-Malâmâtiyya]*, trad. Roger Deladrière. Paris, Arléa, 1991; Éric Geoffroy, *Le Soufisme en Égypte et en Syrie: Sous les derniers mamelouks et les premiers ottomans. Orientations spirituelles et enjeux culturels*, prefácio de Michel Chodkiewicz. Damasco: Institut Français de Damas, 1995 (reed. Damasco: Presses de l’IFPO {Institut Français du Proche-Orient}, 1996), pp. 343-356 [cap. XIX, “L’homme du blâme’ (*al-malâmâtî*)”]; Christopher Melchert, Sufis and competing movements in Nishapur. *Iran*, 39, 2001: 237-247; Yannis Toussulis, *Sufism and the Way of Blame: Hidden Sources of a Sacred Psychology*, com prefácio de Robert Abdul Hayy Darr. Wheaton, Illinois: Quest Books/Theosophical Publishing House, 2011 (com importante crítica em Samuel Bendeck Sotillos, *Sufism and the Way of Blame* [revisão]. *Sacred Web*, 27, 2011: 175-194), esp. pp. 71-137; Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo, *Místicos Ocultos: a via Malâmati*. In: A. da Silva Moreira, C. Teles Lemos, E. Gusmão de Quadros, P. R. R. Passos (Eds.), *Religião, Espetáculo e Intimidade: múltiplos olhares*. Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2014, pp. 127-150; Demetrio Giordani, Naqšbandî e Malâmâtî: una questione di metodo. *El Azufre Rojo*, 9, 2021: 95-110.

16 Conforme Melchert [*Before Sufism*, 2020 (*op. cit.*), p. 177], “Houve pessoas chamadas sufis antes da época de al-Junayd, mas eram principalmente figuras marginais e de má reputação, não identificadas como antepassados pelos biógrafos sufis posteriores. Também não há nenhuma evidência de que eles eram místicos”.

17 Cf. Mohd Fakhruddin Abdul Mukti, *The Mysticism of Abû Yazîd al-Bistâmî. Afkar: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam*, 1 (1), 2000: 11-32, e ainda Paul Ballanfat, *Ivresse de la mort dans le discours mystique et fondements du paradoxe. Bulletin d’Études Orientales*, 49, 1997: 21-51.

18 Cf. Ali Hassan Abdel-Kader, *The Life Personality and Writings of Al Junayd A Study of a Third/Ninth Century Mystic with an Edition and Translation of his writings*.



a distinguir dois caminhos complementares¹⁹: o da “viagem” (*sâlik*), que progride de forma consciente, e da “atração por Deus” (*jadhb*), com o caminhante “encantado” e ausente de si. O “viajante” (*sulûk*) percorre o caminho movido por sua própria vontade, ou pelo menos acredita que assim seja - segundo uma expressão do mestre persa Nûr al-dîn ‘Abd al-Rahmân ibn Muhammad al-Isfarâyinî (1242-1317 ou 18/639-717), ele é “voluntário da vontade divina” (ISFARÂYINÎ, 2005, 78). O Altíssimo aproximou de Si, por Sua vontade, o “atraído” (*majdhûb/majzûb*), que é geralmente considerado inferior ao “viajante” (*sulûk*), considerado como tendo maior capacidade de ajudar os outros a realizar essa jornada - ao alcançar sua meta o caminhante (como o filósofo na “Carta VII” de Platão) deve guiar outros na senda, partilhando essa experiência. Os ensinamentos místicos sufis expressam, assim como ensinamentos místicos dentro do Judaísmo e do Cristianismo, a vocação de absorver a multiplicidade na unidade, de ultrapassar o particular para alcançar o universal, e enfatizam uma relação direta com Deus, que no sufismo é frequentemente chamado de “Amado”, fonte e razão última do Amor.

Um “problema” da relação dos sufis com a ortodoxia do Islã decorre daquilo que Pierre Lory chamou de “a profunda originalidade do ensinamento místico. Isso se refere ao conhecimento

Londres: Luzac & Co. (Printed for the Trustees of the “E. J. W. Gibb Memorial”, 1960. A distinção entre sufis “ébrios” e “sóbrios” decorre, em boa medida, do uso de formas de expressão diferentes, como as *shatahât* ou *shathiyât* (enunciados extáticos) dos primeiros e os *hikam* (aforismos sapienciais) dos segundos. Cf., por exemplo, Rose Deighton, Rearticulating drunkenness and sobriety: Epistemology and literary embodiment in the *Shathiyât* of Abû Bakr al-Shiblî and Ibn ‘Atâ’ Allâh’s *Hikam*. *Religion Compass* (eletrôn.), 15 (6), 2021: e12395 (13 pp.).

19 Cf. Arin Salamah Qudsi, The Concept of *jadhb* and the Image of *majdhûb* in Sufi Teachings and Life in the Period between the Fourth/Tenth and the Tenth/Sixteenth Centuries. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 28 (2), 2018: 255-271.



sem um objeto real (Deus não pode ser compreendido ou conhecido), desprovido de sujeito (o ‘eu’ do místico sendo precisamente chamado a se transformar²⁰), e desprovido de qualquer método determinável (a graça divina sendo imprevisível)” (LORY, 2017, 403). Percebemos isso nestas duas afirmações da mística sufi contra o “Deus exterior”, objetivado:

Pretender conhecer [a Deus] é ignorância; persistir em servi-Lo é desrespeito; abster-se de combatê-Lo é loucura; ser enganado por Sua paz é tolice; discorrer sobre Seus Atributos é divagação; abster-se de afirmá-Lo é não poder mais dizer nada; pedir Sua proximidade é temeridade, e consentir em ficar longe d’Ele é baixaza [Mansûr al-Hallâj] (HALLÂJ, 1936, 69);

Quem define a *Tawhîd* de modo explícito é um apóstata, quem lhe faz alusão é um biteísta, quem a evoca é um idólatra, quem emite raciocínio sobre ela é um inconsciente, quem guarda silêncio a seu respeito é um ignorante, quem se acredita próximo [dela] está distante, quem faz dela seu êxtase é deficiente [Abû Bakr al-Shiblî (861-945 ou 46/247-334] (cit. em SARRÂJ, ٣٠ [30, árabe]).

A ATITUDE MÍSTICA FACE À ATIVIDADE POLÍTICA

Para Alix Philippon,



20 Na União mística experimenta-se uma singularidade metafísica contrária a qualquer dualismo: “A efetuação da *Tawhîd* passa pela supressão do ‘eu’: não diga mais ‘a meu ver’, ‘por mim’, ‘de mim’, ‘para mim’ (...). A *Tawhîd* consiste em apagar todo traço de hominidade/humanidade (*mahw âthâr al-bashariyya*) a fim de que surja, despojada, a Divindade (*tajarrud al-Ulûhiyya*)” [Abû’l-Qasîm al-Qushayrî, *Risâla al-Qushayriyya*, ed. Ma’rûf az-Zurayq e ‘Alî ‘Abd al-Hamîd al-Baltajî. Beirute: Dâr al-Risâlat, 1408 a.H (1988), p. 302].



As atividades das ordens [sufis] raramente se limitam ao religioso, mas se diversificaram nos domínios econômico, artístico e, claro, político. Sua visibilidade, sua popularidade e suas funções sociais as tornam naturalmente a “presa” dos governos em vigor, e assim elas dificilmente escapam da manipulação, ou pelo menos da interferência política, em seus assuntos. Mas elas também podem se mobilizar na forma de partidos ou associações militantes e assim participar da dinâmica política, abrangendo todo o espectro de ideologias existentes. Além dos diversificados compromissos de fraternidade, o próprio referencial do Sufismo, extremamente plástico, também poderia ter sido convertido em ideologia política por atores tanto estatais e não estatais, em particular com o objetivo de promover uma alternativa ao radicalismo de certos grupos islâmicos, uma tendência que se acelerou desde o início da “guerra contra o terrorismo” (PHILLIPON, 2015, 60).

Esse panorama evidencia um encaminhamento do transcendente para o imanente, ou uma extrapolação do privado (da confraria) para o público. O ensaísta, poeta e editor francês Charles Péguy (1873-1914), ao tratar da “degradação da mística republicana²¹ em política republicana”, visualizando um quadro maior de degeneração dos ideais em politicagem e perguntando-se se isso não seria uma lei comum, disse no seu ensaio *Notre Jeunesse*, de 1910, que “Tudo começa em mística e termina em política” (PÉGUY,



21 Péguy alude a algo equivalente aos seguintes conceitos da *Infopédia* (<https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/mística>): “4. atitude coletiva afetivamente assente na devoção a uma ideia, uma causa, uma personalidade, um clube, etc.; 5. adesão entusiástica aos grandes valores, a princípios ideais”; eu tento me aproximar do entendimento da mística como uma “abertura ao Mistério divino”. Com ou sem aspas, contudo, pode-se chegar ao denominador comum da mística como “razão incompreensível”, presente inclusive na política.



1959, 518; 1992, III, 20)²², e que “A política zomba da mística, mas ainda é a mística que alimenta a própria política” (PÉGUY, 1959, 542; 1992, III, 84). Em alguma medida essas reflexões também se aplicam ao sufismo.

Como a política tem a ver com algumas expressões (ou, em sua versão populista, com máscaras) do amor, mas também pode expressar-se por aversão e ódio, não é tácita a relação entre sufismo e política. Para Alix Philippon,

Por causa da autoridade que exerce sobre vários discípulos que lhe concedem de volta o monopólio da interpretação do Islã, o *sheikh* participa de um fervilhado (*essaimage*; ‘friviado’) “autoritário” que pode constituir um formidável recurso político. O uso da dominação espiritual específica dos sheikhs no campo político, mesmo que não seja infalível, pode resultar em uma poderosa capacidade de mobilização apoiada em lógicas clientelistas. Todos podem ter uma “circunscrição espiritual” potencialmente convertível em viveiro eleitoral. Em época de eleições, muitas vezes são solicitados por partidos políticos na esperança de obter apoio que se traduza em milhares de votos.

Os sheikhs sufis têm, portanto, a especificidade de serem atores religiosos cuja autoridade carismática é sacralizada, por causa de sua suposta relação

• • • • •

22 “Tout commence en mystique et finit en politique. Tout commence par la mystique, par une mystique, par sa (propre) mystique et tout finit par de la politique. (...) L’intérêt, la question, l’essentiel est que *dans chaque ordre, dans chaque système, la mystique ne soit point dévorée par la politique à laquelle elle a donné naissance*. L’essentiel n’est pas, l’intérêt n’est pas que telle ou telle politique triomphe, mais que dans chaque ordre, dans chaque système chaque mystique, cette mystique ne soit point dévorée par la politique à laquelle ele a donné naissance”. Cf. tb. a *Revue des Deux Mondes*, jan. 2015: 5-6 (editorial “Allô Péguy?” [lê-se na p. 5: “la mystique se dégrade en politique”]) e 29-94 (dossier “Tout commence en mystique et finit en politique”).



privilegiada com Deus, tanto quanto podem ser os vetores uma fragmentação da autoridade em redes exclusivas de confiança. Estas características excepcionais explicam por que eles têm podido ser alvos de duras críticas. É porque sua autoridade desperta a fidelidade de milhões de devotos em todo o mundo muçulmano que eles tornaram-se os inimigos designados de movimentos islamistas de alguns Estados. Em sua vontade de reformar a ordem sociopolítica, estes rapidamente identificaram as ordens [sufis] e os santuários como estando entre os mais poderosos atores institucionais nas sociedades muçulmanas e, portanto, seus mais formidáveis (*redoutables*) rivais políticos (PHILLIPON, 2015, 61).

Rivalidades tornadas políticas estão por trás do assassinato de duas figuras notáveis no sufismo, Husayn ibn al-Mansûr “al-Hallâj” e Shihâb al-Dîn Suhrawardî “al-Maqtûl”, de quem passo a tratar.

BIOGRAFIA TRÁGICA DE DOIS “NEOPLATONISTAS ISLÂMICOS”

Conforme a Profa. Cecília C. C. de Macedo²³, os grandes místicos, com sua “perspicácia filosófica aliada a um típico despreendimento das convenções sociais”, podem se expressar com “um tom crítico de sarcasmo e ironia dirigidos ao *modus vivendi* e comportamento político da comunidade (...) da época”, numa receita que pode conduzir à sua expulsão da comunidade. No Islã, em casos extremos alguns grandes místicos foram levados a uma execução “exemplar”.

• • • • •

23 Comunicação ao 4º Seminário Iberoamericano de Estudos Neoplatônicos. Natal, 30 de Janeiro a 1º de Fevereiro de 2023.



Tratarei brevemente aqui da biografia trágica de dois “neoplatonistas islâmicos” e sufis acusados de má política ou de “heresia” (*zandaqa*) e que terminaram sua vida martirizados em razão de suas ideias e atividades “subversivas”. O primeiro deles, Husayn ibn al-Mansûr “al-Hallâj” (“o Cardador”; c. 857 ou 58–922/244–309; persa Mansûr-i Hallâj), iniciado no sufismo por ‘Amr ibn ‘Uthman al-Makkî e que esteve posteriormente ligado aos mestres Abû Ya’qûb al-Aqta’ al-Basrî (de quem se tornou genro) e Junayd de Bagdá (tendo sido discípulo deste por 18 anos), foi executado por ordem do Califa Abássida Abû’l-Fadhl (Fazl) Ja’far ibn Ahmad al-Mu’tadid “al-Muqtadir Bi’llâh” (895–932/282–320; califa entre 908 e 932). Conforme Milad Milani,

A tensão entre os sufis e os representantes da ortodoxia chegou ao seu clímax no século X, com o advento do martírio de Hallâj. Desde a crucificação pública de Mansûr-i Hallâj (m. em 922), que marca a primeira grande erupção entre sufis e ulemás, mesmo um tipo moderado e conservador de sufismo tem sido suspeito aos olhos da ortodoxia islâmica dominante (MILANI, 2013, 206)²⁴.

Segundo uma preciosa avaliação do filósofo e islamista Paul Ballanfat, a razão para a execução de Hallâj em Bagdá (em 922/309), de ‘Ayn al-Qudhât Hamadhânî em Hamadhân (em 1131/525), de Suhrawardî em Alepo (em 1191/587), “e de muitos outros”, não foi mais a “rivalidade na ordem social”, mas

[O] perigo que os religiosos [= ulemás] viram no ensino desses personagens para aquilo que consideravam serem verdades religiosas intangíveis. Em outras palavras, não era mais um problema de

24 Milad Milani, *Sufism in the Secret History of Persia*. Durham: Acumen, 2013 (reed. Abingdon, Oxfordshire/N. Iorque: Routledge, 2014), p. 206.



rivalidade pelo domínio e controle do poder político, mas uma questão concernente à doutrina que, aos olhos dos religiosos, desordenava (*bouleversait*) o sistema doutrinário que permitia regular a sociedade (BALLANFAT, s/d).

Já não se tratava de “rivalidades de pessoas, de rivalidades dos círculos de poder que se desenrolam no quadro da sociedade e dos arcanos do Estado”: no caso da desordem doutrinária,

[O]s [=esses] sufis, individualmente, questionaram o sistema de pensamento que permitiu que essa rivalidade se constituísse e se formalizasse dentro de um quadro racional, que é aquele da rivalidade política e dos equilíbrios do poder. Se no primeiro caso isso deu lugar a conflitos, eles não resultaram em eliminações físicas, ou seja, em execuções. Havia um sistema regulatório que fazia com que uns e outros, jogando dentro do mesmo quadro doutrinário, com valores comuns, pudessem limitar seus ataques. No segundo caso foi o próprio sistema, que foi violentamente implicado (*mis en cause*) ou que se sentiu violentamente atacado, que reagiu com a mesma violência contra indivíduos que, afinal tinham uma audiência particularmente limitada, mas cujas observações eram suficientemente insuportáveis para levar a graves consequências. No primeiro caso, o sistema das confrarias [sufis] atuou como instrumento de integração social e entrou em competição com outro sistema que tinha a mesma reivindicação, sendo capaz de, por vezes, encontrar um terreno comum e trabalharem juntos, com base na promoção da Lei religiosa (*sharî'a*) e da ordem social. No segundo caso, o sistema social e político sentiu-se ameaçado por um discurso claramente desintegrador dos quadros doutrinários pelos quais a sociedade chega a se legitimar e a fazer perdurar seu sistema de poder (BALLANFAT, s/d).



Para Ballanfát, o ensinamento místico, tendo por objetivos “a aniquilação do ‘eu’, isto é, do mundo em que se acredita viver, e a ‘superexistência’ (*surexistence*)”, é necessariamente desintegrador (*forcément désintégreur*) – especialmente no mundo contemporâneo, caracterizado pela “dissolução do sujeito e o desaparecimento do objeto em uma imanência generalizada que implode sem descontinuar (*implose sans discontinuer*) e se dá como transcendência em devir”:

Se o objetivo é esse, ele consiste em mostrar e fazer o discípulo perceber que tudo o que ele valoriza, como o mundo, a sociedade, a política, a economia e mesmo a religião, é apenas uma construção imaginária cujo único objetivo é desviá-lo de Deus. Nestas condições, para os mestres do sufismo que criticam esses sistemas, qualquer sistema de confraria que vise uma melhor integração dos discípulos com o mundo nada mais é do que um sistema suplementar pelo qual o homem reforça o condicionamento do qual é vítima (BALLANFAT, s/d).

Não à toa Hallâj, “superexistindo” em Deus, contrariou a tácita integração ao seu espaço e tempo no mundo; algumas de suas motivações foram associadas a influências neoplatônicas²⁵, e suas palavras finais – antes de recitar um verso do Alcorão²⁶ - parecem



25 Apenas recentemente o pensamento mais sistemático de Hallâj foi interpretado à luz do Neoplatonismo; cf. Saer el-Jaichi, *Early Philosophical Sûfism: The Neoplatonic Thought of Husayn Ibn Mansûr al-Hallâj* (versão aperfeiçoada de Tese de doutoramento, Department of Cross-Cultural and Regional Studies, University of Copenhagen, 2016). Piscataway, N. Jérsei: Gorgias Press, 2018.

26 *Alcorão*, 42:21: “Os que não crêem nela [= na Hora do Julgamento] procuram apressá-la. Mas os que crêem a temem, sabendo que ela é verdade. Decerto aqueles que disputam sobre a Hora se desencaminharam muito”.



ecoar Plotino²⁷: “O que importa [para o amante/o extático] é fazer do Uno [/Amado] um”, ou “Basta ao Único que o único [o amante/o extático] se faça um” (HALLÂJ, 1936, ٣٦ [36, árabe] e 71 [francês])²⁸. Essas palavras foram lembradas por Suhrawardî “al-Maqtûl”²⁹.



27 *Enéades*, VI, 9 (9) 11, 49-50: “Καὶ οὗτος θεῶν καὶ ἀνθρώπων θεῶν καὶ εὐδαιμόνων βίος, ἀπαλλαγὴ τῶν ἄλλων τῶν τῆδε, βίος ἀνήδονος τῶν τῆδε, φυγὴ μόνου πρὸς μόνον” (“E esta é a vida dos deuses, dos homens divinos e dos bem-aventurados: um desapego das demais coisas daqui, uma vida sem deleite com os prazeres daqui, uma fuga solitária em direção ao Só”).

28 “*Hasb al-Wâhid* (ou: *al-wâjid*) *ifrâd al-Wâhid lahu*” (*Wâhid* = “Único”; *wâjid* = aquele que encontra ou percebe; o amante, o extático). O árabe *ifrâd* relaciona-se a *fard*, “único; sem igual; singular; individual; indivíduo; sem negação” (pl. *ufrâd*), e a *ifrâz*, “separar; distinguir”, e significa “separar; tornar desigual; reduzir à expressão mais simples; isolar”. A frase de Hallâj é publicada no relato do seu amigo Abû Bakr al-Shiblî (245 ou 47-334/859 ou 61-946), com *Wâjid* no lugar do primeiro *Wâhid*, por L. Massignon e P. Kraus no *Akhhâr al-Hallâj* (HALLÂJ, 1936, ٣٦, l. 7). Annemarie SCHIMMEL (2011, 69) traduz explicando: “‘it is enough for the lover [‘who has found in ecstasy’] that he should make the One single’ - i.e., that his existence should be cleared away from the path of Love”. Na trad. de Louis Massignon, “Ce qui compte pour l’extatique, c’est que l’Unique le réduise à l’Unité” (HALLÂJ, 1936, 71) ou “Ce qui compte pour l’extatique, c’est que l’Unique le réduise à Son Unité” (MASSIGNON, 1975, I, 57); na versão de Herbert Mason: “All that matters to the ecstatic is the increasing solitude of his Only One, in Himself” (MASSIGNON, 2019, I, 613); cf. ainda L. Massignon, *The Passion of al-Hallâj: Mystic and Martyr of Islam, Abridged Edition* (1982), trad. Herbert Mason. Princeton, N. Jérsei: Princeton University Press, 1994, p. 289.

29 A sentença de Hallâj foi evocada por Suhrawardî (Sohravardî) “al-Maqtûl” na sua *Risâla fî l’tiqâd al-Hukamâ/Le Symbole de Foi des Philosophes* [cit. em *Œuvres Philosophiques et Mystiques de Shihabaddin Yahya Sohravardi*, 2 (*Opera Metaphysica et Mystica*, II) - 1. *Le livre de la Théosophie orientale* 2. *Le symbole de foi philosophes* 3. *Le récit de l’Exil occidental*, prolegômenos em francês e ed. crítica por Henry Corbin (*Bibliothèque Iranienne*, 2). Paris: Adrien Maisonneuve/Teerâ: Département d’Iranologie, Institute Français-Iranien, 1952 (reprod. Teerâ: Académie Impériale Iranienne de Philosophie, 1977), p. 267, l. 1 (p. 85 do texto francês: ‘Ce que désire l’Unique, c’est que l’unique se fasse un’) [em versão comentada de H. Corbin, “‘Ce que suffit à l’Unique, c’est que l’unique se fasse un’. ‘L’Un se constitue comme Un, et c’est cela l’être. L’être se constitue chaque fois en constituant un être. *Monadam monadara*, disait Leibniz” (Sohravardî, *L’Archange Empourpré: Quinze traités et récits mystiques*, trad. H. Corbin. Paris: A. Fayard, 1976, p. 13). Na tradução de Wheeler M. Thackston Jr., a partir de uma citação na conclusão do tratado *Safîr-i Sîmurgh/“The Simurgh’s shrill cry”* de Suhrawardî: “The aim of the ecstatic is that the One reduce him to total oneness” (Shihabuddin Yahya Suhrawardi, *The Philosophical Allegories and Mystical Treatises*, ed. bilingue. Costa Mesa, California: Mazda Publishers, 1999, p. 104).



Apesar de Hallâj ter ficado conhecido como um sufi do tipo “embriagado”, enquanto seu mestre Junayd é conhecido como exemplo de “sobriedade”, ambos tiveram conhecidas atitudes anti-institucionais – em algumas de suas epístolas Junayd, a exemplo do Imame Abû Hâmîd Muhammad ibn Muhammad al-Ghazâlî (Ghazzâlî; c. 1058-1111/450-505) bem depois³⁰, “frequentemente insta seus companheiros sufis a abandonar suas relações utilitárias com governantes e homens de autoridade”, como numa carta a Abû Ishâq Ibrâhim ibn Ahmad al-Mâristânî (m. em 921 ou 22/309), onde condena quem age “sendo um escravo de outros escravos deste mundo” (cit. em HAKÎM, 2004, 190)³¹. O maior especialista na vida e obra de Hallâj, Louis Massignon, não considerou pertinente avaliar se ele teria sido sunita ou xiita³² (seu unitarismo transcendeu essa distinção³³); o sectarismo religioso foi considerado como irrelevante mesmo por sufis exteriormente

• • • • •

30 Veja-se Ghâzzâlî, *Risâla Ayyuhâ al-Walad*. Trad. George Henry Scherer (ed. da Tese de Doutorado *Al-Ghazali's Ayyuha'l-Walad*. Chicago: Department of Old Testament Literature and interpretation, 1930). Beirute: The American Press, 1933, p. 74.

31 Veja-se tb. Arin Shawkat Salamah-Qudsi, *Sufism and Early Islamic Piety - Personal and Communal Dynamics*. Cambridge: Cambridge University Press/N. Iorque: Sheridan Books, 2018, p. 137.

32 Veja-se Louis Massignon, *The Juridical Consequences of the Doctrines of al-Hallaj*. In: M. L. Swartz (Ed. e Trad.), *Studies on Islam*. N. Iorque: Oxford University Press, 1981, pp. 140-163. Nessa obra, e também em *La Passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj, martyr mystique de l'Islam/The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam*, Volume 3, Cap. XIII, seção I.a, Massignon expõe a visão hallajiana de que *khidma/khidmat* (serviço; obediência; dedicação) é maior que [= tem precedência sobre] *'ibâda/'ibâdat* (servitude; obediência; devoção); *nîyya* (intenção; pl. *niyyât*) é maior que *'amal* (ação); *ibâha* (permissão) é maior que *tahrîm* (proibição), e *mahabba* (amor) é maior que imân (crença).

33 Cf. Soraya Ayouch, *La passion de Husayn Mansûr Al-Hallaj. L'Esprit du Temps*, 4 (113), 2010: 133-147, p. 139: “Al-Hallâj distingue entre a fé e os ritos: quem quer se consagrar ao amor de Deus desenvolverá o mais profundamente sua fé interior; os ritos e dogmas seriam secundários, a religiosidade os separaria do essencial. [Ele disse:] ‘(...) Deixei às pessoas seu uso e sua religião para me dedicar ao Teu amor, Tu minha



ortodoxos, como o mestre 'Imâd al-Dîn ("Pilar da Fé") [depois dos cinco anos chamado de Nûr al-Dîn ("Luz da Fé")] Abû'l-Barakât 'Abd al-Rahmân ibn Nizâm al-Dîn ("Líder da Fé") Ahmad ibn Shams al-Dîn ("Sol da Fé") Muhammad al-Dashtî al-Asbahânî (Ispahânî; Isfahânî), chamado de Al-Jâmî ou simplesmente Jâmî (1414-1492/817-898), da confraria Naqshbandî, que escreveu em um dos seus poemas:

Ó jovem mago³⁴, por favor traz-me vinho numa taça;
quero vomitar devido ao conflito de sunitas e xiitas.³⁵
Perguntam-me: "Jâmî, qual é teu credo?". Cem vezes
dou graças
por não ser um cachorro sunita ou um asno xiita.³⁶
(JÂMÎ, 1962, 89).

Shihâb al-Dîn Abu'l-Futûh al-Suhrawardî "al-Maqtûl" ("Aquele que mataram"; 1154 ou 55-1191/549-587), cuja vinculação neoplatonista já foi bem discutida³⁷, esteve ligado a vários mestres sufis, como Fakhr al-Dîn al-Mardînî (m. em 1198/594), que o

religião e meu hábito' (*Dîwân*, traduit de l'arabe et présenté par Louis Massignon; D 46)".

34 O "jovem mago" (*maghbachah* ou *maghbatcheh*) equivale ao *sâqî*, copeiro servidor do vinho, e, metaforicamente, ao mestre sufi.

35 Literalmente, algo como "por conta do conflito (*nizâ'*) entre sunitas e xiitas quero induzir-me a vomitar (*qayam*; rel. a *qiyâm*, 'erguer' – compare-se com o inglês *throw up*, 'vomitar')".

36 O impropério "cachorro sunita" [*sag-i* (*seg-i*; *sek-i*) *sunni*] é comumente dito por xiitas; cf. *Sayyid* Muhammad [*Seyyed* Mohammad] 'Alî Jamâlzâdeh, *Farhang-i Lughât-i 'Âmiyânah* [*Loghât-e 'Âmiyâneh*] (Vocabulário do Persa Popular), ed. Muhammad [Mohammad] Ja'far Mahjûb. Teerã: Intishârât-i Farhang-i Irân Zamîn, 1341 Hijrî-Shamsî (1962), p. 19. Já "asno/jumento xiita" [*khar-i shî'a* (*kher-i shî'i*); âlâgh-i *shî'a* (*ulâgh-i shî'i*)] é uma ofensa comumente feita por sunitas.

37 Cf. Ian Richard Netton, *The Neoplatonic Substrate of Suhrawardî's Philosophy of Illumination: Falsafa as Tasawwuf*. In: I. R. Netton, *Seek Knowledge. Thought and Travel in the House of Islam*. Abingdon, Oxfordshire: RoutledgeCurzon, 1996 (digital: 2005), pp. 43-58; Edrisi Fernandes, Shihâb ad-Dîn Suhrawardî al-Maqtûl. Em: Rosalie H. S. Pereira (org.), *O Islã Clássico, Itinerários de uma cultura*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2017, pp. 517-563.



considerou o jovem mais inteligente que encontrou, e expressou temer pela sua vida em razão de seu temperamento apaixonado e sua grande franqueza (sua sinceridade incisiva)³⁸. Suas aspirações políticas vêm sendo estudadas e reavaliadas³⁹. Ele foi executado por ordem do Sultão Aiúbida Salâh al-Dîn Yûsuf ibn Ayyûb al-Dawînî (Saladino; 1137 ou 38-1193/532-589; reinou entre 1174 e 1193/567 e 589), sob acusação de influenciar negativamente o filho deste, Al-Mâlik al-Zahîr Ghazî, príncipe de Alepo.

Avaliando sucintamente as mortes de Mansûr Hallâj e Suhrawardî Maqtûl percebemos que condições tais como o conservadorismo e à intolerância dos doutores da lei religiosa somam-se a inveja, estreiteza de pensamento, incompreensão e medo (real ou oportunista) por parte de governantes autoritários, caminhando

• • • • •

38 Cf. Ibn Abî Usaybi'a, *Kitâb 'Uyûn al-Anbâ' fî Tabaqât al-Atibbâ'*, 2 vols., ed. August Müller. Cairo/Königsberg: Al-Matba'ât al-Wahbiyya, 1882/1299, vol. 2, p. 167; 'Alî ibn-Yûsuf al-Qiftî, *Ta'rikh al-Hukamâ'* (1249/647), ed. Julius Lippert. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903, p. 290.

39 Cf. Hossein Ziai, *The Source and Nature of Authority: A Study of al-Suhrawardî's Illuminationist Political Doctrine*. In: Charles Butterworth (Ed.), *Political Aspects of Islamic Philosophy: Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi*. Cambridge, Massachusetts: Center for Middle Eastern Studies of Harvard University/Harvard University Press, 1992, pp. 304-344 [obra analisada em Ngarjito Ardi Setyanto, *Islamic Politics in Suhrawardî's Thought*. *Journal of Islamicate Studies*, 2 (1), 2019: 57-65]; Anne-Marie Eddé, *Hérésie et pouvoir politique en Syrie au XIe siècle: l'exécution d'al-Suhrawardî en 1191*. In: *La Religion Civique à l'Époque Médiévale et Moderne (Chrétienté et Islam)* [Actes du colloque organisé par le Centre de recherche "Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XIe-XVIIIe siècle" de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut Universitaire de France (Nanterre, 21-23/06/1993)]. Publications de l'École Française de Rome, 213, 1995, pp. 235-244; Alex Dijk, *Employing Suhrawardî in the Field of Islamic Political Philosophy* (Dissertação de Mestrado em Filosofia). Nijmegen: Radboud Universiteit Nijmegen, 2017 [argumenta que "a descrição por Hossein Ziai de uma alegada 'doutrina política iluminacionista' apresenta Suhrawardî, de forma não convincente (unconvincingly), como um filósofo político"]; Frank Griffel, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*. N. Iorque: Oxford University Press, 2021, pp. 108-159 (Cap. 3, "Philosophy and the Power of the Religious Law") [discute exaustivamente variados aspectos políticos e religiosos ligados às condenações de 'Ayn al-Qudhât Hamadânî (pp. 127-138; 157-158) e Suhrawardî Maqtûl (pp. 138-152; 154)].



para um desfecho trágico na vida de pensadores heterodoxos que também podem ser vistos como cidadãos inconformistas.

MÍSTICA E HETERODOXIA

Ibn 'Arabî forneceu uma estrutura doutrinária para o tema da “unidade transcendente das religiões”: a seu ver, todas as crenças e, portanto, todas as religiões, são verdadeiras à sua maneira, pois cada uma responde à manifestação de um Nome divino, embora todas essas teofanias particulares tenham sua fonte em Deus, o Real/Verdadeiro (*al-Haqq*). Há, portanto, uma unidade fundamental de todas as leis sagradas, e cada uma contém uma parte da verdade. A diversidade das religiões deve-se à multiplicidade das manifestações divinas, jamais repetidas. Baseando-se num *hadîth qudsî* (locução divina) transmitido por 'Abd al-Rahman ibn Sakhr Abû Hurayra al-Dawsî al-Zahrânî (c. 602–c. 679/21-59) - “Estou em conformidade com a opinião que Meu servo tem de Mim” [*ana 'inda dhanni (zani) 'abdî bî*]⁴⁰ -, Ibn 'Arabî concluiu, primeiramente, que as crenças são condicionadas pelas diferentes teofanias aceitas pelos seres humanos e pela concepção necessariamente fragmentária que cada um tem de Deus; em segundo lugar, concluiu que Deus acolhe todas as crenças – embora não no mesmo grau - porque as concepções humanas não O podem limitar. Cada religião, ensinou o mestre andaluz, revela apenas um aspecto da Divindade - citando Junayd (“a cor da água é [como] a cor do seu vaso” [*lawn al-mâ' lawn inâ'ihî*]) ao comparar as crenças a recipientes de cores diferentes, ele acrescentou que a cor do vaso também depende do líquido ali contido (a religião molda os crentes, mas são estes que fazem a

• • • • •

40 Cf. Daniel Gimaret, *Dieu à l'Image de l'Homme: les anthropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens*. Paris: Éditions du Cerf, 1997, p. 111.



religião), e cada amante vê a sua cor no Amado (IBN AL 'ARABI, 1980, 283-284; ABRAHAMOV, 2015, 181)⁴¹. O crente comum se limita àquilo que Ibn 'Arabî chama de estágio do “Deus criado nas crenças”⁴², para distingui-lo do Deus da União mística.

Místicos islâmicos persas tais como Abû Sâ'id Fadhî (Fazl)-Allâh ibn Abî'l-Khayr Ahmad al-Mayhanî (Mêhani; 967-1049/357-440), Abû 'l-Ma'âlî 'Abd-Allâh ibn Abî Bakr Muhammad ibn 'Alî al-Mayânejî “Ayn al-Oudhât” (“o Olho/a Fonte/a Essência dos Juizes”) al-Hamadhânî (1096 ou 98–1131/490 ou 92-525), Jalâl al-Dîn Muhammad ibn Shaykh Bahâ' al-Dîn Muhammad ibn Husayn al-Balkhî “al-Rûmî” (“o Anatólio”; 1207-1273/604-672) e Sa'd al-Dîn Mahmûd Shabistarî (c. 1250-1320 ou 21/647-720, ou c. 1287 ou 88-c. 1339 ou 40/c. 687-c. 738) consideravam que a crença do fiel simples ou mesmo do teólogo profano é apenas “idolatria oculta” [idolatria (*shirk*) é qualquer coisa admirada que desvia de Deus o homem]: o homem não realizado espiritualmente só pode ser um idólatra, até mesmo “infiel”, porque não adora a Deus em verdade; ele adora apenas o que ele concebe ser Deus⁴³. Esse ensinamento

• • • • •

41 Cf. ainda Fakhruddin 'Iraqî (Fakhr al-Dîn Ibrâhîm 'Irâqî, m. em 1289/688), *Divine Flashes (Lama'ât)*. Trad. e introd. William C. Chittick e Peter Lamborn Wilson, prefácio Seyyed Hossein Nasr. N. Iorque/Mahwah, N. Jérsei: Paulist Press, 1982, p. 82 (*Lam'a/Flash* 5); W. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabî's Metaphysics of Imagination*. Albany, N. Iorque: State University of New York Press, 1989, pp. 341-342; Robert J. Dobie, *Logos and Revelation: Ibn 'Arabi, Meister Eckhart, and Mystical Hermeneutics*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2010, pp. 118, 252-253, 290; Binyamin Abrahamov, *Ibn al-'Arabî and the Sufis*. Oxford: Anqa Publishing, 2014, pp. 76-77.

42 Cf. Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sûfism of Ibn 'Arabî* (1958). Trad. Ralph Manheim. Princeton: Princeton University Press, 1969 (reed. Abingdon, Oxfordshire/N. Iorque: Routledge, 2008), pp. 195-200; Moustapha Safouan, Dieu créé dans les croyances. In: Adélie Rassial, Jean-Jacques Allouch (Eds.), *L'Interdit de la Représentation. Colloque de Montpellier* (1981). Paris: Seuil, 1984, pp. 213-216; W. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 1989 (*op. cit.*), pp. 335-356 (“Transcending the gods of belief”).

43 A crença do sufi unido a Deus, por sua vez, é uma “idolatria” paradoxal, como disse Abû Bakr al-Shiblî (cit. em GEOFFREY, 2003, cap. I, “Approches”; 2010, 1):



foi comunicado por Ibn ‘Arabî em suas prédicas sobre o “deus das crenças”, mas os sufis persas mostraram-se mais radicais em suas críticas aos fiéis comuns. Empregaram o paradoxo para despertar e sobressaltar as consciências: fé e infidelidade, bem e mal, são teofanias diferenciadas do Ser divino e, uma vez que têm a mesma origem, sua oposição deve ser colocada em perspectiva. ‘Ayn al-Qudhât Hamadhânî disse: “Ai, ai! Esta Lei é a religião da estupidez,/ A nossa religião é a impiedade e a religião dos cristãos/ (...)/ Impiedade e fé, em nossa vida, são uma só coisa (HAMADHÂNÎ, 1992, 280).

Ensino semelhante foi comunicado pelo sufi Abû'l-Majd Majdûd ibn Âdam Sanâ'î al-Ghasnavî (c. 1071 ou 72, ou 1080 ou 81-c. 1131 ou 41/c. 462 ou 473-c. 525 ou 35): “O que se pretende com a virtude é ação de um homem livre,/ seja ele um homem ligado à mesquita ou à igreja” (cit. em SCHIMMEL, 2011, 286⁴⁴; grifo nosso). E ainda:

A infidelidade (*kufri*) e a crença (*îmân*) apenas porteiras são no santuário de Sua unidade e Unicidade.

Viajando ambas em Tua estrada fazem essa proclamação:

Ele está sozinho, Ele não tem parceiro ou equivalente;

Elé é o Criador, Generoso, Poderoso, Único e Onipotente.

.....
“O sufismo nada mais é que idolatria, pois seu propósito é preservar o próprio coração contra tudo que não seja Deus, mas nada existe além de Deus”. Cf. tb. Annemarie Schimmel, *The sufis and the shahâda*. In: Richard Hovannisian, Speros Vryonis Jr. (Eds.), *Islam's Understanding of Itself*. Malibu, Califórnia: Undena Publications, 1983, pp. 103-125, esp. pp. 112 e 117.

44 Schimmel remete a Sanâ'î, *Dîwân-i Hâkîm Abû'l-Majd Majdûd al-Dîn Âdam Sanâ'î Ghaznavî*, ed. Muhammad Tâqî Mudarris Radhawî (Modarres Razawî). Teerã: Intishârât-i Kitâbkhâna-i Sanâ'î, 1341 Hijrî-Shamsî (1962), p. 1097.



(SANÂÎ, 1950, 60)⁴⁵

Esses últimos versos são evocados por “Sadr al-Dîn” (“Vanguarda da Fé”) Abû Muhammad Rûzbiḥân ibn Abî al-Nasr al-Fasâ’î al-Daylamî al-Baqlî al-Shîrâzî (1128-1209/522-606), um sufi da confraria Kâdharûnî (Kâzarûnî), no seguinte poema:

“Quem compara Deus a qualquer coisa é infiel”⁴⁶;
Neste caminho, alma minha, a princípio
toda infidelidade é fé e, ao final, toda unidade idola-
latria é⁴⁷.
Qual é a condição do fiel? Ser dentro de si um infiel.
Qual é a condição do infiel? Na infidelidade, desejar fé.
“A infidelidade e a religião seguem o Teu caminho,
gritando ‘Ele não tem parceiro, Ele sozinho!’”.

• • • • •
45 Veja-se ainda Sanâ’î, *Hadîqatu’l-Haḡiqat or The Enclosed Garden of the Truth*, trad. J. Stephenson. Calcutá: The Baptist Mission Press, 1910, p. 2 (trad. parafrástica): “Infidelity and faith, both travelling on Thy road, exclaim, He is alone, He has no partner. The Creator, the Bounteous, the Powerful is He; the One, the Omnipotent”. No texto de Sanâ’î lemos ainda (trad. Stephenson, p. 81): “(...) for him whose guide Love is, infidelity and faith are equally a veil before His door (...)”. Compare-se com o seguinte ensinamento de Sanâ’î: “Qualquer coisa que te faz ficar para trás no caminho, o que importa se é infidelidade ou fé? Qualquer forma que te faz cair longe do Amado, o que importa se é feia ou bonita?” (cf. Rûmî, *The Mathnawî of Jalálu’d-dîn Rûmî*. Trad. Reynold A. Nicholson, vol. 2. *Containing the translation of the first & second books*. Londres: Luzac & Co. [c/ impressão em Cambridge: Cambridge University Press], 1926, p. 96, epígrafe aos versos 1763-1814 do Livro I do *Mathnawî*: “Any thing that causes thee to be left behind on the Way, what matter whether it be infidelity or faith? Any form that causes thee to fall far from the Beloved, what matter whether it be ugly or beautiful?”).

46 Esse ditado corresponde ao seguinte hadîth: “Conheça Deus através de Deus (‘Arafu Allâh bi’Llâh)”.

47 Rûzbiḥân explicou: “Na unidade (*wahdah*) [individual] a fé é infidelidade, pois é sinal do temporal no eterno. Ela (= a fé) está ligada à proximidade externa, mas está longe da realidade. Na realidade da *Tawhîd* a infidelidade é a fé, porque é a confissão (*iqrâr*) pelo desconhecimento, e para a existência criada o desconhecimento é a verdade real (*haqq-i haqq*) (...). Ele (o gnóstico) não discerniu exceto depois de desconhecer; ele não foi confundido em não saber, exceto após a gnose. A fé é a infidelidade da infidelidade, e a infidelidade é a infidelidade da fé. Este é o estado do temporal no eterno, para todo o sempre” (RÛZBIHÂN, 1966, 395-96; ERNST, 1985, 92).



(RÛZBIHÂN, 1966, 451; cit. em ERNST, 1985, 89)

Parafraseando um raciocínio que Maryam Musharraf aplicou a Rûmî⁴⁸, podemos dizer que, nos versos acima, o encontro dialético entre a infidelidade e a fé, aproximando os pólos opostos, conduz a um raciocínio que vai além da infidelidade e da fé, e aponta para uma concepção mais abrangente e unifaciente de Deus. Como explicou Carl Ernst, “qualquer descrição de Deus é infidelidade, pois sempre será dualista. O corolário é que fé e infidelidade são qualidades finitas opostas que se contradizem e se qualificam. Elas estão inextricavelmente conectadas na dialética dos opostos” (ERNST, 1985, 90). A “infidelidade” falada e praticada por muitos sufis - Ernst (*loc. cit.*), fala de uma “infidelidade metafísica” - certamente não os favorece perante a ortodoxia.

Para o místico, Deus, ou a Verdade, é a única Realidade real; a vida espiritual é uma jornada de autoconhecimento, de descoberta e realização da vida do Amado divino no amante humano. Para os sufis, o ensino da unidade divina através do Amor subverte todas as ordens de crença do mundo em que os homens constroem seu próprio condicionamento - inclusive os homens pertencentes às confrarias sufis, pois estas, apesar de certos méritos, nada mais são do que instituições nas quais o principal ensinamento dado é o da moralidade pública que reforça a ordem do mundo. Praticar a religião do Amor é reconhecer que “Deus decretou que vocês [criaturas] adorem somente a Ele” (*Alcorão*, 17:23), e que o homem foi criado para adorar a Deus (51:56). Várias correntes do Sufismo depois de Ibn ‘Arabî defendem abertamente essa religião do Amor,

• • • • •

48 Maryam Musharraf, “Politics, Ethics and the structure of Binary oppositions in the thoughts of Mulânâ Jalâl al-Dîn Rûmî and Saïd Nursi”, janeiro de 2015; in: <https://www.academia.edu> e <https://www.researchgate.net>



mesmo que não mencionem o mestre andaluz. Pensadores recentemente popularizados no Ocidente, como Rûmî, Hâfiz e Kabir, pertencem a uma longa série de notáveis escritores e artistas que trouxeram a alegre e apaixonada espiritualidade sufi à nossa atenção. O sufismo propõe um relacionamento íntimo e amoroso com Deus, e uma atitude tolerante e respeitosa com os outros, independentemente de compartilharem de suas crenças ou cultura.

É possível sugerir que negar ou ignorar a tolerância respeitosa é a tragédia central das religiões. As três religiões teístas têm uma história decididamente irregular em relação às suas tradições místicas; uma das maneiras pelas quais a religiosidade floresceu nos últimos 60 anos ou mais foi através do renascimento dos edificantes ensinamentos sobre a tolerância. Mas em virtude do fato de que atitudes inclusivas e éticas dependem muito mais de um relacionamento individual e interior com Deus do que das interpretações das autoridades religiosas, mesmo os ensinamentos mais sublimes, e não obstante sua antiguidade, são abominados pelos dogmáticos (incluindo os defensores da estratificação social) e fundamentalistas. Podemos supor que estes, tornados opositores ou agressores, acreditam que aqueles a quem se opõem ou a quem atacam são demasiadamente “liberais” ou “heterodoxos”, o suficiente para serem combatidos, aterrorizados, proscritos ou efetivamente mortos. Apesar disso, como aponta Robert Rozehnal,

O sufismo continua sendo um símbolo emotivo, multivalente e altamente contestado – um pára-raios na contestação sobre a identidade, autoridade e autenticidade islâmicas. Enquanto a maioria (...) vê os santos sufis como a personificação da virtude islâmica - verdadeiros *faqirs* ('empobrecidos') comprometidos com uma vida de piedade, auto-sacrifício e serviço público - os detratores da tradição os repudiam como falsos (ROZEHNAL, 2006, 'abstract')



Numa perspectiva humanista os sufis costumam ser identificados, fora dos ambientes fundamentalistas, como promotores de valores e atitudes tais como moderação, comunalismo, cooperação e solidariedade, e como antagonistas da intransigência, do individualismo, competição, e animosidade – embora haja exceções, como na maioria dos grupos humanos⁴⁹.

Os vários fundamentalismos suscitam o problema da relação entre o exterior e o interior de cada mensagem revelada, pois uma mesma religião pode engendrar tanto um dogmatismo cego como uma espiritualidade esclarecedora. É característico dos fundamentalistas religiosos, identificados com formas de crença austeras e intolerantes nos extremos de todas as três religiões teístas (judaísmo, cristianismo e islamismo), acreditarem que têm o monopólio da verdade e que seus pontos de vista são endossados por Deus. Isso pode significar que eles reservam uma profundidade particular de desprezo para aqueles dentro de suas próprias fés (no Islã, dentro da *umma*) que têm crenças “incorretas” ou que propõem “formas alternativas” de espiritualismo” – recorde-se o *Alcorão*, 3:110:

Vocês são a melhor comunidade desenvolvida para a humanidade, encorajando o que é certo (*amr bi'l-ma'rúf*) e proibindo o que é errado (*nahy'an al-munkar*) [literalmente “estranho; desconhecido”], e acreditando em Deus. Se o Povo do Livro [os detentores de livros sagrados, dentre os seguidores da revelação anterior] tivesse acreditado, teria sido melhor para eles. Alguns deles são fieis, mas a maioria é rebelde (trad. e esclarecimentos meus).

49 Cf. Thierry Zarcone, *La Turquie Moderne et l'Islam*. Paris: Flammarion, 2003, p. 271; Alix Philippon, L'apport différentiel du soufisme au registre islamiste pakistanais. *Revue Internationale de Politique Comparée*, 21 (1), 2014: 33-64.



Comportamentos “desviantes” dentro de uma religião estabelecida frequentemente são considerados piores, pelos religiosos, do que não ter nenhuma crença; lutas internas podem tornar as diferenças de perspectiva dentro de uma única fé religiosa mais perigosas do que qualquer coisa experimentada entre pessoas de diferentes religiões ou culturas.

Para Alix Philippon,

Desde o advento da “modernidade ocidental” até os dias atuais o Sufismo foi construído como uma categoria amplamente antinômica em relação ao Islamismo contemporâneo, o último avatar dos movimentos de reforma islâmica (*islâh*) e renovação (*tajdîd*) iniciados do século 18 em reação ao assombroso sentimento de declínio moral e intelectual e às dinâmicas de fragmentação e enfraquecimento política do mundo muçulmano. Esses movimentos islâmicos de renovação ortodoxa, perpetuados no século seguinte por vários reformismos, tentou formular uma resposta ideológica “islâmica” adaptada aos males de sua comunidade, a *ummah*. Em seu desejo de purificar o Islã de suas expressões mais populares, julgadas como “inovações” em grande parte responsáveis pelo declínio islâmico, e em suas ambições de reformar os fiéis para que voltem a ser muçulmanos “reais”, esses movimentos têm chamado sistematicamente a rejeição, parcial ou total, do Sufismo. Este último foi identificado com o pólo tradicionalista das sociedades muçulmanas, com acréscimos culturais levados a cabo pela história, e a tantos desvios do Islã “autêntico” da época de ouro do profeta Muhammad. A crítica mais frequente nos escritos de autores reformistas é de fato aquela dirigido contra o sistema de crenças ligadas aos cultos dos santos e do Profeta. Mas isso seria provavelmente fazer uma análise parcial, apenas para reduzir a análise dessas acusações reformistas a aspectos doutrinários. Com efeito, se é de uma



rivalidade entre interpretações concorrentes do Islã, é tanto, senão mais, a rivalidade entre as autoridades em busca de legitimidade popular, cada qual com sua clientela específica. “Onde a linguagem da polêmica é teológica (o culto dos santos corresponde à idolatria) a forma da luta é distintamente política” (PHILIPPON, 2015, 63-64).

Muçulmanos fundamentalistas tais como salafistas/wahhabis, talibanis, daeshis e xiitas extremistas encaram os sufis com extrema hostilidade, por conta das visões religiosas relativamente liberais destes, vistas como inovações (*bid'at*) - como a aceitação, por alguns sufis, de cultos com música, igualitarismo ético, metempsicose, contemplação espiritual direta (*mukâshifa*) de Deus ou de uma ‘União’ com Deus (*ittihâd; hulûl*). Isso é altamente perigoso quando a violência é alimentada pela hipocrisia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As confrarias sufis não são desprovidas de fundamentos teológicos e legitimidade religiosa, e servem para prolongar a promoção da Lei religiosa (*shar'î'a*) já presente na sociedade, mas em última instância não são o local daquilo que pretendem oferecer, posto que não é o lugar que leva à União, mas sim a conjunção entre o momento, o estado (*hâl*) duradouro e a estação (*maqâm*) transitória do buscador. Para os sufis, o verdadeiro propósito do ensinamento místico é a realização pessoal da Unidade (*Tawhîd*), o que implica riscos inerentes a essa realidade. Muitos têm perdido o conforto, e alguns perderam a vida, devido à incapacidade da sociedade e dos dirigentes de entender o que é a *Tawhîd*, e suportar as dificuldades, já que ela põe em questão a ordem do mundo. O discurso salvífico do sufismo tem sido sistematicamente incompreendido e distorcido.



O princípio essencial de sua análise repousa, em última instância, na convicção de que qualquer sistema que reproduz o mundo ou reforça as normas (nomeadamente através do Direito e da moral pública) - inclusive as confrarias - é necessariamente dualista e, portanto, está em contradição com o verdadeiro ensinamento do sufismo, que visa apenas a Unidade.

O sufismo tem sido um ator ativo na definição natureza teológica do Islã, e não menos da sua natureza social, desempenhando esse papel enquanto se adapta às mudanças nas condições políticas, inclusive aquelas relativas à “preservação da segurança e da paz”. Mais importante, contudo, é a questão da representatividade pública e da busca da justiça. Em palavras do professor Muhammad Fadel (professor titular da Faculdade de Direito da Universidade de Toronto), compartilhadas anos atrás em sua página no *Facebook*,

[N]ão sofremos com a falta de democracia por causa do extremismo religioso – poderíamos lidar com isso. Falta-nos democracia porque os déspotas não querem dividir o poder com os governados. E sua recusa está ligada aos seus interesses imediatos e tangíveis, não a uma diferença de opinião enraizada em pontos de vista filosóficos ou religiosos conflitantes. Eles estão, nos termos de Ibn Khaldûn, agindo apenas com o tipo mais primal e primitivo de vontade de dominar (*mulk tabî’î* [“governo natural”])⁵⁰, nem temperado pela religião nem pela razão, na qual o poder é exercido apenas para promover seu próprio bem privado (cit. em SHARIF, 2018)⁵¹.



50 Cf. Saba Sana Kareemi, *Islamic Law and the State* (Dissertação de Mestrado em Direito). Toronto: Faculty of Law, University of Toronto, 2011, pp. 17-19.

51 Cf. Muhammad Mahmûd Rabî’, *The Political Theory of Ibn Khaldûn*. Leiden: E. J. Brill, 1967, p. 142: “The *mulk* in this type is based solely on the absolute will of an individual who, as many other human beings, suffers from the same human weaknesses. This *mulk tabî’î*, or unbridled kingship [‘reinado desenfreado’], is in the interest of the ruler alone”.



É descabida a sugestão de que os ensinamentos sufis não deveriam abordar questões sociais, questões de justiça ou de participação política, uma vez que é caracteristicamente sufi ouvir o chamado da alma daqueles “cujos cabelos estão desgrenhados e cujos corpos estão cobertos de poeira, e que são empurrados para longe da porta [devido à sua aparente miséria]” (*hadîth* do Profeta, transmitido por Abû Hurayra; cit. em NO'MANI, 1982, 308 [*Ma'arifû-Hadîth*, vol. 1 parte 2])⁵². Como apontou Alix PHILLIPON (2015, 65), uma tomada de consciência da importância dos “jogos sociopolíticos”, com engajamento ativo, pode fazer com que a tradição se transforme em um veículo poderoso de mudança, a espiritualidade se traduza em recurso e o carisma em fermento de mobilização política.

Conforme Éric Geoffroy, o sufismo, “coração vivo do Islã”, constitui hoje um verdadeiro antídoto contra os vários fundamentalismos, sendo chamado a desempenhar um papel crescente no diálogo interreligioso e também no apaziguamento da intransigência anti-pluralista dentro do próprio Islã. Reconhecer a profundidade e a variedade de maneiras pelas quais o Islã pode ser interpretado pode não manter os sufis seguros: pode ser que esse exemplo de diversidade dentro do Islã leve seus perseguidores à intolerância e à violência. No entanto, é crucial que os fundamentalistas de qualquer fé não dominem nem distorçam o pensamento sobre o que é pode ser a “experiência direta de Deus”, e que não percamos



52 “Many among those whose hair are dishevelled and bodies covered with dust and who are pushed away from the door [due to their apparent wretchedness] occupy such a lofty place in the sight of the Lord, that if they vow in the name of Allâh: Allâh will surely fulfil their vow”. Outra trad.: “Many a person with disheveled hair and covered with dust is turned away from the doors (whereas he is held in such a high esteem by Allâh) that if he were to adjure in the name of Allâh (about anything) Allâh would fulfil that” (*Sahîh Muslim*, livro 45, hadîth 179 [= *Sahîh Muslim*, 2622; <https://sunnah.com/muslim:2622>].



de vista a cura que a experiência unitiva pode promover, e os males que a atitude disjuntiva pode causar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAHAMOV, B. *Ibn al-Arabi's Fusûs al-Hikam: an annotated translation of "The Bezels of Wisdom"*. Abingdon, Oxfordshire/N. Iorque: Routledge, 2015.

BALLANFAT, P. La critique interne du soufisme et la *wahdat al-wujûd*. In: www.academia.edu/5115298/La_critique_interne_du_soufisme_et_la_wahdat_al_wuj%C3%BBd (sem data).

CRESWELL, R. "An Enthusiastick Sect". *The New York Review of Books* (07-20/03/2019), 66 (4), 2019: 23–25 [resenha crítica de Alexander Knysh, *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*. Princeton/Oxford: Princeton Univ. Press, 2017, e de Husayn ibn Mansur al-Hallaj, *Poems of a Sufi Martyr*. Tradução: Carl W. Ernst. Evanston: Northwestern Univ. Press, 2018]. Versão digital em: <https://www.nybooks.com/articles/2019/03/07/sufism-enthusiastick-sect/>

ERNST, C. W. *Words of Ecstasy in Sufism*. Albany: State University of New York Press, 1985.

GEOFFROY, É. *Initiation au Soufisme*. Paris: Arthème Fayard, 2003 (digital).

_____. *Introduction to Sufism: The Inner Path of Islam*. Tradução e introd: Roger Gaetani. Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2010.

[AL-]HAKÎM, S. (Ed.), *Tâj al-Ârifîn al-Junayd al-Baghdâdî: al-a'mâl al-kâmila* (ed. e apresentação das obras completas de Junayd). Cairo/Beirute: Dar al-Shurûq, 1425 Hijrî (2004).

[AL-]HALLÂJ. *Akhbâr al-Hallâj, texte ancien relatif à la prédiction et au supplice du mystifique musulman Al-Hosayn B. Mansour Al Hallâj* (ed. bilingue). Ed. e tradução: Louis Massignon e Paul Kraus. 2. ed. Paris: Éditions Larose, 1936.

[AL-]HAMADHÂNÎ, 'A. AL-Q.. *Les Tentations Métaphysiques (Tamhidât)*. Tradução e introd.: Christiane Tortel. Paris: Les Deux Océans, 1992.



IBN AL 'ARABI [AL-'ARABÎ], *The Bezels of Wisdom*. Tradução e introd: R. W. J. Austin, prefácio Titus Burckhardt. Ramsey, N. Jérsei/N. Iorque/Toronto: Paulist Press, 1980.

ISFARÂYINÎ, N. A. *Le Révélateur des Mystères*. Tradução: Hermann Landolt. Paris: Gallimard, 2005.

LORY, P. Le saint fou comme modèle de l'éthique. In: F. Chiabotti, F. Feuillebois-Pierunek, C. Mayeur-Jaouen, L. Patrizi (Eds.), *Ethics and Spirituality in Islam: Sufi Adab*. Leiden/Boston: Koninklijke Brill, 2017.

ISTRABADI, Z. S. *The Principles of Sûfism (Qawâ'id al-Tasawwuf): An annotated translation with introduction* (Tese de doutoramento). Ann Arbor: Department of Near Eastern Languages and Cultures, Indiana University, 1988.

JÂMÎ. *Dîwân-i Kâmil-i Jâmî*, ed. Hâshim Ridhâ (Rizâ; Rezâ). Teerâ: Mu'assasa-i Châpkhâna-yi Pirûz, 1341 Hijrî-Shamsî (1962).

MASSIGNON, L. *La Passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj, martyr mystique de l'Islam*, 2ª ed., revisada, 4 vols. Paris: Gallimard, 1975.

_____. *The Passion of al-Hallâj: Mystic and Martyr of Islam*. Tradução: Herbert Mason (a partir da ed. francesa de 1975), 4 vols. Princeton, N. Jérsey/Guildford, Surrey: Princeton University Press, 2019.

MILANI, M. *Sufism in the Secret History of Persia*. Durham: Acumen, 2013 (reed. Abingdon, Oxfordshire/N. Iorque: Routledge, 2014).

NASR, S. H. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwân al-Safâ', Al-Bîrînî, and Ibn Sînâ*, ed. revisada. Albany, N. Iorque: State University of New York Press, 1993.

NO'MANI [NU'MÂNÎ], [Maulana] M. M. *Ma'ariful Hadith (Ma'arif al-Hadîth). Meaning and Message of the Traditions*, 4 vols. Volume One, Part I & II. Tradução: Mohammad Asif Kidwai, completada e revisada por Rafiq Abdur Rehman. Karachi: Darul-Ishaat, 1982 (reed. 2002).

PÉGUY, C. *Notre Jeunesse* (1910). *Œuvres en Prose: 1909-1914, Avant-propos, chronologie, notes, bibliographie et index par Marcel Péguy*. Paris: Gallimard, 1959 (reed. 1961), pp. 503-655.



_____. *Notre Jeunesse* (1910). *Œuvres en Prose Complètes*, 3 vols., ed. Robert Burac. Paris: Gallimard: 1992, vol. 3, pp. 5-159.

PHILIPPON, A. Soufisme et Politique. *Revue des Deux Mondes*, 1, 2015: 59-65.

ROZEHNAL, R. *Faqir* or *faker*? The Pakpattan tragedy and the politics of Sufism in Pakistan. *Religion*, 36 (1), 2006: 29-47. Excertos em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0048721X06000200>

RÛZBIHÂN[-I BAQLÎ SHÎRÂZÎ]. *Sharh-i Shathîyât: Commentaires sur les Paradoxes des Soufis*, texto persa, com ed. e introd. em francês por Henry Corbin (Bibliothèque Iranienne, 12). Teerã: Department d'Iranologie de l'Institut Franco-Iranien/Paris: Institut d'Études Iraniennes de l'Université de Paris/Librairie Adrien Maisonneuve, 1966 (reed. Teerã: Tahuri, 1981).

SANÂÎ, [Hakîm] M. IBN Â. *Kitâb Hadîqat al-Haqîqa wa Sharîat al-Tarîqa*, ed. M. Mudarris Radhawî (Modarres Razawî). Teerã: Châpkhâna-yi Siphir 1329 Hijrî-Shamsî (1950).

[AL-]SARRÂJ [AL-TÛSÎ], A. N. A [‘A-Â] IBN A, [‘A.]. *The Kitâb al-Luma’ fi’l-Tasawwuf of Abû Nasr ‘Abdallah b. ‘Alî al-Sarrâj al-Tusî, edited for the first time, with critical notes, abstract of contents, glossary, and indices*, ed. Reynold Alleine Nicholson. Leiden: E. J. Brill/Londres: Luzac & Co., 1914.

SCHIMMEL, A. *Mystical Dimensions of Islam* (1975), *35th Anniversary Edition*, com um novo prefácio de Carl W. Ernst. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011.

[EL-]SHARIF, F. The Problem of “Political Sufism”. *Ihsanism* (blog pessoal), 11/12/2018 [republished, com algumas alterações, em *Maydan* (publicação online do Abu Sulayman Center for Global Islamic Studies at George Mason University), 15/12/2018, in: <https://themaydan.com/2018/12/problem-political-sufism/>

ZARRABI-ZADEH, S. *Practical Mysticism in Islam and Christianity. A Comparative Study of Jalal al-Din Rumi and Meister Eckhart*. Abingdon, Oxfordshire/N. Iorque: Routledge, 2016.



PEDRO JUAN OLIVI: profecía y libertad

Dr. Jesús de Garay

Universidad de Sevilla, España

JUSTIFICACIÓN

Pedro Juan Olivi no pertenece a ninguna corriente neoplatónica. Más bien es un crítico del neoplatonismo, en tanto reprocha a las tendencias filosóficas del siglo XIII una servil sumisión a la tradición griega y árabe. Sus objeciones se dirigen especialmente contra Aristóteles, pero de un modo más general comparte enteramente las condenas de Tempier en 1277, especialmente en lo que se refiere a la alabanza de la voluntad libre y el rechazo de toda forma de necessitarismo. No obstante, merece alguna atención en un congreso de neoplatonismo centrado en la relación de la mística y la política.



Por un lado, la mística. Ya cercana su muerte, Olivi contó a quienes le acompañaban cómo años atrás en París había tenido una iluminación repentina de Dios, que había alimentado todas sus ideas a lo largo de su vida. Las beguinas, que apreciaban en muy alto grado la santidad y doctrina de Olivi, rememoraban con frecuencia esos últimos momentos de la vida de Olivi. No sabemos si dicha iluminación podía calificarse propiamente de visión mística o si, más bien, se trataba sólo de una especial claridad intelectual.

Otro elemento que vincula a Olivi con la mística es la herencia de Joaquín de Fiore (1135-1202). Porque sin duda Olivi es el más influyente intérprete de las doctrinas joaquinitas. Y, como en el caso de Olivi, también Joaquín menciona unas experiencias místicas que le inspiraron sus ideas y, en particular, sus profecías. En cualquier caso, una parte esencial de las ideas de Joaquín –y también de Olivi– proceden de sus interpretaciones del *Apocalipsis* de San Juan. Aquí sí parece que podemos hablar más directamente de mística. Además de su *Comentario al Apocalipsis*, Joaquín compuso otros escritos (como el *Liber de concordia*, el *Salterio de las diez cuerdas*, o sus comentarios a los evangelios), escritos todos cargados igualmente de referencias proféticas. También Olivi escribió en sus últimos años de vida un comentario al *Apocalipsis*, dependiente en buena medida del abad calabrés, e igualmente lleno de consideraciones proféticas.

Las beguinas nos ofrecen otro nexo de Olivi con la mística. En vida no está documentada una especial vinculación de Olivi con las beguinas. Existía un mutuo aprecio, pero fue sobre todo después de su muerte en 1298, cuando creció entre las beguinas el culto y devoción hacia Olivi. Las beguinas obviamente son representantes clásicos de misticismo. Matilde Magdeburgo, Hadewijch de Amberes o Margarita Porete aluden reiteradamente



a sus experiencias místicas. Por lo demás, el círculo de influencia de las beguinas se extiende hasta Eckhart, Suso o Taulero.

En resumen, Olivi irradia misticismo por su visión en París, por su dependencia de Joaquín de Fiore, por sus profecías basadas en el Apocalipsis y por la devoción difundida entre las beguinas.

Ahora bien, respecto a la política en Olivi también conviene añadir algo, ya que carece de escritos directamente implicados en cuestiones políticas. El siglo XIII había visto renacer el interés por la teoría política, en parte por la proliferación los espejos para príncipes (como *De regno* de Tomás de Aquino o *De regimine principum* de Gil de Roma), en parte por la recepción de la *Política* de Aristóteles a partir de 1260. Además la vieja controversia entre el poder del Papa frente al poder temporal estaba recrudesciéndose en estos años y estallará a partir de 1300. Olivi, como digo, no se ocupa directamente de teoría política. Sin embargo, algunas de sus ideas –muy en especial sus doctrinas acerca de la pobreza y la libertad- tienen profundas derivaciones en materias políticas.

La filosofía política a finales del siglo XIII se movía entre dos polos. Por un lado, el agustinismo político, encarnado en *De ecclesiastica potestate* de Gil de Roma, que fundamentaba el orden político en el poder absoluto del papa, como vicario de Cristo; por otro lado, el aristotelismo político, que basaba el orden político sobre la naturaleza. Sin embargo, una tercera opción se abría camino en estos años: poner a la libertad individual como fundamento de la vida social y política. Para una exposición madura de este modelo político basado en las libertades individuales habrá que esperar a Ockham. Sin embargo, antes, precisamente en Olivi, encontramos referencias muy rotundas acerca de la libertad individual, que apuntan a un modo nuevo de concebir la libertad política.



En mi exposición seguiré el siguiente orden: en primer lugar, daré una indicaciones rápidas sobre la biografía y recepción de Olivi; en segundo lugar, también muy brevemente, aludiré a la recepción de Joaquín de Fiore en la orden franciscana y en Olivi; en tercer lugar, resumiré algunas ideas sobre el debate de la pobreza en el que está comprometido Olivi; en cuarto lugar, añadiré unas consideraciones sobre las beguinas, con las que se vinculaba a Olivi; y por último, me detendré en el análisis de la q. 57 de las *Cuestiones sobre las Sentencias*, donde Olivi expone sus ideas sobre la libertad.

QUIÉN ERA PEDRO JUAN OLIVI

Nace hacia 1248 y fallece en 1298. Ingresa en la orden franciscana muy joven y estudia en la Universidad de París entre 1267 y 1272, donde tiene ocasión de escuchar a Buenaventura, a la sazón Ministro general de los Hermanos Menores. Después ocupa el puesto de lector en algunos conventos de la orden, como Narbona y Montpellier. Sin embargo en 1282 es nombrada una comisión de teólogos para evaluar la ortodoxia de los escritos de Olivi, con el resultado de una condena que afecta a veinte de sus afirmaciones, y que comporta la suspensión de la docencia durante cuatro años. Es rehabilitado en 1287 por Mateo de Acquasparta, nuevo ministro general, y pasa a ser lector en Florencia, y después de nuevo vuelve a Montpellier y a Narbona, donde muere. Es en estos últimos años cuando redacta su comentario al Apocalipsis.

Paradójicamente será inmediatamente después de su muerte cuando la polémica se intensifica. En 1299 el Capítulo General de Lyon manda que se recojan y quemen sus escritos como heréticos. A pesar de la prohibición, crece el culto popular, convirtiéndose



su tumba en lugar de peregrinación. En 1312 el Concilio de Vienne condena tres de sus afirmaciones (sobre el momento de la muerte de Cristo, sobre el alma como forma del cuerpo y sobre el bautismo de los niños). En 1318 se destruye en secreto su tumba y se abandonan sus restos. También entonces el papa Juan XXII nombra una comisión de teólogos para examinar su comentario al Apocalipsis, comisión que dictamina el carácter herético o peligroso de sesenta afirmaciones, la mayoría vinculadas con el joaquinismo. Unos años después Olivi es condenado formalmente por Juan XXII.

En resumen, una vida complicada por denuncias de heterodoxia, en particular desde dentro de su propia orden, que no le impidieron proseguir sus estudios pacíficamente hasta el momento de su fallecimiento, en el que expresó su solemne voluntad de fidelidad hacia la Iglesia. Como acabo de mencionar, los verdaderos problemas surgen después de su muerte, cuando aumenta el culto popular hacia Olivi, especialmente en grupos defensores de una pobreza radical como signo de identidad de la orden franciscana y, más en general, de la vida cristiana¹.

Estas circunstancias explican que la recepción de su obra haya sido difícil. No obstante, la difusión de sus escritos no se interrumpió a pesar de las prohibiciones. El núcleo de su pensamiento se encuentra en las *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*²: en particular, se encuentra un análisis de la libertad en las cuestiones 57 y 58. Asimismo son relevantes a nuestros efectos la *Lectura super Apocalypsim*, que motivó en gran medida su condena *post mortem*, así como las *Quaestiones de perfectione evangelica*, donde expuso su



1 Cfr. David Burr, *L'histoire de Pierre Olivi. Franciscain persécuté*, Cerf, París, 1997.

2 O también citado como: *Summa quaestionum super Sententias, pars II*, Quaracchi, College of Saint Bonaventure, 1922-1926, ed. B. Jansen.



posición sobre la pobreza, que sin duda fue el detonante de todos sus problemas. Junto a estos escritos, se encuentran otros muchos, algunos todavía no editados, como sus comentarios exegéticos de los evangelios, Génesis, Job o Isaías. Son también relevantes algunos escritos más personales (como la *Epistola ad Conradum de Offida*, o su *Apología -Epistola ad fratrem R.*-donde hacía frente a las denuncias de 1282), escritos que permiten comprender mejor las controversias en las que estuvo implicado. Asimismo, en cuanto tiene resonancias políticas, es importante su *Tractatus de contractibus: De emptionibus et venditionibus, de usuris et restitutionibus*. Su actitud hacia la filosofía -y en especial frente a Aristóteles y la filosofía árabe, pero también frente a Platón y el neoplatonismo- se advierte en *De perlegendis philosophorum libris*.

LA RECEPCIÓN DE JOAQUÍN DE FIORE³

Las tesis joaquinitas se pueden sintetizar esquemáticamente en dos modelos exegéticos: por un lado, divide la historia del mundo en periodos de siete etapas (*status*): siete para el Antiguo Testamento y siete para el Nuevo y establece una correspondencia entre los acontecimientos del Antiguo y del Nuevo. La séptima época anuncia el posterior final de los tiempos. Esta división en siete etapas era relativamente habitual en la exégesis tradicional, tomando pie del *Apocalipsis*, aunque Joaquín la intensifica. La originalidad de Joaquín es más visible en su perspectiva trinitaria de la historia, según la cual el Antiguo Testamento se corresponde con la edad del Padre, una segunda edad vendría determinada por

• • • • •

3 Cfr. Marjorie Reeves, *Joachim of Fiore and the prophetic future: a medieval study in historical thinking*, Stroud, Sutton Pub., 1999. Henri de Lubac, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Lethielleux, 1979-1981.



el Hijo y el Nuevo Testamento; y finalmente vendría una tercera edad, la del Espíritu Santo, que es ya un periodo de paz, libertad y pleno conocimiento (*spiritualis intellectus*)⁴.

Sus escritos, ya durante su vida (1135-1202), tuvieron amplia repercusión. No obstante, algunas de sus ideas acerca de la Trinidad -en particular sus críticas a Pedro Lombardo- fueron rechazadas en el IV Concilio de Letrán (1215). Será a partir de 1240 cuando se advierte dentro de la orden franciscana un creciente interés por sus predicciones. Hugo de Digne, Gerardo de Borgo San Donino (*totaliter joachita*) y Juan de Parma son quizá los más destacados en esta primera recepción del joaquinismo entre los franciscanos⁵. Joaquín había anunciado la aparición de una orden religiosa espiritual que impulsaría la reforma y purificación del cristianismo. Para algunos de estos franciscanos era evidente que esas profecías se referían a San Francisco y sus seguidores. Y además resultaba también obvio para ellos que un elemento esencial de la reforma de la Iglesia pasaba por la asunción de la pobreza franciscana.

En esta primera recepción, entre los escritos atribuidos a Joaquín, alguno es pseudoepigráfico, como el *Comentario a Jeremías*, que además de anunciar profundas conmociones políticas y sociales, insiste en la total corrupción de la Iglesia. El Anticristo en este texto no son sólo enemigos externos al cristianismo, como el Islam o el Imperio, sino la corrupción interna de la Iglesia. De este modo, el acento no está sólo en futuras catástrofes “apocalípticas” sino que se aplica directamente a la vida de la Iglesia: sólo unos pocos *spirituales* resistirían a la corrupción existente a todos los niveles dentro de la Iglesia, pero esos *spirituales* sufrirían la persecución



4 Cfr. David Burr, *Olivi's Peaceable Kingdom. A Reading of the Apocalypse Commentary*, University of Pennsylvania Press, 1993.

5 Cfr. Salimbene de Parma, *Cronica*, G. Laterza, Bari 1966.



de la jerarquía eclesiástica. La corrupción era retratada con muchos vicios pero en especial con la codicia de riquezas. Los *spirituales*, por el contrario, exaltaban la pobreza de la vida cristiana.

La presentación más polémica de las ideas joaquinistas la hizo el franciscano Gerardo de Borgo San Donnino, con la publicación de su *Evangelium aeternum* (1254). Básicamente Gerardo sostenía que igual que el Antiguo Testamento fue reemplazado por el Nuevo, así también un nuevo evangelio del Espíritu Santo sustituiría al evangelio de Cristo. Gerardo fue condenado a prisión. Juan de Parma, ministro general franciscano, que no sostenía las tesis de Gerardo pero simpatizaba con algunas de ellas, dimitió de su cargo. Le sustituyó Buenaventura, que se encontró en una situación comprometida. Por un lado quería reafirmar la pobreza característica de la Regla franciscana, pero por otro debía limitar la influencia de quienes interpretaban de modo radical la pobreza. Por lo demás, Buenaventura, en su *Comentario al Hexamerón*, recoge algunos de los temas joaquinistas, aunque despojándolos de la radicalidad de Gerardo.

Analizando esta primera recepción del joaquinismo, hay algunos puntos que llaman la atención. En primer lugar, la crítica social. Ciertamente la referencia inmediata es teológica y afecta a la vida cristiana. Pero, como es bien sabido, la interrelación de las instituciones eclesiásticas con los poderes políticos era muy estrecha en la Edad Media. Por eso, la crítica a la Iglesia se extiende al conjunto de la sociedad. En segundo lugar, esa crítica social se centra especialmente en la codicia de bienes materiales: el remedio es la pobreza. En Gerardo de Borgo San Donnino se proclama además la desaparición de la Iglesia institucional y su sustitución por una sociedad inspirada por el Espíritu Santo. Y todo ello sin salir de la historia. La escatología acontece en la historia.



Por lo demás, el final de los tiempos es en cierto modo una restauración de la naturaleza humana antes de la caída. El final es una vuelta a los inicios. Los hombres antes de la caída eran libres para disponer de lo que necesitaran: no era necesaria la reglamentación de la propiedad privada ni tampoco la imposición de una autoridad que dominara sobre los demás hombres. La propiedad privada y el dominio de unos hombres sobre otros era consecuencia de la caída, porque la condición inicial del hombre era de libertad. La tercera edad anunciada por Joaquín sería también una era de plena libertad. Así pues, ya en el *Evangelio eterno* de Gerardo de Borgo San Donino hay una reivindicación de una sociedad en la que pobreza y libertad serán dos aspectos de la misma realidad.

Olivi escribe en sus últimos años de vida su *Comentario al Apocalipsis*, y será después cuando se inicien las sospechas sobre su ortodoxia. Juan XXII nombró una comisión de ocho teólogos que examinó este escrito, cuyos resultados entregaron en 1318 (*Littera magistrorum*) y que están en la base de la condena por parte de Juan XXII en 1326 del comentario al Apocalipsis de Olivi.

Los puntos principales que esa comisión dictaminó como heréticos fueron: 1) La contraposición entre la Iglesia carnal (encarnada por el papa y la jerarquía eclesiástica, asociada al Anticristo místico) y la Iglesia espiritual, formada por *viri spirituales*. 2) El modo de vida espiritual se concreta en la pobreza estricta franciscana, que es el mismo evangelio proclamado por Cristo. 3) En el sexto y séptimo estado de la historia, se alcanza una santidad superior a la de otras épocas. 4) Las predicciones de Olivi son temerarias y fantasiosas, como p.ej. la futura resurrección de S. Francisco. 5) La primacía de la Iglesia Romana será sustituida por la Iglesia espiritual. 6) La verdad cristiana sólo se reconocerá plenamente en las últimas fases de la historia. 7) Se anula las etapas del Padre



y del Hijo en beneficio de la Era del Espíritu Santo. 8) La Iglesia carnal no es un camino de salvación sino de perdición. 9) Los privilegios concedidos por Roma a la orden franciscana para atenuar la severidad de la pobreza destruirían a la orden. 10) Ni Cristo ni los apóstoles tuvieron propiedades.

EL DEBATE SOBRE LA POBREZA

Las ideas políticas de Olivi hay que estudiarlas no sólo en relación con Joaquín de Fiore sino también con el debate sobre la pobreza, particularmente vivo dentro de la orden de los hermanos menores. San Francisco de Asís subrayó la importancia de la pobreza en la Regla. Además su Testamento recalcaba aún más, si cabe, la centralidad de la pobreza en el modo de vida franciscano. Muy pronto, tras la muerte de San Francisco (1226) surgieron fuertes divisiones dentro de la orden, a propósito de la severidad, mayor o menor, con la que había que vivir la pobreza. Sobre todo, el crecimiento de la orden exigía adaptarse a las condiciones socioeconómicas de la vida urbana y de la actividad universitaria. Había quienes reclamaban una interpretación de la Regla muy estricta (los espirituales) y otros que no tanto.

Este asunto no era exclusivo de los franciscanos. Ya he aludido a la importancia dada a la pobreza por Joaquín de Fiore. Asimismo, los dominicos, también una orden mendicante, insistían en el valor de la pobreza, aunque con una menor severidad. Y por supuesto tradicionalmente la pobreza había sido considerada por anacoretas y la regla de san Benito uno de los pilares de la perfección ética cristiana. Sin embargo, entre los franciscanos se planteaba con especial fuerza. No hay que olvidar, por lo demás, el fuerte arraigo del catarismo en el Languedoc, que seguía latente, así



como la influencia valdense. En resumen, desde diversos frentes, ortodoxos o heterodoxos, se proclamaba la centralidad de la virtud de la pobreza.

Pero para los franciscanos era una cuestión que afectaba directamente a su identidad y a su significado en la historia. Juan de Parma defendía una interpretación severa de la Regla, teniendo presente además las profecías joaquinicas. También intervino el papa Nicolás III, quien en la Constitución *Exiit qui seminat* (1279), aprobó la interpretación de la Regla en la línea de la más estricta pobreza. Olivi colaboró, directa o indirectamente, en la preparación del documento papal, que en cierto modo confirmaba sus planteamientos expuestos en las *Quaestiones de perfectione evangelica*.

La cuestión más concreta se refería al denominado *usus pauper*. No había discusión acerca de la importancia de la pobreza como virtud moral, y específicamente relevante para la vida religiosa. Entre los franciscanos también había acuerdo acerca de la renuncia al *dominium*, es decir a la propiedad de bienes materiales. Pero Olivi -y los denominados *espirituales*- exigían además la renuncia a todo uso de los bienes que fuera más allá de lo estrictamente imprescindible para las necesidades diarias. Con la aprobación papal *Exiit qui seminat* pareció que el asunto se tranquilizaba. Pero no fue así. El enconamiento fue en aumento entre conventuales y espirituales, sobre todo después de la muerte de Olivi. Los sucesivos papas (Bonifacio VIII, Clemente V y sobre todo Juan XXII) reinterpretaban la cuestión, y emprendieron el acoso a los espirituales, hostigamiento llevado a cabo también desde la misma orden franciscana. Y como es sabido, esta controversia afectó a Miguel de Cesena, ministro general franciscano hasta 1328, que huyó con Guillermo de Ockham cerca de Luis de Baviera.



En una perspectiva teológica lo que estaba en juego era si Cristo y los apóstoles habían renunciado al *dominium* y vivido según una extrema pobreza. Aceptado esto, se reclamaba ese modo de vida como propio del religioso franciscano, y más allá, de todo cristiano. Las propuestas de Joaquín de Fiore, asumidas por Olivi en su *Comentario al Apocalipsis*, encajaban enteramente en estos planteamientos. La tercera edad del Espíritu Santo y la séptima etapa de la historia de la Iglesia y del mundo estarían marcadas por la expansión del estilo de vida monacal, definido por el *usus pauper* franciscano.

Pero la pobreza no era una cuestión que afectara sólo a la Regla franciscana o a la interpretación de la vida cristiana. La exaltación de la pobreza comporta un modo bien determinado de concebir la libertad. Renunciar a todo implica no estar encadenado a nada. Si no tienes nada, no te ata nada. Es un modo de entender la libertad como negación y desprendimiento. Se trata de una libertad que no se define por poder hacer todo, o por tener todo a mi disposición, sino por el contrario se trata de una libertad que consiste en estar liberado de todo. En la medida en que no tengo nada, en esa misma medida estoy libre de todo.

Si analizamos más detenidamente el punto de vista de Olivi sobre la pobreza, una de las cuestiones que le ocupa se refiere a si el papa tiene poder⁶ para anular o modificar el voto de pobreza profesado por el religioso franciscano. La respuesta de Olivi es no: el papa no tiene poder para anular o disminuir una promesa hecha a Dios libremente. La libertad individual de la persona está a salvo de cualquier poder externo, incluido el poder del papa. Se podría objetar que el voto del franciscano comporta no sólo pobreza sino

• • • • •

6 *Quaestiones de perfectione evangelica*, q.14



también obediencia. Pero aunque la obediencia supone delegar todo el poder personal en el poder del superior, sin embargo el individuo siempre conserva el poder de su libertad, libertad ejercida en su promesa. La libertad de prometer -y la libertad de cumplir la promesa- es irreductible frente a cualquier intromisión externa. Puedo delegar mi poder en un poder soberano, pero esa delegación es libre, de tal modo que nunca se renuncia a esa libertad. La libertad interior, la libertad de conciencia, es primera y absoluta.

LAS BEGUINAS

A pesar de los numerosos estudios históricos existentes sobre las beguinas⁷, es difícil trazar un retrato definitorio de sus características esenciales. No parece que haya habido una organización centralizada, sino más bien un fenómeno de rasgos similares que se reproduce en distintos puntos de la geografía europea. Incluso la documentación eclesiástica atribuye el calificativo de “beguinas” a realidades diferentes y dispersas⁸. El mayor desarrollo de los beguinajes tuvo lugar en Alemania, Norte de Francia, Países Bajos y Centroeuropa. No obstante, están también presentes en Italia y el Midi francés, que es donde se relaciona a Olivi más con ellas.



7 Raoul Manselli, *Spirituels et Béguins du Midi*, 1989; Jean Claude Schmitt, *Mort d'une hérésie*, 1978; Robert E. Lerner, *The heresy of the free spirit in the later Middle Ages*, 1972.

8 Así por ejemplo en las bulas *Sancta Romana* y *Gloriosam Ecclesiam* (1318), donde Juan XXII condena a las beguinas, se incluye en un mismo grupo o secta a los *fraticelli*, los *fratres de paupere vita*, los *beguini*, los *bizzochi*, y en general todos los grupos vinculados con los espirituales. Asimismo se extiende la condena a cualquier punto de la geografía: *in partibus Italiae nec non in insula Siciliae, comitatu provinciae Narbonensi et Tholosana civitatibus, diocesibus et provinciis, aliisque diversis cismarinis et ultramarinis partibus*: cfr. Raoul Manselli, *Spirituels et Béguins du Midi*, 1989, p.122. Antes en 1317, también condena el modo de vida de las beguinas en *Cum de quibusdam* y en *Ad nostrum* (cfr. J.-C. Schmitt, p.60).



En cualquier caso, ya en vida Olivi era sospechoso de estar vinculado con algunos grupos de beguinas; sospecha que se confirmó en los años posteriores a su muerte, en los que fue considerado el inspirador intelectual de todo el movimiento.

Se trataba principalmente de mujeres. De los varones (begardos) se habla tardíamente, sólo hacia 1292. Antes ya Guillermo de Saint-Amour, 1255, en su crítica a las órdenes mendicantes, extendía sus reproches a las beguinas, por su ociosidad y por sospecha de inmoralidad. Pero será Juan XXII (1317-1318) quien condene formalmente el modo de vida de las beguinas, agrupándolas en una misma secta, próxima a la herejía. Aquí se incluían tanto las personas vinculadas a la orden franciscana como a los dominicos, tanto en la Provenza francesa como en Sicilia o Lombardía, Estrasburgo o Colonia. También se relacionaba con esta misma secta a los Hermanos del libre espíritu, los Amigos de Dios, turlupines, fraticelli, espirituales, etc. El *Manuel del inquisidor*, de Bernard Gui, reproduce las conductas condenables que atribuye indiscriminadamente a unos y a otros⁹.

Las beguinas tienen una larga historia ya durante el siglo XIII. Matilde de Magdeburgo, Hadewijch de Amberes o Margarita

• • • • •

9 Es ilustrativa la confesión en 1391 de Juan Malkaw: “Mis enemigos afirman que he predicado sin la licencia del obispo y que no me preocupaba de obtenerla: por eso, dicen que pertenezco a la secta de los lolardos o de los begardos. Que predicaba, confesaba y administraba los sacramentos sin autorización episcopal, por eso me calificaban de valdense. Que vivía Jesús crucificado con la lanzada en el pecho: por eso, me consideraban un discípulo de Pedro Juan Olivi. Que he predicado, para anular la autoridad del clero, el advenimiento de hombres rústicos y sencillos, que confesarían la verdad, por eso también soy valdense. Finalmente, que me he relacionado con mujeres con propósitos deshonestos, por eso me vinculan al Libre Espíritu” (citado en J.C. Schmitt, p.77)



Porete son quizá más conocidas. Con Olivi se sintió particularmente vinculada Na Prou Boneta, sentenciada a la hoguera en 1328¹⁰.

La desconfianza hacia las beguinas procedía sobre todo de la ausencia de control por parte de las autoridades eclesiásticas: eran movimientos religiosos de mujeres laicas, no ligadas establemente a una orden religiosa; se agrupaban para promover su vida espiritual y atender a los enfermos y necesitados; y se les reprochaba que se atrevían a interpretar las Escrituras y escribir en lengua vernácula. En definitiva, se les criticaba porque supuestamente menospreciaban la autoridad del clero, la necesidad de los sacramentos y las prácticas devocionales, enfatizando exclusivamente el sacerdocio común de todos los cristianos, incluidas las mujeres.

En términos políticos, entre las beguinas se promovía la igualdad de todos los cristianos, hombres y mujeres, clérigos y laicos, así como se propagaba una crítica social frente a la riqueza, y a favor de la pobreza. La libertad y el amor puro eran algunos de los elementos esenciales de su visión. El *Espejo de las almas simples*, de Margarita Porete (también muerta en la hoguera como Prou Boneta) proclama la “pura libertad del amor” (XXIX), “el amor por encima de la razón y la naturaleza” (XLI), la búsqueda del “país de la libertad” (LXXII), contraponiendo la Iglesia pequeña a la iglesia de las almas libres (XLIII).



10 Cfr. Louisa A. Burnham, *The visionary Authority of Na Prou Boneta*, en: A. Boureau et Sylvain Piron (eds.), *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Vrin, 1999.



LAS LIBERTADES INDIVIDUALES COMO FUNDAMENTO DEL ORDEN POLÍTICO

En resumen, la biografía y sobre todo la recepción de Olivi es compleja y accidentada. Además en su pensamiento confluyen diversas corrientes de ideas, derivadas de Joaquín de Fiore, del *usus pauper* franciscano, de la espiritualidad beguina y sobre todo de la filosofía y teología franciscana. A partir de este conglomerado de ideas, Olivi formula doctrinas novedosas. Entre ellas está una doctrina de la libertad individual, que define la singularidad personal y que está en la base de la libertad política. Esta libertad individual es el fundamento de la sociedad, el orden político, jurídico y económico.

La animadversión de Olivi hacia Aristóteles se advierte en muchos de sus escritos. Esta defensa de las libertades individuales frente a la naturaleza tiene como trasfondo la defensa de la vida cristiana frente a la sumisión al paganismo griego. Desde luego el modo de concebir el orden político por parte de Olivi está en las antípodas del orden natural propuesto por Aristóteles. Donde Aristóteles pone la naturaleza, Olivi pone la libertad. La comunidad política surge de modo natural, según Aristóteles, y se desarrolla hacia un fin natural, según un deseo puesto por la naturaleza en el hombre. La naturaleza humana espontáneamente se constituye en comunidades políticas. Y es el *logos*, la natural racionalidad humana, lo que posibilita la *polis*. En Alberto Magno o Tomás de Aquino es muy visible la relevancia de la razón en la vida política. Lo que caracteriza al aristotelismo político es la naturaleza y la racionalidad.

Por el contrario, Olivi pone la libertad individual como fundamento del orden político. De este modo el individualismo pasa



a un primer plano. Porque la libertad define la singularidad de la persona: “*per se ens singulariter et personaliter in ipso consistens*”¹¹. Lo propio de la persona es su exclusividad, que se manifiesta en su solitaria intimidad: lo propio de las personas es que tienen “*summam intimitatem*”¹². “*Cor nostrum... ad sui intimum convolutum et clausum*”¹³. La naturaleza es común: todos los hombres comparten la misma naturaleza humana. En cambio, la libertad es singular y exclusiva de cada individuo. Para Aristóteles la naturaleza es un poder, una potencia activa, que se despliega necesariamente. Para Olivi, la voluntad libre es también una potencia activa¹⁴, pero que se despliega libremente¹⁵. A la necesidad y universalidad de la naturaleza opone la libertad y singularidad de la voluntad. La libertad individual se constituye así como derecho subjetivo¹⁶.

La cuestión 57 de las QQ. *in secundum librum Sententiarum* lleva por título *Quaestio an in homine sit liberum arbitrium*. Su argumentación se basa en un análisis de algunos sentimientos típicamente humanos, mostrando que en todos ellos se presupone la libertad.

• • • • •

11 QQ. *In II Sent.*, q. 57, p. 319. (ed. B. Jansen, vol. II, Ad Claras Aquas, Quaracchi, 1924). Para la q. 57, he tenido en cuenta la edición bilingüe de Peter Nickl, Herder, Freiburg, 2006: *Über de menschliche Freiheit*.

12 QQ. *In II Sent.*, q. 54, p. 274

13 QQ. *In II Sent.*, q. 57, p. 334: *In tantum etiam est internum ac secretum quod homo non solum sentit se intra se intima reflexione consistere, sed etiam ita sentit se ad sui intimum convolutum et clausum quod nulli aspectui ad arcana cordis via patet, nisi ipse voluntarie se aperiat.*

14 *Potestas plenarie possessiva sui et aliorum sine qua non est intelligere ratione personae*: q. 54, p. 250.

15 QQ. *In II Sent.*, q. 57, pp. 327-328: *Unde indubitanter homo sentit in se habere quandam potestatem quae non sic est determinata ad agendum, quando agit, et ad non agendum, quando non agit, quin, quando agit, possit id non agere, et quin, quando non agit, possit id agere.*

16 Cfr. Luca Parisoli, *La contribution de l'école franciscaine à la naissance de la notion de liberté politique: les données préalables chez Pierre de Jean Olivi*, en: A. Boureau et Sylvain Piron (eds.), *op. cit.*, pp. 251-263.



Es decir, la vida humana –y en particular el orden social, político y jurídico- es inconcebible sin libertad. Más aún, todos los bienes propiamente humanos se pierden cuando se anula la libertad: *“omne bonum humanum et etiam divinum exterminat”*¹⁷.

La argumentación en favor de la existencia de la libertad va unida al constante elogio de la libertad: “la libertad es algo nobilísimo”¹⁸ que cualquier hombre desea, y al que le “horroriza violentamente la sumisión total de sí y la anulación de toda su libertad”¹⁹. En cierto modo nuestra libertad parece situarnos por encima de cualquier otra realidad y nos abre a un espacio infinito²⁰. Tiene interés la referencia a los *“philosophantes”* que anulan la libertad son tanto aristotélicos como platónicos, es decir, todos aquellos que en el centro de la actividad humana no ponen la libertad sino la inteligencia.

De modo gráfico, señala Olivi que sólo con inteligencia somos todavía *“bestiae intelectuales”*²¹: es con la libertad como accedemos a la dignidad propiamente humana. Olivi promueve así el abandono de la doctrina aristotélica del hombre como animal racional. La



17 QQ. *In II Sent.*, q. 57, p. 338.

18 QQ. *In II Sent.*, q. 57, p. 322: *Omnis Intellectus iudicat libertatem esse quid nobilissimum et, quanto rectius intelligit, tanto magis hoc iudicat, sive in nobis ponatur esse sive in Deo. Ergo impossibile est quod libertas sit de numero falsitatum impossibilium, sicut philosophantes erronee opinantur.* También, q. 54, p. 249: *nihil autem est nobilius libertate.*

19 QQ. *In II Sent.*, q. 57, pp. 321-322: *Certum est omnem hominem naturalissime desiderare libertatem et cum quodam dominio habere omnia sua, alias enim nihil boni sentit se posse habere in sua plena facultate, quia non etiam semetipsum, unde et vehementissime horret totalem sui subiectionem et totalem suae libertatis ablationem.*

20 QQ. *In II Sent.*, q. 57, p. 334: *In tantum etiam est erectum et superpositum quod quodam intimo sensu sentimus cor nostrum quasi in infinitum excedere omnem alium modum existendi [...], intimo sensu clamet quod omne esse comparatum ad suum est quasi purum nihil.*

21 QQ. *In II Sent.*, q. 57, p. 338.



racionalidad nos emparenta con los demás animales. Sólo la libertad nos separa del resto de animales y nos lleva a unirnos con otros hombres. *“Hoc etiam est in quo potissime non solum intellectu, sed etiam quodam interno et natural sensu praeferimus omnem hominem bestiis”*²².

La experiencia de libertad es primera e intuitiva (*indubitanter homo sentit*), es una experiencia semejante a una sensación (*sensus*): experimentamos que somos libres en tanto nos reconocemos constantemente con el poder de actuar o no, de hacer una cosa o la contraria. La experiencia de la libertad es una certeza primaria, anterior a cualquier otra certeza: *“Hoc docet experientia propria qua nihil est certius”*²³.

Olivi revisa diversos bienes típicamente humanos, mostrando que en todos los casos se presupone la libertad²⁴. La virtud requiere libertad, como también la justicia y la ley. El premio o el castigo igualmente. Y más en general, la amistad con otras personas supone libertad. Y desde luego la constitución de una sociedad, que implica cierta concordia o principio de amistad, también comporta libertad. La virtud, la justicia y la ley adquieren su fuerza de obligar (*vim*

• • • • •

22 QQ. In II Sent., q. 57, pp. 327-328: *Unde indubitanter homo sentit in se habere quandam potestatem quae non sic est determinata ad agendum, quando agit, et ad non agendum, quando non agit, quin, quando agit, possit id non agere, et quin, quando non agit, possit id agere. Sensusque huius potestatis tantum placet homini tantumque aestimatur ab eo quos supra modum movet hominem ad amorem dominio et libertatis amplaeque potestatis. Et quia istud quodam miro modo sentimus aliis hominibus inesse sicut et nobis, idcirco invenimus nos potentes ut secundum combinationes affectuum superius praemissas possimus aliis hominibus coniungi et non brutis seu irrationalibus. Hoc etiam est in quo potissime non solum intellectu, sed etiam quodam interno et natural sensu praeferimus omnem hominem bestiis.*

23 QQ. In II Sent., q. 59, p. 530.

24 *Quod autem non minus impudenter exterminet Omnia naturae rationalis bona facillime et abundantissime patere potest. Exterminat enim bonum omnis virtutis et omnis legis, sive divinae sive humanae, et omnis amicitiae et societatis et quantum ad homines et quantum ad Deum. Exterminat quidem bonum omnis virtutis, quia ubi nulla est ratio meriti et demeriti, laudis et vituperii, iusti et iniusti, nulla penitus potest esse ratio virtutis* (QQ. In II Sent., q.57, p. 335).



legis)²⁵ a partir de la libertad individual. Primero se establecen libremente lazos de amistad que constituyen las relaciones sociales, y entonces se funda el orden político. Como es habitual, Olivi no cita a Aristóteles para apoyar sus ideas, pero en la mención de la amistad se advierten resonancias de la *Política* de Aristóteles, para quien la amistad es la que posibilita la unidad de la *polis*²⁶. No hay amistad, ni sociedad, ni ley sin libertad.

La legitimidad del derecho a la propiedad y del ejercicio de la autoridad (*facultas dominandi*) presupone la libertad de quien manda y de quien obedece²⁷. Pero sobre todo, en la base de toda relación social y de todo orden político está presupuesta la esperanza del cumplimiento de las promesas y pactos. Un contrato presupone la libertad de cumplir lo prometido. Una sociedad se constituye por la confianza en que se cumplirán los acuerdos: *omnis affectus spei et societatis fundatus in proposito suo vel alieno*²⁸.



25 QQ. In II Sent., q.57, p. 336: *Exterminat etiam bonum omnis legis, quoniam id, quod nullo modo praecipitur aut imperatur nec cum intentione et efficacia obligandi statuitur aut non ab illo qui ius praecipendi et auctoritatem obligandi habeat praecipitur aut statuitur, vim legis habere non potest, cum lex non sit aliud quam mandatum vel statutum cum intentione obligandi datum et publice promulgatum ab eo qui auctoritatem habuit super istis.*

26 Aristóteles, *Política* II-4, 1262b 7-10: “Creemos en efecto que la amistad es el mayor bien de las ciudades (puesto que puede ser el mejor remedio para las sediciones) y Sócrates alaba extremadamente la unidad de la ciudad. Esta unidad se considera generalmente obra de la amistad”. O también III-9, 1280b 38-39: “la elección de la vida en común supone la amistad”.

27 QQ. In II Sent., q.57, p. 322: *Omnis homo cum quodam dominio et cum quadam aestimatione dominio fertur ad omnia inferiora et potissime ad omnia quae de iure se aestimat possidere seu in quibus aestimat et dicit se habere aliquid iuris. Sed omnia ista falsitatem in se continent, si in nobis non est libertas et facultas dominandi.*

28 QQ. In II Sent., q.57, p. 322: *Clamat etiam hoc sexto affectus spei et diffidentiae. Si enim omnia necessario aguntur ab homine, tunc mutationes suorum propositorum erunt necessariae, nec perseverare in eodem proposito erit ex libertate, sed ex necessitate. Ergo non plus debet homo sperare in voluntate hominis quam in una bestia nec in aliquo pacto seu promissione eius nec breviter in aliqua eius societate et amicitia se firmare, nec etiam aliquis in suomet proposito poterit aliquam confidentiam habere,*



En resumen, aunque Olivi no propone una doctrina política elaborada, sin embargo asienta un fundamento nuevo para el orden social y político. No reivindica simplemente la ley cristiana, ni tampoco se apoya en el orden natural sino que establece la libertad del pacto y la esperanza de su cumplimiento. No es una teoría del contrato social, pero sí una afirmación de la libertad individual y del pacto como condición del orden político.

.....
ex quo propositum suum non erit in eius libera facultate. Et ita omnis affectus spei et societatis fundatus in proposito suo vel alieno erit stultus et in falso fundatus, et tunc certitudo spei potius debet dici amentia quam certitudo.



CUSANO: ecumenismo y visión de Dios

Dra. Claudia D'Amico

Universidad de Buenos Aires (UBA) – UNLP – CONICET, Argentina

El tema con el que fue convocado este *IV Seminario Iberoamericano de estudios neoplatónicos* me forzó a referirme una vez más al pensamiento de Nicolás de Cusa, pues es muy reconocible que el Cusano ha conjugado en su vida dos vocaciones muy claras: aquella que lo condujo a profundísimas especulaciones filosófico-teológicas y místicas, por una parte, y aquella que lo llevó a la acción política y a la fundamentación de tal acción. Es bien conocido que su primera obra, *De concordantia catholica*, es un texto de eclesiología donde no solo fundamenta el conciliarismo sino que toma posición teórica respecto de los vínculos entre la Iglesia y el Imperio, basado en nociones de corte político como *consensus* o *repraesentatio*.



Pocos años más tarde, los escritos *De docta ignorantia*, *De coniecturis* o los diálogos del *Idiota* parecen poner al Cusano claramente en el camino de la especulación filosófica teórica, con todo, nunca abandonó la acción política que fundamentó en textos que podrían ser considerados menores, como algunas cartas o intervenciones discursivas en dietas imperiales.

En 1453, dos polémicas muy diversas lo obligaron a la producción de dos obras importantísimas no solo por el impacto que ejercieron en su propio tiempo sino por la deriva que ambas tuvieron.

En septiembre de ese año, la noticia de los cruentos acontecimientos de la toma de Constantinopla condujo al Cusano a redactar muy rápidamente *De pace fidei*, una suerte de llamado a la paz en el que propone a los distintos pueblos la unidad de la fe en la diversidad de ritos. Pocos meses después, complementa la propuesta en la *Epístola a Juan de Segovia*, de corte completamente político.

Simultáneamente, en el mismo mes de septiembre comienza la redacción de *De theologicis complementis*, donde se refiere a la utilidad de los enigmas matemáticos para abordar el tema teológico y de *De visione dei*, un texto que finaliza en noviembre de ese mismo año. Con esta obra, el Cusano intenta responder a los monjes del monasterio de Tergersee, con los que mantiene una profusa correspondencia, preocupados por la interpretación de la teología mística de Dionisio Areopagita y las posibilidades de la *visio dei*. Así, como vemos, el Cusano discurría entre la mística, la filosofía teológica y la política sin solución de continuidad.

De visione dei comienza con la propuesta a los monjes de una experiencia. La intención del Cusano consiste en que comprendan el sentido de la visión a partir de la experiencia de la propia visión



sensible. Les propone, pues, colgar un cuadro con una imagen, una suerte de ícono, y moverse frente a él en distintas direcciones para constatar que la mirada de la pintura los sigue. En esta experiencia visual descubren, como en enigma, la visión absoluta que como la mirada del Cristo del cuadro mira a cada uno en cada lugar que se encuentre. La experiencia se completa cuando cada monje pregunta a quien tiene a su lado si está experimentando lo mismo, es decir si la mirada también lo sigue a él, de modo que se constata que la *visio dei* se dirige a cada uno y a todos simultáneamente. Este texto ha sido objeto de múltiples interpretaciones contemporáneas, sobre todo las procedentes de la fenomenología. También se lo ha recogido en toda su potencia poética y mística destacando hasta qué punto la experiencia de absoluto está lejos de ser solitaria y la conciencia de la alteridad (DE CERTEAU, 1984; FALQUE, 2014; MARION, 2016).

Referirse a Dios como vidente permite al Cusano, siguiendo una larga tradición, mostrar la auto-constitución trinitaria pues en este absoluto coinciden o se conectan de un modo indisoluble el que ve y el ser-visto. Por otra parte, tal visión es productiva: ver en Dios es crear: en la trinidad de el-que ve - lo visto -y- el ver, son hechas todas las cosas. El ser y el ver son idénticos en Dios, el cual todo lo ve, todo lo hace, todo lo re-corre. Por su parte, la visión humana aparece en primera instancia como opuesta a la visión absoluta: quien ve el cuadro, dice el Cusano, lo ve limitada y contractamente desde su propia perspectiva.

... el ver puede variar en los que ven a causa de la variedad de su contracción (...) de donde alguno ve amorosa y alegremente, otro dolorosamente y con ira...¹

• • • • •

1 De vis. dei, cap II, n. 7: "... visum variari in videntibus ex varietate contractionis eius (...) Unde iam videt aliquis amorose et laete, post dolorose et iracunde..."



A diferencia del ver absoluto que es sin contracciones ni límites –como la imagen del cuadro que mira la totalidad y a cada uno de los que observan--, el ver limitado sólo ve parcialmente. Sin embargo, ambas visiones no están desvinculadas: la posibilidad de cada visión humana reside en la visión absoluta de Dios.

El ver humano descubre su propia visión como limitada frente a la infinita visión y, al mismo tiempo, advierte que nada sería sin la visión absoluta:

“Soy en tanto tú eres conmigo, y siendo tu ver tu ser, por ello yo soy porque tú me miras, y si sustrajeras de mí tu rostro de ninguna manera subsistiría”²

Como dijimos la visión absoluta es el principio en el cual todas las visiones están complicadas o contenidas y lo están en cuanto posibilidad. La visión humana al ver se descubre a sí misma como vidente, imagen y semejanza del que todo ve. Es un vidente limitado, pues sólo ve desde una perspectiva incapaz de alcanzar la infinitud de la absoluta visión. Sin embargo, solo la experiencia de la propia visión le permite prefigurar, de algún modo, la divina por la cual la suya propia es posible.

Cuando el ser humano eleva la mirada desde el cuadro visto con ojos sensibles a otra instancia sólo visible con ojos intelectuales, dice el Cusano, allí se descubre a sí mismo viendo la invisible infinitud que contiene su mismo ver, pero no es idéntica a su ver. Este es el sentido de la sorprendente fórmula cusana: “Viéndome tú me das el que seas visto por mí”.³

• • • • •

2 De vis.dei, cap. IV, n. 10: “In tantum enim sum, in quantum tu mecum es; et cum videre tuum sit esse A tuum, ideo ego sum, quia tu me respicis, et si a me vultum tuum subtraxeris, nequaquam subsistam”

3 De vis.dei, cap. V n. 13: “Viendo me das te a me videri, qui es Deus absconditus. Nemo te videre potest nisi in quantum tu das, ut videaris. Nec est aliud te videre, quam, quod tu videas videntem te”



El hombre cusano es la medida de su propia visión, cada una de las visiones es diferente y está contenida en la visión absoluta, pero cada visión es singularísima e intransferible. Esta visión singularísima será siempre distante de la visión absoluta aun al llegar a su grado más alto la *visio facialis*. Lejos de negarse a sí mismo para unirse a lo absoluto, el Cusano propone adueñarse de sí mismo en cuanto vidente porque el Dios oculto decidió manifestarse y ser visto.

“Viéndome, te das para ser visto por mí, tú que eres el Dios escondido. Nadie puede verte excepto en tanto tú te das para ser visto. Tampoco es otra cosa verte que el que tú veas a quien te ve”

Y así la imagen se adueña de sí misma en cuanto vidente: “Porque soy imagen tuya verme a mí es verte a ti...”. Es cierto que esto es, para que el hombre se adueñe de sí mismo, pero subrayo nuevamente: en el ver creativo de la visión humana, el hombre ve no sólo su propia verdad sino también ve enigmáticamente el ver creador de la divinidad. La visión humana es lugar de manifestación de la visión absoluta (*absoluta visio in omni visio est*) que es la Trinidad. Por fin, para el Cusano, el vidente humano en cuanto humano, no puede ser idéntico al vidente divino solo puede aspirar a *filiatio*, es decir al nexo entre el divino vidente y la perfecta *humanitas* de Cristo.

“Y de este modo veo que la naturaleza humana racional se puede unir a tu naturaleza divina en tanto ésta es susceptible de ser inteligida y amada, y que el hombre que te capta, Dios susceptible de ser recibido, pasa a un nexo que por su estrechez puede recibir el nombre de «filiación»; pues no conocemos nexo más estrecho que el de la filiación. Porque si este nexo de unión es el máximo, mayor que el cual nada puede ser –como necesariamente ha de suceder, porque tú, Dios mío, no puedes ser más dilectamente



amado por el hombre , aquel nexo, entonces, llega hasta la unión perfectísima, de modo que aquella filiación sea la perfección que encierra en sí toda filiación posible, por medio de la cual todos los hijos alcancen la felicidad última, esto es, su perfección. La filiación es en el Hijo altísimo como el arte en un maestro o la luz en el sol; en los otros, por cierto, es como el arte en los discípulos o la luz en las estrellas⁴

Hasta aquí una apretada síntesis de este texto considerado el punto más alto de la mística cusana. La exposición, con todo, no está exenta de núcleos que tienen indudables consecuencias políticas. En primer lugar, el perspectivismo: cada mirada trae un punto de vista diferente de una misma realidad, en este caso nada menos que de la realidad absoluta. Por otra parte, cada mirada se completa o complementa con la de los otros videntes en un reconocimiento de filiaciones que no son la del Unigénito: cada ser humano no es un hijo único del Padre sino que tiene un Padre compartido con otros cuyo conocimiento completo le está vedado pero al que puede ir alcanzando a través de la visión propia y la de sus hermanos.

Si atendemos ahora a *De pace fidei* lo primero que llama la atención es que comienza también con la referencia a una visión. El Cusano refiere la cruenta toma de Constantinopla y al hecho

.....

4 De vis.dei, cap. XVIII, n. 82: Et sic video humanam rationalem naturam tuae divinae naturae intellegibilis et amabili tantum unibilem, et quod homo te Deum receptibilem capiens transit in nexum, qui ob sui strictitudinem filiationis nomen sortiri potest; nexu enim filiationis non cognoscimus strictiorem. Quod si hic nexus unionis est maximus, quo maior esse nequit, hoc evenire necesse erit, quia tu, Deus amabilis, plus diligi non potes ab homine. Tunc nexus ille usque ad perfectissimam filiationem pervenit, ut filiatio illa sit perfectio complicans omnem possibilem filiationem, per quam omnes filii ultimam felicitatem et perfectionem assequuntur. In quo altissimo Filio filiatio est ut ars in magistro aut lux in sole, in aliis vero ut ars in discipulis aut lux in stellis.



de que esta toma motivó la súplica de un hombre, a la sazón el propio Cusano, para que cese la discordia por la diversidad de ritos de las diferentes religiones. Como fruto directo de la prolongada súplica ese hombre tiene una visión. Ve cómo primero los santos y luego los sabios de diferentes procedencias son raptados por el Rey todopoderoso y llevados ante el Verbo. Así pues, son elevados por sobre la fuerza de la razón humana a la región en la cual las oposiciones son superadas. Todos, sin excepción, reconocen poseer un infinito deseo de Verdad -lo llamen sabiduría como los griegos, Dios como los creyentes- y que esa verdad, por sí misma, es inaccesible. El Rey, pues, propone que mediante un acuerdo (*consensus*) de todos los hombres todas las religiones se reduzcan a una fe. Hasta aquí la visión que tuvo aquel hombre. No se trata obviamente de una *visio dei* pero sí de una suerte de revelación que le fue concedida desde lo alto.

La unidad de la fe propuesta por el Cusano a partir de esta visión debería admitir dos, y solo dos, principios fundamentales: la trinidad de Dios y la encarnación del Verbo. Como vemos, hay en el Cusano una recurrencia a estos dos tópicos teológicos.

De los sabios reunidos, algunos aceptan ambos, otros solo uno de ellos y otros los niegan. En el caso de los que aceptan, esto no resulta porque accedan a aquella visión que tuvo el hombre que rogaba por la paz, sino que lo hacen a partir de argumentos de orden especulativo que de algún modo conducen a la comprensión de estas dos nociones. Como bien se ha señalado, Nicolás de Cusa intenta una *manuductio* de las sectas politeístas hacia la unidad y de las otras grandes religiones del Libro, judíos y mahometanos, a la aceptación de la Trinidad y de la Encarnación; con todo, esta *manuductio* intenta realizarse mediante argumentos especulativos y no por la aceptación dogmática de la Revelación (KREMER, 1984,



p.126 ss.). De estos dos principios -unitrinidad y encarnación- se desprenderá el resto de los componentes de la *concordia fidei*: el nacimiento virginal, muerte, resurrección de Cristo, el juicio final, la vida eterna, cuyo tratamiento reviste características propias de la teología dogmática. Veamos ahora de qué manera Nicolás intenta mostrar filosóficamente que estos dos principios deben ser aceptados y, de algún modo, están implícitos en todas las expresiones religiosas y filosóficas que no hacen sino explicitarlos. Es necesario subrayar que los argumentos que ofrece pretenden no recurrir al principio de autoridad sino que interpelan a una cierta racionalidad que se presume universal (RIEDENAUER, 2007).

Más allá de la consideración de que este núcleo como unidad complicante marca claramente la preeminencia del cristianismo, la propuesta de Nicolás de Cusa subraya positivamente la diversidad que puede desplegarse a partir de tal unidad sin pretender anularla.⁵ Así pues, lo primero que debe mostrarse es la unidad en sus elementos más fundantes que funcionan, al tiempo, como base y fundamento de la diversidad. En un segundo momento, debe mostrarse la complejidad conceptual de tal unidad y la necesidad de argumentación.

Indiquemos en primer lugar los elementos fundantes de la dinámica unidad-diversidad. Nicolás de Cusa propone, al inicio, fundamentos en apoyo de la unidad de los hombres: el origen común de toda la humanidad,⁶ el apetito común de todos los seres humanos hacia el bien, la sabiduría o la verdad, identificados con



5 He tratado con más profundidad acerca de esto en D'Amico, 2012, pp. 75-88.

6 De pace fidei, I, (h VII, n.3): «Domine, rex universitatis, quid habet omnis creatura quod ei non dedisti? [...] multiplicatus est ex uno populus multus»



Dios,⁷ y el destino común, esto es la conversión a la vida del intelecto y el amor.⁸ Al mismo tiempo, trata acerca de la diversidad como un *factum* y, en tanto tal, como procedente de la voluntad divina: Dios ha querido la pluralidad en la cual expresa variadamente su unidad; ésta es la razón de la diversidad de reyes, profetas y sabios que han guiado al pueblo simple instituyendo cultos y leyes, poniendo de manifiesto que la diversidad es religiosa y política. Tal diversidad, por su parte, es un despliegue que no expresa la totalidad. Precisamente, el error del hombre consiste en creer que Dios mismo habla por boca de los profetas y sabios. Y así lo establecido para un lugar y un tiempo, es decir, el resultado de una revelación histórica y parcial, es considerado como perteneciente por naturaleza a la humanidad toda. Ésta es la causa de que cada pueblo considere su fe en términos absolutos y excluyentes, en definitiva ésta es la causa de la discordia. Unidad y diversidad sólo pueden sentar las bases para la búsqueda de la unidad en la diversidad, la cual se justifica porque es el mismo Dios, dador de la vida y el ser, quien es alabado en todos los ritos, nombrado en todos los divinos nombres: buscar la unidad no es otra cosa que buscar a Dios (MC TIGHE, 1991, 162 ss.)

Esta perspectiva subraya el hecho de que la propuesta de la unidad de la fe en la diversidad de ritos es, para el Cusano, algo más que una necesidad circunstancial para que cese la lucha armada en Constantinopla. Sus bases habían sido propuestas por él con



7 De pace fidei I (h VII n.5): «Nam nemo appetit in omni eo quod appetere videtur nisi bonum, quod tu es; neque quisquam aliud omni intellectuali discursu quaerit quam verum, quod tu es».

8 De pace fidei I (h VII n. 3): «[...] et quamvis spiritus ille intellectualis, seminatus in terra, absorptus in umbra, non videat lucem et ortus sui initium, tu tamen concreasti eidem ea omnia per quae, excitatus admiratione eorum quae sensu attingit, possit aliquando ad te omnium creatorem oculos mentis attollere et tibi caritate summa reuniri...».



anterioridad en lo que se ha llamado *Regula doctae ignorantiae*. La unidad y unicidad de la verdad o sabiduría, como su inaccesibilidad e inefabilidad, se expresa con una fórmula escrituraria rescatada para la tradición apofática medieval por el Pseudo Areopagita: *Deus absconditus*.⁹ En *De pace fidei*, el dios oculto o escondido que es la sabiduría buscada por todos los pueblos, se presenta asimismo como aquello que supera todo nombre y toda predicación; y a la vez, lo que es des-velado, siempre de manera imperfecta, por todos y cada uno de los nombres. También la noción de *coniectura* está supuesta aquí: la verdad no es alcanzable en sí misma pero sí es de algún modo aprehensible, de manera parcial, en la alteridad.

Por consiguiente, el carácter oculto e inaccesible de *Deus sive Veritas*, vuelve imprecisas todas las expresiones que pretenden aprehenderlo. Así, los distintos nombres que han atribuido los diversos pueblos -los santos doctores, los paganos y los infieles- son sólo una explicitación -o *explicatio* en términos cusanos- de un único nombre inefable: ellos son en relación con Dios lo que el conjunto de lo finito a lo infinito. El nombre innominable de Dios es nominado conjeturalmente de diversos modos.

Advertimos, pues, desde el comienzo de la obra que la tensión unidad-diversidad está tratada entrecruzando planos: el plano ontológico y el discursivo que se hallan indisolublemente unidos. De un lado, la unidad que es Dios es llamada también Verdad y, en cuanto tal, condición de posibilidad de todos los discursos verdaderos. De otro, no sólo es un *factum* la pluralidad o diversidad de los entes sino también, y casi en una misma perspectiva de análisis, la diversidad de los discursos.

• • • • •

9 De pace fidei I (h VII n. 5): «Tu ergo, qui es dator vitae et esse, es ille qui in diversis ritibus differenter quaeri videris et in diversis nominibus nominaris, quoniam uti es manes omnibus incognitus et ineffabilis».



Una única fe o verdad es aquí la unidad complicante que se explicita, despliega o explica en diferentes ritos o expresiones del culto. De esta manera, los distintos nombres dados a Dios, aún el filosófico nombre de "*Sapientia*", despliega el inefable nombre del único Dios o Verdad. Y así como la complicación infinita de todo en Dios nunca puede ser explicitada por completo en virtud de su misma infinitud, de la misma manera, ni una expresión religiosa, siempre conjetural, ni el conjunto de todas ellas habrá de coincidir nunca con la unidad complicante de la infinita verdad.

La profundización en el tema de la unidad conduce a los argumentos específicos que muestran la complejidad conceptual en que ella debe ser comprendida. El principio según el cual la unidad precede y funda la multiplicidad finita, según su perspectiva, es aceptado por todas las expresiones del pensar: hasta los filósofos reconocen un único Principio cuando advierten que este mundo es un ámbito de alteridad, es decir donde lo uno no es lo otro. Así pues, para Nicolás la multiplicidad que supone alteridad supone, del mismo modo, una unidad fundante. Por otra parte, si aceptamos que tal alteridad es finita, se ha de suponer que la unidad que la fundamenta es, en sí misma, infinita; y como lo infinito carece de partes, resulta que la unidad es absolutamente simple.

Probada, pues, la simplicidad de la unidad, su relación con la multiplicidad o diversidad, y la relación indisoluble entre lo infinito y lo finito, presenta Nicolás de Cusa una serie de argumentos que muestran, por una parte, de qué manera ha de entenderse tal unidad para que pueda ser considerada causa de la multiplicidad; por otra, de qué manera debe ser entendida la unión de lo finito y lo infinito.

La primera cuestión que se muestra es de qué manera de lo Uno, simple e infinito, puede proceder la composición, la



multiplicidad, la desigualdad. Para Nicolás, sólo es posible dar una respuesta si se concibe una unidad infinita que encierra en sí una dialéctica interna, es decir, una relación que implique distinción pero que, en cambio, no implique división: la unidad es tal que en su seno habita la igualdad de la unidad y la conexión eterna entre la unidad y su igualdad.¹⁰ Esta especie de desdoblamiento de la unidad no implica pluralidad sino identidad consigo misma, es decir, que no compromete su simplicidad. Sólo si pensamos en la Igualdad de la Unidad, conectada eternamente con la Unidad, es posible concebir que de ella proceda la desigualdad. Como sabemos, Unidad, Igualdad y Conexión son los nombres de las personas de la Trinidad. De esta manera, para Nicolás de Cusa sólo concibiendo a Dios unitrino podemos entenderlo -siempre incomprensiblemente- como Creador del mundo, es decir como causa de la cual es posible que la multiplicidad proceda. El tema de la Unitrinidad divina -donde la distinción es indistinción y la indistinción, distinción- ya había sido profusamente tratado en el libro primero de *De docta Ignorantia*. Significativamente el capítulo en que el Cusano inicia el tratamiento de la Trinidad en esta obra, hace alusión en primer lugar a la universalidad de la creencia en la maximidad por parte de todos los pueblos.¹¹ El tema trinitario en *De pace fidei* aparece en el curso de un discurso muy peculiar. En el marco del diálogo con el representante hindú, se aborda el problema de la adoración de imágenes y la pluralidad de dioses que angustia al sabio de la India, debido a la confusión



10 De pace fidei VII (h. VII n. 21): «Sed non possunt esse plura aeterna. Igitur in una aeternitate reperitur unitas, unitatis aequalitas, et unitatis et aequalitatis unio seu connexio»

11 De doct.ign. I, c. VII n.18 (h I p. 14): «Nulla umquam natio fuit, quae deum non coleret et quem maximum absolute non crederet» .



de la cual es presa su pueblo. Allí, el Verbo pone de manifiesto el error de algunos que consideran a la Trinidad como una cierta pluralidad y destaca que esto es objeto de discordia o ausencia de concordia.¹² Inmediatamente refiere el carácter absoluto de Dios, esto es, totalmente desvinculado (*ab-solutus*) y simple; y reserva para las creaturas que participan de Él el carácter de plural. Para el Cusano, de tal manera la pluralidad participa de la unidad divina que puede ser llamada participación de Dios.¹³ Al exponer la Trinidad en términos filosóficos se refuerza la explicación de esta participación. En efecto, el desarrollo del tema de la unitrinidad de Dios en *De Pace Fidei* presenta dos aspectos que resultan complementarios: por una parte, el Dios Trino aparece ligado a la creación del mundo; por otra, y consecuentemente, la creatura encuentra su fundamento último en esta unitrinidad que la une con el resto de la pluralidad, y cancela así las diferencias.

Dios en cuanto infinito (*ut infinitus*) no es ni trino ni uno, pero en cuanto creador (*ut creator*) debe ser considerado uni-trino por todo pueblo que acepte una única causa de todas las cosas. La vía que traza el Cusano para persuadir a su interlocutor parte, pues, de la evidencia de la existencia de la pluralidad.

Aceptados, entonces, la existencia de un Principio unitrino absoluto y su modo de espejarse en lo principiado o contrato, resta que se muestre por qué ha de ser aceptado un nexo entre lo infinito y lo finito, lo absoluto y lo contrato, entre el creador y la



12 De pace fidei VII (h. VII n. 20): «Sed de trino Deo difficillimum erit concordiam undique acceptari; videbitur enim omnibus trinitatem sine tribus concipi non posse. Quod si trinitas est in divinitate, erit et pluritas in deitate».

13 De pace fidei VII (h. VII n. 20): «Prius autem dictum est, et vere ita esse necesse est, scilicet non esse nisi unam deitatem absolutam. Non est igitur pluritas in absoluta deitate sed in participantibus, qui non sunt Deus absolute, sed dii participatione».



creatura. En una palabra, por qué la encarnación, por qué Dios se hizo hombre.

El tema de la segunda persona de la Trinidad es vinculado con la noción de *Sapientia* identificada con la Verdad. Hay una oculta Sabiduría, a la cual los sabios –aquellos reunidos ante el Verbo—buscan con la convicción de que es, en sí misma, inalcanzable. Los primeros interlocutores del diálogo, el griego y el italiano, son quienes identifican tal búsqueda con la búsqueda filosófica.¹⁴ Cuando se plantea el diálogo con el árabe, se identifica tal Sabiduría con el Verbo de Dios pues, en esto, cristianos y árabes, según el Cusano, no parecen disentir. Se presentan primero los acuerdos para, con posterioridad, argumentar sobre las divergencias. De esta manera el árabe se presenta en primer lugar reconociendo al Verbo de Dios.

Ahora bien, si la doctrina acerca del Verbo o Sabiduría es, según el Cusano, suscripta por todos los pueblos, filosofías y religiones de uno u otro modo, el problema se presenta, en cambio, en torno a la Encarnación. En este punto, la objeción de los interlocutores se repite.¹⁵ Muchos cristianos en Europa Oriental admiten que Cristo es un hombre enviado por Dios, incluso el Islam lo admite, pero sólo eso, un hombre. Por otra parte, pueden también admitir que hay un aspecto en lo divino que es su Verbo o Palabra. Lo incomprensible es la divinidad de Cristo o, en los términos filosóficos usados por el Cusano, cómo lo infinito pudo hacerse finito; lo eterno, temporal. Jesucristo como contracción

• • • • •

14 De pace fidei IV(h.VII n. 11): «Graecus: Nemo nostrum hesitat in hoc quin sit una sapientia quam omnes amamus, et propter quam philosophi nominamur»

15 De pace fidei X (h. VII n. 28): «Gallicus: Et quoniam maxima restat contradictio in mundo, asserentibus quibusdam Verbum caro factum ob redemptionem omnium, aliis aliter sentientibus, oportet super hoc nos informari quomodo in es difficultate concordiam attingamus».



máxima -que coincide con la mínima- y como Verbo de Dios, por una parte, contiene todo el universo como *complicatio absoluta* o forma complicante; por otra, realiza en sí la perfección misma de la especie humana conteniendo todo contractamente como en su fin: Él mismo es la perfección de todas las cosas. Él no puede, sin embargo, subsistir como pura contracción, porque nada contrato puede alcanzar la perfección fuera de lo absoluto: es precisamente su ser contrato en lo absoluto, lo que justifica que pueda llamarse perfecta a tal contracción.

Si no se acepta que en Cristo se unen las naturalezas divina y humana, no podría explicarse el lazo indisoluble que une al Creador y a la creatura, ni podría ser aceptada la inmortalidad del alma en la que, de hecho, según el Cusano, todas las religiones creen. *De pace fidei*, pues, propone una unidad en la cual la hegemonía del cristianismo es innegable sin que resulte de ello como consecuencia el sometimiento político de los pueblos que expresan diversamente la misma verdad.

Por fin, al revisar estas dos obras del Cusano que se presentan tan distantes temáticamente encontramos más de un punto en común que merecería ser destacado. Sin embargo, más allá de subrayar tópicos comunes propongo una suerte de lectura paralela que sintetizaré del siguiente modo: la singularidad de la visión contracta de *De visione dei* puede ser asimilada a la singularidad de cada uno de los pueblos con sus diversas prácticas religiosas y políticas; y así como aquella encuentra su fundamento en la visión absoluta, del mismo modo, la diversidad de ritos encuentra su fundamento en una única verdad inaccesible. Con todo, vuelvo a destacar el camino cusano en ambos casos. No es la visión de Dios la que permite advertir a cada monje cómo es su visión, sino que, solo en cada visión singularísima, se muestra la visión



de Dios. La propia visión alcanza su mayor grado de semejanza con la divina cuando se ve a sí misma en su propio operar como vidente y confirma que pertenece a una comunidad de videntes; tal como buscan la unidad las diversas prácticas religiosas y también políticas conscientes de su diversidad.

Mística y política, pues, tienen un punto de partida, la experiencia singular que se conjuga en una trama de singularidades que procuran ascender a la unidad de lo absoluto.

FUENTES

NICOLAI DE CUSA. Opera Omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, 1932-2010.

BIBLIOGRAFÍA

ANDRÉ, João Maria. «Coincidentia oppositorum, concordia e o sentido existencial da transsumptio em Nicolau de Cusa», in J. M. ANDRÉ-M. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Coincidência dos opostos e Concórdia. Caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa*, Faculdade de Letras, Coimbra 2011, pp. 213-243.

D'AMICO, Claudia. La propuesta de tolerancia de Nicolás de Cusa. In R. Peretó Rivas (ed.), *Tolerancia: teoría y práctica en la Edad Media: Actas del Coloquio de Mendoza (15-18 de junio de 2011)*, Porto, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2012, pp- 75-88.

De CERTEAU, Michel, "Le secret d'un regard" en *Traverses*, 30, 1984, v. 31, p. 70-85.

FALQUE, Emmanuel, "L'Omnivoyant: Fraternité et vision de Dieu chez Nicolas de Cues," *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 98, n. 1, 2014.

KREMER, Klaus, «Die Hinführung (*manuductio*) von Polytheisten zum Einen, von Juden und Mohammedanern zum Dreieinen Gott», in MFCG 16 (1984) 126-163.



MARION, Jean-Luc, "Seeing, or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa's Contribution in *De visione Dei*", *Journal of Religion*, v. 96, 2016.

MC TIGHE, T. «Nicholas of Cusa's Unity-Metaphysics and the Formula *Religio una in rituum varietate*», in CHRISTIANSON/ IZBICKI (Hg.), *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom. Essays in Honor of Morimichi Watanabe*, E.J. Brill, Leiden et al. 1991, pp.161-172.

RIEDENAUER, Markus. *Pluralität und Rationalität. Die Herausforderung der Vernunft durch religiöse und kulturelle Vielfalt nach Nikolaus Cusanus*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2007.



LAS ALMAS SIMPLES, LIBRES Y NOBLES EN EL *ESPEJO* DE MARGARITA PORETE

Laura Carolina Durán

Doctoranda en Filosofía, Universidad de Buenos Aires (UBA),
Argentina

INTRODUCCIÓN

El *Espejo de las almas simples* es un diálogo enmarcado en la tradición boeciana que tiene tres figuras alegóricas principales: Dama Amor, Alma anonadada y Razón.¹ Como es conocido, la obra fue condenada aunque había sido aprobada por algunas autoridades. D'Amico (2021) destaca

.....

1 Sells (1994) entiende que es prioritaria otra trinidad: Dama Amor, Lejoscerca y Alma liberada.



que Margarita estuvo en diálogo con reconocidos teólogos como Godofredo de Fontaines, conocido como *doctor venerandus*, uno de los primeros receptores de la obra de Proclo y rector de la universidad de París.² Guarnieri estableció que la obra descubierta en 1867 por Francesco Töldi era el *Espejo de las almas simples* de Margarita. La editora sostuvo que “los más calificados estudiosos coinciden actualmente en considerarlo una auténtica obra maestra de la literatura espiritual de todos los tiempos” (GUARNIERI, 1994, p. 7).

En el presente trabajo propongo analizar tres conceptos claves del *Espejo* que caracterizan al alma aniquilada: simpleza, libertad y nobleza. El escrito tiene tres secciones: en primer lugar analizo qué entiende la autora por “simple”, término con el que califica a las almas; en segundo lugar, indago cómo se concibe la libertad, objetivo de la transformación del alma; en tercer lugar, me detengo en el significado de la nobleza del alma. Tales conceptos tienen fuentes tanto escriturales como de la tradición teológica y filosófica que Margarita reinterpreta. Precisamente, algunas de estas ideas estuvieron relacionadas con la condena de la obra y la autora. Con esta contribución procuro redescubrir la riqueza del pensamiento filosófico de una autora tan importante de la tradición mística occidental.



2 Godofredo de Fontaines estudió en París con Siger de Brabante, Boecio de Dacia, Enrique de Gante y probablemente Tomás de Aquino. Presenció la condena de las tesis de los maestros de artes por Esteban Tempier en 1277. En su biblioteca tenía obras anotadas de varios autores y sus *Quaestiones disputatae*, quince *quodlibeta*, entre otras. En 1292 el Papa Nicolás IV le encargó investigar al rector de la Universidad de París. Godofredo mostró benevolencia con las beguinas, habría ayudado a Juliana de Lieja (o de Conillon) a establecer la solemnidad del *Corpus Christi* y dio su aprobación del *Espejo*.



LAS ALMAS SIMPLES

Dama Amor indica que la obra debe llamarse: “El espejo de las almas simples que en deseo y querer permanecen” (*Mirouer des Simples Ames, qui en vouloir et en desir demourent; Speculum simplicium animarum in uoluntate et desiderio morantium, Espejo 13*), de modo que ya desde el título las almas son caracterizadas como “simples”.³ Simple quiere decir que “lo tiene todo y no tiene nada, sabe todo y no sabe nada, lo quiere todo y no quiere nada” (*a tout et n'a nient, elle scet tout et ne scet nient, elle veult tout et ne veult nient*), frase asociada a Meister Eckhart. Las almas simples no están sujetas a sentimientos, virtudes o prácticas religiosas, no tienen voluntad propia, pues su voluntad es solamente lo que Dios quiere en ellas.⁴ Se trata de la transformación del alma mediante el anonadamiento o aniquilación (*annihilation*), término empelado por primera vez por Gilberto de Tournai según Field (1999). A su vez, estas almas se describen como “encumbradas en la montaña” (*surmontans*), lugar en el que alcanzan ese estado.⁵ El objetivo radical de la aniquilación comporta la realización de la verdadera naturaleza



3 Citas de la edición de Guarnieri-Verdeyen (1986), las traducciones son propias. La idea del alma simple en la tradición cristiana está en sintonía con la simplicidad de Dios. Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium* I, afirma que la naturaleza de Dios es simple y las distinciones en la naturaleza divina no son cuantitativas, sino peculiaridades de las personas. La esencia divina es simple e indivisa pero incluye las características particulares de las personas que comparten esa esencia, véase Radde-Gallwitz (2009). Gregorio, *De Anima et resurrectione* II 48, relata diálogos con su hermana y maestra Macrina, quien define el alma como simple, sin partes ni facultades diferenciadas. El alma ha sido hecha a semejanza de la divinidad, representa lo divino en ella, pues el hombre es *imago Dei*.

4 *Espejo 13; Eckhart Pr. LII DW*. Estas tesis fueron algunas de las condenadas por los teólogos. Margarita conocía las paradojas del dios desconocido de Dionisio, el Himno de Hieroteo en los *Nombres divinos*, así como la paradoja de Pablo “no tener nada y poseerlo todo”.

5 *Espejo 13, 40, 53, 54, 65, 74, 85, 118*.



humana, eso es posible porque el alma no está simplemente hecha a imagen de Dios, sino que es la imagen de Dios. Las almas son simples porque la propia divinidad lo es, el *Espejo* presenta la doctrina de la simplicidad divina (*simple Deité*), especialmente en la segunda parte de la obra. Las almas simples comenzaron su existencia en la perfección, descendieron a la imperfección y pueden renacer a una perfección superior.⁶ Recorren un camino de siete etapas, que son modos de ser, en los que adquieren un progresivo entendimiento y desapego del mundo, algunas almas logran ese estado de desprendimiento de todo y dejan atrás cualquier mediación.⁷ Una unión de indistinción es posible porque el alma recibió una impronta de la Trinidad sobre lo que era antes del pecado (nada).⁸ La idea de la simpleza del alma se presenta en el *Espejo* también mediante una referencia bíblica: “que tu ojo sea simple y no pecarás” (*Espejo* 47, Lc. 11.34).

Lo simple caracteriza a las almas que han alcanzado el conocimiento de su propia nada, han llegado al “más” del alma y así han obtenido su libertad, Dronke (1995) señala esta equiparación entre simple y libre. El “menos” del alma, aquello que es en tanto

• • • • •

6 *Espejo* 109.

7 Ver capítulos 82, 91, 118 y nota 20 de este trabajo. Se trata tanto de un estado ontológico propio del alma como del resultado de un proceso que atraviesa.

8 En estas ideas hay influencia platónica, según la interpretación de Filón de Alejandría y los primeros cristianos neoplatónicos. La filosofía platónica entiende que el alma sigue un patrón de exilio (*exitus*) y retorno (*reditus*), viene de Dios y vuelve a Él, pues mantiene una “chispa” de divinidad. Para Agustín y la tradición occidental dominante las criaturas pueden encontrar descanso en Dios, pero no se convierten en Dios. El conocimiento de Dios necesita de intermediarios: el Logos encarnado, la Escritura y la iglesia. Por el contrario, para Margarita, como para Eriúgena, la nada esencial o la verdadera inteligibilidad de la humanidad es la clave para la unión o el retorno a Dios, idea que no tuvo aceptación general en el pensamiento cristiano. Los vínculos en la transmisión no están del todo claro, pero hay en Eriúgena y Margarita ideas teológicas similares. Gregorio de Nisa y Guillermo de St.Thierry, entre otros, emplean imágenes del estampado trinitario en el alma muy similares a las de Margarita.



creada, lo que el alma hace a través de sus propios esfuerzos, se distingue de aquello que el alma es y alcanza a través del no-ser, es decir, la identidad con lo divino increado, la absorción en Dios, el “más”. Por otra parte, como en la tradición, Margarita realiza una compleja articulación de la idea de lo simple con las particularidades de las personas de la Trinidad. El proceso de anonadamiento del alma, por medio del cual alcanza este estado de simple y libre, es consecuencia del Amor:

¡Ah, Unidad!, dice el Alma invadida por la Divina Bondad, engendras unidad y la unidad refleja su ardor en unidad [...] Esa Bondad del Espíritu Santo la une en el amor del Padre y del Hijo. Esa unión lleva al Alma al ser-sin-ser que es el Ser. Ese Ser es el mismo Espíritu Santo que es el amor del Padre y del Hijo. Ese Amor del Espíritu Santo fluye en el Alma y se derrama en una abundancia de delicias de un elevadísimo don que se otorga por una selecta y magistral unión con el soberano Amigo, que simple se da y simple se hace. Y se da simple para mostrar que nada existe sino Él, de quien toda cosa tiene su ser [...] De ese divino amor usa la Divina Voluntad en mí, para mí y sin que yo lo posea (*Espejo* 115).⁹



9 *Hee, Unité, dit l'Ame surprinse de Divine Bonté, vous engendrez unité, et unité reflechist son ardour en unité [...] Laquelle bonté du Saint Esperit le conjoint en l'amour du Pere et du Filz. Laquelle conjunction mect Ame en estres sans estres, qui est Estres. Lequel Estre est le Saint Esperit mesmes, qui est amour du Pere et du Filz. Laquelle amour du Saint Esperit flue en Ame, et est expandue d'abondance de delices d'ung don tres haultiesme, qui est donné d'une esleue et magistrale jointure du souverain Amy, qui simple se donne et simple se fait il. Et pource se donne il simple, que il monstre qu'il n'est fors que luy, dont toute chose a estre [...] De laquelle divine amour Divine Voulenté use en moy, pour moy, et sans ma tenue.* Mantengo la mayúscula en “Alma” cuando se trata del personaje alegórico del *Espejo*. Agustín reflexionó sobre la creación de Adán a imagen de la Trinidad y sobre el amor como fundamento del relacionarse trinitario. Bajo la influencia de Pablo, entendió la caridad como el fin fundamental de la vida contemplativa. Si bien Victorino fue el primer teólogo en elaborar la consubstancialidad del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo, identificó el Espíritu Santo con el conocimiento. Agustín, *De Trinitate* 9.12.17, fue el primero en identificar el Espíritu Santo con el amor.



Por efecto de Amor nace el Dios uni-trino en el alma. Margarita articula aquí la idea de Agustín de las tres facultades del alma –memoria, entendimiento y voluntad– con las tres personas divinas. Las tres personas despliegan atributos particulares que se vuelven a reunir: sustancia permanente, fruición agradable y conjunción amigable se corresponden con Padre-Hijo-Espíritu. El amor divino engendra (*engendrez*) en el alma esos mismos atributos, esto señala una clave hermenéutica del *Espejo*: solo se comprende lo que se es.¹⁰ Esos tres poderes constituyen una única sustancia espiritual, son unidad esencial y trilogía relativa, Margarita transmite una profunda concepción filosófico-teológica. La unión que se produce gracias al amor divino lleva el alma a un ser sin ser que es el Ser, es decir, el Espíritu, que se identifica con el amor, tanto del Padre como del Hijo. Ese amor fluye y se esparce con abundancia al modo de la operatoria emanatoria neoplatónica. El lenguaje que emplea Margarita tiene elementos propios de los comentarios al *Cantar de los cantares* con la imagen del Amado-Amigo, Dios, quien por su amor genera todo esto en el alma.¹¹ Este Amado-Amigo se caracteriza como simple, en él se identifica su darse y su hacer, se establece una equivalencia entre la esencia de Dios y su obrar. La



10 *Espejo* 57, 100. La capacidad de entender el mensaje de la obra deriva de una capacidad dada por Dios sin la cual el alma es impotente. Quienes entienden lo hacen por la “fuerza del linaje de donde son y serán” y reconocen a sus compañeros nobles (*Espejo* 98). Quienes se aferran a la Razón, por muy piadosos que sean, son engañados y malinterpretan el mensaje. Eckhart, *Pr.* III DW, comparte esa idea: “los maestros dicen: lo que he de conocer debe estar completamente presente en mí y ser igual a mi conocimiento”, proposición XXIII del *Liber XXIV philosophorum*.

11 *Shir Ha-Shirim (Cantar el Cantares)* muestra el recurso de la lengua hebrea para formar el grado superlativo de los adjetivos mediante la repetición del sustantivo. En la *Vulgata* el título es *Canticum Canticorum*, es decir, el *Cántico de los Cánticos*.



simplicidad divina en el capítulo final de la primera parte también se nombra como “Deidad pura” (*Deité pure, Espejo 122*).¹²

El alma “no tiene fondo” (*non habet fondum*), sin lugar y sin amor –en la última transformación hasta el amor se deja atrás–, tiene prohibida toda palabra y acción “en el simple ser de la Divinidad” (*simplici esse diuinitatis, Espejo 136*).¹³ Nuevamente se trata de una consideración sobre la Trinidad: Dios amó, ama y amará al alma con todo el poder del Padre, con toda la sapiencia de un Hermano (Hijo) y con toda la bondad de un Amigo (Espíritu), Trinidad que no ha sido nunca sin ese amor por el alma. Aquí se incluyen ideas con claros ecos dionisianos, pues esa bondad se califica de “supraeterna” (*ultra permanente bonitate, Espejo 136*). Esta alma se encuentra en el “ser primigenio que es su ser” (*l'estre de ce premier estre qui est son estre, Espejo 138*), algo que se identifica asimismo con la unidad que existe cuando el alma retorna a la simple Deidad:

Ese uno (unidad) existe cuando el Alma regresa a aquella simple Deidad que es un ser simple de desbordante fruición, en pleno saber, sin sentimiento, por encima del pensamiento. Ese simple ser hace por caridad en el Alma cuanto el Alma hace, porque el querer ha devenido simple, ese simple querer no tiene acción, después de haber vencido la necesidad de dos naturalezas, allí donde la voluntad fue dada para ser simple. Y ese simple querer, que es querer divino, lleva el Alma a estado (ser) divino: más arriba



12 No se conserva la versión latina de este capítulo. Aquí aparece la idea del alma simple con otro sentido: “a pesar de que, simple como era, / no podía comprenderlo”, es decir, simple como quien no tiene Entendimiento de Amor.

13 No se conserva la versión francesa de este capítulo. Zambrano (1955, p. 237) destaca que la libertad fue adquiriendo un signo negativo, convirtiéndose en negatividad, como si por haber hecho de la libertad el *a priori* de la vida, el amor, lo primero, la hubiera abandonado y, de este modo, resta una libertad vacía. Entiende que la libertad es posibilidad que no puede realizarse sin el amor que engendra.



no se puede ascender, ni más profundo descender, ni se puede estar más desnudo (*Espejo* 138).¹⁴

Se trata del movimiento neoplatónico del retorno del alma que la lleva a la simple Deidad, donde se encuentra por encima del pensamiento. El término “deidad” fue empleado también por otras autoras de la época y por Eckhart (*gotheit*) para significar la esencia divina (*divinitas* o *deitas*; BARA BANCEL, 2015).¹⁵ Las tres potencias del alma, como las tres personas divinas, se superan en pos de la primacía de la unidad. El alma es una con Dios, simple, sin mediaciones, idea que se figura con la imagen de la desnudez.¹⁶ Existe en las almas humanas, según la tradición platónica



14 *Cest ung est, quant l'Ame est remise en celle simple Deité, qui est ung simple Estre d'espandue fruiction, en plain savoir, sans sentement, dessus la pensee. Ce simple Estre fait par charité en l'Ame quanque l'Ame fait, car le vouloir est simple devenu; le quel simple vouloir n'a point de fait en luy, depuis qu'il ot vaincu la necessité de deux natures, la ou vouloir fut donné pour simple estre. Et ce simple vouloir, qui est divin vouloir, met l'Ame en divin estre: plus hault ne peut nul aler, ne plus parfont analer, ne plus nulz homs estre.*

15 *Deitas* se comenzó a utilizar en el siglo IV d.C. (Mario Victorino, Hilario, luego Agustín) para designar la esencia divina, la naturaleza una de la Trinidad, término que tradujo el *Θεότης* de Dionisio Areopagita, la Deidad absolutamente trascendente e immanente a todo. Los autores del siglo XII, especialmente Gilberto Porretano, introdujeron la distinción entre *deitas* (*forma essendi, unitas*) y Dios, entre el *quo est* (aquello por lo que es lo que es) y el *quod est* (el que es), entre la realidad del nombre (*substantia nominis*) y aquello por lo que la cosa es nombrada (*qualitas nominis*). Si bien en las cosas naturales el *quo est* y el *quod est* son diferentes, en Dios no se distinguen. En el siglo XIII se profundizan estas reflexiones. Por ejemplo, Buenaventura opone el término concreto Dios, es decir, el *suppositum* o el *quod est*, al término abstracto *deitas*, el *quo est*. Alberto Magno introduce la distinción entre la razón (*ratio*) de un nombre, lo que significa, su *forma* o *qualitas*, y la substancia del nombre, a qué se impone el nombre, su *quod est* o su *suppositum*.

16 Tanto Margarita como Eckhart entienden la desnudez del alma en relación con su nada. Renunciar a la intencionalidad, al “qué”, es renunciar a ser-algo, una reversión al estado pre-creativo de nada en el que no se es criatura, ni deidad, sino simplemente se es. El alma se vuelve igual a todo (Eckhart) y todo es lo mismo igual a Él (Margarita); en ambos la noción que impulsa es la igualdad, a través de la dialéctica de distinción e indistinción, al sentido extremo de la identidad.



y neoplatónica, un impulso inmanente a conducirse al origen del que surgieron. Esto implica una reunión consigo misma, con el verdadero ser, no el de la multiplicidad, sino un permanecer en la máxima unidad posible, con una gradual remoción de la alteridad. De este modo se puede encontrar la identidad peculiar del alma humana, a través de la reducción a la interioridad se refleja la estructura divina del hombre. Si el alma quiere reunirse con la forma suprema de su existencia debe superar la diferencia entre originado y origen, la uniformidad es la deiformidad.¹⁷ Margarita vuelve a tematizar la simpleza del alma en relación con la libertad que se alcanza cuando llega a su cúspide:

Por eso les digo, en conclusión, si Dios les ha dado elevada creación, excelente luz y singular amor, sean fecundos y multipliquen sin falta esa creación, pues sus dos ojos siempre te contemplan, y si consideras y contemplas bien esa mirada hace que el Alma sea simple. *Deo gracias (Espejo 139)*.¹⁸

Así finaliza la segunda sección (y el libro, pero en las versiones inglesa y latina se agrega como capítulo 140 la *Approbatio*) que podemos considerar un tratado, el final de la obra reitera la idea del alma simple. El mandato de crecer y multiplicarse se hace eco del mandato dado a Adán por Dios en Génesis, la humanidad es el ápice de la creación y los seres humanos están obligados a cumplir con ese llamado más alto.

.....

17 Véase *Espejo 24*. Como señala Beierwaltes (1989), si bien sobre otros autores, se trata del problema ontológico de la alteridad en sede antropológica.

18 *Et pource vous dis je, pour conclusion, se Dieu vous a donne haulte creation et excellente lumiere et singuliere amour, comprolissez et multipliez sanz deffailance ceste creation; car ses deux yeulx vous regardent tousdis; et se bien ce considerez et regardez, ce regart fait estre l'Ame simple. Deo gracias.*



Margarita comparte muchas ideas con la tradición filosófico-teológica. La bondad de Dios inunda toda la creación en la que Él es todo en todas las cosas (*Espejo* 30). Dios es una Trinidad de poder, sabiduría y bondad, relacionada con las criaturas íntimamente a través de lazos de amor. Margarita destaca la unidad como el simple fundamento de todo, que es a la vez la meta de las almas humanas. Esta doctrina de Dios como fundamento conlleva profundas implicaciones, pues un mundo derivado de Dios está lleno de Dios, Margarita enfatiza esta inmanencia divina en su libro. El alma simple, libre de cargas, informa “lo encuentro por todas partes, y allí está Él. Él es una Deidad, un solo Dios en tres Personas, y este Dios está en todas partes. Allí, dice ella, lo encuentro” (*je le trouve partout, et la est il. Il est une Deité, un seul Dieu en trois Personnes, et cil Dieu est partout; la dit elle, le trouve je, Espejo* 69). Otra consecuencia de esta inmanencia es lo marginal que resultan las obras terrenales destinadas a encontrar a Dios. Es cierto que el texto de Margarita parece implicar que solo algunas almas pueden alcanzar ese estado de simpleza, por eso se ha discutido sobre el elitismo del *Espejo* (GARAY, 1997; COLLEDGE, 1968; NEWMAN, 1995). Pero ese elitismo puede interpretarse como manifestación de un alma segura de sí misma como *imago Dei*, las almas así agraciadas son elegidas para cumplir con el más alto llamado espiritual: darse cuenta del verdadero estado del alma antes de su creación mientras se vuelve lo que Dios es. El alma aniquilada ha alcanzado la “corona de la perfección de libertad” (*le coron ou la perfection de franchise, Espejo* 139; Lértora de Mendoza, 2009) que fue su derecho de nacimiento siempre.



LA LIBERTAD DEL ALMA

Las almas aniquiladas en su estado de simples alcanzan la verdadera libertad que Margarita caracteriza geográficamente, pues se trata del “país de la libertad” (*pays de franchise*). Esto significa que el alma ha abandonado su infancia y ha alcanzado la madurez, ha dado muerte a la razón e incluso al amor. El abandono de la infancia implica una especie de retorno del alma, no se trata de un trayecto lineal hacia delante, sino de un movimiento que la vuelve hacia atrás, la regresa a su ser primigenio:

Es así mientras está en el ser en el que Dios la hace ser, allá donde ha dado su voluntad y por eso no puede querer sino la voluntad de aquel que la ha transformado desde Él y por ella en su bondad. Y si ella es así de libre en todos sus costados, pierde su nombre, pues se eleva en soberanía. Y por eso pierde su nombre en aquel, con quien ella se ha fundido y que la ha disuelto de Él, en Él, por ella. Así como hace el agua que viene al mar que tiene algún nombre, como por ejemplo Aisne o Sena o el de algún otro río, y en cuanto esa agua o río regresa al mar pierde su curso y su nombre con el que corrió por distintos países haciendo su obra. Ahora está en el mar, ahí donde reposa y ha perdido su obrar. Lo mismo sucede con el alma (*Espejo* 82).¹⁹



19 *C'est tant comme elle est en l'estre, dont Dieu la fait estre; la, ou elle a donné sa volonté, et pource ne peut vouloir fors la volonté de celluy qui l'a de luy pour elle en sa bonté muee. Et se elle est ainsi franche de tous costez, elle pert son nom, car elle monte en souveraineté. Et pource pert elle se nom en celluy, en quoy elle est de luy en luy fondue et remise de luy en luy pour elle mesmes. Ainsi comme feroit une eaue qui vient de la mer, qui a aucun nom, comme l'en pourroit dire Aise, ou Senne, ou une aultre riviere; et quant celle eaue ou riviere rentre en mer, elle pert son cours et le nom d'elle, dont elle courroit en plusieurs pays en faisant son oeuvre. Or est elle en mer, la ou elle se repouse, et ainsi a perdu tel labour. Pareillement est il de ceste Ame.*



Las referencias al logro de la madurez están íntimamente ligadas a la noción de que el alma debe pasar por varias etapas de “ser” antes de alcanzar el reposo del “Ser”. Las etapas de la aniquilación son como los “siete modos de ser del ser noble, de las cuales una criatura recibe el ser” (*sept estres de noble estre, desquieulx creature reçoit estre*), etapas que deben ser cumplidas y superadas antes de que el alma llegue al “ser perfecto” (*parfait estre, Espejo 1, 118*).²⁰ Margarita aquí habla del estado del alma en el que Dios la hace ser, donde ya no tiene voluntad, por lo que es libre. Esta última cita presenta un problema de la tradición mística sobre el que se ha discutido mucho, esto es, si en el estado unitivo se mantienen las identidades diferenciadas o no. El texto de Margarita señala la pérdida de identidad con la pérdida del nombre y habla de fundirse y disolverse (*fondue et remise, resoluta et liquefacta*), para coronar la expresión con la imagen del agua. Como señala Lerner (1971, p. 397-411), la imposibilidad de describir plenamente la experiencia mística en lenguaje mundano obliga a sus portavoces a recurrir a imágenes metafóricas. En la Edad Media una de tales metáforas era el símil de los líquidos mezclados elaborada por Bernardo de Claraval, *doctor mellifluus*, en *De diligendo Deo*. Bernardo establece que la gota de agua mezclada con el vino parece desaparecer por completo, tomar el sabor y el color del vino, así como el afecto humano se desvanecerá y se transformará en la voluntad de Dios, “porque, ¿cómo será Dios todo en todo, si algo permanece en el hombre? La sustancia ciertamente permanecerá, pero en otra forma,

• • • • •

20 Brevemente, las etapas del alma son: 1) es tocada por la gracia de Dios, sigue los mandamientos con gran temor; 2) sigue a Jesús en una vida de ascetismo; 3) continúa en el camino de la perfección, tratando de mortificar su voluntad por el amor; 4) detiene todo trabajo y se concentra en la contemplación en la perfección del amor; 5) ve lo que Dios es, sumerge su voluntad en la voluntad de Dios; 6) por obra de Dios, no del alma, el alma ve que no es nada; 7) alcanza la gloria eterna.



otra gloria y otro poder” (MIGNE, 1844-1864, CLXXXII, p. 991). Ahora bien, podemos establecer una distinción entre Bernardo y Margarita en el empleo de esta analogía. Como bien recuerda Lerner, Gilson (1940, p. 119-152) y Combes (1945/1959, p. 128) advierten que no se trata en Bernardo de expresión de panteísmo, porque la gota de agua solo “parece” (*videtur*) desaparecer, pues entiende que queda un substrato que permanece. Más aun, Bernardo insiste en que la sustancia del alma, aunque transformada, “permanecerá ciertamente” (*manebit quidem substantia*); por otra parte, el pasaje no describe una unión terrenal con Dios, sino la deificación en el cielo. Margarita utiliza esa analogía para expresar un estado místico en esta vida, entiende que el alma, luego de haber sido purgada de conciencia y voluntad, pierde toda individualidad y nombre, tal como los ríos cuando se hacen uno con el mar. Margarita no matiza la descripción mediante una cláusula similar al *videtur* de Bernardo; por el contrario, sostiene que como el fuego que “hace de sí y de la materia una sola cosa, no más dos, sino una” (*il fait de luy et de la matere une chose, non mye deux, mais une*) lo mismo ocurre “con aquellas de las que hablamos, pues Amor absorbe toda la materia de ellas en él. Son una misma cosa Amor y esas Almas, y no más dos cosas” (*ceulx dont nous parlons, car Amour atrait toute la matere d’eulx en luy. C’est une mesme chose d’Amour et de telles Ames, et non mye deux choses, Espejo 83*).²¹ La imagen es osada, pero ninguna discusión medieval sobre la ortodoxia del *Espejo* se detuvo en esto.

Para Margarita la madurez espiritual se alcanza cuando se supera toda alteridad (*Espejo 132*). El alma simple debe “poner el amor bajo sus pies” (*amour mise dessoubz ses piez, Espejo 134*),

• • • • •

21 Sobre la imagen del fuego *Espejo 25, 52*; Bernardo de Claraval, *De diligendo Deo X 28*; Eckhart *Liber benedictus De la consolación divina I 2, Pr. VI, XI, XXa, XXb, XXIII, XXVI, XLIV, LI DW*.



removiendo toda voluntad, para que la voluntad del alma se convierta en nada desear, completamente desapegada. La idea de la libertad se reitera en numerosas ocasiones en el texto, se vincula con los conceptos de simple y noble, y representa según Garí (1995, p. 49-59) el tema central en torno al que gira el *Espejo*. Por ejemplo, Margarita presenta con suma claridad la idea de la libertad en un pasaje que tiene ecos dionisianos: “Esta Alma, dice Amor, es libre, más libre, muy libre, insuperablemente libre” (*Ceste Ame, dit Amour, est franche, mais plus franche, mais tres franche, mais surmontamment franche, Espejo* 85). Aquí la libertad del alma es caracterizada en una progresión ascendente. Con el término “insuperablemente” traduzco el francés *surmontamment*, que Garí interpreta como “encumbradamente”, mediante el que se hace referencia a ese exceso por sobre el más, también podría traducirse “abundantemente”, “supremamente” (E. Babinsky), “abrumadoramente” (C. Behnke) o “hiper-libre”.²² Esta progresión indica a su vez un pasaje de una conceptualización catafática a otra apofática, bien representada en la versión latina mediante el empleo del término *superlibera*.

Ahora bien, como mencioné, la idea de libertad se vincula con aspectos ya señalados. En uno de los capítulos de la primera sección Margarita relaciona libertad y humildad con las tres facultades agustinianas del alma: “Tal Alma, dice Amor, a través de la humildad de su memoria, entendimiento y voluntad, es un abismo, y es muy penetrante en el conocimiento por su sutilidad, y muy libre en todo lugar gracias al amor de la Deidad” (*Telle Ame, dit Amour, a une abisme par humilité de memoire, d’entendement et de voulenté, et <est> tres persant de cognoissance par subtilité, et tres franc entous lieux de l’amour de la Deité, Espejo* 23). Aquí aparece otro aspecto geográfico

• • • • •

22 Babinsky (1993) y Behnke (1995) son dos traductoras del *Espejo* al inglés.



en la caracterización del alma: la idea del abismo, que se repite en numerosas ocasiones y designa tanto a Dios como al alma, pero también el lugar donde se produce la unión entre ambos y donde Dios nace en el alma, algo asimismo presente en Eckhart.²³ Las tres facultades del alma se corresponden con las tres personas divinas, como revisamos en la sección anterior. Más adelante se denomina al alma “¡muy dulce abismada en el fondo sin fondo de la entera humildad, y muy noble piedra en la anchura de la planicie de la verdad, única encumbrada en la montaña, salvo aquellos de vuestro señorío!” (*tres douce abysme ou fons sans fons d’entiere humilité, et tres noble pierre en la largeur du plain de verité, et seule seurmontaine, fors ceulx de vostre domaine, Espejo* 53). Este tríptico geográfico-teológico ha sido denominado por Garí (2005/2015, p. 210 n. 44) “topografía espiritual”, al que vincula con los tres estadios del recorrido del alma en los textos neoplatónicos, algo claramente formulado en la frase de Proclo “todo efecto permanece en su causa, procede de ella y revierte sobre ella” (DODDS, 1963, p. 38). Ya Numenio, según Proclo, entendía una topografía religiosa en la interpretación del mito platónico de los viajes del alma por las regiones del mundo (SANMARTÍBONCOMPTE, 1955, p. 5-12). En la cita del *Espejo*, la encumbrada representa el alma que reposa en la montaña de Amor, que puede interpretarse como ese último movimiento del alma por el cual retorna a su causa y alcanza la verdadera libertad.

Margarita explica la libertad del alma con la misma idea con la que explicó la simpleza. En efecto, afirma que el alma “no quiere nada puesto que es libre” (*ne veult nient puisqu’elle est franche, Espejo* 48) dado que quien quiere algo no es libre porque ese querer implica el ejercicio de la voluntad interior, a tales almas Dios les

• • • • •

23 Eckhart Pr. I DW.



niega su reino. Tal es así que se designa el alma como “esclava” (*ser*) en tanto permanece en la servidumbre de la Razón, el Temor y la tiránica Voluntad; por contraposición, el Alma liberada no es gobernada ni por Amor ni por Fe, lo que a su vez se vincula con la idea de nobleza.

El alma libre (*âme franche*) se encuentra por completo en paz y ha alcanzado el cumplimiento de su obra: no querer jamás nada, en la medida en que no quiere nada el alma puede afirmar “estoy sola en Él sin mí, completamente liberada, y en cuanto quiero algo estoy conmigo y pierdo libertad. Pero cuando no quiero nada y he perdido todo fuera de mi querer, entonces no me falta nada: ser libre es mi manera” (*je sey suis seule en luy sans moy, et toute enfranchie, et quant je vueil aucune chose, dit elle, je suis avec moy, et ainsi ay perdu franchise. Mais quant je ne vueil nient, et j’ay perdu tout hors de mon vouloir, adonc ne me fault il rien; franc estre est mon maintien, Espejo 51*). Con esta aniquilación de la voluntad se vincula la idea de las tres muertes que debe atravesar el alma (del pecado, de la naturaleza y del espíritu), la tercera implica la desaparición de la propia voluntad.²⁴ El espíritu está lleno de voluntad espiritual y mientras esta se mantiene no se puede vivir la vida divina, solo muere por completo cuando pierde el sentimiento de amor: “Y en esa muerte crece la vida encumbrada en la montaña que es siempre libre o gloriosa” (*Et en telle mort croist la surmontant vie qui est tousjours ou franche ou glorieuse, Espejo 73*). Esas almas libres son las del quinto y sexto estado, si bien se nombra también la gloria del alma que solo se alcanza en el séptimo, el de la vida eterna después de la muerte. Por otra parte, la libertad se vincula con un concepto central del *Espejo*, el Lejoscerca:



24 Sobre las tres clases de muerte ver capítulos 54, 60-64, 73, 87 y 131.



La abertura arrebatadora de la expansión de esa abertura hace al Alma, una vez cerrado de nuevo, por la paz que comporta, libre, noble, desasida de todo (tanto como la paz dure, que se da en esta abertura), que quien se mantenga después de tal abertura libremente se encontrará en el quinto estado sin caer en el cuarto, pues en el cuarto tiene voluntad y en el quinto no. Y porque en el quinto estado, del que habla este libro, no hay en absoluto voluntad –[estado] en que el Alma mora después de la obra del arrebatador Lejoscerca, al que llamamos relámpago a la manera de una abertura que se cierra precipitadamente–, nadie podría creer, dice Amor, la paz sobre la paz de paz que esa Alma recibe si no fuera eso mismo (*Espejo* 58).²⁵

En esta cita se unen los tres conceptos que califican a las almas aniquiladas: libertad, nobleza y simpleza (desasida de todo). Todo lo que tiene el Alma, lo que ella misma es, proviene del noble Lejoscerca, que se equipara con la bondad divina. Este nombre “Lejoscerca” (*Loingprès, longe propinquum*) contiene en sí la tensión entre lejanía y proximidad, es el principal personaje masculino, el divino amante del alma aniquilada, identificado con la Trinidad, su nombre refleja la naturaleza de ida y vuelta del amor divino habitual en escritos beguinos y sufíes. Es un personaje central en el drama, pero nunca habla, dado que en su gran mayoría son figuras femeninas las que hablan en esta corte de amor místico. Con esta figura del Lejoscerca no se quiere decir que el amor implique solo

• • • • •

25 *L'ouverture raivassable de l'expandement de celle ouverture fait l'Ame, après sa closure, de la paix de son o<oeuvre> si franche et si noble et si descombree de toutes choses (tant comme la paix dure, qui est donnee en ceste ouverture), que qui se garderoit après telle aventure franchement, ou cinquiesme estat, sans cheoir ou quart, se trouveroit, car ou quart a voulonté et ou cinquiesme n'en a point. Et pource que ou cinquiesme estat, dont ce libre parle, n'a point de voulonté –ou l'Ame demoure après l'oeuvre du Loingprès Ravissable que nous appellons esclar a maniere de ouverture et de hastive closure–, nul ne pouroit croire, dit Amour, la paix sur paix de paix que telle Ame reçoit, se ce n'estoit il mesmes.*



el deseo fruto de una distancia (como indica la palabra *de-siderare* “estar lejos de las estrellas”, “estar lejos del cielo”, por oposición a considerar “estar junto al cielo”), sino que también expresa la posibilidad del encuentro. Cuando el alma libre en todos sus costados asciende a la soberanía el lugar más alto que puede alcanzar es el de su más prójimo, el Lejoscerca, por eso es muy noble y cae en un embelesamiento que recibe el nombre de “nada pensar del cercano Lejoscerca” (*nient penser du Loinprès de pres, Espejo 84*). Entonces el Alma vive “no de mera vida de gracia ni de la vida del espíritu solamente, sino de vida divina, libremente –aunque no gloriosamente” (*non mie de vie de grace ne de vie d’esperit tant seulement, mais de vie divine, franchement –non mie glorieusement, Espejo 84*). En el pensamiento de Margarita, como en la tradición cristiana, la absoluta inmanencia contrasta con la trascendencia absoluta de Dios, algo que expresa bien el nombre Lejoscerca. En el aniquilamiento, la lejanía de Dios es mayor cercanía, porque implica que el alma recupera el estado de ser propio de ella antes de que brotara de la bondad de Dios. Todas las cosas son para el Alma una, sin un porqué, y ella no es nada en ese Uno, por lo tanto el Alma no tiene nada más que hacer por Dios que lo que Dios hace por ella, porque “Él es y ella no es” (*For he is, and she is not, Espejo 135*), está despojada de todas las cosas porque está sin ser donde era antes de ser.²⁶ De modo que el alma aniquilada logra una gran avance hacia lo simple, lo unificado, pasando de la diversidad de obras y amores a la absoluta unidad indiferenciada con Dios, sin mediación. Lejoscerca es el Espíritu Santo que fluye en la chispa del alma noble cuando pasa del quinto al sexto estado (*Espejo*

• • • • •

26 El capítulo no se conserva en francés, solo en inglés y latín.



58, 61).²⁷ La aparente distancia del alma con Dios encubre una proximidad real, expresada en este concepto de Lejoscerca, que resuelve así la dialéctica de presencia-ausencia, inmanencia-trascendencia, ilustradas con la apertura del relámpago. Al crear Dios el alma como unidad trinitaria “en ella santificó su nombre y allí la Trinidad divina tiene su casa” (*en elle saintiffié son non et la Trinité divine y a sa maison, Espejo 22*).²⁸ Así se expresa una doctrina de la imagen explícita y recíproca: “esta alma está impresa en Dios y tiene su verdadera impronta mantenida a través de la unión del Amor. Y de la manera en que la cera toma la forma del sello, en tal manera esta Alma tomó la huella de su verdadero ejemplar” (*Ceste Ame est empreinte en Dieu, et a sa vraye empreinture detenue par l’union d’amour; et a la maniere que la cire prent la forme du seel, en telle maniere a ceste Ame prinse l’empreinte de cest vray exemplaire, Espejo 50*). Esta doctrina de la imagen está compuesta por tres elementos. En primer lugar, Margarita rechaza la noción de un mediador en la creación. El Alma no es creada por la imagen de la imagen, es decir, a imagen de Cristo imagen de Dios. Segundo, dado que esta imagen es explícitamente trinitaria, el alma logrará la unión con la Trinidad por voluntad tanto del alma como de Dios, es decir, por el Espíritu Santo. Tercero, esta imagen es totalmente recíproca: el Alma está grabada en Dios, mantenida allí por el Amor, que es el Espíritu Santo, y a la vez mantiene en sí misma una imagen de la Trinidad. El alma que ha completado este viaje ha completado el



27 *Espejo 58*, Guillermo de St. Thierry usa de manera similar el lenguaje de “chispa/chispear” en *La epístola dorada. Un carta a los Hermanos en Mont Dieu 2.257*.

28 En latín en lugar de *maison* dice *nomen*, de modo que lo entiende como verdadero nombre, como la propia identidad del alma.



patrón cosmológico de *exitus* y *reditus*, viniendo de Dios y regresando a Él, mientras aun está encarnada.²⁹

LA NOBLEZA DEL ALMA

Libertad y nobleza están estrechamente relacionadas en el *Espejo*. Margarita llama al alma anonadada “noble”, lo que indica tanto su libertad como su alto estatus, nociones que se fusionan en el término *franc(he)*. Se ha señalado las similitudes de algunos enunciados del *Espejo* con ideas de Meister Eckhart en sus sermones alemanes, la noción de nobleza es una de estas semejanzas. Koch (2008, p. 53) entiende que esta idea del alto status de estas almas es uno de los temas más destacados del libro, mientras que Bynum (1982, p.129) indica que en la tradición devocional medieval tardía hay un aumento de analogías tomadas de las relaciones humanas. En el *Espejo*, las diversas etapas o estados por las que pasa el alma en su movimiento ascendente, como ya mencioné, también se representan mediante el rango social. Al principio el alma es relegada a la servidumbre, pero luego alcanza la libertad y la nobleza al acercarse a la soberana divinidad, Dios “ennoblece” el alma. Amo y siervo intercambian lugares: el Alma sirve a las Virtudes, pero luego se convierte en dueña de ellas. Robinson (2001) ha trabajado con detenimiento la idea de nobleza en el *Espejo*, la autora muestra en qué medida Margarita desafía la concepción cristiana tradicional de la naturaleza radicalmente degradada de la humanidad caída al afirmar la nobleza y la libertad de ciertas almas. La idea de la nobleza espiritual conlleva motivos que se



29 La idea de libertad asociada con el Lejoscerca implica la noción de apertura, en esto se encuentra otro paralelo con Bernardo de Claraval, Falque (2008) ha analizado en detalle el tema en Bernardo.



ajustan a la doctrina de la preexistencia de todas las cosas en Dios, privilegia una noción de libertad esencial y la capacidad innata de las almas individuales, que se basan mínimamente en los ministerios de la institución eclesiástica. Tal alma es a la vez noble y común, y refleja la inefable trascendencia e inmanencia de Dios.³⁰ Esa nobleza no es parte de un linaje humano terrenal, sino que se remonta a la existencia del alma en la Trinidad.

En el *Espejo* se emplean los términos “linaje” y “nobleza”. Linaje (*lignage, lygnage, genus*) denota una línea ininterrumpida de consanguinidad, generalmente a través de la línea masculina.³¹ El poder de los nobles linajes llevó a buscar o apropiarse de antepasados, pues estableciendo figuras fundadoras eminentes u orígenes épicos se podía reclamar un alto estatus social y moral; es decir, la idea central era que la sangre importa para establecer el poder mundano. La nobleza (*gentil, franche, noblesse, noblece, gentilece, nobilis, nobilitas*) se asociaba comúnmente con términos como *clarissimus, praeclarus, illustris* y *venerabilis* y a menudo, aunque no siempre, se dividió en *genere nobilis* (noble por nacimiento) o *divitiis nobilis* (noble por riqueza/mérito).³² Los nobles tenían libertad



30 Como Meeks (1983) señala, los primeros cristianos usaron términos de parentesco para describir las relaciones dentro del grupo, símbolos de una jerarquía supuestamente expurgada, porque estaban unidos por la posesión común del Espíritu, por lo tanto eran iguales. La retórica de las cartas de Pablo apunta a un ideal de eliminación de marcas de jerarquía o diferenciación, por ejemplo, en Gal. 3.28: “No hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús”. Sin embargo, a medida que el cristianismo se institucionalizó ese igualitarismo se fue perdiendo.

31 El surgimiento de las genealogías en los siglos XI-XII señala una creciente conciencia de los linajes en la cultura medieval, lo que ha llevado a afirmar que “el surgimiento del linaje familiar fue el hecho social fundamental de la Francia del siglo XIII” (SPIEGEL, 1983, p. 48).

32 Bloch (1939) insistió en que la nobleza como clase social surgió en los siglos XI-XII, cuando la base del estatus social pasó del mérito a la herencia, al contrario de lo sucedido hasta ese entonces. Esto fue cuestionado por Duby (1971), entre otros,



de los asuntos mundanos y un vínculo directo con el monarca, disfrutaban de una libertad política sin precedentes e inmunidad ante ciertas leyes, entendían mucho de la clase dominante.³³ No es de extrañar que este elemento se tornó prominente en obras teológicas: el alma noble es el alma más cercana a Dios. Margarita adopta muchos de estos temas, pero les imprime un sello propio.³⁴

Ya revisamos lo principal de la doctrina de la imagen, explícita y recíproca, según la cual la parte más alta –o más honda– del alma está grabada en Dios, mantenida así por el amor (Espíritu

pero ninguno abordó textos espirituales. El problema lo presenta claramente Dante Alighieri, contemporáneo de Margarita. En *Il Convivio* sostuvo que si el propio Adán era noble, todos somos nobles, y si él era bajo, todos somos bajos, lo cual erradica cualquier distinción entre estas condiciones y así erradica las condiciones mismas (*Convivio* 193). Continúa argumentando que la nobleza se gana con la conducta virtuosa y debe ser engendrada de nuevo en cada generación. Dante sostiene que la nobleza es, en definitiva, la perfección de la naturaleza propia de cada cosa, incluyendo plantas, animales y objetos inanimados (*Convivio* 197).

33 Como afirma Genicot (1979) el noble medieval tardío se definía principalmente por su libertad en muchas esferas, directamente ligado al soberano, libre de todas las exacciones banales, autorizado para juzgar, exento del sistema parroquial, un hombre que ni trabajaba ni comerciaba.

34 Robinson (2001) establece similitudes y diferencias en el modo de concebir la nobleza en Rosvita de Gandersheim (ca. 935-1000), comúnmente considerada como la primera mujer poeta alemana. En sus imágenes sobre el estatus social asocia el estado físico exterior con el valor interior. Hildegarda de Bingen, igual que Rosvita, emplea noble como modificador de las más altas virtudes, e identificó como el alma más noble de todas a Jesucristo. Bernardo de Claraval es quizás el principal representante de la tradición de utilizar imágenes y metáforas de la vida feudal-caballeresca en la escritura didáctica y espiritual. Para Bernardo, la vida humana es un combate al estilo militar: uno se convierte en *miles Christi* no solo por la cruzada contra los infieles, sino encarnando la *imitatio Christi*. Como Hildegarda y Rosvita, Bernardo era de familia noble; sin embargo, insistió en que por naturaleza nadie es inferior ni superior, noble o innoble, porque la naturaleza nos crea a todos iguales. En consecuencia, las distinciones entre individuos deben hacerse de acuerdo al mérito, no sobre el estatus al nacer. Por último, *Le Roman de la Rose*, quizás la obra alegórica vernácula más influyente, escrita por Guillaume de Lorris (las primeras 4.000 líneas entre 1225-1230) y Jean de Meun (quien terminó la obra en 1270), también entiende que la verdadera nobleza deriva de la virtud individual, no del estatus de clase innata. El sistema cosmológico del *Roman* se basa en la noción de que todas las cosas creadas volverán a su origen.



Santo). Si bien esa imagen puede ser oscurecida por el pecado, el grabado de Dios y de la Trinidad en el alma es eterno. Esta insistencia en la existencia virtual del alma en Dios lleva a Margarita a argumentar a favor de la nobleza inherente de aquellas almas que pueden llegar al aniquilamiento. Margarita privilegia la nobleza de linaje sobre la nobleza de mérito, de este modo contrarresta la tradición de la iglesia en su requerimiento de obras. Al privilegiar el poder del linaje, remite al antepasado más antiguo de la humanidad: Dios como fundamento trinitario de todo. Las almas nobles son “recipientes” (*vaisssel*) de la elección de Dios (*Espejo* 73). Esa elección o llamado divino, que es un don, se confirma en la aniquilación, la prueba en la tierra de que un alma ha alcanzado el reposo y la paz de la existencia eterna en la Trinidad. Así, la aniquilación no se lleva a cabo, como se sostenía tradicionalmente, a través de la mediación del Salvador encarnado o a través de obras y sacramentos mediados por la institución eclesiástica, sino más bien a través de la obra del Espíritu Santo dentro del alma noble.

También Hadewijch de Brabante emplea la imagen del noble y la semejanza con el alma, en un marco de un mundo teológico cercano al de Margarita. Para ambas el mundo se divide en nobles y no-nobles, y la nobleza deviene un tema central que informa y forma sus teologías. En el *Espejo* esto se hace presente desde el inicio del texto, pues la autora realiza una analogía entre el amor mundano de una joven y el amor divino del alma, ambas se caracterizan por la nobleza, que implica asimismo la libertad. El alma descrita como “mendicante” (*mendiant*) puede dejar esa condición dado que tiene un noble nacimiento y conoce los secretos de la divina corte (*Espejo* 96). Amor revela el linaje real del alma: “¡Oh muy bien nacida!, dice Amor a esta preciosa margarita, bienvenida seas a la única mansión noble en la que no entra nadie que no sea



de vuestro linaje sin bastardía” (*O tres bien nee, dit Amour a ceste precieuse marguerite, bien soiez vous entree ou seul franc manoir, ouquel nul ne entre, se il n'est de vostre lynage, sans bastardise, Espejo* 52). El amor autoriza a Margarita como conducto de la verdad divina, su nobleza es reconocida y así tiene acceso a los elevados secretos de la corte divina. La nobleza se relaciona también con el “más” del alma, su nada, su desnudez. El “más” del alma hace que el alma sea tanto todo como nada, intersección donde se encuentra con Dios. Esta reunión, inefable pero completamente real para Margarita, debe expresarse metafóricamente. Singer (1984) capta la esencia de la teología de Margarita en la idea de que el amante descubre la realidad oculta que es en su amado, algo asociado con los comentarios al *Cantar de los cantares*, lugar común en la tradición cortesana y trovadoresca. Al lograr la aniquilación a través del reconocimiento de la miseria del alma, paradójicamente descubre su verdadera identidad en su existencia en la Trinidad. Las almas nobles pueden avanzar en el camino hacia la aniquilación en virtud de la capacidad de reconocer su propia miseria, no mendigando algo fuera de sí mismas (*Espejo* 24). El alma que abandona su voluntad y ama a Dios solo se encuentra en Dios: el alma se convierte en espejo de Dios y Dios se convierte en el espejo del alma simple. Solo ciertas almas nobles discernen que son llamadas a una unión recíproca y sin mediación con Dios. El desbordamiento de Dios de sí mismo al crear las almas y el mundo significa que todas las cosas participan en algún grado en la esencia divina. Las almas humanas se distinguen de otras criaturas porque poseen esa marca eterna de la Trinidad, complementada por una recíproca marca del alma en la Trinidad misma. El alma humana es creada de la nada, si es noble con ayuda de Amor logra volver al estado pre-creado. Tal alma regresa del ser al Ser, recupera la nada que



poseía antes de la creación, experimenta una interacción recíproca sin mediación, unión con Dios que es todo.

La libertad se vincula estrechamente con la nobleza por lo que mencioné anteriormente, se trata de la libertad de cualquier servidumbre. En efecto, el Alma no solo rechaza a las Virtudes por haber sido su esclava, sino también todas las deudas: “De ahora en adelante las deudas se han invertido, dice el Alma a Razón, y en justicia, pues la noble cortesía de mi esposo no se dignaría dejarme más en vuestra servidumbre ni en la de ningún otro, pues conviene que el esposo libere a la esposa que ha tomado voluntariamente” (*Ores maintenant sont bien les debtes tournees, dit l’Ame a Raison, et a bon droit, car la noblesse de la courtoisie de mon espoux ne me daigneroit plus lesser en vostre servaige, ne en celluy d’aultruy, car aussi il esconvient que l’espoux afranchisse l’espouse, laquelle il a prinse de sa voulenté, Espejo* 36). Se invierte la situación porque ya no es el Alma que sirve a las Virtudes ni a Razón, sino que cuando el Alma ha sido transformada por el Amor, las Virtudes sirven al Alma y al mismo Amor. Como señala acertadamente McGinn (1998, p. 440, n. 284) “el linaje [...] es el correlato cortesano del tema teológico de la preexistencia del alma en Dios”, el alma debe ser noble como Dios es noble, y como tal el alma aniquilada se vuelve la encarnación de la generosidad, la cortesía y el coraje.

CONSIDERACIONES FINALES

La obra de Margarita expresa que el alma no se debe conformar con una representación del amor divino, sino que debe pretender anular la distancia –que no es tal en sentido propio– entre la divinidad y ella misma. Esa anulación de la distancia implica una asimilación entre el alma y la Deidad, la deificación. El alma,



para llegar a ser simple, libre y vivir de acuerdo con su nobleza, atraviesa un proceso de progresivo desprendimiento de todas las cosas, quitando el *hoc et hoc*, para volverse hacia Dios. En el *Espejo* el amor da paso a la amistad, al amor sin deseo, la forma más pura del amor, por eso en los últimos capítulos a Dios, como Espíritu, se lo llama siempre “Amigo”, en una relación de perfecta igualdad.

Margarita no explicita toda la información teológica y cosmológica presente en su obra. Su doctrina se basa en tres nociones clave que guían la comprensión de la relación entre el Creador y las criaturas y del proceso de aniquilamiento. En primer lugar, Dios Padre es la fuente sin fuente de la Trinidad y, por extensión, de toda la creación. Dios es el Ser y el fundamento de todo ser; por lo tanto, todas las cosas creadas derivan su existencia de Dios. Sin embargo, Dios permanece radicalmente distinto de la creación. En segundo lugar, Dios crea todo de la nada y todo lo creado volverá a esa nada, el alma que reconoce su nada junto al todo de Dios descubre la clave de la aniquilación. Finalmente, la transformación que conduce a la aniquilación no se realiza, como tradicionalmente se sostiene, por mediación del Salvador encarnado, sino más bien por la obra del Espíritu Santo en el interior de las almas nobles. El Espíritu Santo, como Amor, transforma el alma para convertirla en lo que Dios es al otorgarle al alma la naturaleza divina que comparte con la unión de Padre e Hijo. La doctrina de Margarita del Espíritu Santo como la bondad, la voluntad y el amor de Dios es el elemento fundamental en su comprensión del viaje de aniquilación del alma, compartiendo así una experiencia de absoluta identidad sin mediación con Dios en el fundamento de toda realidad. El alma aniquilada se convierte en el alma libre al darse cuenta de la gran nobleza de ser ordenada y establecida en la nada. Esta alma libre ha realizado la promesa de su nobleza innata. Margarita emplea esos



tres adjetivos: libre, noble y simple para describir el alma que ha sido llevada a la sexta etapa “más noble” de ser, donde no experimenta nada excepto a Dios. Estos adjetivos son fundamentales para su programa y se repiten en todo el *Espejo*. En esencia, todo el *Espejo* se basa en la noción de un retorno al principio, a lo que el alma era antes de ser creada, cuando moraba en paz y reposo dentro de la Trinidad. El alma transformada por el Amor para convertirse en lo que Dios es, da paso a su estado pre-creado mientras aun esta encarnada. Esto no es una unión amorosa o de voluntades, como se describe tan a menudo en el misticismo “nupcial” (*Brautmystik* o *Minnemystik*), en la que las distinciones ontológicas entre Dios y criatura permanecen. La aniquilación es una doctrina especulativa más propia de la *Wesenmystik* o la mística del ser, es una unión de indistinción (*unitas indistinctionis* o *unio sine differencee* o *differentia*), en la que el alma y Dios se unen sin diferencia.

BIBLIOGRAFÍA

- BARA BANCEL, Silvia. *Teología mística alemana. Estudio comparativo del “Libro de la Verdad” de Enrique Suso y la obra del Maestro Eckhart*. Münster: Aschendorff, 2015.
- BEIERWALTES, Werner. *Identità e differenza*. Tradução: Adriano Bausola. Milano: Vita e pensiero, 1989.
- BLOCH, Marc. *La Société féodale*. Paris: Éditions Albin Michel, 1939.
- BYNUM, Carol. *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Los Angeles: University of California, 1982.
- COLLEDGE, Edmund. “Liberty of Spirit: ‘The Mirror of Simple Souls’”. En SHOOK, L. (Ed.) *Theology of Renewal*, v. 2. Dorval: Palm, 1968, p. 100-117.
- COMBES, André. *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*. Paris: Vrin, 1945-1959.



- D'AMICO, Claudia. "Margarita Porete: habitar en lo inhabitual". En BAUCHWITZ, O.; PELLEJERO, E.; MOREIRA, G. (orgs.). *O Habitar e o Inabitual*, Conferencia UFRN-Brasil, 2021, p. 32-49.
- DRONKE, Peter. *Las escritoras de la Edad Media*. Traducción: Jordi Ainaud. Barcelona: Crítica, 1995.
- DUBY, George. *La société aux XIe et XIIe siècles dans la région mâconnais*. Paris: Ecole Pratique Des Hautes Etudes, 1971.
- FALQUE, Emmanuel. "La libertad como aperidad (apertura) en Bernardo de Claraval". En RUTA, C. (Comp.) *Imágenes de la libertad en la Filosofía medieval*. Buenos Aires: UNSAM Edita, 2008, p. 135-173.
- FIELD, Sean. "Annihilation and Perfection in Two Sermon by Gilbert of Tournai for the translation of St. Francis". Spoleto, *Franciscana*, v. 1, 1999, p. 237-274.
- GARAY, Kathleen. "'She Swims and Floats in Joy': Marguerite Porete, an 'Heretical' Mystic of the Later Middle Ages". North York, *Canadian Woman Studies. Les Cahiers de la femme*, v. 17, n. 1, (enero) 1997, p. 18-21.
- GARÍ, Blanca. "El camino al país de la libertad en El espejo de las almas simples, Barcelona, *Duoda*, n. 9, (octubre) 1995, p. 49-59.
- GENICOT, Léopold. "Recent research on the Medieval Nobility". En REUTER, T. (Ed.) *The Medieval Nobility, v. 14 Europe in the Middle Ages, Selected Studies*. New York: North-Holland Publishing, 1979, p. 17-36.
- GILSON, Etienne. *The Mystical Theology of Saint Bernard*. New York: Sheed & Ward, 1940.
- KOCH, Suzzane. *Allegories of Love in Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls*. Turnhout: Brepols, 2008.
- LERNER, Robert. "The Image of Mixed Liquids in Late Medieval Thought". Cambridge, *Church History*, v. 40, (diciembre) 1971, p. 397-411.
- LÉRTORA DE MENDOZA, Celina. "Espejo de las almas. Margarita Porete y la espiritualidad franciscana". Murcia, *Carthaginensia*, v. 26, (julio) 2019, p. 311-344.



MARGARITA PORETE. *El Espejo de las almas simples*. Tradução: Blanca Garí. Barcelona: Siruela, 2005/ 2015.

MARGLIERITA PORETE. *Lo specchio delle anime semplici. Testo mediofrancese a fronte. Versiones trecentesca italiana in appendice*. Ed. Romana Guarnieri, tradução: Giovanna Fozzer. Milano: Edizioni San Paolo, 1994.

MARGUERITE PORETE. *Le mirouer des simples ames*. MARGARETAE PORETE. *Speculum simplicium animarum*. Ed. Romana Guarnieri, Paul Verdeyen. Turnholti: Brepols, 1986.

_____. *The Mirror of Simple and Annihilated Souls: A Translation*. Tradução: Carolyn Goodwin Behnke. Cincinnati: University of Cincinnati, 1995.

_____. *The Mirror of the Simple Souls*. Tradução: Ellen Babinsky. New York/ Mahwah: Paulist Press, 1993.

MCGINN, Bernard. *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism 1200–1350*. v. III *The Presence of God: A History of Christian Mysticism*. New York: Crossroad, 1998.

MEEKS, Wayne. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale University Press, 1983.

MIGNE, Jean. *Patrologiae latinae cursus completus*. Paris: Garnier, 1844-1864.

NEWMAN, Barbara. *From Virile Woman to WomanChrist: Studies in Medieval Religion and Literature*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.

PROCLUS. *The Elements of Theology*. Ed.-tradução: Eric Dodds. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1963.

RADDE-GALLWITZ, Andrew. *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

ROBINSON, Joanne. *Nobility and Annihilation in Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls*. New York: University Press of New York, 2001.

SANMARTÍ BONCOMPTE, Francisco. "El misticismo estético del neoplatonismo". Barcelona, *Espíritu*, año 5, n. 17, (enero) 1956, p. 5-12.

SELLS, Michel. "The Pseudo-Woman and the Meister 'Unsayng' and Essentialism". En MCGINN, B. (Ed.) *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*.



Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete. New York: Continuum, 1994, p. 114-146.

SINGER, Irving. *The Nature of Love*, v. 2. *Courtly and Romantic*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

SPIEGEL, Gabrielle. "Genealogy: Form and Function in Medieval Historical Narrative". Middletown, *History and Theory*, v. 22, n. 1, (febrero) 1983, p. 43-53.

ZAMBRANO, María. *El hombre y lo divino*. México D.F.: FCE, 1955.



MESTRE ECKHART: a mística como modo de vida

Elves Franklin Bispo de Araujo¹

Universidade Federal de Sergipe (PPGFIL-UFS), Brasil

A filosofia e mística de Mestre Eckhart são permeadas por temas e pensamentos próprios que se refletem em um modo singular de se posicionar no mundo. O cenário político e as diversas ideias e filosofias que pairavam em seu século (XIII e XIV d.C.) marcaram suas obras e definiram seu sistema filosófico. Eckhart é constantemente encarado como um homem à frente de seu tempo devido as suas ideias. Ele colocou a ortodoxia hegemônica católica a prova e isso resultou, como

.....

1 Possui graduação em Pedagogia pela Faculdade Geremário Dantas (FGD) e Complementação Pedagógica em Filosofia pelo Instituto de Ensino Superior de Minas Gerais (ISEMG). Atualmente é graduando em Ciências da Religião na Universidade Federal de Sergipe (UFS), mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFS com bolsa CAPES.



sabemos, em um processo de inquisição e póstuma condenação em 27 de março de 1329 pelo papa João XXII.

Destarte, meu ponto de interpretação é de que a mística eckhartiana é entendida como exercício de transformação humana uma vez que está carregada de noções válidas para a vida prática. Assim sendo, essa mística pode ser compreendida como um modo de viver e, portanto, uma postura política. Nesse sentido, nessa exposição, será necessário explicitar três ideias principais:

1. a negatividade da linguagem na obra eckhartiana: filosofia do desprendimento;
2. a experiência mística como evento transformante do homem;
3. a implicação vivencial desse modo próprio de se relacionar com o sagrado.

INTRODUÇÃO: IDADE MÉDIA E AS FILOSOFIAS DO SÉCULO XII E XIII

No período da dissolução da Escolástica², século de tensões e rupturas, a hegemonia da Igreja Católica frente à Europa começa a ruir e isso traz mudanças significativas. Os nascentes Estados Nacionais começaram a fazer oposição a hegemonia católica e a burguesia passou a financiar os reis³ em suas buscas por mais poder perante o Papa. Nesse contexto surgem novas ideias e aspirações que



2 Dentro da Idade Média temos um período de produção intelectual ligada à Igreja Católica que ficou conhecida como Escolástica. Entretanto, esse período foi muito vasto, se estendendo desde o século IX ao XIV d.C e dividido em três grandes períodos: *i)* a alta Escolástica, *ii)* o florescimento da Escolástica e, *iii)* a dissolução da Escolástica. A escolástica está situada em um período de intensidade do domínio católico sobre a Europa e o termo deriva da palavra escola.

3 Sobre esse assunto recomendamos a leitura de *Os Intelectuais na Idade Média* de Jacques Le Goff. O autor, na página 152, argumenta que o poder político,



já não eram mais compatíveis com aquelas defendidas pela religião oficial, isto é, a Igreja Católica. Além disso, a própria religiosidade desse período estava cada vez mais no plano privado e individual, fato que incomodava e abalava o poderio do catolicismo⁴. Dito isso, por que essa contextualização se faz necessária aqui?

Responder essa questão nos leva a entender a presença, em meio a Escolástica, do pensamento místico do qual se insere Mestre Eckhart. Importante destacar que a supremacia da teologia em relação à filosofia, defendida normalmente por clérigos, leva a uma maior acentuação do dualismo razão-fé trazendo de volta o misticismo e a vida contemplativa como uma alternativa de fé cada vez mais intimista e particular⁵. É nesse contexto que ideias neoplatônicas ganham mais vigor junto ao místico.

Pesem seus tratados mais explicativos e estruturados na exposição lógica, é no caráter inefável da linguagem neoplatônica e do Deus *absconditus* que se estruturará todo o seu pensamento, este tomado como modo de vida. Os seus textos são marcados pela inefabilidade de uma realidade que é superior ao conhecimento, mas que é acessível a homem por meio do desprendimento e de um vida bem-aventurada. Vejamos melhor em que medida a linguagem negativa desempenha um papel central no pensamento eckhartiano, em particular, nos seus *Sermões alemães*⁶.

.....
nesse período, sai em socorro das forças econômicas e o entendimento da burguesia era de que servindo ao príncipe se conquista mais riqueza, poder e prestígio.

4 Acerca das transformações e dos privilégios nos espaços universitários do período da decadência medieval, cf. GOFF, Jacques Le. *Os Intelectuais na Idade Média*. Trad. Marcos de Castro. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 2006. p. 149-197.

5 Vale salientar que o misticismo nunca deixou de existir, mas sua relevância ficou ofuscada pela racionalidade dos primeiros séculos da Escolástica.

6 Foram utilizados os dois volumes da Vozes (*Sermões alemães I e II*), tradução de Enio Paulo Giachini.



A NEGATIVIDADE DA LINGUAGEM NA OBRA ECKHARTIANA: FILOSOFIA DO DESPRENDIMENTO

Os pensadores dos anos finais da escolástica tiveram em suas obras a marca da linguagem como um instrumento insuficiente para a transmissão (ou narração) de noções entendidas como místicas. Mas, afinal, em que medida a linguagem ou os símbolos são incapazes de evidenciar essa realidade que parece poder ser apenas experienciada e não comunicada entre os místicos do medievo? De modo especial, em Eckhart, observamos duas principais referências, além do *Liber de causis*, para responder essa questão: Plotino, principal representante do neoplatonismo, e Pseudo-Dionísio⁷.

Plotino expressou, já na antiguidade, em sua henologia⁸ sobre a dificuldade em falar sobre a realidade divina, o Uno. Entretanto, lembra Marcus Pinheiro (2013) que nele, ao mesmo tempo em que se alerta à dificuldade do total conhecimento da realidade do Uno, o filósofo não a recusa, antes estimula, pois acredita que serve, no mínimo, de encorajamento para que todos possam trilhar o caminho da unidade.



7 Dionísio Pseudo-Areopagita foi considerado, até 1800, o discípulo de São Paulo convertido em 51d.C. pelo discurso do apóstolo no Areópago que, em seguida, se tornou o primeiro bispo de Atenas. Na realidade, sob o nome de Dionísio se esconde um autor cristão grego que viveu entre o fim do século V e a metade do século VI d.C., cuja identidade permanece ainda desconhecida. A ele é atribuído um conjunto de obras de teor neoplatônico, que desempenhou um papel importante na retomada da atividade filosófica do Ocidente, sobretudo no que se conhece como renascimento carolíngio.

8 Do grego *henós*: uno (*hén*, neutro de *heís* – “um”), isto é, a doutrina do uno, princípio primo e absoluto e explicação de toda realidade.



Para Simone Marinho (2002), o sistema filosófico de Plotino conduz, necessariamente, para um limite, isto é, o problema da inadequação da linguagem. No entanto, a ideia do primeiro Princípio em Plotino, conduz à necessidade de o comunicar, mas também evidencia a impossibilidade de fazê-lo. Nesse sentido, essa paradoxalidade leva a linguagem a um termo limítrofe no desenvolvimento da especulação sobre a mística, posto que, de um lado se tem um indivíduo que após uma experiência mística deseja comunicar aos seus acerca de sua abstração, do outro, uma linguagem que falha em tornar esse fenômeno compreensível (ou comunicável).

Desse modo, a linguagem, para os místicos medievais neo-platônicos, se torna insuficiente para narrar a experiência unitiva devido à própria condição do Princípio que não se deixa abarcar. Dessa forma, a linguagem não se tornou imprecisa porque lhe faltava algo ou porque era necessário a criação de algum código novo específico capaz de ser claro quanto ao conhecimento da realidade divina, antes, o caminho mais coerente fora construir o conhecimento sobre as bases da negatividade da própria linguagem. A esse processo se dá o nome de linguagem negativa ou apofática a qual, segundo Mestre Eckhart, parece ser um caminho seguro de dizer da deidade.

Em Mestre Eckhart, essa linguagem apofática (negativa) está associada a uma postura de vida levada, a qual se objetiva uma contemplação interior. A linguagem negativa presente nos escritos eckhartiano é carregada por uma noção de desprendimento⁹ das coisas sensíveis para que, assim, o homem consiga,

• • • • •

9 Em alemão *Abgeschiedenheit*. Esta palavra é formada por um prefixo (*ab*), pelo participio passado do verbo *scheiden* (separar, dividir, desprender) e pelo sufixo *heit* para formação dos substantivos.



através de si próprio, alcançar a plenitude do ser: união com o Uno-Deus. Nos *Sermões 11, 12 e 15* há algumas indicações a respeito do desprendimento da vida e do apofatismo de sua obra:

Tudo que é nada deve ser deposto e deve ser encoberto, de tal modo que jamais deve ser ainda pensado. Do nada, nada devemos saber e, com o nada, nada devemos ter em comum. Todas as criaturas são um puro nada. O que não é nem aqui nem ali, e onde se dá o esquecimento de todas as criaturas, ali é plenitude de todo ser (Sermão 11, 2006, p. 99).

Onde quer que nós possamos encontrar, seja na capacidade ou na incapacidade, seja no amor ou na dor, tudo para o que nos inclinamos, de tudo isso devemos despojar-nos (Sermão 11, 2006, p. 99).

Quem busca o nada, a quem pode reclamar se encontra o nada? Encontrou o que buscou. Quem busca ou aspira por alguma coisa busca pelo nada, e quem pede por alguma coisa recebe o nada. Mas quem não busca nada e a nada aspira a não ser puramente apenas a Deus, para ele Deus põe tudo a descoberto e doa tudo que Ele escondeu no seu divino coração para que isto lhe seja tão próprio como é próprio de Deus; nem mais nem menos, uma vez que anseia imediatamente apenas por Deus (Sermão 11, 2006, p. 100).

Quem totalmente, por um instante <apenas>, deixasse a si mesmo, a ele tudo seria dado. Se, ao contrário, um homem tivesse deixado por vinte anos a si mesmo e, mesmo que por um só instante se retomasse, este jamais teria deixado a si mesmo (Sermão 12, 2006, p. 105).

E uma tal pessoa possui tudo, pois nada possuir é tudo possuir (Sermão 15, 2006, p. 116).



Na especulação mística negativa eckhartiana, a noção de desprendimento da realidade material e, inclusive, de si mesmo, está muito presente e disso depende o seu sistema filosófico. O despojamento, como condição para a contemplação/união com a realidade superior, torna-se possível, segundo os escritos de Eckhart, pelo nadificar das coisas e pela busca do nada, não mais enquanto matéria, mas agora como a realidade máxima: o Nada que é o próprio Deus (Nada de tudo o que é). Em seus escritos, o nada que é a materialidade se diferencia do Nada que é Deus. Assim, quem busca o nada (enquanto materialidade), não encontra outra coisa senão nada; entretanto, quem nada procura, isto é, quem despoja-se de tudo, inclusive, de si mesmo, encontra o Nada, pois está livre de todas as coisas e está cheio de Deus, adverte Eckhart.

É importante observar que a ideia de negatividade, na linguagem neoplatônica, não expressa falência ou impotência, antes reforça a concepção de limite da linguagem em abarcar o que é inexprimível. A linguagem negativa conduz a um duplo movimento: de desvio e transbordamento. Desvio ao evidenciar a limitada condição da linguagem humana na tentativa de abarcar uma realidade metafísica e de transbordamento ao expressar, a partir da mesma linguagem, que a verdade pode ser especulada, mas que supera a condição cognitiva humana, isto é, ela transborda, supera, no sentido de estar para além.

A este respeito, argumentou Eckhart no *Sermão 20b*:

[...] não se pode falar de Deus, pois não há nada <mais> acima de Deus e Deus não tem causa. Em segundo lugar, falamos das coisas por meio de igualdade. Assim, em sentido próprio, não se pode falar de Deus, porque nada lhe é igual. Em terceiro lugar, fala-se das coisas por meio de suas atuações: Quando se quer falar da arte do mestre, fala-se do quadro que pintou;



o quadro revela a arte e a maestria do mestre. As criaturas, todas elas, são por demais insignificantes para revelar a Deus; diante de Deus, todas juntas são um nada. Por isso, nenhuma criatura pode externar uma única palavra sobre Deus em suas obras. [...] <Mas> os que *não* o querem expressar estão certos, pois nenhuma palavra pode expressar a Deus; Deus enuncia a si mesmo em si mesmo (Sermão 20b, 2006, p. 144, grifo nosso).

A EXPERIÊNCIA MÍSTICA ECKHARTIANA COMO EVENTO TRANSFORMANTE DO HOMEM

Se as atribuições humanas são incompatíveis com a realidade divina, porque elas não compartilham da mesma natureza, a união e a consequente transformação do homem não se deve ser entendida por mudança de natureza, mas na tomada de consciência de que é através do fundo da alma que Deus fala e é compreendido, pois, segundo Eckhart, é ali o lugar onde o divino se faz compreender sem compreensão.

Portanto, apesar da realidade divina e a materialidade serem distintas ontologicamente, a união de Deus no fundo da alma humana, segundo Eckhart, garante ao homem uma igualdade necessária para que esse conheça Deus tal como *“aquele que é”*. Então, para o dominicano o homem se une a Deus no que lhe é igual, isto é, o fundo da alma do homem é a porta de acesso e união com Deus porque Este se faz lá presente enquanto fundamento sem fundo ou simplicidade absoluta:

Tudo que se pode dizer ou pensar de Deus, isso tudo reunido não é Deus. O que Deus é nele mesmo, a isso ninguém pode chegar se não for elevado para uma luz que é o próprio Deus. O que é Deus nos anjos,



isso está muito distante e ninguém o sabe. O que é Deus numa alma que o ama, isso ninguém o sabe, a não ser a alma na qual ele está. O que é Deus nessas coisas inferiores, disso eu sei um pouco, no entanto é muito pouco. Onde Deus incide em conhecimento, ali cai fora toda sensorialidade natural (Sermão 100, 2008, p. 190).

Nessa relação do desprendimento eckhartiano com a linguagem negativa é possível perceber alguns elementos importantes quando o dominicano se refere a superioridade do Nada (entendida como a realidade divina) em detrimento do nada (compreendido como a materialidade):

Tudo que é nada deve ser deposto e deve ser encoberto, de tal modo que jamais deve ser ainda pensado. Do nada, nada devemos saber e, com o nada, nada devemos ter em comum. Todas as criaturas são um puro nada. O que não é nem aqui nem ali, e onde se dá o esquecimento de todas as criaturas, ali é plenitude de todo ser (Sermão 11, 2006, p. 99).

Essa negatividade em relação a materialidade pode traduzir uma interpretação de total aversão humana às coisas, mas isso não pode ser confundido com desprezo, antes a uma postura de Eckhart em relação a possibilidade de retorno da alma à Deus. Assim, o que seria mero recurso linguístico para se dizer de uma realidade inefável se transforma em possibilidade de ascensão mística.

Portanto, o conhecimento em Eckhart perpassa por uma experiência mística a qual parece que só pode ser alcançada com uma postura de vida que ressalte a compreensão da niilidade constitutiva tanto do ser humano, quanto do próprio Deus.

Quem quer chegar no fundo de *Deus*, no seu mais íntimo, deve primeiro chegar em seu *próprio* fundo, em *seu* mais íntimo, pois ninguém pode conhecer a



Deus sem primeiro conhecer a si mesmo (Sermão 54b, 2006, p. 301, grifo nosso).

CONCLUINDO: A IMPLICAÇÃO VIVENCIAL DESSE MODO PRÓPRIO DE SE RELACIONAR COM O SAGRADO

Tendo dito isso, que relação podemos fazer entre o recurso linguístico da linguagem negativa com a experiência unitiva sustentada por Mestre Eckhart? Como dissemos, estamos partindo da interpretação de que na obra eckhartiana o uso da linguagem apofática se configura como um argumento que ratifica seu entendimento tanto da vida quanto da realidade divina. Dessa forma, entendemos a obra eckhartiana como uma filosofia do desprendimento na qual o homem vive uma vida despojada objetivando uma união com o Deus-Uno, dito de outro modo, se faz uno com o que é uno.

Nesse sentido, o dominicano entende que a linguagem é insuficiente para dizer as coisas divinas porque o homem não compartilha da mesma realidade divina. Nesse sentido, segundo Eckhart, a linguagem que parece ser a mais próxima do real entendimento acerca da divindade é aquela que supera a humana, que transborde o nosso entendimento, entretanto, segundo o dominicano, para chegar a essa compreensão é necessária uma postura de vida que passa pela simplificação e redução da vontade humana à vontade livre de Deus. Isto nos levaria à ideia, tratada ontem pelo professor Jesús, de “uma vida sem porquê”. Essa experiência é possível quando, além das práticas das virtudes cristãs, o homem deve ter uma postura de encarar a existência humana sem apego a nada, ser desprendido de tudo, inclusive de si mesmo. Isso não



implica em afirmar uma postura irresponsável frente à vida, mas é viver uma vida de que mesmo possuindo tudo é possível não ser possuído por nada como lemos no *Sermão 15*: “[...] pois nada possuir é tudo possuir”. Sem dúvida estamos diante de uma proposta de vida com implicações ética e, em certa medida política, posto que viver sob a ótica da liberdade é sempre viver na perspectiva da alteridade, seja em relação à redução de Deus a um princípio material, seja na redução do outro a um objeto descartável.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução: Alfredo Bossi; Ivone Benedetti. 5.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 344.

AREOPAGITA, Pseudo-Dionísio. *Sobre a Teologia Mística para Timóteo*. Tradução: Bernardo Guadalupe S. L. Brandão. Kléos, Minas Gerais, n. 5-6, p. 146-165, fev., 2001.

BEZERRA, Cícero Cunha. *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2006. p. 59-97.

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

_____. *Neoplatonismo, mística e poesia: do dizível ao indizível*. A Palo Seco, Aracaju, n. 3, p. 36-39, out., 2011.

_____. *Porfirio, Dionísio e Mestre Eckhart: considerações sobre a adequação entre Ser e Inteligência*. Princípios, Natal, v. 22, n. 37, p. 31-51, jan./abr., 2015.

BÍBLIA. A Bíblia de Jerusalém: Antigo e Novo Testamento. Tradução: Domingos Zamagna. Nova Edição, revisada e ampliada no Brasil. 10. reimp. São Paulo: Paulus, 2015.

ECKHART, Maestro. *El fruto de la nada*. 6. ed. Tradução: Amador Veja Esquerre. Madrid: Ediciones Siruela, 2008.



ECKHART, Mestre. *A nobreza da alma humana e outros textos*. Tradução: Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2016.

_____. *Sermões alemães*: volume 1. Tradução: Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *Sermões alemães*: volume 2. Tradução: Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2008.

FAGGIN, G. *Meister Eckhart e a mística medieval alemã*. São Paulo: ECE, 1983.

GOFF, Jacques Le. *Os Intelectuais na Idade Média*. Tradução: Marcos de Castro. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 2006.

GUERIZOLI, Rodrigo. *A condenação de Mestre Eckhart*: apresentação e tradução da Bula Papal In Agro Dominico. In: *Síntese – Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, vol. 27, n. 89, p. 387-403, 2000. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/737/1170>. Acesso em: 22 abr. 2022.

LOBO, Saulo Mauricio Silva. *A Escolástica e Mestre Eckhart*. *Monografias Brasil Escola*, 2023. Disponível em: <https://monografias.brasilecola.uol.com.br/filosofia/a-escolastica-mestre-eckhart.htm>. Acesso em: 10 jan. 2023.

MARINHO, Maria Simone Cabral. *Mística, Linguagem e Silêncio na Filosofia de Plotino*. *Mirabilia*, Paraíba, n. 2, p. 93-101, dez., 2002. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2226903.pdf>. Acesso em: 22 abr. 2022.

PINHEIRO, Marcus Reis; FILHO, Celso Martins Azar. *Neoplatonismo, mística e linguagem*. Niterói: Editora da UFF, 2013.

PLOTINO. *Enéada VI*, 9. Tradução: Bernardo Lins Brandão. Petrópolis: Editora Paideusis, 2020.

RASCHIETTI, M. *A imagem sem imagem: uma abordagem da teoria do conhecimento de Mestre Eckhart através do princípio hermenêutico da imagem-Bild*. 2008. 198 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/Busca/Download?codigoArquivo=497725>. Acesso em: 22 abr. 2022.



RASCHIETTI, Matteo. *Mestre Eckhart e a imagem sem imagem*. Scintilla, Curitiba, vol. 12, n. 1, p. 153-182, jul., 2015. Disponível em: <https://scintilla.saoboaventura.edu.br/scintilla/article/download/10/8>. Acesso em: 22 abr. 2022.



A SAGRAÇÃO DO COTIDIANO:

mística e política em Mestre Eckhart

Dr. Oscar Federico Bauchwitz

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGFIL-UFRN), Brasil

Atela de Edward Hopper acompanha nosso encontro. A sua escolha não se justifica por uma preferência estética, mas sim pelo fato de que a partir dela tomamos pé no tema que nos toca tratar. Tem como título “O sol em um quarto vazio”. Facilmente vemos que o quarto está despojado de móveis e de todo tipo de utensílio que tem lugar em nosso mundo. O quarto está vazio e, no entanto, se vê cheio de luz. Iluminado, vê-se o interior do quarto, vazio e livre de todas as coisas. Também vemos uma janela e através dela, o exterior de onde o sol irradia os seus raios e ilumina a habitação. Assim desocupado e invadido pelo sol, o quarto já não é mais um lugar,



digamos, habitual para nós, senão que despojado de tudo, salvo da luz que o invade, dá-se a experiência de um lugar inabitual que pode facilmente ser encoberto pelas coisas com as quais lidamos cotidianamente e que compõem o que chamamos de lar, mas que uma vez experimentado suscita uma transformação radical de nós mesmos e da relação com as coisas que vem e trazemos ao mundo. Tal transformação é propiciada pela experiência que a obra de arte provoca e deixa ver o tema indicado para esta exposição: a sacração do cotidiano. Consagrar o cotidiano não é o efeito de um querer que ainda procura experimentar o sagrado, mas sim uma conduta livre que permite pensar a proximidade e a coincidência entre a mística e a política no pensamento do mestre renano.

É preciso advertir o sentido que a mística e a política possuem na obra eckhartiana. A tarefa de evidenciar a mística em Mestre Eckhart pareceu possível e, por vezes, foi cumprida pela tradição que o alçou à condição de um dos mais eloquentes representantes da mística renana. O mesmo não ocorre respeito ao sentido da política, sendo algo pouco abordado e reconhecido na perspectiva de uma teoria doutrinal acerca da política. Ocorre que a relação entre mística e política origina-se de um sentido metafísico que as situa desde um mútuo pertencimento, quer dizer, a procura de deus e o reconhecimento do mistério divino, marcas propriamente místicas, pautam o encontro com política. Política neste sentido diz respeito à existência em um mundo e ao estar junto aos outros, sejam humanos ou não, e não a uma teoria do estado ou à arte de governar. Em ambas, na mística e na política, dá-se o acontecimento da liberdade, daí o porquê de o pensamento eckhartiano ser, sobretudo, um esforço para pensar o modo do ser humano enquanto aquele que se realiza como exercício de liberdade. Nestes termos, como veremos a seguir, Eckhart indica uma disposição



a partir da qual, agindo como deus, o ser humano torna-se um com Ele, sem que as ocupações e o estar com os outros se tornem impedimentos para o ser livre.

A liberdade concede dignidade à ação humana em todas as suas ocupações. Quanto mais procede de uma disposição livre, mais o ser humano mostra capaz de realizar todas as coisas, como se fosse quase onipotente:

A atitude livre é aquela que não se perturba com nada nem está preso a nada; nem condicionou a sua felicidade a uma situação dada, nem se preocupa consigo mesmo, antes está mergulhado totalmente na amorosíssima vontade de Deus e se despojou se si mesmo. (MESTRE ECKHART, *Conversações Espirituais*, 2, 1991, p. 102).

A atitude é livre quando a sua vontade não é mais a sua, mas aquela que provém da vontade divina. Em tal disposição anímica, o ser humano não se encontra mais perturbado ou amarrado à busca de outro fim que não seja a experiência fundamental de que ele pode, agindo em liberdade, querer e ser como Deus.

À primeira vista, a liberdade se realiza por um despojamento tão profundo que o próprio humano renuncia a si mesmo e, “mergulhando” na vontade divina, a sua vontade não pode ser outra que aquela que provém de e corresponde a Deus. No entanto, aquilo que Eckhart concebe por Deus dever ser pensado no influxo de uma tradição apofática sustentada por uma metafísica não-ontológica ou henológica. No *Sermão 52 (Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum, Mt 5,3)*, encontramos uma concepção radical da bem-aventurança que interpreta a pobreza que deve experimentar o ser humano, mas também o próprio Deus. Diferente da tradição, que atesta o sentido da pobreza nos exercícios de renúncia e penitência, ao comentar a doutrina da bem-aventurança



Eckhart se afasta daqueles que ensinam a pobreza de tal forma ou recusa-se em aceitar que tais exercícios se realizam propriamente em nome da vontade divina: “eles entendem do seguinte modo: que o homem tenha de viver de tal modo que jamais satisfaça em alguma coisa sua própria vontade; que este homem, pelo contrário, deva desejar ardentemente satisfazer a vontade de deus, a qual ama acima de tudo” (1991, p. 190). No entanto, a pobreza não se legitima por constituir algum tipo de promessa, ela não é uma causa que como efeito alcançaria o “reino dos céus”, senão que ela mesma é a verdadeira riqueza. Ela é propriamente a experiência que abre lugar a Deus. Escreve Eckhart:

Enquanto o homem ainda tiver consigo que sua vontade seja querer fazer a vontade de Deus, a qual ama acima de tudo, então este homem não tem a pobreza à qual nos referimos. [...] deve ele estar vazio de sua vontade criada como ele se encontrava, quando ainda não era. [...] enquanto tiverdes o propósito de fazer a vontade de Deus e o ardor pela eternidade e por Deus, vós não sereis verdadeiramente pobres. (1991, p. 191)

É evidente o esforço eckhartiano em ressaltar que pensar e procurar a pobreza como uma “vontade de realizar a vontade de deus” é um equívoco que obstaculiza a experiência da verdadeira pobreza ensinada pelo evangelho. Não se postula o abandono do mundo em nome da vontade divina, antes se trata do ser humano, exercendo plenamente a liberdade, despojar-se de todo querer, saber e ter. Se bem não há um abandono do mundo em nome da vontade divina, há sim o abandono da alteridade ou da estranheza para que Deus e homem, céu e terra sejam pensados como uma única unidade originária, onde e quando o humano “ainda não era” e sua vontade, bem como ele mesmo e deus não eram outros senão que se encontravam como em um mesmo fundo de indistinção.



Este fundo, enquanto unidade e com acentuado sabor neoplatônico, designa o próprio Deus, o Um e, enquanto tal, desprovido de toda distinção é, por isso mesmo, a negação da negação, “Aquele do qual nada pode ser negado porque possui e inclui de antemão a todas as coisas simultaneamente” (1964, p. 43).

A “negação da negação” pode ser vista na perspectiva de um nome divino por excelência. Ao tempo que evidencia o mistério do “ser divino”, ao negar qualquer alteridade no Deus-Um, também deixa ver um aspecto superlativo da natureza divina como “afirmação da superabundância” ou como “raiz existencial” de tudo que é e pode ser (2006, p. 48). Acolhendo o mistério de incognoscibilidade da não alteridade, o ser humano apreende a Deus como não-outro respeito a si mesmo, à vida e a todas as coisas. Tal é a experiência do inefável que dota de sentido tudo que é e concede à existência humana a possibilidade de habitar um mundo que tem o sabor de deus.

O abandono do mundo é um esvaziamento da vontade, do saber e do ter. Desde a perspectiva aberta por esse abandono, alcança-se uma estranha e necessária oração: “peçamos a Deus que nos tornemos vazios de ‘Deus’ e que assim compreendamos a verdade e a gozemos eternamente lá onde o mais elevado dos anjos, a mosca e alma são iguais” (1991, p.191). Ali onde ainda se pretende um saber, ainda permanece uma vontade, ainda que seja uma vontade de saber de Deus, razão pela qual Eckhart, de maneira aparentemente paradoxal e mística, roga a deus que o livre de deus.

Estamos agora no cerne da metafísica eckhartiana que dá sustentação à doutrina desenvolvida no tratado *Von Abgeschiedenheit* (*O Desprendimento, a Completa Disponibilidade, A Total Liberdade*). A



necessidade, a utilidade e as explicitações desta doutrina guiam as obras alemãs. Eckhart descreve o *Desprendimento* como segue:

a mais alta e melhor das virtudes, ou seja: a que capacite o homem a melhor e mais estreitamente unir-se a Deus e tornar-se por graça o que Deus é por natureza, e que mais o assemelhe à imagem que dele havia em Deus e na qual não havia diferença alguma entre ele e Deus, antes de que Deus produzisse as criaturas [...] se o homem deve assemelhar-se a deus, na medida em que uma criatura pode ser semelhante a Deus, isso se fará pelo desprendimento [...] estar vazio de toda criatura é estar cheio de Deus e estar cheio de toda criaturas é estar vazio de Deus. (1991, pp. 148-152).

Eckhart encontra no Desprendimento uma forma de agir mediante a qual o ser humano se assemelha a Deus. Na medida em que pelo desprendimento o ser humano se esvazia das diferenças, ele experimenta e é tomado pela não alteridade respeito a deus e a todas as coisas. Com tal esvaziamento abre-se lugar para a irrupção de deus, abolindo toda alteridade entre criador e criatura e promovendo o retorno a um estado originário descoberto pela abolição das diferenças, onde criador e criatura habitam a mesma originariedade. Não só as criaturas e o ser humano se originam desse estado de indistinção, mas também Deus deve Deus por meio das diferenças que seguem ao ato criador: “Quanto mais penetrante e profundamente conhecemos a Deus como ‘Um’, tanto mais conhecemos a raiz, de onde surgiram todas as coisas. Quanto mais conhecemos a raiz, o cerne e fundo da deidade como Um, tanto mais conhecemos tudo” (*Sermão 54a*, 2006, p. 299). Na perspectiva de uma metafísica henológica o Desprendimento abre a possibilidade de a existência humana conquistar um lugar inabitual e extraordinário onde tudo é Deus.



O lugar conquistado pelo Desprendimento é narrado por Eckhart: “a alma apreende deus em seu deserto e em seu fundo próprio. Por isso ela não permite que nada a satisfaça; continua a procurar pelo que seja deus em sua deidade e na propriedade de sua natureza” (*Sermão 10*, 2006, p. 95). O que é Deus em sua deidade só pode ser procurado além de “deus”, mediante a experiência promovida pelo desprendimento. Através deste se indica uma vocação fundamental do ser humano de procurar necessariamente desviar os olhos de Deus para experimentar o sentido que ele possui e permanece presente, embora oculto, em sua criação. É no não dito pela linguagem onde pode se dar o encontro e a união que Eckhart procura. *Aí*, deus é somente deus, quer dizer, despojado de todo conhecimento e de toda vontade o acontecer da deidade se dá. Mas, onde tem lugar o acontecimento da deidade alcançado pelo Desprendimento?

Em suas *Conversações Espirituais (Reden der Unterweisung)*, Eckhart indica o sentido desse lugar extraordinário que acolhe a deidade:

Não se pense em fundamentar a santidade num fazer; antes deve-se fundamentar a santidade num ser, pois as obras não nos santificam; nós é que santificamos as obras. Por mais santas que forem as obras, elas, enquanto obras, jamais chegam a nos santificar. Mas na medida em que nosso ser e nossa natureza forem santos, nesta mesma medida santificamos todas as nossas obras como o comer, o dormir, o acordar, ou outra coisa qualquer. De nada valem as obras, pouco importam quais, daqueles que não são portadores de uma natureza elevada. (4, 1991, p. 104).

Eckhart descobre a necessidade do desprendimento como uma disposição no mundo, a partir dele e mediante ele o cotidiano se desocupa de toda perspectiva meramente utilitária e funcional



do mundo e o resguarda em seu mistério. Já se trate de comer, dormir, estar em vigília ou de qualquer outra coisa, em todas as suas obras, o homem, porquanto é – e não porque quer – santifica o seu agir. Um agir que não se pauta em um querer, ou dito de modo afirmativo, pauta-se no não querer.

Ao longo da sua obra Eckhart procura desenvolver a concepção do Desprendimento não só como uma conduta recomendada, mas também como uma perspectiva hermenêutica de interpretação das Escrituras. No *Sermão 86 (Intravit Iesus in quoddam castellum)* interpreta a visita de Jesus Cristo a uma cidadezinha (Lc. 10, 38), onde é recebido por Marta e Maria, irmãs que se comportavam de duas maneiras: Maria permanecia sentada aos seus pés ouvindo as suas palavras; já Marta ocupava-se em receber e servir bem o hóspede. Ao ver a irmã tomada de prazer e encantada com a dignidade do visitante, Marta se dirige a ele e pede: “Senhor, ordena que me ajude!” ao que obteve como resposta: “Marta, Marta, tu és cuidadosa, estás aflita por muitas coisas. Uma coisa é necessária!” (2008, p. 127). Costuma-se interpretar esta passagem evangélica mediante uma hierarquia das atividades humanas. Por um lado, a ação contemplativa renuncia ao mundo e se dedica à palavra divina e, por outro, a ação tomada pelos afazeres mundanos. Mas, de modo surpreendente Mestre Eckhart, ultrapassa tal distinção e elimina essa hierarquia do espírito humano. A interpretação de Eckhart ensina que a resposta recebida por Marta tem como meta dar-lhe “a esperança de que também Maria iria dar naquilo que ela almejava”:

Tu és cuidadosa: Tu estás junto às coisas e as coisas não estão em ti. E cuidadosos são aqueles que em todos os afazeres se encontram sem impedimentos. Sem impedimentos estão os que executam ordenadamente todas as suas obras seguindo a imagem da



luz eterna; e essas pessoas estão junto às coisas e não nas coisas. (2008, p. 128).

Na atitude de Marta algo que ultrapassa a quietude contemplativa de Maria. Trata-se do lugar aberto pelo exercício do Desprendimento, de estar no mundo, mas ao abrigo do mundo, junto às coisas e não nas coisas, sem impedimentos, quer dizer, de tal modo que, embora ocupada com suas tarefas, não se encontrava fora da bem-aventurança, senão que estando e sendo cuidadosa junto às coisas ela se encaminhava para a eterna bem-aventurança. Nesse sentido, a obra temporal é tão nobre quanto qualquer outra possibilidade pela qual o ser humano chegue a “se dispor a Deus” (2008, p. 131).

Marta ilustra o exercício proposto pelo Desprendimento. Com ela se indica uma imagem da *sagração do cotidiano*. Exposta aos cuidados e às aflições, quer dizer, existindo, Marta permanece em seu caminho, guardando uma distância prudente das coisas. Sendo nesse caminho, Marta habita um mundo que “ultrapassa tudo que se pode exprimir com palavras” (2008, p. 130), existindo e insistindo junto às coisas, Marta não perde de vista a grandeza do que lhe é próprio e pertence ao seu modo de ser. Eckhart nos explica o sentido desta propriedade:

Não devemos conceber e considerar deus como fora de cada um de nós, mas como o meu próprio e como o que está em cada um de nós; ademais, não devemos servir nem operar por algum porquê, nem por deus, nem pela própria honra nem por algo que esteja fora de nós, mas unicamente por e pelo que em nós é o próprio ser e a própria vida em nós. Muita gente imagina que deveria ver a Deus de tal modo que Ele estivesse lá e ela aqui. Para Deus não é assim. Deus e eu, nós somos um. (*Sermão 6*, 2006, p. 74).



Em suas *Conversações Espirituais*, escreve:

Há pessoas que se afastam totalmente dos homens, gostariam de viver sempre sozinhas ou na igreja e pensam que nisso encontram paz [...] mas isso não é o melhor: se alguém está bem, estará bem em todos os lugares e no meio de todo tipo de pessoas [...] quem está bem com todas as coisas, traz, verdadeiramente, Deus consigo [...] em todos os lugares, na rua e no meio da multidão, [...] todas as coisas se tornam para ele simplesmente Deus. (6, 1991, p. 105).

A conduta exemplar de Marta ganha ainda mais luz. Permanecendo no mundo, na rua, em meio da multidão, traz consigo o próprio deus. E mais, o próprio mundo se torna “simplesmente deus”. O encontro com Deus se dá no mundo e pelo mundo. Na abertura promovida pelo Desprendimento, o ser humano descobre-se como lugar de deus e nele descobre-se seu ser. Nesse sentido, no *Tratado do Desprendimento*, se entende liberdade plena como o único acesso à experiência do divino: “há, para a alma, um acesso secreto à natureza divina, onde todas as coisas são anuladas para ela. Cá embaixo, este acesso outra coisa não é senão o desprendimento puro” (1991, p. 156).

A liberdade por excelência reside na não alteridade alcançada pelo desprendimento. Eckhart refere-se a um lugar onde Deus e o ser humano se encontram. Este lugar é custódia e luz do espírito, mas, sobretudo, é a força que vigora na liberdade. É tão livre de todos os nomes e formas que, a rigor, não pode ser conhecido pelo ser humano nem por Deus. Onde quer que prevaleça essa força, estabelece-se o lugar do livre. Eckhart o denomina de “cidadela”, onde necessariamente não o deus, mas a divindade despojada de seus nomes e propriedades pessoais é acolhida e encontra seu lugar no fundo da alma humana liberta de todas as diferenças.



A construção desta cidadela é o destino do Desprendimento. E, aqui, uma vez mais, Eckhart nos provoca com outro desafio, que é o de superar qualquer imagem anterior daquilo que ele quer nos indicar. Isso significa que a própria ideia de “lugar” tem um sentido renovado, a construção dessa cidadela ocorre na alma, é resultado de um despojamento radical do mundo, de Deus e de todo ego ensimesmado. Vazio de toda vontade, por uma ação desprendida, o ser humano entraria naquele lugar que já lhe pertence e no qual Deus necessariamente encontra seu repouso. Esse esvaziamento e a superação das diferenças e o Nada inominável não possui um sentido niilista perante o mundo, nem tampouco um descaso com as coisas do mundo. Ao contrário, na medida em que abre um sentido extraordinário para habitar a terra, o próprio mundo mostra-se divino. Tal esvaziamento corresponde a um saber do mundo, um saber que saboreia, que tem sabor. Como ensina Eckhart em suas *Conversações Espirituais*, para aquele que experimenta o Desprendimento: “todas as coisas começam a ganhar o sabor de Deus e a imagem de Deus se lhe torna visível de dentro de todas as coisas” (6, 1991, p. 106). Esvaziando-se de todas as coisas, dá-se a experiência de uma morada extraordinária habitada pelo divino. Em tal habitar não há espaço para diferenças, nada que seja isto ou aquilo, apenas a experiência da insistente existência da própria vida, a descoberta da possibilidade de habitar o mundo suscitando lugares que proporcionem tal experiência. Na descoberta de ser o lugar da morada do deus, o homem descobre a grandeza de seu ser: dar ao mundo o semblante divino. Com isso, o cotidiano mesmo se transforma, não é mais um lugar que com as suas demandas e premências dificulta e impede o acesso a Deus, senão que nele mesmo se guarda o mistério de tudo que é: deus, mundo e o humano não são mais distintos um do outro



senão que – sendo o ente que é – o ser humano está no mundo e o mundo é e está em e com deus.

Mestre Eckhart expõe uma indicação para a existência humana pela qual todas as coisas e o próprio Deus ganham um novo sentido. Por meio dela deixamos de ver as coisas desde a estranheza das diferenças como se as coisas do mundo fossem obstáculos para plena realização do ser do humano, e passamos a perceber que existir é um permanecer confiado ao mundo à espera do irromper da deidade. No abandono da estranheza, o mundo se mostra desde uma unidade. Pensar e experimentar esta unidade delimitam o desafio do pensamento eckhartiano. Tal desafio chega a nós como possibilidade de transformação de nosso modo de pensar e, que a partir dele, o próprio cotidiano possa sagrar-se divino.

REFERÊNCIAS

MEISTER ECKHART. Prologus in opus propositionum, LW I. In: *Die deutschen und lateinischen Werke*, Deutsche Forschungsgemeinschaft, Kohlhammer, Stuttgart, 1964.

_____. Quaestiones parisienses I, LW V. In: *Die deutschen und lateinischen Werke*, Deutsche Forschungsgemeinschaft. Kohlhammer: Stuttgart, 2006.

MESTRE ECKHART. *Livro da divina consolação e outros textos seletos*. Tradução: de Raimundo Vier, OFM, et alli. Vozes: Petrópolis, 1991.

_____. *Sermões Alemães 1-60*. Tradução: Enio Giachini. Vozes: Petrópolis, 2006.

_____. *Sermões Alemães 61-105*. Tradução: Enio Giachini. Vozes: Petrópolis, 2008.



MÍSTICA Y POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO DE GIORDANO BRUNO

Prof. Dr. José González Ríos

Universidad de Buenos Aires (UBA) – CONICET, Argentina

GIORDANO BRUNO CONTRA LA PEDANTERÍA DE SUS CONTEMPORÁNEOS

El pensamiento de Giordano Bruno (1544-1600) puede ser comprendido, en su conjunto, como un embate contra las diversas máscaras de lo que denomina como pedantería. Y es que Bruno elevará la figura del pedante (personaje de la comedia italiana del siglo XVI) a arquetipo de la decadencia de la cultura de su propia época.

Como es sabido, en su filosofía el pedante designa diversas figuras. En primer término, a un erudito, a un conocedor de lenguas clásicas, que se arroga una autoridad en filosofía por el mero



conocimiento de las lenguas. Alguien que, a su entender, reduce la filosofía a meras disputas sobre la elegancia y el estilo de las lenguas. Desde este punto de vista, Bruno encontró una de las máscaras de la pedantería en el Humanismo retórico de su tiempo. No se vuelve tanto contra el Humanismo que floreció durante la segunda mitad del siglo XIV, y que buscaba una reforma de la cultura occidental en el contexto de la decadencia de la *forma mentis* escolástica o escolasticismo. Se vuelve contra un Humanismo que en su propia época se ha petrificado y enajenado de la cultura en disputas estilísticas. Desde este particular punto de vista, el Nolano puede ser considerado abiertamente como un anti-humanista.

Él no poseía el conocimiento de lenguas como el griego o el hebreo. A muchas de las fuentes antiguas de su pensamiento accede a través de traducciones y comentarios. En primer término, podemos mencionar la figura de Marsilio Ficino (1433-1499), traductor y exégeta de textos imprescindibles de la tradición platónica y hermética que integran su propia filosofía. En virtud de esto, Ficino puede ser concebido como una de las principales fuentes de lo que se ha dado en llamar la “Musa Nolana” (Beierwaltes, 1993: XVIII-XIX).

Si bien Bruno no veneró la tradición que le precede ni le confirió el carácter de una *auctoritas* irrevocable, asimiló de modo productivo ciertos elementos de doctrinas de los antiguos, tanto filosóficas como religiosas, para la fundamentación metafísica de la infinitud del universo y las consecuencias ético-políticas que se desprenden de ella.¹



1 Recientemente Valentina Zaffino ha publicado un trabajo de largo aliento en el que ofrece la reconstrucción del horizonte de fuentes antiguas de las que Bruno se sirvió en la composición de su filosofía. Cf. Zaffino (2019).



Este anhelo de continuar la revelación de los primeros sabios (Hermes Trismegisto, Pitágoras y Platón, entre otros) ya había sido formulado por Ficino en nombre de una *prisca theologia*. Sin embargo, Bruno no concibió a aquellos antiguos como *prisci theologi* sino como *sapienti* o *filosofi* que de un modo u otro habían anunciado la infinitud del universo y el movimiento de la Tierra, como lo afirma en el primero de sus diálogos italianos, *La cena de las cenizas* (DI: 103).²

Sin embargo, allí mismo nombra, entre sus fuentes explícitas, a un otro gigante de su época, el “divino” Cusano (DI: 65).³ Y es que, Nicolás de Cusa en el contexto del libro segundo de su escrito *De docta ignorantia* había postulado ya la infinitud del universo, como consecuencia necesaria de la metafísica que despliega en el libro primero de la obra, al tratar sobre lo máximo en un sentido absoluto o desvinculado. Al tratar sobre lo máximo en una segunda consideración, como máximo contrato, esto es, como una unidad que procede de la unidad absoluta y que no subsiste separada o independiente de la multiplicidad, el Cusano refiere también en aquel contexto a fuentes procedentes de la tradición platónica y hermética que concurren en su comprensión metafísica y luego cosmológica de la infinitud del universo.⁴



2 Para las referencias a los diálogos italianos o londinenses seguimos la edición fijada *Dialoghi filosofici italiani*, Ciliberto, M. (ed.), Milán, Arnoldo Mondadori, 2000, que abreviamos del siguiente modo (DI) y añadimos dentro del paréntesis el número de página.

3 Para las referencias a la obra de Nicolás de Cusa seguimos la edición crítica Nicolai de Cusa, *Opera Omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (h): *De docta ignorantia* (h I), ed. R. Klibansky et E. Hoffmann, Lipsiae, que citamos con la abreviatura canónica de la obra, el número de libro en romano, el número de capítulo en arábigo y entre paréntesis el número de volumen de la edición crítica después de la “h” y el número de parágrafo (n.). Cf. *De doc. ig.*, II c.12 (h I n.162 y ss.).

4 Cf. D’Amico (2016: 146-59).



De este modo, Ficino y el Cusano se convierten en dos arquetipos que concurren en el pensamiento del Nolano. Por una parte, Ficino le ofrece a Bruno el modelo de un estudioso, esto es, un paradigmático traductor y comentador de fuentes en las que él abreva con extrema confianza. Le ofrece un instrumento y una metodología que él mismo no posee. Por otra parte, el Cusano le brinda, a través de la lectura que realiza, sobre todo, del libro segundo de *De docta ignorantia*, que es el único que cita explícitamente, una orientación metafísica cara a su comprensión del universo.

Ahora bien, abiertamente Bruno se opone a la lectura ficiniana que hace del pitagorismo, el platonismo y el hermetismo propedéuticas de la verdad cristiana. El cristianismo no es para él una continuación y profundización de la sabiduría de los antiguos, sino, por el contrario, lo que la ha ensombrecido. En su escrito *El infinito: universo y los mundos* (DI: 423), tercero de los diálogos italianos, afirma que el cristianismo buscó amputar las raíces de la sabiduría antigua, y en particular del hermetismo y la religión egipcia, mientras que su propia filosofía (la filosofía nueva o nolana, como él mismo la nombra) intenta cosechar sus frutos. De hecho, como mostraremos más abajo, Bruno se concibe a sí mismo como aquel que ha sido profetizado por Hermes Trimesgisto en su *Asclepio*, esto es, el mismo es portavoz de la renovación de aquella *prisca sapientia*.

Bruno no encuentra en la sabiduría de los antiguos el germen de los dogmas cristianos (como la Encarnación del Verbo en Cristo o la unitrinidad de Dios), sino la comprensión, tanto religiosa como filosófica, de la naturaleza como un principio activo, dinámico y creador, de la que se desprende, al mismo tiempo, una filosofía y



una religión natural. Y es por eso mismo que aquellos primeros sabios son, en realidad, auténticos modernos, como lo sostiene también en *La cena de las cenizas* (DI: 25) y luego en *El infinito: universo y los mundos* (DI: 376).

Aquellos que, ciertamente y de modo despectivo se denominan “antiguos” son, en todo caso, muchos de sus propios contemporáneos, practicantes de aquel Humanismo retórico. Pero también aquellos pedantes seguidores de una filosofía vulgar fundada en la autoridad de Aristóteles y de la concepción ptolemaica del universo. Como también aquellos teólogos cristianos, tanto reformados como adeptos a un cristianismo primitivo. Y finalmente los secuaces de un escepticismo triunfante en la cultura francesa de su tiempo. A su entender, ellos constituyen la forma más nociva de pedantería por sus aspiraciones filosóficas, como lo muestra en la *Cábala del Caballo Pégaso*, anteúltimo de los diálogos italianos. En aquel contexto Bruno muestra un gran conocimiento de las fuentes y de la tradición del escepticismo, tanto antiguo como contemporáneo a él. En la tercera parte del segundo diálogo de la *Cábala del Caballo Pégaso*, por detrás de la mofa a los escépticos, Bruno menciona los tres temas que le preocupan en el escepticismo: el rol de la duda y su alcance, el lugar de la fe en el proceso de conocimiento y el problema del conocimiento sensible.

En este punto, decíamos, Bruno se vuelve no tanto contra el escepticismo antiguo, que ha buscado la serenidad del alma como finalidad, sino contra una moda intelectual francesa de la segunda mitad del siglo XVI, y que podemos personificar en las figuras de Michel de Montaigne y de Francisco Sánchez, quizás como las expresiones más notorias del renacimiento del escepticismo antiguo, tanto pirrónico como académico. A Bruno, en todo caso, le repugna la utilización de los escritos de Sexto Empírico y de



Diógenes Laercio en favor de una apologética cristiana que atenta contra toda práctica religiosa y filosofía. Un claro ejemplo de esto resulta “La apología de Raymundo Sabunde” (*Essais*, II, 12) de Michel de Montaigne.

El Nolano se percibe a sí mismo como un Prometeo, encargado de liberar a la cultura de su tiempo de la ceguera, el fanatismo y el error en que se encuentra sumida por las diversas máscaras de la pedantería: el humanismo, el aristotelismo, el cristianismo y el escepticismo. Y esto tanto desde un punto de vista teórico cuanto práctico. No se trata de una liberación del pensamiento sólo en un sentido especulativo sino también de una reforma social en su conjunto. En este sentido, el conjunto de aquellos seis diálogos italianos que compone en Londres entre 1583 y 1585 puede ser visto como una propuesta de reforma no sólo de la metafísica y de la cosmología, sino también de la ética y de la sociedad de su época.

Ya en el primero de los diálogos, *La cena*, como en otras ocasiones también, Bruno describe la percepción que él mismo tiene de sí, de su propia empresa:

El Nolano (...) ha liberado el ánimo humano y el conocimiento que estaba encerrado en la estrechísima cárcel del aire turbulento, donde apenas, como por ciertos agujeros, podía mirar las lejanísimas estrellas (...) liberándose de las quimeras introducidas por aquellos que (salidos del fango y cavernas de la Tierra, pero presentándose como Mercurios y Apolos bajados del cielo) con multiforme impostura han llenado el mundo entero de infinitas locuras, bestialidades y vicios como si fueran otras tantas virtudes, divinidades y disciplinas, aniquilando aquella luz que hacía divinos y heroicos los ánimos de nuestros padres,



aprobando y confirmando las tinieblas caliginosas de sofistas y asnos. (DI: 27-8).⁵

Como puede apreciarse en esta cita, Bruno entiende su propio pensamiento no como un embate meramente teórico contra la pedantería. Las “locuras”, “bestialidades” y “vicios” que encuentra en la metafísica y en la cosmología de la época trastocan la comprensión de la naturaleza, y, por tanto, afectan directamente el modo en que los individuos se representan y orientación en el mundo. De este modo, luego de ocuparse en los primeros tres diálogos de la metafísica y de la cosmología de la nueva filosofía, en los últimos tres diálogos se ocupa de la reforma ética, social y política de su época. En lo que sigue, entonces, abordamos primero algunas consideraciones sobre su concepción metafísica y luego las consecuencias sociales que se desprenden de ella a la luz de la noción de la alternancia vicisitudinal.

LA MUTACIÓN DE LO REAL: ELEMENTOS DE LA METAFÍSICA BRUNIANA

En cuanto a la concepción metafísica de Bruno. Como es sabido, el segundo de los diálogos italianos, el *De la causa, principio e uno* es sin duda uno de los testimonios más relevantes, desde el punto de vista sistemático, de la fundamentación metafísica de su concepción de la Naturaleza. Y es, por cierto, el escrito que ha tenido mayor efecto en el devenir de la historia de la filosofía

• • • • •

5 Seguimos aquí la traducción del diálogo *La cena de las cenizas* realizada por Miguel Ángel Granada. Giordano Bruno (1987: 69-70).



moderna.⁶

El *De la causa* puede ser concebido como un embate contra la autoridad de la física y de la metafísica aristotélicas a través de la reinención de las nociones de causa y efecto, principio y principiado, forma y materia, acto y potencia en el horizonte que le ofrece una plural tradición de pitagorismo, platonismo, hermetismo y atomismo, de las cuales Bruno se sabe explícitamente heredero, aunque por momentos se muestre crítico también de ellas. Como hemos indicado, el vínculo del Nolano con la tradición no resulta acrítico.

En el segundo diálogo, de los cinco que componen el *De la causa*, Bruno al presentar su metafísica aborda las nociones de principio y de causa, respectivamente. Dado que en Dios refieren a lo mismo de modo distinto, en la Naturaleza refieren a cosas diferentes de modos distintos: el principio es aquello que contribuye de modo interno a la constitución de la cosa y permanece en lo principiado, mientras que la causa es aquello que contribuye de modo externo a la constitución de la cosa (DI: 208-210). Si bien Bruno recupera paso seguido la clasificación de las cuatro causas aristotélicas (formal, material, eficiente y final), su esfuerzo, en

• • • • •

6 Baste recordar la atención que le destina Pierre Bayle (1647-1706) en su *Dictionnaire historique et critique* (1697- 2da edición 1702). O John Toland (1670-1722), que en su obra *Christianity Not Mysterious: A Treatise Shewing, That there is nothing in the Gospel Contrary to Reason, Nor Aboveit: And that no Christian Doctrine can be properly called A Mystery* (1696) presenta una doctrina panteísta que encuentra una de sus fuentes explícitas en el *De la causa* de Bruno. En el contexto de la *Polémica por el panteísmo* (*Pantheismusstreit*) Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) lee, traduce e interpreta el *De la causa* también desde una perspectiva spinoziana. En la segunda edición de su texto *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1789) publica como primer apéndice una traducción compendiada del *De la causa*. Profundizando esta presencia, Schelling compondrá luego su diálogo *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch* (1802). Respecto de este último cf. Leinkauf (2011: 11-25).



todo caso, es acentuar la relación entre materia y forma, para mostrar que las formas son inmanentes a la vida de la materia misma (DI: 210-214).

Con tal finalidad, esto es, mostrar la vida de la materia, introduce la noción de alma del mundo, que él recupera de una tradición platónica que tiene por detrás.⁷ El alma del mundo es el principio de vida de la Naturaleza toda. Modela y vivifica intrínsecamente en la materia no solo cada cosa singular, sino que también le confiere unidad, armonía y belleza al todo (DI: 220). En virtud de su indivisibilidad, el alma del mundo esta toda en todo.

En cuanto a la noción de materia, es tratada por Bruno de modo extenso en los diálogos tercero y cuarto del *De la causa*. Este último comienza con un extenso elenco de fuentes en las que la materia, en tanto “*chaos*”, “*hylé*” y “*silva*” es identificada peyorativamente con una mujer (DI: 255-7).⁸ En virtud de ello, y fundado en la autoridad de Aristóteles, Polimnio, el interlocutor escolasticista del tetrálogo, lanza toda una serie de atribuciones decididamente privativas respecto de ella. Frente a esto, Bruno reivindica la materia en tanto mujer. En palabras de Dicson, un amigo aficionado a la filosofía nolana, se lee: “deseas inferir que la materia no es ese *prope nihil*, potencia pura, desnuda, sin acto, sin fuerza ni perfección” (DI: 268). En cuanto mujer, la materia saca de su propio seno fértil las formas.

Para Bruno la materia es el único principio formal que de sí despliega a través de su propia acción y mutación la pluralidad de



7 Para las fuentes de la concepción bruniana de la noción de alma del mundo cf. Beierwaltes (1980: 181-187).

8 Entre las fuentes de Bruno se encuentran no solo las *Escrituras* y la *Física* de Aristóteles, entre autoridades teológicas y filosóficas, sino también el *Timeo* de Platón y el *Comentario al Timeo* de Calcidio.



las formas o determinaciones. La materia no apetece las formas, porque las posee todas de modo latente e indiferenciado (DI: 274). Como mujer, la materia es el único principio estable, constante, que varía siempre al infinito, adoptando toda forma posible, y permaneciendo siempre la misma (DI: 236). No hay aniquilación o pérdida de ser, solo se diluyen las formas accidentales que adopta la materia (DI: 239). Pero la materia, entendida como forma sustancial, que es animada por el alma del mundo, es indestructible.

La materia es para él un principio formal activo desde y hacia sí mismo. Todo lo cual implica concebirla no solo como una potencia pasiva que puede recibir todas las formas posibles sino también como una potencia activa que saca de sí todas las formas posibles. En todo caso, resultan no dos potencias diferentes sino dos momentos diversos de un único, mismo e incesante proceso de y en la materia. Para la explicitación de esto Bruno recurre allí a las nociones cusanas de poder hacer (*posse facere*) y poder ser hecho (*posse fieri*). De este modo Bruno recupera el concepto cusano de la coincidencia de los opuestos, más precisamente en términos de la coincidencia de potencia y acto (DI: 247-248).⁹

Con todo, en el contexto del diálogo tercero del *De la causa*, la coincidencia de acto y potencia no está inmediatamente referida a la naturaleza o universo infinito, sino al primer principio, del cual el universo es simulacro, imagen o espejo. Pues, como sostiene Teófilo “no hay filósofo ni teólogo que dude en atribuirle al primer principio sobrenatural” (DI: 247). De este modo Bruno, frente a la acusación de panteísmo, preserva la anterioridad del primer principio, que es complicadamente (*complicative*) todo lo que puede ser, esto es, coincidencia de acto y potencia. Desde este punto de

• • • • •

9 Sobre la presencia del pensamiento de Nicolás de Cusa en Giordano Bruno, especialmente en torno de la noción de potencia cf. Molgaray (2015).



vista, el universo no es todo lo que puede ser en sentido absoluto. Él es lo que puede ser de modo “explicado, disperso y distinto” (DI: 248).¹⁰ Es, como lo afirma allí “una sombra del primer acto y de la primera potencia, y, por esto, en él la potencia y el acto no son absolutamente lo mismo” (DI: 248).

Ahora bien, a pesar de esto, el universo “simulacro de aquel acto y de aquella potencia” es concebido por Bruno también como un principio, ya que es también todo lo que puede ser, de un modo específico, esto es, en tanto semejanza de la potencia y acto absolutos (DI: 252). De este modo, el alma del mundo es acto de todo, potencia de todo y está toda en todo, dado que todo es uno. Y así: “Conocer esta unidad es el objeto y fin de todas las filosofías y contemplaciones naturales, dejando de lado la más alta contemplación, que asciende más allá de la naturaleza, y resulta imposible y nula para aquellos que no creen” (DI: 269), esto es, resulta objeto de la religión.

Si bien no es el asunto del *De la causa* tratar *in extenso* la distinción entre religión y filosofía, a partir de esta distinción sobre la coincidencia de acto y potencia, referida tanto al primer principio como luego al universo, queda claro que el horizonte de la labor de la filosofía es la Naturaleza, mientras que lo sobrenatural queda reservado al ámbito de la fe y de la religión. Con todo, como veremos a continuación, la recuperación que Bruno realizará de la religión egipcia en los escritos que siguen al *De la causa*, busca mostrar la necesidad de comprender la Naturaleza como expresión o manifestación de lo divino, y, por tanto, el renacimiento de

.....

10 En este punto Bruno recurre al binomio conceptual *complicatio-explicatio* que Nicolás de Cusa emplea sobre todo en el contexto del libro segundo de *De docta ignorantia* para presentar la relación entre lo uno y lo múltiple. Cf. Nicolai de Cusa, *De doc. ig.*, II, c.3 (h l n.105 y ss.).



una religión natural, tal como se encuentra en la sabiduría de los antiguos.

Finamente, en el diálogo quinto del *De la causa* Bruno aborda la última de las nociones capitales que dan título al escrito: el concepto de lo uno. Ofrece un extenso elenco de notas que se predicán del universo, que, en rigor, pueden reducirse a: uno e infinito. El universo es uno. En tanto tal, fundamento inmanente de la unidad del todo. Allí puede apreciarse el desplazamiento de la coincidencia de los opuestos del ámbito de lo sobrenatural al ámbito de la naturaleza, universo infinito o uno, que en este contexto es concebido también de modo absoluto. En todo tiempo y en todo espacio el universo da cuenta conforme a una necesidad -ni voluntaria ni caprichosa- de la plenitud de Dios.

Allí Bruno recupera la imagen hermética de la esfera infinita que trae el anónimo *Libro de los 24 filósofos*. Pero no la refiere, conforme a una extensa tradición teológica, al primer principio sobrenatural, sino que, profundizando la perspectiva abierta por el Cusano, que trae la imagen en el contexto de la presentación del universo o máximo contracto en el Libro II de *Acerca de la docta ignorancia*, sostiene por tanto que “el centro del universo está en todas partes y la circunferencia en ninguna [...] o bien que la circunferencia está en todas partes, pero el centro se encuentra en ninguna” (DI: 280).¹¹ Por esto, el universo, que es uno, máximo, óptimo, es todo en todo. Todo está en todo pero no de manera total, dado que cada cosa contiene todo el ser, es espejo del ser, pero de manera modalizada. Cada cosa es una, pero no de manera absoluta. Frente a la pregunta, ¿por qué cambian, conforme a la necesidad de

• • • • •

11 Cf. Sobre la imagen de la esfera que trae la Definición II del anónimo *Libro de los veinticuatro filósofos* y su proyección en el Cusano y el Nolano cf. González Ríos (2021: 188-209).



la naturaleza, las cosas y la única materia adopta formas diversas? Bruno responde que no hay en el cambio la transmutación de un ser a otro sino más bien la mutación de modos de ser (DI: 280). Toda forma o determinación procede de la materia, animada por la no voluntaria necesidad y potencia del alma del mundo, y vuelve a ella, a la materia, en el incesante proceso que Bruno da en llamar mutación. Mutación que en los diálogos siguientes, referidos al ámbito de las acciones humanas adoptará el nombre de alternancia vicisitudinal.

LAS CONSECUENCIAS SOCIALES DE LA METAFÍSICA BRUNIANA

Detengámonos brevemente entonces en las consecuencias sociales de esta metafísica así muy brevemente bosquejada, a la luz de las implicancias de la noción de alternancia vicisitudinal. En *La expulsión de la bestia triunfante*, cuarto de los diálogos italianos, Bruno trata la clásica tensión entre Fortuna y Necesidad. Advierte allí el absurdo de pretender que el principio primero sea antropomorfizado como una divinidad que, conforme a los modos humanos, premia y castiga las acciones de los individuos. Lo divino, donde coinciden el acto y la potencia en sentido absoluto, actúa conforme a la necesidad y no a través de decisiones caprichosas. Es indiferente a los diversos ritos o celebraciones que se practican en la religión cristiana (DI: 541 y sss). En todo caso, la Fortuna es una ciega administradora de bienes y males. En todo caso, en su apología ante los dioses, ella afirma que su propia naturaleza no es otra que cumplir con la necesidad, que en sí no es ni buena ni mala. Afirma la Fortuna misma:



Los ojos están hechos para distinguir y conocer las diferencias (no quiero mostrar ahora cuán a menudo se engañan los que juzgan por la vista); yo soy una justicia que no debe distinguir, que no debe hacer diferencias, sino que igual que todos son principal, real y finalmente un solo ente, una misma cosa (porque lo ente, lo uno y lo verdadero son la misma cosa), así también yo tengo que poner a todos en una cierta igualdad, estimar a todos por igual, considerar a todas las cosas como una sola y no estar más dispuesta a mirar, a llamar a uno que a otro ni más dispuesta a dar a uno que a otro, ni más inclinada al próximo que al lejano. [...] yo que echo a todos en la misma urna de la mutación y del movimiento, que soy igual para todos, a todos atiendo por igual o no atiendo a ningún particular más que a otro, vengo a ser justísima, aunque a todos vosotros os parezca lo contrario. (DI: 568-69).¹²

Con esta concepción de la Fortuna, como una administradora ciega, Bruno se vuelve contra una cosmovisión cristiana que vincula la Fortuna con la doctrina de la Predestinación. Como hemos visto, Bruno ofrece una imagen de la Naturaleza como auto-productora de su propia mutación o alternancia vicisitudinal, en la que todo es uno, pero se da de un modo desplegado con mayores o menores grados de proporción. Por eso, la naturaleza, conforme a su necesidad, despliega a través de la Fortuna un reparto ciego, y por lo tanto justo, sin añadir nada ni aniquilar nada. Conforme a su metafísica, todo se reparte y muta modalizadamente en diversos grados. De esta manera, lo que a cada individuo toca en suerte se convierte en algo impersonal, e integrado en un único proceso natural, una mutación o alternancia vicisitudinal, que integra



12 Seguimos aquí la traducción del diálogo realizada por Miguel Ángel Granada. Giordano Bruno (1985: 196-97).



todo lo que existe. De aquí que la orientación ética se desprenda en el pensamiento de Bruno de una comprensión adecuada de la Naturaleza.

En virtud de ello, en cuanto a la alternancia vicisitudinal considerada ahora desde un punto de vista histórico-social, podemos indicar finalmente lo siguiente. En este mismo diálogo, *La expulsión de la bestia triunfante*, Bruno explicita la necesidad de una reforma social de su época. Allí despliega el concepto de *vicissitudine*, que, como hemos indicado, se funda en la concepción metafísica de la mutación. Al introducir esta noción Bruno afirma que aquello que estimamos como bueno resulta de un tránsito desde algo que ponderamos como malo, al modo como el placer resulta del tránsito desde el dolor y la verdad a partir del tránsito desde la falsedad. Dice allí, al comenzar el diálogo primero: “De manera que si en los cuerpos, en la materia y en el ente no hubiera mutación, variedad y alternancia vicisitudinal nada sería apropiado, nada bueno, nada deleitable.”(DI: 481).¹³ Por eso, en cuanto a la consideración del tránsito de una época a otra, la verdad, que durante mucho tiempo ha sido deliberadamente ocultada por las diversas máscaras de la pedantería, y en particular por la falsedad del cristianismo, debe des-ocultarse en su plenitud. Así, la alternancia vicisitudinal tiene lugar en el paso de una época en la que se venera una religión falsa, que supone una noción falsa de Dios, y, por tanto, una falsa imagen del universo. Pero también, a partir de esa religión falsa se ofrece una imagen falsa de las religiones paganas, en particular de la religión hermética.

En este contexto Bruno introduce la traducción al vulgar de un pasaje de la versión latina realizada por Ficino del *Asclepius*.

• • • • •

13 Giordano Bruno (1985: 109-10).



En ella Asclepio lamenta el ocultamiento de la religión egipcia. En esta fuente el Nolano encuentra una autoridad procedente de la sabiduría antigua, que fundamenta su propia concepción de la alternancia vicisitudinal. Dice allí:

Las tinieblas se antepondrán a la luz, la muerte será juzgada más útil que la vida, nadie elevará los ojos al cielo, el religioso será estimado loco, el impío será juzgado prudente, el furioso fuerte, el pésimo bueno (...) Pero no temas, Asclepio, porque después de que hayan sucedido estas cosas, entonces el señor y padre Dios, gobernador del mundo, el omnipotente proveedor, mediante diluvio de agua o de fuego, de enfermedades o de pestilencias, u otros ministros de su justicia misericordiosa, sin duda alguna pondrá fin a semejante mancha, llamando de nuevo el mundo a su antiguo rostro (DI: 637).¹⁴

A pesar de que en esta cita no se encuentre expresado de manera textual el término de alternancia vicisitudinal, sí se encuentra su concepción, al tratar la alternancia respecto de una religión falsa a una religión verdadera, en la que la naturaleza sea concebida como manifestación o expresión de lo divino. Y es que aquella religión egipcia que fue opacada, ocultada y censurada por el cristianismo, es efectivamente aquella que supo percibir la manifestación de lo divino en la Naturaleza o bien a la Naturaleza como una expresión de lo divino. Entonces, la alternancia se da



14 Giordano Bruno (1985: 265-66). Ciliberto ha realizado el cotejo del pasaje del *Asclepius* traducido por Ficino al latín y la traducción compendiada que Bruno realiza del latín al vulgar. De su cotejo se desprende que Bruno introduce algunos añadidos, sobre todo para situarse él mismo como aquel Prometeo, como aquel que ha sido profetizado por Hermes Trimegisto., como se desprende del añadido bruniano “o altri ministri della sua giustizia misericordiosa”. Cf. Ciliberto, (1986: 160-162); Molgaray (2015: 202-203).



desde un período de oscuridad y error, como es el cristianismo, a un período de luces y verdad, como lo es el renacimiento de la religión egipcia que Bruno promueve para su propia época, mostrando así, la modernidad de los antiguos, en este caso, respecto de la religión de los antiguos.

Si bien no podemos profundizar aquí la relación entre filosofía y religión en el pensamiento de Bruno, baste decir, a partir de lo precedente, que no es una relación de absoluta autonomía, sino de relativa dependencia, dado que a partir de una filosofía verdadera se puede fundar una religión acorde con la naturaleza, mientras que, a partir de los fundamentos de una filosofía vulgar, se desprende una religión que pervierte la comprensión de lo divino y de su relación con la naturaleza.

La filosofía, en la medida en que ofrece un conocimiento del orden natural del universo, es la vía adecuada para el acceso a la comprensión de la divinidad, unidad absoluta, de la que se ocupa la teología. A partir de este conocimiento de la ley natural que rige todo, puede establecerse una ley civil, o religión, que sea acorde con la naturaleza. Por eso es que reivindica a los egipcios, que desprendían su moral de la divinidad de la naturaleza. En este sentido, el mayor daño que Bruno considera produjo el cristianismo, es la destrucción del lazo entre naturaleza y divinidad. Por ese motivo él proclama el necesario renacimiento de la antigua religión egipcia, que veía en la naturaleza la manifestación o expresión de la divinidad. Y Bruno se percibe a sí mismo como el Prometeo de una nueva época de luces, tanto desde el punto de vista metafísico como social a partir de la recepción y transmisión de la sabiduría de los antiguos.



BIBLIOGRAFÍA

AQUILECCHIA, Giovanni. (1971). *Giordano Bruno*. Roma: Biblioteca Biographica.

BEIERWALTES, Werner. (1993). "Einleitung". In: *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen*. Hamburg: Meiner Verlag.

_____. (1980). "Identität ohne Differenz? Zur Kosmologie und Theologie Giordano Bruno". In: *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, pp. 176-203.

BLANCHI, Agustín. (2022). Tesis: "Proyecciones ético-políticas del naturalismo renacentista: la reforma moral y religiosa en el *Spaccio de la bestia trionfante* (1584) de Giordano Bruno", Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento, Instituto del Desarrollo Humano.

CILIBERTO, Michele. (1992). *Giordano Bruno*. Bari: Laterza.

D'AMICO, Claudia. (2016). "Nicolás de Cusa: lector del *Asclepius* y del *Liber XXIV philosophorum*", en *Hermes Platonicum. Hermetismo y platonismo en el Medioevo y la Modernidad temprana*, Claudia D'Amico & Valeria Buffon (eds.), Santa Fé: Editorial de la Universidad Nacional del Litoral, pp. 146-59.

GATTI, Hilary. (2010). *Essays on Giordano Bruno*. Nueva Jersey: Princeton University Press.

GIORDANO BRUNO. (2000). *Dialoghi filosofici italiani*, Ciliberto, M. (ed.), Milán: Arnoldo Mondadori, 2000.

_____. (1987). *La cena de las cenizas*. Trad., introd. y notas: Miguel Ángel Granada. Madrid: Alianza Universidad.

_____. (1985). *Expulsión de la bestia triunfante*. Trad., introd. y notas: Miguel Ángel Granada. Madrid: Alianza Universidad.

GONZÁLEZ RÍOS, José. (2021). "Habitar esferas. Consideraciones sobre una existencia esferológica". En: *O Habitar e Inhabitual*, Oscar Federico Bauchwitz, Eduardo Pellejero, Gilvanio Moreira (eds.), Natal: Programa de Pós-graduação em Filosofia. pp.188-209.



GRANADA, Miguén Ángel. (2005). *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*. Barcelona: Herder.

GUZZO, Augusto. (1960). *Giordano Bruno*. Torino: Filosofia.

LEINKAUF, Thomas. (2011). "Giordano Brunos Schrift *De la causa, principio et uno* und Schellings Dialog *Bruno*", en *Bruniana & Campanelliana* 17-1, pp. 11-25.

MOLGARAY, Diego. (2015). *La concepción cusana de la potencia y su proyección en la filosofía de Giordano Bruno*. Buenos Aires: Teseo.

NICOLAI DE CUSA. (1932). *Opera Omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (h): *De docta ignorantia* (h I), ed. R. Klibansky et E. Hoffmann, Lipsiae.

ZAFFINO, Valentina. (2019). *Totum et unum. Giordano Bruno e il pensiero antico*. Milán: Mimesis.



LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA *IMAGINACIÓN COLMADORA* EN LA MÍSTICA DE SIMONE WEIL

José Robles Vargas

Universidad de Guanajuato, México

La tradición mística occidental que se ha desprendido del neoplatonismo parece en su mayor parte, estar comprometida con alguna forma de trascendencia. Cuando la metafísica cristiana hereda la trascendencia del Uno inefable, y la posibilidad del retorno a Dios a través de la experiencia mística (vinculada a un ejercicio de la muerte), se escamotea el horizonte de lo creado, el cual se vuelve una mera dimensión caída de la existencia. Pensado en este sentido, el desapego del mundo trae problemas políticos y éticos para el pensamiento místico que contrastan con algunos de sus conceptos elementales como el amor y la justicia. Una posible salida a esta contradicción se presenta en la obra de una pensadora dónde los intereses políticos



y místicos coinciden profundamente, a saber, Simone Weil. Por ello, el presente ensayo pretende extraer de la mística de Weil, por un lado, una crítica política de una *trascendencia impropia* (negación del vacío) causada por la falsa superstición, imaginación y creencias colmadoras. Y, por otro lado, buscaremos proponer una forma de *trascendencia propia* en donde la aceptación del vacío (desapego) esté vinculado, no a una negación de la realidad del mundo, sino a la negación del Yo como constituyente de esa realidad.

La aproximación al pensamiento de Simone Weil y la postulación de una interpretación de su obra es, casi siempre, problemática. El carácter fragmentario de su trabajo, la obsesión por su figura y la heterogeneidad de sus intereses e influencias hacen difícil elaborar una lectura general sobre su obra. Frente a esta situación se pueden tomar dos posturas: suprimir esta heterogeneidad y establecer una lectura uniforme y homogénea de acuerdo a ciertos postulados generales sobre su pensamiento; o asumir la multiplicidad conceptual y argumental que sostiene, poner en movimiento sus ideas y volver “productivo” su pensamiento. En cualquier caso se corre el riesgo de presentar una interpretación que no sea suficientemente coherente con los distintos momentos del pensamiento de Weil o con las distintas lecturas que hay de su obra. Pero la decisión puede ser guiada no por una cuestión de un contenido doctrinal sino por la idea que Weil misma tenía de su vocación intelectual. “El grado de probidad intelectual que es obligatorio para mí, en razón de mi vocación particular, exige que mi pensamiento sea indiferente a todas las ideas sin excepción, por ejemplo, el materialismo y el ateísmo.” (WEIL, 2007, p. 52)

Esta indiferencia radical -en contraste con otros pensadores religiosos- la lleva a desarrollar una actitud crítica frente a todo discurso filosófico, político o religioso -en gran parte debido a



la influencia de su profesor Emile Chartier- que causa que su pensamiento quede al margen de casi todas las corrientes de la filosofía francesa del siglo XX. Dentro de la propia radicalidad que se encontraba presente en la academia de París -Simone de Beauvoir, Bataille, Sartre, Levinas, Blanchot- la obra y los intereses de Weil aparecen con una inclinación aún más marginal. Son muchas las críticas que de estos nombres se dirigen a las posturas de Weil o que hacia ellos dirige la pensadora. Sin embargo, su pensamiento enfrenta los mismos problemas que la filosofía francesa de su época: la emancipación de la clase obrera, el creciente fascismo en Europa, el reto en torno al problema del conocimiento y la pregunta en torno a las condiciones ontológicas de la existencia.

Pero quizá el mejor ejemplo de esta *probidad* intelectual que sostiene Weil es su simétrica influencia e interés por la filosofía política y el pensamiento religioso. Aunque la etapa más mística del pensamiento de Weil es breve -casi solo 3 años, los últimos de su vida- su trabajo es igualmente o más intenso que su reflexión política. Y es también esto lo que, aparentemente, presenta mayores problemas para una lectura homogénea de su obra. Por otro lado, sus lectores se han cansado de repetir una y otra vez que el interés y los problemas que aborda Weil en su mística son los mismos que en su filosofía política. Esto hace que su pensamiento religioso adquiera una originalidad profunda frente a la tradición mística. En todo caso es incluso difícil tildar a su pensamiento de *religioso* a secas, pues para cualquier teólogo cristiano o filósofo judío las ideas de Weil solo despiertan críticas. Sin embargo, esto no vuelve a la postura de Weil improductiva, todo lo contrario, le da a su pensamiento una fuerza renovadora para dirigirse a los grandes problemas de la historia de la filosofía. Nos es inevitable recordar aquí la conversación que Simone de Beauvoir mencionó haber



tenido con Weil -invocada innumerables veces por los estudiosos de la pensadora francesa¹-, donde comenta sobre cómo sus intereses se orientaban más en responder a una problemática ontológica que se pregunta por el sentido de la existencia -o en palabras heideggerianas, por aquel ente al cual le es propio preguntarse por el sentido del ser-, mientras que Weil se ocupaba de necesidades más prácticas y materiales en relación con el hambre o la emancipación de la clase obrera. Su decidido interés por la mística y el pensamiento religioso quizá muestran el recorrido que hace el pensamiento de Weil para atender justo a lo que Beauvoir señalaba. Pero ¿cómo todo esto no presenta un nuevo problema para la filosofía? ¿cómo reconciliar lo religioso con lo político sin elaborar un discurso dogmático y adoctrinante? ¿cómo podría atenderse a las necesidades más humanas sin comprometer todo acto político a un dogma religioso que afirma la trascendencia y devalúa cualquier problema vital o social? ¿qué pasa con las prácticas políticas cuando son sometidas a criterio de una necesidad metafísica? ¿no es el riesgo más grande que el beneficioso? ¿qué estatuto ontológico tiene lo natural si se afirma una realidad superior sobrenatural? ¿no es todo esto lo que la filosofía francesa del siglo XX, la teoría crítica, y la fenomenología pretendían conjurar? ¿no es esta la última astucia de la metafísica? Hablábamos del recorrido que tenía el pensamiento de Weil, que iba del marxismo más crítico a la religiosidad más comprometida ¿no es esto síntoma de una enfermedad cultural que incluso podría asociarse a los fascismos más aberrantes, y que es propia también del pensamiento de Weil?

El recorrido del pensamiento de Weil es caracterizado por ir de la particularidad de los problemas en torno a las condiciones



1 Puede verse en la introducción que hace John Hellman (1982) a su pensamiento.



materiales de la existencia, a la generalidad de la necesidad metafísica, y no realizando una deducción asumiendo ciertas premisas universales que traicionarían su actitud radicalmente crítica. Es siempre de lo particular, de algo concreto que Weil elabora su pensamiento: no de valores “universales” o postulados “generales”. Eso es lo que le achaca a Beauvoir, y por lo cual en Weil el dolor, la esclavitud y el trabajo no son olvidados por atender a una tematización ontológica, sino son profundizados. ¿Qué puede tener de metafísico, de desapegado -dicho en un sentido peyorativo- un pensamiento como este? Así como Levinas hereda la fenomenología de Husserl y la ontología de Heidegger para hacer de la Ética una *prote philosophia* dirigida al Otro; Weil asume la tradición metafísica y religiosa para elaborar una mística auténtica dirigida a las condiciones reales -y no solo transcendentales- políticas y materiales de la existencia en el mundo.

Las instituciones laicas que sitúan las formas fundamentales de nuestra vida pública fuera de las preocupaciones metafísicas sólo pueden justificarse si la unión de los hombres en sociedad, si la paz misma, responde a la vocación metafísica del hombre. Sin esto, el laicismo sólo sería la búsqueda de una vida tranquila y laxa, de indiferencia hacia la verdad y hacia los otros, de un inmenso escepticismo. (LEVINAS, 2006, p. 173)

La mística de Weil se determina hacia una preocupación metafísica similar a la de Levinas² (y a la de gran parte de la ontolo-

• • • • •

2 Así como Levinas muestra la afinidad entre lo religioso (judaísmo) y el laicismo por alcanzar la paz en la sociedad, mostraremos cómo Weil recurre a la tradición metafísica y religiosa, desde el punto de vista de la mística, para constituir una idea de libertad.



gía del siglo XX)³, como una necesidad para reconciliar lo espiritual -o metafísico/religioso- con lo material y aproximarse de manera renovada a las necesidades más humanas: dolor, sufrimiento, esclavitud, alienación, trabajo, libertad, el destino humano. Pues cuando se tiene como tema el *destino* ¿cómo no iba a aproximarse a la mística? ¿acaso cuando hablamos del mayor destino humano no se sugiere otra cosa que la muerte? Solo hace falta recordar a Homero en la *Ilíada*, o a la poesía trágica griega, para figurar este sentido de destino y fin inevitable de todo lo humano con la muerte. Nosotros lo recordamos, pero en la obra de Weil la influencia de la antigua Grecia está muy presente. Ya no es el destino general en que los individuos están condicionados social y políticamente, sobre el cual Weil escribía en sus *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* (1982), o en su texto sobre *la condición obrera* (2014); ahora se trata del destino universal de nuestra vida, su cumplimiento en la muerte. En palabras de Rilke, ese “fruto en torno al cual da vueltas todo” (RILKE, 1999, p. 181). Es ahora el destino humano convertido en el gran tema de la experiencia mística, que tiene en su centro la muerte y la finitud que permiten la unión con Dios a través de “la noche oscura del alma” (WEIL, 2007, p. 128). Pero, en todo caso, sigue siendo la misma muerte: la muerte de los obreros alienados en la fábrica, la muerte de los soldados en el páramo de la batalla, la muerte de los enfermos en los hospitales. El dolor y sufrimiento de morir y el dolor y sufrimiento causado por las mismas muertes. La muerte que es objeto de las relaciones políticas, la misma muerte que es el objeto de la mística.

• • • • •

3 Podemos referir brevemente la obra de Heidegger en donde se expone ontológicamente cómo el *Dasein* ha estado vinculado a una necesidad metafísica a la que responden sus condiciones de existencia más cotidianas. Para un ejemplo de esto se puede ver *¿Qué es metafísica?* (HEIDEGGER, 2001, p. 108.)



Al mismo tiempo que la reflexión política, la meditación mística es la que le permite tematizar este destino humano en términos de la finitud esencial que la ontología del siglo XX también señalaba. Pero es preciso enfatizar que esto aparece en el pensamiento de Weil como una necesidad doble: la muerte en tanto hecho material vinculada a causas sociales y políticas; que, por otro lado, también expresa su límite -el límite de lo material- permitiendo sugerir una relación con lo espiritual y lo religioso. El pensamiento de Weil busca vincular cuestiones materiales con necesidades espirituales; problemas políticos y éticos con conceptos metafísicos. Los problemas prácticos que Weil buscaba resolver obligaban también a tratarlos desde su propia necesidad metafísica, por ello pasa de la filosofía política al pensamiento religioso, de las condiciones materiales a las necesidades espirituales, en busca de renovar la aproximación a los propios problemas.

Sus reflexiones ético-políticas pasan de tener por influencia central a Marx (aún con toda su crítica), a vincularse con Platón. Aquí la metafísica griega aparece ocupada por un interés ético en un sentido trascendente: la idea del Bien, en tanto bondad y posesión, presente en toda la obra de Platón y en el neoplatonismo, es lo que interesa a Weil en un sentido político, incluso afirmando que Platón es un místico. Quizá esto muestra la idea que Weil tenía de la mística, vinculada a una actitud práctica y crítica, lejos de todo quietismo y dogmatismo.

But we ought to put them to ourselves and reflect that, in the first place , one has no reason for wanting to be happy, and then that happiness is not a thing to be desired without reason , unconditionally; for it's only the good that is to be desired in this way. That is the foundation of Plato's thought. [...] The same criticism applies to happiness when it is glorified



as eternal felicity, eternal life, paradise, etc. (WEIL, 1970, p. 311)

Por sobre la felicidad corriente, sentimiento impermanente, está el bien trascendente y eterno que es, al mismo tiempo, el bien del mundo, no del paraíso. Si el cristianismo afirma la búsqueda del paraíso por una felicidad eterna, se afirma necesariamente la degradación ontológica del valor de la existencia. Siempre y cuando la felicidad sea el criterio central de nuestra existencia, los problemas reales, el interés por el bien y la justicia, quedan relegados. Pero Weil afirma el bien como aquel valor de todos los valores. El deseo del bien es lo que se debe afirmar por encima de la felicidad, sea esta la del paraíso o la del mundo sensible. Este deseo, aún teniendo un origen en Dios produce el bien en el mundo.

Tenemos con esta cita, un ejemplo de una crítica concreta a lo religioso. Crítica a una *trascendencia impropia* que postula el cristianismo: la felicidad del paraíso por sobre el dolor del mundo. Decimos *impropia* porque escamotea el dolor real por una recompensa ficticia. Pero Weil no quiere negar cualquier forma de trascendencia, pues esto asumiría que lo infinito y lo perfecto están del lado de lo humano. Si negásemos toda forma de trascendencia, afirmaríamos, por un lado, una naturaleza falsa de lo humano, la creencia ingenua de que el hombre es como un Dios -creencia colmadora de vacíos-: con un entendimiento perfecto, con una posición existencial privilegiada. En otras palabras, retornaríamos a las ideas más perniciosas de la metafísica moderna que hacen del sujeto el fundamento de todo lo que *es*. O por otro lado, afirmaríamos ingenuamente una finitud desligada de toda forma de fe a la cual lo religioso le tomaría de manera inadvertida bajo la forma de la superstición. Por ello Weil busca asumir una *trascendencia propia*, que no busque prolongar los deseos más mundanos, sino



reconocer los límites reales de nuestro pensamiento y voluntad. Las consecuencias para Weil de esta finitud esencial de lo humano, la cual es un postulado fuerte que asume tanto la ontología del pasado siglo como la mística, son la fe y la creencia que vinculan al pensamiento ya no con la razón, sino con el arte y sobre todo con lo religioso. Por ello, en el pensamiento de Weil no se trata de conjurar la metafísica y lo religioso de una vez y por todas, como lo pretende la ontología del siglo XX, pues se reconoce como una tarea imposible dada la esencia finita de lo humano. Se trata, más bien, de liberar a la metafísica y a lo religioso de los prejuicios y supersticiones. Es con este aspecto que se presenta la *dimensión política* de la mística de Weil: cómo una crítica a toda superstición con el fin de afirmar, a través de lo religioso, una *trascendencia propia*. Pero esta noción de política también puede pensarse en el común sentido del que se habla de política: como una reflexión en torno a la libertad y servidumbre del ser humano. Aún con esto la mística de Weil tiene sus matices, pues reintroduce un concepto metafísico. La libertad y la opresión que se relacionan con el sujeto ya han sido pensadas por Weil en sus escritos más tempranos. Desde la *dimensión política* de la mística, el interés es pensar la libertad y servidumbre del *alma*, no de la subjetividad. La siguiente pregunta expresa una diferencia de naturaleza y no de grado con las preguntas políticas en su sentido corriente ¿cuáles son las causas de la libertad y la servidumbre del *alma*? Esa es la pregunta que introduce Simone en su mística.

Para responder dicha pregunta es preciso primero dar cuenta de cuál es el lugar del *alma*. Para Weil el universo, o lo real, está constituido por dos fuerzas fundamentales: la luz y la gravedad. Estos dos conceptos se usan tanto para aludir al vocabulario científico como para hacer referencia a un orden espiritual y otro



material. La luz es también llamada *gracia*, como la gracia divina del cristianismo. Así pues, el *alma*, que ocupa un lugar en el universo, está en relación con la luz y la gravedad. A la luz están asociados afectos como: amor, desapego, humildad, alegría; mientras que a la gravedad: dolor, rencor, enojo, avaricia, sufrimiento, tristeza, egoísmo, apego y miedo. La relación que el *alma* tiene con estas fuerzas es afirmativa en ambos sentidos pues tanto la gravedad como la gracia son reales. La obediencia a la gravedad es pensada como “el pecado mayor” (WEIL, 2007, p. 54), no por una cuestión moral, sino en cuanto esta obediencia usualmente produce la esclavitud del *alma*. Sin embargo, no existe en el pensamiento de Weil una dualidad simple y llana. Los afectos que produce la gracia le permiten al *alma* su libertad, pero en ocasiones también su servidumbre; al mismo tiempo que el dolor o la desdicha pueden ser liberadores, o el egoísmo y el apego opresivos. El eje sobre el cual gira esta relación que el alma tiene con sus afectos se nos ira aclarando en relación con los conceptos de *trascendencia propia e impropia*, pero baste por ahora ejemplificar esto provisionalmente. Tomemos a la gravedad: el sufrimiento y el dolor producen el reconocimiento de la miseria humana. Sin embargo, esto no tiene como fin el rebajamiento de lo humano, sino el reconocimiento de nuestros propios límites para percibir nuestra verdadera capacidad de obrar en circunstancias determinadas. Y aún así, no se afirman el sufrimiento y el dolor por sobre los afectos de la gracia.

Que me resulten un testimonio sensible de la miseria humana. Que los padezca de una manera completamente pasiva. Fuera como fuere, ¿cómo habría de considerar yo la desgracia demasiado grande, cuando la mordedura de la desgracia y el rebajamiento hacen posible el conocimiento de la miseria humana, conocimiento que es la puerta de toda sabiduría? Pero



también el placer, la felicidad, la prosperidad, si se sabe reconocer en ellas lo que proviene de fuera (del azar, de las circunstancias, etc.), dan testimonio de la miseria humana. (WEIL, 2007, p. 84)

El lugar del *alma* en el universo y su relación con las fuerzas mencionadas anteriormente, funciona bajo una lógica precisa de la *energía* que muestra la reconciliación que el *alma* en su acción puede llevar a cabo de lo material con lo espiritual. Esta lógica es tema aparte, pero es pertinente señalar que la acción *virtuosa* operada por el *alma*, según Weil, tiene como fin reconducir la mayor cantidad de *energía* -en el sentido corriente de la palabra- a los bienes más elevados. Esto lo iremos mostrando bajo otros conceptos a lo largo del presente texto. Por lo pronto, tengamos en cuenta el lugar del *alma en el universo* para poder volver a plantear la pregunta ¿cuáles son las causas de la libertad y la servidumbre del *alma*? o con mayor precisión preguntamos ¿cómo intervienen propiamente la gravedad y la gracia en los movimientos del *alma*? La crítica política de Weil, la crítica del *alma*, comienza con una crítica a la subjetividad. Esto parecería contradictorio ¿no decíamos que el pensamiento de Weil se diferenciaba por introducir el concepto de *alma*? Hablemos con propiedad. La crítica al Yo es el comienzo de la política del *alma* pues es el Yo la verdadera causa de la servidumbre del *alma*. El Yo es al *alma*, lo que el patrón es al obrero. El dolor, el sufrimiento, la tristeza y la desgracia oprimen el *alma*, pero la causa de su servidumbre no está en estas afecciones. Con una adecuada administración de los afectos, el *alma* no se ve afectada terriblemente por estas cosas. Todas estas son cosas reales, como el *alma*. La realidad que comparten impide que se nieguen entre sí, aniquilándose, tornándose nada. Lo que comporta una verdadera nihilidad para el *alma* es lo no-real: lo *imaginario*.



El Yo, para Simone Weil, está constituido fundamentalmente por la facultad de la *imaginación*. La función esencial de la *imaginación* es la de colmar los vacíos: siempre que aparece el vacío bajo la forma del dolor, el sufrimiento y la miseria, la cual es el paso hacia toda sabiduría verdadera, la *imaginación* colma este vacío. Este vacío puede entenderse como la finitud esencial tanto sensible, cómo afectiva, práctica y cognoscitiva. El vacío designa la limitación ontológica de la existencia. Pero hay que decir que el vacío se predica más del alma que del cuerpo.⁴ El vacío es el paso necesario hacia una *trascendencia propia* pues él es contrario a las leyes de la naturaleza que afirma que toda la materia tiende a ocupar un lugar en el espacio y, por lo tanto, llenarlo en su totalidad. El vacío es lo sobrenatural y la gracia. Sin embargo, frente a la finitud, frente a la miseria, el Yo y la imaginación colma todos los vacíos, afirmando al Yo como fundamento trascendente. La obediencia a la gravedad, que llamábamos esclavitud anteriormente, aquí adquiere el nombre de *imaginación*. Decíamos que la gravedad no es propiamente mala porque es real, pero la *imaginación* es todo lo falso. Esto hace que si hablamos del mal, decimos que “todo en él es imaginario” (WEIL, 2007, p. 111). Pero ¿cuál es la causa y el origen de esta imaginación que niega lo real? ¿de este Yo que esclaviza al alma? Es preciso detenernos a analizar primero la facultad de la *imaginación* y la vinculación con el Yo.



4 Así como el cuerpo, el *alma* obedece las leyes de la naturaleza pues “como el gas, el alma tiende a ocupar la totalidad del espacio que se le asigna” (WEIL, 2007, p. 61). Esto no es una mera analogía, aquí Weil está señalando que el *alma* está determinada materialmente. El *alma* y el cuerpo se determinan a partir de un orden material y sus leyes, sin embargo el *alma*, a diferencia del cuerpo, tiene una doble determinación: tanto por la fuerza de la gravedad, como por la gracia. En este sentido el *alma* es la que está posibilitada para producir y soportar el vacío. En el alma es donde se produce una *trascendencia propia*. Es preciso tomar esto en cuenta para aclarar por qué la pregunta por la libertad se realiza del alma y no del sujeto.



En primera instancia podemos decir que Weil concibe al Yo como un principio de “realidad”, a la manera de sujeto de conocimiento moderno. Es similar al Yo kantiano que actúa como fundamento del conocimiento y que afirma a la realidad en sí, o *realidad exterior* en el vocabulario de Weil, como algo incognoscible. Sin embargo, la causa de la imposibilidad de acceder a lo en sí, está en el mismo Yo. Y no porque su constitución sea finita, como la del *alma*, sino porque niega esta realidad en sí con la producción de lo falso a través de la *imaginación*. “La realidad del mundo la hacemos nosotros con nuestro apego. Es la realidad del yo trasladada por nosotros a las cosas. En modo alguno es la realidad exterior.” (WEIL, 2007, p. 64)

Hablando propiamente, el Yo aquí es un principio de irrealidad, que es determinado por un afecto de la dimensión profunda del *alma*: el apego. Afecto que vincula al alma con la servidumbre, apuntando sus acciones a los móviles bajos en obediencia de la gravedad. El apego como afecto del *alma* pone en marcha la facultad de la imaginación en su ejercicio colmador. “El apego no es otra cosa que la insuficiencia para sentir la realidad.” (WEIL, 2007, p. 65) Puesto que se quiere representar -apresar- el objeto idealmente, se niega su realidad material, su propia realidad efectiva. Realidad que aparece como accidental e impermanente. ¿Significa esto que la constitución de lo que podríamos llamar conocimiento, de la relación sujeto-objeto, tiene en su origen un trasfondo político? Solo si entendemos la dimensión *política* del alma como sus movimientos afectivos ligados a las fuerzas de gravedad y luz. Con el apego se afirma la obediencia a lo material como necesidad de ello, por ello es obediencia a la gravedad. No hay ningún apego que nos sea propio, pues la realidad del *alma* es la finitud. Ella no puede afirmar nada, preservar nada, infinitamente. El apego es servidumbre.



De esta forma, la *imaginación*, que sostiene la trascendencia del Yo con respecto al mundo, deriva en una *trascendencia impropia*. Esta impropiedad en un sentido ético-metafísico se dice como el mal. Vemos como la mística de Weil, lejos de postular un desapego del mundo, crítica la distancia que el Yo sostiene frente a lo real. Es el afecto del desapego lo que acerca al *alma* a lo real. Lejos del mundo del Yo -correlación *imaginaria*-, pero cerca del universo. Y es que el Yo hace de la finitud del *alma* encarnada el principio de producción, de lo falso y no de lo verdadero; de lo *imaginario* y no de lo real; negación y nihilismo y no afirmación. El Yo pone esta *irrealidad* ontológicamente, tanto desde el orden espacial como temporal. Como espacio, el Yo se pone en el centro del universo. La *revolución copernicana* es la creencia colmadora que el Yo produce en el orden espacial. El universo materialmente carece de centro, su orden ontológico se asemeja más a la “distribución indiscriminada de la lluvia y la luz del sol.” (WEIL, 2004, p. 100). Algo similar sucede con la temporalidad. Tanto en el orden espacial como el temporal, el Yo afirma la ilusión de postularse como principio del darse efectivo de lo que *es*. Así pues, aquí el tiempo, como en Kant (KrV, A31/B46), es un principio que pone el Yo, y en la desaparición del Yo estaría la desaparición de lo que existe. Sin embargo, cuando hablamos del pasado y el futuro, hablamos de dimensiones temporales constituidas por la imaginación. El pasado ya no *es*, el pasado *fue*. Por otro lado, el futuro aún no *es*, solo *será*. En cualquier caso, el pasado y el futuro no son reales efectivamente. Vemos que la inexistencia de lo que *es* no es causada por la ausencia del Yo, sino a la inversa, es la presencia del Yo la que causa la irrealidad de lo existente.

El *alma* que piensa en el futuro y recuerda el pasado somete su capacidad de actuar a lo falso, la irrealidad y la creencia. Lo



único real es el presente, en el cual el *alma* puede tener una acción *realizable*. La realización de una acción como auténtico *acto* -aquí pensamos en Aristóteles (Metafísica, 1048a30)- afirma su potencia más plena en la realidad efectiva del presente. Un presente que se extiende a cada momento en el instante, imagen de la eternidad. El *alma* situada en esta dimensión temporal, reconcilia la acción finita con la *trascendencia propia* hacia el universo y la gracia infinita. Pero este presente, presente del alma como en San Agustín, es negado por la imaginación que afirma en el presente un pasado y un futuro, conjurando toda posibilidad de acción del alma. Por el lado del pasado el refugio del recuerdo; por el lado del futuro, la espera resignada por la salvación. Tenemos en ambas formas la negación de la acción. Ahora podemos aclarar la relación que tiene la temporalidad con la política del alma: el problema del Yo es el problema del tiempo en tanto que supone un más allá de la realidad efectiva del presente. El tiempo en este sentido es *mal* y *violencia*. En este sentido también “todos los problemas remiten al tiempo” (WEIL, 2007, p. 121.) Pero está luego el tiempo que no es producto de la síntesis activa del Yo. El tiempo de la naturaleza o del universo. Hablamos de la realidad efectiva que se pone como punto finito en el devenir del presente, de la sucesión de instantes que se dan más allá de la actividad del Yo. Este tiempo “desgarra” (WEIL, 2007, p. 121) pero no a lo *real* sino al *alma* en favor de una producción de irrealidad. Sin embargo la causa de esta producción de irrealidad está más que en el tiempo, en la relación que se produce con el *alma* cuando en esta permanece la actividad del Yo. Esta *violencia* del tiempo bajo la forma del *desgarramiento* -del Yo- puede producir sin embargo la realidad plena de la *gracia*, pues lo que se afirma con la temporalidad en la cual el *alma* está



situada -no teniéndose a sí misma como origen-, es la finitud, y por lo tanto, la relación con la eternidad.

La servidumbre del *alma* que nombramos con el afecto del apego se explica: es el Yo, y la *imaginación colmadora*, lo que reduce al alma su capacidad de actuar. Por ello dice Simone Weil (2007, p. 96) que “estamos realmente atados a irreales cadenas”. La capacidad de acción del alma debe estar del lado de lo real, en su afinidad con las cosas. Es la afirmación de lo real que es posible con el alma y no el Yo, lo que precipita el obrar. Por esto mismo es preciso reconocer su esencia finita en lugar de anularla. Decíamos anteriormente que el *alma* no tiene completa agencia sobre las circunstancias que la rodean. Saber esto ubica al alma en su *verdadero lugar* ¿cómo ser justo con esta sabiduría, esta consciencia de los límites? El Yo como fundamento, tanto del conocimiento como de la voluntad, se expresa en su actividad, hace falta solo pensar nuevamente en el Yo kantiano entendido como *unidad sintética de apercepción* para ejemplificar esto. Si la actividad es lo propio del Yo, lo propio del *alma* es entonces la pasividad. ¿cómo la pasividad es capacidad de actuar? Nos encontramos en la argumentación de Weil el *logos* de la mística, el oxímoron, la contradicción, la paradoja: la capacidad de actuar del alma es posible gracias a su pasividad. Es preciso explicar esto: es cierto que la pasividad puede aparecer como padecimiento -“dolor, espera, resentimiento, remordimiento, miedo”- (WEIL, 2007, p. 95) pero en principio la pasividad conduce al *alma* a la acción en el sentido en que es el afecto de *desapego* -que tiene supuesta la pasividad bajo la forma de la aceptación-, el que libera a lo real de toda ficción e ilusión. Es necesario el afecto pasivo del *desapego* para reconocer la existencia del universo más allá de la correlación *imaginaria* que postula el Yo. Pero ¿qué le ocurre al alma cuando la pasividad aparece como padecimiento? Incluso en este caso se



reconduce al alma a la realidad del universo, y no a la creencia colmadora que limita su obrar. La *desdicha*, como expresión concreta de este padecer, posibilita el verdadero conocimiento del alma, su contacto con la existencia efectiva de las cosas. La *desdicha* nos habla de las cosas diciendo solamente que las cosas *son*, que en el universo *hay* cosas y nada más, pues la *desdicha* muestra la carencia de fines y razones últimas en el universo. “La conveniencia de las cosas, de los seres, de los acontecimientos consiste solamente en esto, en que existen y no debemos desear que no existan o que sean de otra forma.” (WEIL, 2004, p. 109)

Aquí hay una expresión del universo bajo la forma de la inmanencia afín a la de la primera parte de la *Ética* de Spinoza con su crítica a la teleología (SPINOZA, 2014, p. 116). Y así como Spinoza plantea esta crítica en contra de la autoridad y el poder teológico, Weil lo dice enfrentándose a las prácticas religiosas que pretenden hacer una exégesis de los acontecimientos a la luz de la idea de la providencia (WEIL, 2004, p. 109) atribuyendo una necesidad exterior al propio universo -negando su necesidad inmanente- y postulando una finalidad *trascendente* pero *impropia*. Empero, para Weil, la crítica a la causa final no viene únicamente del ejercicio más elevado de la razón, sino también de la realidad afectiva más baja. Hablamos de la *desdicha* del obrero oprimido que se pregunta por la razón o el fin por el cual nació en esas condiciones de profunda desigualdad y precariedad social; del dolor del enfermo que se pregunta por su padecimiento, por la finalidad a la cual sirve su sufrimiento; hablamos también de la profunda tristeza causada por la muerte de alguien cercano, que obliga a los vivos a buscar la razón que responda a la pérdida irreparable que padecen. Para Weil, todas estas preguntas descubren, en su preguntar, la ausencia de una respuesta, y por lo tanto la afirmación del universo como pura



necesidad desprovista de fines y razones. A las y los *desdichados*, mediante afectos, se les hace presente la realidad del universo como *existencia* sin más, verdad que solo se le presentaría a la razón bajo la forma del concepto. El *alma* que conoce así lo que *es* -sin fin-, a pesar de su padecimiento, se orienta lejos de toda superstición, y cerca de la acción adecuada al orden de lo *real*.

La pasividad aquí tiene un doble cariz que se sigue de la figura de la *aceptación*, la cual requiere, por un lado, una pasividad radical que entra en el umbral de la resignación, y un acto incomparablemente libre que se decide por asumir la realidad de lo que *es*. Podemos hablar de una pasividad activa cuando la *aceptación* se vincula al conocimiento, y orientada hacia la realización de una acción hablamos de actividad pasiva. Pero todo sucede en el mismo momento afectivo en el *alma* pues todo conocimiento está dirigido a la acción. La pasividad y la actividad aparentan una contradicción irresoluble que ejemplifica el *modus loquendi* del discurso místico de Weil. Aún así, tenemos ya demarcada la relación que hay entre el *alma* y lo real. Pero es preciso señalar que entre la necesidad y la contingencia del universo el papel propio del alma es también el de la *aceptación*, el de la afirmación activa de la pasividad. No se trata de superar la necesidad, de hacer de la contingencia el motor de su acto libre. El *alma* tiene su capacidad de actuar en la afirmación de la necesidad.

Hay veces en que algo es obligado por el simple hecho de que es posible. Como, por ejemplo, comer cuando se tiene hambre, o dar de beber a un herido muerto de sed, teniendo el agua al ladito. Identificar aquellos casos en los que, aunque a primera vista no aparezca tan claramente, la posibilidad comporte una necesidad. (WEIL, 2007, p. 89)



Contra la libertad *imaginaria*, la necesidad real que nos lleve a la libertad verdadera: la potencia de obrar. La necesidad requiere de la pasividad del *alma* para ser reconocida y para actuar en su orientación. Aquí se enuncian necesidades que no nos vinculan con una vida ultramundana. Acciones que no se hacen con fines soteriológicos. Las necesidades a las cuales se dirige la pasividad del *alma* en su actuar son las necesidades más vitales. Por ello la libertad en la acción no se consigue cuando se cumplen ciertos fines por encima de las circunstancias, sino cuando el motivo exige a la acción, exige al *alma*, la única que puede ser exigida por su pasividad constitutiva. Entonces así la pasividad es bien en un doble sentido, en tanto que “es bien aquello que da más realidad a los seres y a las cosas” (WEIL, 2007, p. 116), y en cuanto que produce el bien trascendente en el mundo sensible:

dar de comer a los que tenían hambre, y de vestir a los que estaban desnudos. [...] El bien operado de ese modo, casi a pesar de uno, casi con vergüenza y remordimiento, es puro. Todo bien absolutamente puro escapa por completo a la voluntad. El bien es trascendente. Dios es el Bien. (WEIL, 2007, p. 91)

Se nos sigue presentando la necesidad y la libertad -pasividad y actividad- bajo la forma aparente de la contradicción, pero no con un aspecto problemático, sino productivo. La alienación no como opresión y esclavitud, sino como realización del bien: “ser el siervo que el amo envía para llevar ayuda al desdichado” (WEIL, 2007, p. 91). Pero, a pesar de mostrarse bajo un aspecto mucho más humano, puede que esto nos de la impresión de un cristianismo dogmático que niega nuestra propia existencia por un bien trascendente, aunque esta trascendencia se dirija hacia el otro. Nos queríamos dirigir al problema de la libertad. Ahora pues



es preciso volver a plantear la pregunta que motivó este análisis ¿cuáles son las causas de la libertad y la servidumbre del *alma*? Cuando nos hemos dado cuenta de la dimensión política del *alma* al hacer la crítica del Yo y la imaginación colmadora, la pregunta fue precisada en la siguiente enunciación ¿cuál es la causa y el origen de esta imaginación que niega lo real? Más allá de haber clarificado esta dimensión política del *alma* en la reflexión mística de Weil, no hemos dado con el origen de esta *trascendencia impropia*, de esta decisión que se toma frente a la verdad inobjetable de la finitud del *alma* en el mundo, decisión impropia que condena al *alma*, condenada no al mundo material ni al fuego eterno, sino a lo falso y a la irrealidad, a su distancia con el mundo, a su inacción. Que condena al alma a la servidumbre. Tenemos ya una orientación: el origen del mal y de la servidumbre no es trascendente, como en la superstición religiosa y el prejuicio metafísico. Su origen tiene que estar tan íntimamente arraigado a lo humano, por lo cuál el surgimiento del Yo y el ejercicio de la *imaginación* aparecen de manera tan insospechada y natural. Pareciese que el origen estuviese en la esencia de lo humano: a saber, la finitud. ¿Pero que no es este el origen de la fe y la creencia? ¿El origen de lo religioso y la metafísica que Weil no quería conjurar? ¿No es la finitud la que hace posible nuestra búsqueda de la *trascendencia propia* en el alma? De este *factum* esencial se nos ofrece una disyunción: la *aceptación* o la negación de la finitud. Por un lado, el *alma* colmada de humildad y desapego, constituida por su peculiar relación entre pasividad y actividad, quiere la *aceptación*; por otro, la negación -el nihilismo- tienen como causa el miedo que somete al *alma*. El miedo frente a la mayor de las posibilidades, a lo ineludible, el miedo frente al destino humano: el miedo a la muerte. Allí donde hay miedo a la muerte hay Yo. Dónde hay miedo a la muerte, hay



imaginación colmada. Dónde hay miedo a la muerte, se reduce la capacidad de actuar, y hay pues opresión. Ahí dónde hay miedo a la muerte, hay servidumbre. Esto es origen también de todos los prejuicios que permean la metafísica y lo religioso: la providencia, la utilidad de los pecados, la salvación, el paraíso eterno. Pero el más fuerte de todos ellos y el más perjudicial para el *alma*, es creer “que el mundo no vale nada, que esta vida no vale nada.” (WEIL, 2007, p. 122) Esto se traduce en la creencia en un mundo post-mortem, en una realidad más allá de esta, en la inmortalidad. Negación explícita de la condición esencial de lo humano, y por lo tanto de la posibilidad de una *trascendencia propia*.

¿Cómo conjurar este miedo productor de una *trascendencia impropia*? En la respuesta a esta pregunta está quizá la herencia más fuerte del platonismo en Weil que sobrepasa la centralidad de la idea de Bien: la idea del ejercicio de la muerte mediante la actividad del *alma* (Fedón 67a-68a). Sin embargo, en Weil no aparece como en el Fedón dónde podemos encontrar un marcado desapego de Sócrates hacia al mundo sensible, en donde la actividad del *alma* se orienta mucho más al conocimiento que a la acción.⁵ Aquí el ejercicio de la muerte nos lleva de una *trascendencia impropia*, de una negación de la realidad exterior -negación de la realidad efectiva de lo que *es-* a una *trascendencia propia* que es afirmación de la vida, afirmación de la capacidad de actuar. Sería más propio decir que para conjurar el miedo a la muerte es preciso una muerte espiritual -la del Yo- previa a la muerte material. “No hay en absoluto ningún otro acto libre que nos esté permitido, salvo el de la destrucción del yo” (WEIL, 2007, p. 75). Por eso la mística,

• • • • •

5 Para Simone Weil, y contra la doctrina socrática, la filosofía aún teniendo como objeto problemas completamente teóricos, está vinculada esencialmente con la “acción”. (WEIL, 1970, p. 362).



o más bien, la experiencia mística tiene en su fondo una esencia política, liberación del *alma*, conjurar el miedo a la muerte con vistas a aumentar la potencia de obrar. Destruído el Yo se afirma propiamente la realidad del *alma* con su diversa gama de afectos: la alegría como “plenitud del sentimiento de lo real” (WEIL, 2007, p. 120) , “la humildad *que* tiene por objeto la abolición de lo imaginario” (WEIL, 2007, p. 97), el amor que es “el único órgano de contacto con la existencia” (WEIL, 2007, p. 106). Donde hay desapego, donde no hay imaginación, ahí el alma está en relación con lo real bajo una forma del tiempo precisa, pues el amor no está determinado por una síntesis activa temporal del futuro, el amor es solo presente.

En este sentido, y a condición de que no esté dirigido hacia una pseudo-inmoralidad concebida a partir del modelo del futuro, el amor manifestado a los muertos es perfectamente puro. Pues se trata del deseo de una vida acabada que ya no puede dar nada nuevo. Se desea que el muerto haya existido, y ha existido. (WEIL, 2007, p. 108)

El dolor y el sufrimiento de la muerte y el sufrimiento y el dolor causados por la muerte son conjurados por la castidad del amor, que no busca negar la realidad del cuerpo. La *castidad* del amor consiste en que carece de creencia colmadora que cobija a la muerte con la forma del futuro y el pasado. Se es *casto* de *imaginación* aceptando, a través de un acto amoroso, la realidad de la muerte. Pero ya no bajo la forma de la opresión afectiva del alma, de la tristeza y el miedo. Reiteramos, estos afectos son causa de una preocupación que lleva a la imaginación a ejercerse poniendo en marcha la creencia que, bajo la forma de la espera, condena al alma a la inactividad completa. Si el Yo, tiene la posibilidad de la abstracción, la duda y la *epojé*, es porque a él le es inessential la



realidad efectiva de lo que *es*.⁶ Con ello también le es inessential la realización del acto, la potencia de obrar del alma. Por otro lado, al amor le es ineludible la posición de su objeto, no como producto de la *imaginación*, sino como pasividad atenta. Por ello es ineludible que el amor sea no solo amor a lo vivo como plenitud del individuo; sino también a la muerte como envoltura del *alma*, que frente al límite de la existencia, y su indisponibilidad, ya no se sabe sobrecogiéndose con el miedo.

La mística de Weil tiene en el fondo una *dimensión política*: buscar la libertad del *alma*. Y la decisión que toma para conseguir esto no es la de la superstición religiosa de la vida eterna, no es la utopía política ingenua que cree en un estado futuro, perfecto, donde el sufrimiento y el dolor humanos serán abolidos. Afirma lo más humano, la muerte, y hace de su aspecto terrible que nos hace pensarla como una fuerza ineludible que padecemos, el móvil fundamental de nuestra capacidad de afirmar la vida en todas sus posibilidades. Aunque el placer, la alegría y la vida están colmadas por un deseo de eternidad...

concibiendo la plenitud del goce, el sufrimiento sigue siendo a la alegría lo que el hambre al alimento. Es preciso haber tenido con el gozo la revelación de la realidad para encontrar la realidad en el sufrimiento. Si no, la vida no es más que un sueño más o menos malo. Hay que llegar a encontrar una realidad más plena aún en el sufrimiento que es nada y vacío.



6 Abstracción y suspensión que también tiene un sentido moral-religioso como purificación. Weil nos recuerda a Platón, pero podríamos pensar en todo el cristianismo y las prácticas ascéticas que buscan negar la realidad de lo creado por una *trascendencia impropia*. Aquí lo religioso -en la purificación- aparece como superstición y no de acuerdo a la liberación del *alma*. Parece problemático que la duda y la epejé sean rechazadas por la mística de Weil, siendo tan propias del discurso de la mística, pero aclaramos que aquí Weil solo las rechaza en tanto que no reconducen a la “verdad del mundo” (WEIL, 2007, p. 63)



Asimismo, hay que amar mucho la vida para amar todavía más la muerte. (WEIL, 2007, p. 123)

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução: Tomás Calvo. Madrid: Gredos, 2011.
- HEIDEGGER, Martin. *Hitos*. Tradução: Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2001.
- HELLMAN, John. *Simone Weil. An introduction to her thought*. Canada: Wilfrid Laurier University Press, 1982.
- LEVINAS, Emmanuel. *Los imprevistos de la historia*. Tradução: Tania Checchi. Salamanca: Sígueme, 2006.
- PLATÓN. *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Tradução: C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo. Madrid: Gredos, 1988.
- RILKE, Rainer. *El libro de horas*. Tradução: Federico Bermúdez. Barcelona: Lumen, 1999.
- ROZELLE-STONE, Rebecca (ed.). *Simone Weil and continental philosophy*. Londres: Rowman & Littlefield, 2017.
- SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Tradução: Vidal Peña. Madrid: Tecnos, 2014.
- WEIL, Simone. *La gravedad y la gracia*. Tradução: Carlos Ortega. Madrid: Trotta, 2007.
- _____. Simone. *A la espera de Dios*. Tradução: María Tabuyo y Agustín López. Madrid: Trotta 2004.
- _____. Simone. *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*. Tradução: Luis Calvo. México: Premià 1982.
- _____. Simone. *La condición obrera*. Tradução: Teresa Escartín y José Luis Escartín. Madrid: Trotta, 2014.
- _____. Simone. *La fuente griega*. Tradução: Teresa Escartín y José Luis Escartín. Madrid: Trotta, 2005.



_____. Simone. *First and last notebooks*, Tradução: Richard Rees, Gran Bretaña: Oxford University Press, Gran Bretaña, 1970.

_____. Simone. *Late philosophical writings*, Tradução: Eric O. Springsted y Lawrence E. Schmidt, Indiana: University of Notre Dame Press, Indiana, 2015.



A MÍSTICA EM SARTRE E GUIMARÃES ROSA

Dr. Noeli Dutra Rossatto¹

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Antoine de Roquentin é um historiador que busca a forma mais apropriada para narrar a biografia de um personagem histórico e sua própria vida no decorrer do romance existencialista *A náusea*, de 1938, do filósofo francês Jean-Paul Sartre (1905-1980). Riobaldo é um ex-jagunço que narra sua vida ao longo do *Grande sertão: veredas* do escritor brasileiro João Guimarães Rosa (1908-1967), publicado em 1956. De *A náusea*, tomamos o episódio do êxtase do jardim público, em que o personagem experimenta a náusea de forma mais intensa.



1 Professor Titular do Departamento de Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), RS.



De *Grande Sertão: Veredas*, destacamos o Pacto das Veredas-Mortas, em que o personagem passa por uma experiência extraordinária.

Propõe-se a reconstrução dos dois tópicos com o objetivo de mostrar que, de algum modo, temos a reprodução de uma estrutura similar à da mística neoplatônica, em seus três passos básicos: a purificação, a iluminação e a perfeição.

MÍSTICA, FILOSOFIA E LITERATURA

Dois pressupostos básicos a respeito da mística, especialmente a de corte neoplatônico, guiam a presente exposição.

1. Consideramos que os diferentes métodos ascéticos, técnicas de meditação ou exercícios espirituais estão presentes tanto na tradição mística quanto filosófica, e são igualmente reproduzidos nos textos de ficção literária. Da perspectiva que nos movemos, não pode haver uma oposição dissonante ou mesmo uma fusão entre essas diferentes expressões narrativas, mas um verdadeiro entrecruzamento em que a vida e a narrativa, a história e a ficção, a filosofia e a literatura se identificam em alguns aspectos e se distinguem em outros (cf. RICOEUR, 1983). Além disso, reconhecemos com Michel Foucault (2008) – e antes dele, com Pierre Hadot (2014, 2016) –, que os exercícios espirituais guardam uma estrita vinculação com a tradição da filosofia como forma de vida. Além disso, acrescentamos que os próprios *ejercicios espirituales* do fundador dos jesuítas, Inácio de Loyola (e daí as *Meditações* de Descartes e as *Meditações cartesianas* de Husserl), foram igualmente assimilados pela filosofia e pela ficção literária. A respeito da relação entre a mística, a filosofia e a literatura Plotino, em suas *Enéadas* (I,1,6), assim como outros filósofos anteriores a ele, já observava que a volta do Ulisses da *Odisseia* de Homero era uma alegoria



do retorno da alma ao seu lugar de origem (cf. PLOTINO, 1996, p. 121, n. 60). Esse mesmo lugar comum, que será coabitado tanto pelo neoplatonismo como pela filosofia contemporânea, se reflete nas mais variadas expressões literárias atuais.

Exemplo disso é que, recentemente, da perspectiva da filosofia analítica, vemos a retomada da mística negativa como uma maneira filosófica de enfraquecer o Ego moderno (TUGENDHAT, 2004, 2005), frente a uma totalidade infinita, o vazio e o nada. E de modo semelhante, Paul Ricoeur, em *Tempo e narrativa I*, retoma o esquema da jornada da alma Queda (*purificatio*), Confissão (*confessio*) e Conversão (*convertio*), do Livro XI (Sobre o tempo) das *Confissões* de Agostinho, e o aplica no restante dos três volumes, como uma via especulativa e existencial na qual se intensifica a experiência do tempo no contraste com a eternidade e a experiência da eternidade no contraste com o tempo. Nesta via, a alma percorre dois movimentos distintos: em um o infinito é tencionado como ideia-limite da finitude; em outro, a relação finito-infinito é experimentada como sentimento de tristeza do finito e o de alegria do infinito.

Ao lado disso, é preciso sublinhar que as técnicas de si, os exercícios espirituais e os diferentes degraus da mística nos remetem igualmente a uma tarefa que é própria da filosofia (DAVIDSON, 2014, p. 140). No entanto, a filosofia assim concebida, não mais se reduz ao discurso histórico descritivo ou demonstrativo, senão que adquire uma função prática. É uma sabedoria prática (*phronesis*); é uma técnica (*techné*) de produção de si mesmo. Não é simplesmente um conhecimento de si, senão que é um saber cuidar de si e dos outros. É um saber fazer, um saber viver, uma forma de vida. Desta perspectiva, no método filosófico ou ascético, estão implicadas três coisas principais que também nos orientarão na análise dos textos literários: um exercício espiritual, um âmbito



do si ao qual ele se aplica (a alma, a mente, o espírito, a razão), e, por fim, a transformação de si mesmo.

2. O segundo pressuposto decorre da aplicação de um esquema neoplatônico que, a nosso ver, condensa uma das sequências que traz, de forma bastante visível, as etapas (ou degraus) comuns e dominantes na grande maioria das correntes da tradição mística e ascética. Esse esquema, de diferentes modos – e mesmo inconfessadamente –, foi apropriado e conservado por importantes textos de filosofia e de ficção literária. Trata-se da antiga formulação trazida pela obra de um místico do século IV, mas que certamente é bem anterior a ele, conhecido como Dionísio Areopagita (ou Pseudo-Dionísio), em que a ascensão da alma segue seis passos principais, a saber: 1) Purificação; 2) Iluminação; 3) Perfeição; 4) Contemplação; 5) Treva e 6) União (cf. DIONÍSIO, 2004, p. 32ss; BEZERRA, 2014 e 2015).

Nossa hipótese é que os dois tópicos destacados dos romances reproduzem de algum modo essa mesma estrutura de base. No entanto, é preciso advertir desde já que não vamos encontrar exatamente os seis degraus místicos nos recortes textuais que aqui analisamos, pois, alguns deles pretendem deliberadamente apagar os próprios vestígios da mística ou mesmo transgredir a tradição recebida. De qualquer modo, nos dois casos – ainda que às vezes invertendo a ordem, eliminando alguns passos e juntando outros –, pretendemos verificar a seguinte sequência abreviada por três degraus: 1) a Purificação, Treva (*gnophos*) ou Ignorância (*agnosía*); 2) a Iluminação ou Contemplação; e 3) a Perfeição, Êxtase ou União mística (*hénosis*).

Passamos à análise do recorte textual de *A náusea* de Sartre.



ROQUENTIN: EXCESSO DE SER E O NADA

Não são poucos os momentos do romance em que Roquentin é acometido pela experiência da náusea. Para fins de análise, nos deteremos em um desses momentos que acreditamos ser o principal. É o momento considerado pelo próprio Sartre como o da grande crise sofrida pelo protagonista, pois, conforme o personagem anota em seu diário: a náusea “nunca tinha sido tão forte como hoje” (SARTRE, 2006, p. 155).

Para alguns intérpretes, não é por acaso que a crise de náusea ocorre durante a visita a um jardim público, em que Roquentin se defronta com a estranha presença da raiz de um castanheiro, a qual é vislumbrada como uma serpente. A evocação da serpente em um jardim situa a experiência no mesmo nível daquela vivida por Adão e Eva no Jardim do Éden, no contexto bíblico da expulsão do Paraíso (VAN BUUREN, 2007, p. 75).

No caso do romance, a experiência existencial alcança três iluminações principais antes de que ocorra o êxtase. Passemos à descrição dessas três iluminações.

1. A primeira iluminação – *illumination* é o termo usado por Sartre (2006, p. 159) – ocorre quando Roquentin ainda está no bonde a caminho do jardim público. De súbito, ele começa a experimentar as coisas tais como elas são: sem relação alguma com as palavras. Ele escreve em seu diário: de repente, “as coisas se libertaram de seus nomes. Estão ali, grotescas, obstinadas, gigantescas, e parece imbecil chamá-las de bancos ou dizer o que quer que seja a respeito delas: estou no meio das Coisas, das inomináveis. Sozinho, sem palavras, sem defesas, estou cercado por elas: por baixo de mim, por trás de mim, por cima de mim” (SARTRE, 2006, p. 158).



Este primeiro nível da experiência revela ao personagem que os nomes das coisas, as ideias e as essências acumulam sentidos atribuídos indevidamente. Na realidade, as coisas são inomináveis; ou melhor, elas excedem aos nomes. As palavras, em suma, não fazem parte dos seres reais que habitam o mundo. Elas não têm existência própria. Ao romper a relação entre as palavras e as coisas, o personagem fica simplesmente em meio à opacidade vazia do mundo sem significado algum. Ao que tudo indica, aqui se inicia uma experiência negativa radical em que Roquentin se encontra sozinho diante das coisas, tais como elas são, sem poder contar com a mediação das palavras, dos conceitos, das ideias, dos pensamentos, das narrações. Esse é, afinal de contas, o ponto de partida do próprio método fenomenológico, popularizado pelo mote: “voltar às coisas mesmas.” No entanto, diferente de Husserl, o objetivo de Sartre não é o de “voltar às coisas mesmas” (ao mundo-da-vida), no enalço de suas essências perdidas; aqui o escopo é outro: é o de experimentar a crueza e o sem sentido da própria existência. Também, diferente de Descartes, a experiência não é mais epistemológica, como resultado de um sujeito que pensa e conclui que existe, mas é uma experiência ontológico-existencial em que, para pensar, é preciso antes existir; e em que a existência segue um curso espontâneo totalmente diverso da ordem racional. Com essas ressalvas, podemos aceitar mais tranquilamente a equiparação que Gerd Bornheim (2000, p. 20) faz entre o *Discurso do método* e *A náusea*, entendendo-os como dois tratados sobre o método filosófico.

Ato seguido, ingressamos no segundo passo. Sob o efeito vertiginoso da experiência existencial, de repente, Roquentin salta do bonde e ingressa no jardim público.



2. Ao entrar no jardim, de súbito, Roquentin se joga imediatamente em um banco. Assim ele anota em seu diário: “Deixo-me cair num banco entre os grandes troncos negros, entre as mãos negras e nodosas que se erguem para o céu. Uma árvore raspa a terra, sob meus pés, com uma unha preta. Gostaria tanto de me abandonar, de esquecer de mim mesmo, de dormir. Mas não posso, sufoco: a existência penetra em mim por todos os lados, pelos olhos, pelo nariz, pela boca...” (SARTRE, 2006, p. 159).

A anotação acima, como todo o cenário em que ela está inserida, assinala o contraste entre iluminação e escuridão (“troncos negros”, “mãos negras”), segundo a verticalidade e a horizontalidade da disposição espacial entre o céu e a terra. As “mãos negras ... se erguem para o céu”, mas, sob os pés, “uma árvore raspa a terra... com uma unha preta.” A julgar pelos termos empregados por Sartre, a experiência está inserida no mesmo cenário da tradicional mística das trevas ou da noite escura, em uma posição crucial entre a perfeição do céu e a imperfeição da terra, semelhante ao inferno (com um demônio de unhas pretas). Este contexto literário, do mesmo modo que nas vias místicas, prepara o encontro com o Absoluto, o qual culmina com o êxtase. No entanto, na perspectiva sartreana, a descoberta final não é mais Deus, como ser Absoluto, mas a própria nudez da existência. O absoluto a ser experimentado é o absurdo da contingência humana: “Mas eu, ainda agora, tive a experiência do absoluto: absoluto ou absurdo” (SARTRE, 2006, p. 162).

Estando já liberado em relação aos nomes das coisas, que, na terminologia filosófica e mística (uma das obras de Dionísio Areopagita é *Os nomes divinos*), corresponderiam às Ideias, às Formas, ao *Cogito*, Roquentin procura entrar numa relação direta com as próprias coisas: voltar às coisas mesmas. É a existência,



então, que se *revela*: “e subitamente, de uma só vez, o véu se rasga: compreendi, *vi*” (SARTRE, 2006, p. 154). Mas o que ele vê? O que compreende? Ele vê e compreende a “própria massa das coisas”, a “raiz sovada de existência”, as “massas monstruosas e moles”; enfim, a “desordem” e a “nudez apavorante e obscena” (SARTRE, 2006, p. 160). A revelação evidencia o contraste entre dois mundos, o mundo ordenado do pensamento (cogito) e o mundo desordenado e absurdo da vida. Ele assim descreve o contraste: “Num outro mundo, os círculos, as melodias conservam suas linhas puras e rígidas. Mas a existência é uma vergadura” (SARTRE, 2006, p. 161). E acrescenta: “Éramos um amontoado de entes incômodos, estorvados por nós mesmos, não tínhamos a menor razão para estar ali, nem uns nem outros, cada ente confuso, vagamente inquieto, se sentia demais em relação aos outros” (SARTRE, 2006, p. 161). E arremata, contemplando a raiz do castanheiro: “Mas diante daquela grande pata rugosa, nem a ignorância nem o saber importavam: o mundo das explicações e das razões não é o da existência. Um círculo não é absurdo, é perfeitamente explicável pela rotação de um segmento de reta em torno de uma de suas extremidades. Mas também um círculo não existe” (SARTRE, 2006, p. 162-63).

Neste ponto, Sartre passa a eliminar um segundo tipo de certezas, presente na consciência reflexiva: as certezas matemáticas. Para ele, as evidências matemáticas não são absurdas e, por isso, não existem. O mundo da existência, em um caminho inverso ao do cartesianismo em que a existência (*o sum*) é derivada e determinada pelo pensamento, se opõe radicalmente ao mundo das essências, das ideias, das verificações, das explicações. Também não é o caminho medieval da *docta ignorantia* de Nicolau de Cusa, como querem alguns, pois, aqui não se trata de uma via epistemológica, mas ontológica; não é o conhecimento, mas é o ser que está em



jogo. Mais propriamente, o que está em questão é a primazia do pensamento sobre a existência, tal como decorre do cartesianismo.

3. Por fim, a terceira iluminação se destina a eliminar o último tipo de evidência: as certezas provenientes dos sentidos. Roquentin ainda está diante da raiz do castanheiro quando se desveste da experiência sensível. Pergunta ele: “Preta? Senti que a palavra se esvaziava, perdia seu sentido com uma rapidez extraordinária. Preta? A raiz *não era* preta, o que havia naquele pedaço de lenho não era o preto – era... outra coisa: o preto, assim como o círculo, não existia” (SARTRE, 2006, p. 163).

Diferente dos passos tradicionais da mística, as iluminações constituem o próprio processo de purificação. A purificação da consciência se dá em relação aos três tipos de certezas – as evidências metafísicas, as matemáticas e as sensíveis. O resultado final é o mesmo: a existência excede tudo isso. Roquentin faz a seguinte observação a respeito desse último tipo de experiência: “Aquele preto, presença amorfa e tibia, excedia de longe a visão, o olfato e o gosto. Mas essa riqueza se transformava em confusão e finalmente aquilo já não era nada porque *era demais*” (SARTRE, 2006, p. 164).

Poderíamos simplesmente explicar o processo de negação dos Nomes ou das Ideias segundo o procedimento da teologia negativa para a qual o discurso é impróprio para designar o Ser perfeito; e daí, neste nível, a forma adequada é superlativa. O Ser perfeito ou Deus não pode ser reduzido ao existente, pois é *mais que* existência; não pode ser identificado com a essência, pois é *mais que* essência; não pode ser nomeado como a bondade, pois é *mais que* bondade (ESCOTO ERIÚGENA, 1996). A expressão sartreana *ser demais* (*être de trop*), usada várias vezes para indicar o que excede, tem um emprego técnico semelhante ao que a tradição da mística negativa legou ao prefixo grego *hyper* (mais que, super).



A diferença é que Sartre não mais utiliza a linguagem superlativa para falar de Deus como perfeição, mas para falar da existência como imperfeição, como absurdo. Vejamos, por exemplo: “*Demais*: era a única relação que podia estabelecer com aquelas árvores, aquelas grades, aquelas coisas. (...) *Demais*, o castanheiro, ali em frente. (...) E *eu* – fraco, lânguido, digerindo, revolvendo pensamentos sombrios – também era *demais*” (SARTRE, 2006, p. 161).

Depois das três iluminações, o próximo passo é o êxtase: o êxtase horrível do jardim público.

4. Pelas palavras de Roquentin, Sartre qualifica este momento como “extraordinário”, empregando o mesmo termo usado para discriminar as situações privilegiadas e os momentos perfeitos. Sartre assim descreve o êxtase de Roquentin: “Esse momento foi extraordinário. Eu estava ali, imóvel e gelado, mergulhado num êxtase horrível. Mas, no próprio âmago desse êxtase, algo de novo acabava de surgir; eu compreendia a Náusea, possuía-a (SARTRE, 2006, p. 164-65).

Não é de estranhar o estado de “imobilidade” e de “gelo” que envolve o personagem no momento que antecede o horrível estado de êxtase. Também não é de estranhar que o “êxtase” seja “horrível” (*horrible*), pois o próprio termo utilizado por Sartre remete ao *horror vacui* dos místicos, diante da experiência do nada, do vazio e da treva. A novidade é que, no final, Roquentin compreende que a náusea é a experiência da própria contingência e do absurdo que é a vida. No entanto, aqui a experiência da contingência e do absurdo não mais joga o personagem nos braços da necessidade ou do Ser necessário, como nas tradicionais místicas negativas do cristianismo. Ao contrário, essa experiência encaminha o personagem em direção ao vazio e o nada existencial como ponto extremo e último. O ápice da experiência não conduz, como na tradição da



mística negativa, a uma via ascendente que culmina com a *visio Dei* ou *unio mystica*, mas, ao contrário, por uma via descendente, o personagem submerge cada vez mais nas profundezas da contingência e nas teias do absurdo, lugar que era reservado ao inferno pela tradição. Agora a contingência é o próprio absoluto e absurdo da existência. A tentativa de união ou de fusão não é mais com uma Ideia abstrata, um universal sem vida, um Ideia de Deus em que Ser e Existência coincidem, mas com o Mundo, com as coisas mesmas. Como conclui Roquentin: “Eu era a raiz...” (SARTRE, 2006, p. 165).

Se nas “situações privilegiadas” os personagens precisavam estar “mergulhados em algo excepcional” para poder, depois, organizar a experiência de modo a compor um “momento perfeito”, e a narrativa consistia precisamente em ordenar momentos perfeitos; aqui o “mergulho no êxtase horrível” alcança a total vacuidade da consciência que, como um “Campo transcendental sem Ego”, posto que purificado de todo conteúdo egológico, recobra sua limpidez primeira (*le Champs transcendental, purifié de tout égologique, recouvre sa limpidité première*), como já anunciava *A transcendência do Ego* (SARTRE, 2003, p. 74). É essa consciência nadificada, pré-reflexiva ou atemática que tem um estranhamento frente ao Mundo como uma totalidade caótica, sem sentido, desalinhada. Porém, de outro modo, é ela própria que desvela o Mundo como um grande ser, imperfeito e absurdo, pois está desprovido de toda a ordenação e sentido. É essa a outra conclusão a que chega Roquentin: “Essa enorme presença... Não estava surpreso, bem sabia que aquilo era o Mundo, o Mundo inteiramente nu que se mostrava de repente, e sufocava de raiva desse ser grande e absurdo” (SARTRE, 2006, p. 168). Mas também, é a própria consciência que desvela a si mesma



como nada: um nada que resulta da purificação e esvaziamento de todos os conteúdos egológicos e residuais de suas vivências.

Podemos dizer, de forma conclusiva, que a experiência da consciência em sua *creatio ex nihilo*, nas mãos de Sartre, não mais revela um Deus como Princípio-Fim, como na mística negativa da tradição cristã, mas, de outro modo, desvela a consciência como nada ou, o que dá no mesmo, como o fundo sem fundo da própria liberdade humana. Não é sem propósito que Roquentin exclama ao final de sua experiência extática: “Não havia nada mais, meus olhos estavam vazios, e minha libertação me encantava” (SARTRE, 2006, p. 166). No entanto, esse fundo sem fundo não poderá ser tomado no mesmo sentido do “fundo da alma” (*grunt der sele*) ou da “pureza de ser” (*puritas essentia*), de Mestre Eckhart (BAUCHWITZ, 2010, 2015). Para Sartre, o nada (*nich*) eckhartiano, assim como a “humildad” de Tereza de Ávila e “*la nada*” de Juan de la Cruz, estão muito distanciados de sua proposta (cf. ROSSATTO, 2017). O nada sartreano não é uma experiência de pensamento (*intelligere*), posto que pressupõe a prévia limpeza da consciência de todo conteúdo temático, inteligível, pensado, mas é a experiência do esvaziamento de si que alcança o nível pré-reflexivo, atemático, não pensado, absurdo. É a própria destruição do sentido de si que tem por efeito a produção de si mesmo no novo espaço da imanência; e conseqüentemente, não mais precisa ser tutelado por entidades superiores. Por isso, se alcança a liberdade como fundamento sem fundo.

No entanto, aquilo que é mais caro à tradição mística, permanece. O fundo sem fundo da consciência, habilita a liberdade humana como um ato de criação de si mesma a partir do nada, semelhante ao ato de criação divina *ex nihilo* do qual nos falam os textos bíblicos.

Passemos ao *Grande Sertão: Veredas*.



RIOBALDO: EXCESSO DE SI E A TOTALIDADE

Em um artigo intitulado *Grande sertão: veredas: una lectura metafísica*, Francis Utéza (2007) destaca três momentos decisivos na travessia das “terras altas” do Grande Sertão por Riobaldo, a saber: I. O “pacto” das Veredas-Mortas: Nigredo; II. A batalha de Tamanduá-tão: Wu-Wei; e III. Paredão: Precipício Branco.

Seguindo esta mesma divisão, vamos nos deter no primeiro momento destacado de *Grande sertão: veredas*, o chamado Pacto das Veredas-Mortas (ROSA, 1970, p. 327-33). Nosso propósito, porém, será outro. Ainda que sugestivo, não seguiremos o mesmo caminho da alquimia, tal como propõe o artigo, mas, de outro modo, nos esforçaremos para mostrar os traços da tradição mística, presentes neste momento extraordinário do romance.

1. A purificação, como primeiro passo, está ligada aos marcadores temporais e espaciais que afetam o interior do personagem numa relação entre micro e macrocosmo. Ao descrever o Pacto das Veredas-Mortas, Guimarães Rosa começa situando o personagem no tempo e no espaço. Era noite. E para Riobaldo, tinha de ser naquela noite, pois, conforme ele expressa: “se não fosse naquela noite, nunca mais eu ia receber coragem de decisão” (ROSA, 1970, p. 316). Depois de resolver a respeito do tempo mais apropriado, ele se ocupa dos marcadores espaciais. Seria em uma encruzilhada: “Eu ia estudando tudo. Lugar meu tinha de ser a concruz dos caminhos. Como não havia melhor árvore, seria “debaixo de um pau-cardoso” (ROSA, 1970, p. 317), que é um tipo de espinheiro. No entanto, Riobaldo titubeia ao perceber que melhor seria estar sob outra árvore, a capa-rosa, pois, “no chão, bem debaixo dela é que o Careca dança (*sic*), e por ali fica um círculo de terra limpa,



em que não cresce nem um fio de capim. E que por isso de capa-rosa-do-judeu nome toma” (ROSA, 1970, p. 317).

Ato seguido, já era meia-noite quando ele conversava sozinho: “Ser forte é parar quieto; permanecer. Decidi o tempo – espiando para cima, para esse céu: nem o setestrêlo, nem as três-marias, – já tinham afundado; mas o cruzeiro ainda rebrilhava a dois palmos, até que descendo. A vulto, quase encostada em mim, uma árvore mal vestida; o surro dos ramos” (ROSA, 1970, p. 318).

Temos a descrição do cenário e a delimitação do tempo e do espaço: em uma encruzilhada (“conacruz dos caminhos”), debaixo de uma árvore com poucas folhas (“mal vestida”), noite avançada, pois as Sete-Estrelas (constelação de Touro) e as Três-Marias (constelação de Orion, o caçador) já haviam desaparecido. Apenas o Cruzeiro do Sul ainda brilhava, mas por pouco tempo. Temos vários elementos simbólicos, indicando que não estão mais presentes os marcadores cronológicos ou numéricos de sentido. O número três (de Três-Marias) e o sete (de Sete-Estrelas) desapareceram. Apenas o cinco do Cruzeiro do Sul era ainda visível, mas não por muito tempo. A experiência está situada ao nível do quase sem sentido, do espaço terreno, da diluição do tempo, da mística negativa, do nada, do vazio. A cruz no céu, que está por desaparecer, deixara a cruz terrena no escuro: o “conacruz” ou o em-cruz da encruzilhada. Por todo lado, há o medo, o terror, a falta de luz: a escuridão assusta, a bananeira treme, os pássaros pretos esvoaçam assustados nas árvores.

Neste ínterim, Riobaldo se pergunta: o que queria afinal? Que tipo de experiência o esperava?

2. A primeira resposta, em meio ao espanto, é indicativa do que ele queria: “Mas eu tirei de dentro de meu tremor, as espantosas palavras. Eu fosse um homem novo em folha” (ROSA, 1970, p.



317). Contudo, aos poucos ele vislumbra três formas possíveis de firmar o pacto capaz de transformá-lo em um homem novo. O pacto será com Deus? Será com o Diabo? Ou será com ele próprio? A primeira resposta é que, em meio ao medo extremo, seu Ego se agiganta, e ele exclama: “Eu era eu – mais mil vezes – que estava ali, querendo, próprio para afrontar relance tão desmarcado. Destes meus olhos esbarrarem num rôr de nada” (ROSA, 1970, p. 317).

Parece que o pacto não segue o desfecho tradicional, como já desconfiaram alguns estudiosos do tema (cf. HANSEN, 1996; SOARES, 2020; MARCHELLI, 2021). Não será com Deus, tampouco com o Diabo. A alternativa maniqueísta já não vale mais. Será um pacto com ele mesmo. Mas ainda não está decidido o tipo de pacto e o conteúdo do mesmo: apenas está delineado que o querer ser “eu mil vezes” contrasta com o horror do nada (“rôr de nada”), que bem poderia ser entendido tanto como sentir medo do nada ou não ter medo de nada. Ou mesmo ele queria não mais temer o que mais temera até então: o horror do nada, do vazio, do sem-sentido, do desconhecido, seja pelo afastamento da imagem de Deus seja pela aproximação do espectro do Diabo.

É justo neste momento que Riobaldo se pergunta novamente: “E o que era que eu queria?” E responde de imediato: “Ah, acho que não queria mesmo nada, de tanto que eu queria só tudo. Uma coisa, a coisa, esta coisa: eu somente queria era – ficar sendo!” (ROSA, 1970, p. 318). A resposta joga com os dois extremos, o da forma negativa (“não queria mesmo...”) e o da positiva (“eu queria só tudo”), reintroduzindo as noções opostas de “nada” e “tudo”. E é circunscrita aos limites dessas duas extremidades metafísicas, polarizadas, abstratas, absolutas que a resposta indica algo mais singular, preciso, existencial, concreto: “somente queria ficar sendo”.



Na sequência, Riobaldo compreende que, diferentemente das representações iconográficas do *Pantocrator* bizantino e medieval, que traz a figura de Cristo majestático no centro de um círculo, rodeado pelos quatro animais (Touro, Leão, Águia e Anjo), sua experiência não será com uma entidade exterior sentada em um trono: “Ao que não vinha – a lufa de vendaval grande, com Ele em trono, contravisto, sentado na estadela bem no centro” (ROSA, 1970, p. 318). Por isso, volta a questão anterior, mas desta vez ela se transforma em exclamação: “O que eu agora queria!” E a resposta é afirmativa, ainda que com lugar a dúvidas: “Ah, acho que o que era meu, mas que o desconhecido era, duvidável. Eu queria ser mais do que eu. Ah, eu queria, eu podia. Carecia. Deus ou o demo? – sofri um velho pensar” (ROSA, 1970, p. 318). Diferentemente da resposta anterior, que indicava apenas a centralidade de um Ego mil vezes ampliado, esta segunda resposta remete mais bem a um eu que quer se exceder, que quer se ultrapassar, tal como indica o superlativo “mais do que eu”. Em suma, poderíamos entender que ele queria ser mais do que seu eu. Por isso, resta a tensão entre dois novos limites: o “que era meu” e o “que o desconhecido era”. Daí a questão conclusiva: “Carecia. Deus ou demo?” Quer dizer, o que está em questão é se, para chegar ao topo da experiência do pacto, era necessário abandonar as entidades absolutas. Era preciso abandonar os nomes próprios: Deus e Diabo. Era preciso abandonar a própria oposição maniqueísta entre essas entidades.

No passo seguinte, há uma sequência do romance em que o personagem principal já não teme mais nada e se reveste de uma força interior capaz de lhe dar uma coragem incalculável: uma coragem “tirada a mando, de setenta e sete distâncias do profundo mesmo da gente” (ROSA, 1970, p. 319). É neste exato momento que ele chega ao topo mais alto da experiência, e começa a gritar



pelas entidades absolutas, Lúcifer ou Satanás: “Existisse. Viesses! Chegasse, para o desenlace desse passo. Digo direi, de verdade: eu estava bêbado de meu. Ah, esta vida, às não-vezes, é terrível bonita, horrorosamente, esta vida é grande” (ROSA, 1970, p. 319).

Três aspectos são importantes nesta passagem.

Primeiro, a relativização das noções absolutas – “Deus”, “Diabo”, “Lúcifer”, “Satanás”, mas também a de “Eu” –, vai lhe devolver a força interior e a coragem de ser. Ele não sente mais medo. Desafia. Grita. Invoca. Em segundo lugar, o processo de relativização destas essências (Deus, Diabo, Eu) passa por um momento de indistinção. Ele já não mais divisa bem, pois Lúcifer, o Anjo da luz, que é uma das entidades invocadas, pode tanto ser um mediador do mal em referência à figura de Satanás, quanto um mediador do bem representando a suprema Luz, na figura de Deus. Mas, em terceiro lugar, ele já está em êxtase (“bêbado de meu”) e ingressa numa via negativa (“às não-vezes”) em que já não importa mais nada. Tanto é que acaba misturando conceitos contrários, tais como os pares disjuntivos que se referem à vida como “terrível bonita” ou “horrorosamente” “grande”.

É preciso notar aqui que a experiência já não é mais de ascensão, como nas místicas positivas, tampouco é um experimento de pensamento, como na gnose. Ao contrário, é uma experiência vivida negativamente no interior de si. Também não é uma experiência que acontece de modo esporádico, indicada pelo “às vezes” ou “de vez em quando”, senão que é a inversão da positividade, como bem indica a incomum forma “às não-vezes”. Quer dizer: não é o contrário de “às vezes”, que seria “às vezes não”; “às não-vezes” indica uma total ausência, um nada que antepõe o “não” ao “vezes”, como sinal de diminuição e não de multiplicação, justamente para encontrar a formulação negativa de uma ocorrência. É certo



que algo ocorreu. Mas ocorreu na forma negativa: no silêncio, no não-dito, no não-visto, no não-escutado, no nada.

Seria essa a forma de manifestação do nada? Do *horror vacui* que precede o êxtase?

A pergunta nos remete, então, ao resultado alcançado pela experiência de esvaziamento total de si e de nadificação do sujeito. Qual seria o resultado de algo que ocorreu na forma negativa? Ou melhor: algo que não ocorreu como uma modalidade do ser, mas como modalidade do não-ser, da metafísica negativa, da meontologia?

Primeiro, Riobaldo se certifica de que a experiência seguiu todos os passos previstos. Passou pelo temor, depois pelo contraste entre medo e coragem, luz e treva, temor e ardor; por fim, chegou ao êxtase. Depois, surge a dúvida a respeito do desfecho final: não fora o esperado. Ao melhor, ele nem sabia mais ao certo qual fora o resultado.

Perguntamos novamente: qual foi, então, o desfecho?

3. As páginas seguintes vão nos relatar que, mesmo assim, mesmo havendo dúvidas a respeito do que ocorreu, é certo que ocorreu algo e que foi algo extraordinário. Em um primeiro momento, temos a resposta de que aquilo que fora buscado como entidade absoluta (Deus ou Diabo) não existe: “Ele não existe, e não apareceu nem respondeu – que é um falso imaginado” (ROSA, 1970, p. 319). No entanto, Riobaldo afirma algo em troca: “Mas eu supri que ele tinha me ouvido. Me ouviu, conforme a ciência da noite e o envir de espaços, que medeia” (ROSA, 1970, p. 310). Se entendermos o verbo “suprir” por “preencher algo que estava em falta”, “completar”, “colocar no lugar de”, temos em decorrência que tudo foi realizado conforme o ritual prescreve, e que não ocorreu nada ao final; no entanto, o personagem preencheu suas



expectativas, supondo que algo ocorreu. Porém, não é isso apenas. A resposta fica entredita: ocorreu o nada ao final. E é justamente em meio ao silêncio que tem lugar o êxtase como excesso de si e de mergulho em si mesmo, pois, como completa Riobaldo: “O senhor sabe o que o silêncio é? É a gente mesmo, demais” (ROSA, 1970, p. 319). Na resposta superlativa, o silêncio dá entrada ao excesso de si. É o estado anterior às palavras em que o ser-si-mesmo se excede. Então, a questão é devolvida para o próprio personagem, já que não há mais respostas absolutas fora dele.

Temos, por fim, a resposta à pergunta que indagava pelo resultado da experiência negativa. O resultado é interior, silente, fugaz, como costumam ser as descrições das experiências extáticas: “como se adquirisse minhas palavras todas; fechou o arrocho do assunto. Ao que eu recebi de volta um adejo, um gozo de agarro, daí umas tranqüilidades – de pancada” (ROSA, 1970, p. 319).

No entanto, a partir do momento em que Riobaldo passa a relatar sua viagem de volta, como volta ao corpo, ele revela um pouco do que de fato ocorreu neste extraordinário lapso de tempo e limite de espaço.

Ele se pergunta agora: “A noite tinha de fazer para mim um corpo de mãe – que não mais fala, pronto de parir, ou, quando o que fala, a gente não entende? Despresenciei. Aquilo foi um buracão no tempo” (ROSA, 1970, p. 320). Quer dizer que a experiência foi de uma não presença corporal e de uma atemporalidade, um não-estar presente; uma não presencialidade, uma desposseção de si; é só depois disso que ele volta novamente a ser presença a si no tempo e no espaço. Por isso mesmo, já não sabe se experimentou algo silente ou se as palavras não foram ouvidas e entendidas. Mas, em qualquer caso, houve uma saída do corpo. É o que nos indica a alusão ao retorno ao corpo como um novo nascimento (“a



noite ... um corpo de mãe ... pronto de parir”). A volta ao corpo está descrita como a entrada em algo muito frio, que é expresso pelas muitas formas de frio, que Guimarães Rosa busca assinalar com expressões tais como: “frio geral”, “frio real”, “friagem”, “gelado inteiriço”. Ou com os neologismos: “friôr”, “friúme” e “friúra”. Ele também acentua o estado de solidez de um corpo desprovido de alma, indicado pelo uso do termo “solidão”, como aumentativo de sólido, um grande sólido, inteiro e frio (cf. UTÉZA, 2007), na frase seguinte: “Nunca em minha vida eu não tinha sentido a solidão duma friagem assim. E se aquele gelado inteiriço não me largasse mais” (ROSA, 1970, p. 320). É a experiência de quase-morte do corpo que faz com que o espírito se libere e retome as rédeas de si próprio.

Aqui está bem marcada a ideia de que, para haver novo nascimento, tem de haver antes uma quase-morte, uma morte simbólica ou mística, uma volta ao estado sólido, em que a alma abandona o corpo (terra) em um momento extático, deixando-o inerte, absorto, sem calor. Mas é devido ao abandono do estado corporal que Riobaldo divisa a totalidade e retorna a si mesmo como num novo nascimento.

É só com o retorno completo da alma ao corpo que se realiza e então se compreende a transformação pela qual passou Riobaldo. Ao voltar do sono, pois ele estava agora “desdormido”, o personagem se encontra transformado. Passa a contemplar a totalidade. Tem a visão do todo. Conversa muito. Distingue tudo com clareza. Raciocina de modo aguçado. Entende, enfim, o modo-de-ser-em-bando: “Aí mesmo, no momento, fui escogitando: que a função do jagunço não tem seu que, nem prá que. Assaz a gente vive, assaz alguma vez raciocina. Sonhar, só, não” (ROSA, 1970, p. 321). De repente, sua vida ganha sentido novo; ele tem clareza



de sentimentos, pensamentos e de vontade: “Tudo agora reluzia com clareza, ocupando minhas ideias, e de tantas coisas passadas diversas eu inventava lembrança, de fatos esquecidos em muito remoto, neles eu topava outra razão: sem nem que fosse por minha própria vontade” (ROSA, 1970, p. 321). Os sentimentos mudaram em relação a si mesmo e aos outros: “E fui vendo aos poucos que eu entrava numa alegria estrita, contente com o viver, mas apressadamente” (ROSA, 1970, p. 321). E por fim, ele decifrava os outros: “Ao perante de minhas presenças, todos tinham de ser sinceros. Só nos olhos das pessoas é que eu procurava o macio interno delas...” (ROSA, 1970, p. 322).

Ao sair do Pacto das Veredas-Mortas, não há dúvida que Riobaldo é outro homem. É um novo homem. Após o êxtase e a contemplação, ele adquire finalmente a visão da totalidade. Contudo, esta visão não está associada a Deus ou ao Diabo, que se tornaram para ele as tentações obsessivas de uma antiga metafísica: “sofri um velho pensar”, um “falso imaginado”. Tampouco lhe devolve um Ego ampliado (“eu mil vezes”), autossuficiente e egoísta. Não tem uma visão egoísta, parcial e excludente. Ele já não tem medo. Não teme a Deus ou o Diabo. Mas, principalmente, ele perde o eu individual, egoísta, particular e adquire consciência do comum, do coletivo, do ser-em-bando. E é por isso mesmo que Riobaldo se sentirá finalmente em condições de chefiar o bando de jagunços e de comandar a terceira e última guerra. Eis a transformação pela qual passa de Tatarana a Urutu-Branco. A lagarta de fogo escuro (Tatarana ou Taturana em Tupi: tata=fogo; una=escuro; rana=semelhante), depois da metamorfose, não vira borboleta, mas se transforma em cobra venenosa, a temível Urutu-branco, a Urutu-Cruzeiro, a cobra Cruzeira.



Para concluir, voltemos à orientação estelar do início do Pacto das Veredas-Mortas: as Três-Marias (Touro) e as Sete-Estrelas (Órion) já haviam sumido. Só restava, ainda que não por muito tempo, o Cruzeiro do Sul. Daí uma última ilação hermenêutica. A constelação de Touro e a de Órion, na astrologia Tupi-guarani correspondem ao Homem velho (*Tuya'i*). Podemos, então, sugerir que, no relato, o Homem velho dava lugar ao novo homem: um homem totalmente ressurgido como cobra venenosa. Não é Adão ou Eva, mas a própria Serpente. A cobra Cruzeiro, o Cruzeiro, o Urutu-Branco, a constelação da Cobra (*Mboi*) da astrologia guarani que, talvez não por acaso, corresponde à de Escorpião da tradição europeia. Está para começar a terceira e última guerra, a guerra contra Hermógenes, a encarnação do Mal, mas também da hermenêutica e da hermética (Hermes), sob o comando do Urutu-branco. A guerra será decidida em duas grandes batalhas: a de Tamanduá-Tão e a do Paredão-Branco.

BIBLIOGRAFIA

BAUCHWITZ, Oscar F. Pobreza e serenidade. Para uma mística do cotidiano. *In: Pensamento no Brasil – Volume I – Emmanuel Carneiro Leão*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2010, pp. 121-139.

_____. Eckhart e a negatividade. Curitiba-PR, *Scintilla*, v. 12, n. 1, Jul./Dez 2015, p. 85-94.

BONARDEL, Françoise. *Bouddhisme et philosophie*. Paris: Harmattan, 2008.

BORNHEIM, Gerd. *Sartre, metafísica e existencialismo*. 3. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

BEZERRA, Cícero C. *Dionísio Pseudo-Areopagita: Mística e neoplatonismo*. São Paulo: Paulus Editora, 2009.



_____. Porfírio, Dionísio e Mestre Eckhart: considerações sobre a adequação entre ser e inteligência. Natal-RN, Princípios, v. 22, n. 37, p. 31-51, 2015.

COSTA, Vitor. H. R. Novos começos, situações privilegiadas e momentos perfeitos: as fragilidades do antinarrativismo de Antoine de Roquentin. São Carlos-SP, Ipseitas, v. 7, n. 3, set./dez. 2021, p. 45-63.

DAVIDSON, Arnold I. *Religión, razón y espiritualidad*. Barcelona: Alpha Decay, 2014.

DIONÍSIO (Pseudo-Areopagita). *Os nomes divinos*. Introdução, tradução e notas: Bento Silva Santos. São Paulo: Attar Editorial, 2004, 181pp.

ESCOTO ERIÚGENA, Juan. *División de la naturaleza. Periphyseon*. Introd., trad. y notas: Francesc Fortuny. Barcelona: Planeta de Agostini, 1996.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HANSEN, João A. Terceira margem. São Paulo-SP, Rev. Inst. Est. Bras., v. 41, 1996, p. 51-67.

HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Tradução: Flavio F. Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

_____. *A filosofia como forma de vida*. São Paulo: É Realizações, 2016.

MARCHELLI, Clarissa. Guimarães Rosa, um leitor de Plotino. São Cristóvão-SE, A Palo Seco, Escritos em Filosofia e Literatura, a. 13, n. 14, 2021, p. 22-39.

PLOTINO. *Enéadas (I,II)*. Madrid: Planeta de Agostini, 1996.

RICOEUR, Paul. *Temps et récit. Tome I: L'intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil, 1983.

_____. *Tempo e narrativa. Tomo I*. Campinas: Papirus, 1994.

ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. 7. ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio, 1970.

ROSSATTO, Noeli D. Mística, linguagem e filosofia. Ijuí-RS, Humanidades em Revista, n. 7, 2008, p. 11-24.



_____. Vida e narrativa. In: GALLINA, A. L.; SARTORI, C. A.; SCHNEIDER, P. R. (orgs.). *Conhecimento, discurso e ação*. Ijuí-RS: Unijuí, 2010, p.117-134.

_____. Anima annihilata et spirituallis intellectio. A filosofia e a mística medieval. Recife-PE, *Perspectiva Filosófica*, v. 1, n. 35, 2011, p. 91-106.

_____. Sartre místico. In: ECKER, D.; SALVETTI, E. F. (orgs.). *Existência e liberdade. Diálogos filosóficos e pedagógicos em Jean-Paul Sartre*. Passo Fundo: Ifibe, 2013, p. 83-106.

_____. O nada em Sartre e Mestre Eckhart. Belo Horizonte, *Síntese*, v. 44, n. 39, 2017, p. 237-250.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *A náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

_____. *La nausée*. Paris: Gallimard, 2007.

_____. *La transcendance de l'Ego*. Paris: Vrin, 2003.

_____. *Saint Genet – ator e mártir*. Petrópolis: Vozes, 2002.

SIVÁC, Josef. Del'«In-Existence» intentionelle à l'«Ek-in-sistence» existentielle. Heidelberg, London, New York, *Analecta Husserliana*, v. 1, n. 103, 2009, p. 45-73.

SOARES, Cláudia C. *Adiamento e suspensão de sentido em Grande sertão: veredas – do pacto demoníaco*. Passo Fundo, *Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade de Passo Fundo*, v. 16, n. 3, 2020, p. 630-43.

TUGENDHAT, Ernst. *Egocentricidad y mística: un estudio antropológico*. Barcelona: Gedisa, 2004.

_____. *Sobre mística*. Diálogo científico (DC). Santiago de Chile, v. 14, n. 1/2, 2005, p. 11-21.

UTÉZA, F. Grande Sertão: Veredas. Una lectura metafísica. In: *Grande Sertão: Veredas de João Guimarães Rosa*. Barcelona: Consulado Geral do Brasil em Barcelona, 2007, p. 31-54.

VAN BUUREN, Maarten. Être et exister: le cas de La nausée. *Rilief*, v. 1, n. 1, 2007, p. 74-89.



JOHN CAPUTO: mística e anarquia sagrada

Dr. Cícero Cunha Bezerra¹

Universidade Federal de Sergipe (UFS), Brasil

*How many times must a man look up
Before he can see the sky?*

BOB DYLAN IN *BLOWING IN THE WIND*.

INTRODUÇÃO

John David Caputo nasceu na Filadélfia em 26 de outubro de 1940. De origem ítalo-americana, teve uma formação católica iniciada em 1958 quando entrou para

.....

1 Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe. cicerobezerra@hotmail.com



a Congregação dos Irmãos de Salle (Salles Brothers) e estudou, durante 15 meses, em rigor monástico, autores da Escolástica e místicos medievais. Em um período de 4 anos manteve contato com as obras decisivas de Kierkegaard e Heidegger. 1962, impulsionado pelo desejo de realizar doutorado em Filosofia, entrou em desacordo com a congregação e decidiu pela carreira acadêmica passando a lecionar nas Universidades de Villanova e Syracuse University, na qual se aposentou em 2011.

Autor de várias obras no campo da filosofia da religião, alguns dos seus primeiros textos revelam seus interesses pelas relações entre mística e filosofia, são eles: *O elemento místico no pensamento de Heidegger* (The Mystical Element in Heidegger's Thought (1978); *Heidegger e Aquino: ensaio sobre a desconstrução da metafísica* (Heidegger and Aquinas: An Essay on Overcoming Metaphysics (1982) e *Desmistificando Heidegger* (Demythologizing Heidegger (1993)). Sua formulação de uma teologia do acontecimento (Theology of the Event) ou débil, como proposta de superação do que ele nomeia de Teologia forte, o levou a dialogar com filósofos e teólogos como, entre outros, Heidegger, Derrida, Vattimo, Badiou, Zizek, Paul Tillich e Catherine Keller; diálogos estes registrados em diversos livros.

No Prefácio do seu mais recente trabalho, *Specters of God, An Anatomy of the Apophatic Imagination* (2022), Caputo define a sua primeira obra *The Mystical Element in Heidegger's Thought* (1978) como fruto de uma tentativa de responder a um imperativo obscuro (*obscure imperative*) que fazia parte da sua vida de filho de uma família católica italiana e que desde cedo lhe havia tocado profundamente, a saber: "o sentido místico da vida" (CAPUTO, 2022, p. IX).



Ciente das dificuldades que o termo místico comporta, Caputo aclara: “O elemento místico não é uma coisa, mas uma qualidade *nas* coisas, em todas as coisas, grandes ou pequenas” (CAPUTO, 2022, p. X. Grifo do autor). Ao fazer essa observação ele busca diferenciar e, ao mesmo tempo, delimitar sua perspectiva frente a uma visão da mística em seus aspectos disciplinares ou ascéticos que, como ele mesmo observa, não lhe interessavam. Ao contrário de uma experiência do tipo unitiva em que tudo se ilumina por uma visão celestial reveladora ou da condição atribuída a Eckhart, de um homem “a quem Deus jamais ocultou nada”², sua perspectiva aponta, precisamente, para o contrário: “Estou aqui para confessar tudo o que me foi ocultado” (CAPUTO, 2022, p. X).

Nesse sentido, trata-se de uma concepção anti-neoplatônica, posto que prescinde do desejo de união, mas que assume o “não saber”, oriundo da linguagem apofática, em seu caráter obscuro, errante e abissal. Não há treva superluminosa, não há “uno com o Uno”, não há “descanso no peito do Amado”, mas um *cor inquietum* que compartilha das investidas teóricas da mística de matriz neoplatônica, mas as toma como expressões máximas de uma archiexperiência (*archiexperience*) do pensamento no sentido de reconhecimento dos seus limites e, portanto, da sua insuficiência diante do que lhe excede.

Assim como mística, apofático é um termo que também requer esclarecimento por parte de Caputo. Apofático é compreendido como o solo da religião, isto é, o que ocorre, o que acontece e, assim, distingue-se da religião enquanto tal. A religião, em sentido empírico, dogmático, fundacionista só serve, cada vez mais, segundo nosso filósofo, para nutrir valores reacionários,

• • • • •

2 Subtítulo dos *Provérbios e lendas do Mestre Eckhart* in: Eckhart, M. *El fruto de la nada*, trad. Amador Vega Esquerro, Barcelona: Siruela, 2. ed., 2008, p. 143.



ressentimentos, teorias anticientíficas, sexismos e ignorância (CAPUTO, 2022, p. XII). É preciso, portanto, radicalizar o caráter apofático como possibilidade de “salvar” a religião de todas as suas atrocidades e isso passa por uma hermenêutica radical que insista no sentido mais próprio da palavra religião como “expressão do irreduzível mistério” (CAPUTO, 2022, p. XII).

Mas o que isto tem a ver com Mestre Eckhart e anarquia sagrada? Para responder esta pergunta divido essa exposição em três tópicos: no primeiro, Desconstruindo Deus, exponho, a partir da distinção eckhartiana entre Deus e Deidade, a atualidade do pensamento de Eckhart para o projeto caputiano de radicalização do aspecto apofático do cristianismo como proposta de desconstrução dos elementos reacionários e violentos da religião cristã. No segundo, exponho a concepção caputiana de debilidade de Deus como superação da metafísica onto-teo-lógica e a possibilidade de reabilitação do caráter libertário da mensagem cristã. No terceiro, exponho alguns aspectos da hermenêutica radical caputiana do texto bíblico e sua concepção de anarquia sagrada. Finalmente, retiro algumas consequências políticas a partir da relação entre mística e anarquia. Para este artigo, me limito à análise de três das suas últimas obras: *The Weakness of God, A Theology of the Event* (2006)³, *The insistence of god: a theology of perhaps*, (2013), *Especters of God, An Anatomy of the Apophatic Imagination* (2022).

DESCONSTRUINDO DEUS

Uma das frases de Eckhart, mais citadas por Caputo ao longo de suas obras é: “Rogo a Deus que me livre de Deus” (Sermão

• • • • •

3 Para as citações textuais, no caso específico dessa obra, cito a paginação da tradução espanhola *La Debilidad de Dios* (2014).



52). Fonte de heresia, mas também de aberturas para inovações teológicas de Lutero à Paul Tillich, essa *prece* é tomada por Caputo como uma das mais radicais reflexões do mestre turigiano que desencadeou consequências não previstas pelo autor. Nela reside a distinção entre Deus (*Gott*) e divindade (*Gottheit*).

Para Caputo, em Eckhart, encontra-se: “a abertura para um apofaticismo desprotegido, atormentador e angustiante” (CAPUTO, 2022, p. 56). Na distinção entre Deus e divindade temos posto a inacessibilidade, não apenas ao Deus da razão, o Deus da metafísica da teologia, mas também ao Deus da fé, da revelação, da Trindade e da encarnação (CAPUTO, 2022, p. 60). Desse aspecto inefável, Caputo se interessa profundamente pela regressão eckhartiana que conduz da reflexão sobre o princípio para um estado anterior a todo princípio. Diz Caputo: “Na desnudez da deidade, silenciam-se todas as disputas entre *esse* e *intellectus*. Tudo está fora onde nem Deus está” (CAPUTO, 2022, p. 61).

Caputo reconhece o peso da metafísica neoplatônica na construção da visão eckhartiana de deidade como nada ou “sem fundamento” (*abgrund*), o que, em princípio, revelaria a vitória do neoplatonismo sobre o cristianismo, mas observa que, em Eckhart, há algo ainda mais central que garante o caráter originalmente cristão do seu pensamento. Trata-se da ideia de nascimento de Deus (*Gottesgeburt*) ou o nascimento do Filho na alma; indaga ele: “De que adianta o Pai gerar o seu Filho na eternidade se eu também não nasço com esse Filho?” (CAPUTO, 2022, p. 62).

Segundo Caputo, em Eckhart, a espiritualidade cristã ecoa na força do amor exposto no Evangelho de João. Trata-se da unidade entre o “fundo de Deus” (*Gottesgrund*) e “fundo da alma” (*Seelengrund*) que se dá pelo desprendimento, pelo deixar ser (*Gelassenheit*) e pelo desapego (*Abgeschiedenheit*) entendidos, por



Caputo, como o modo de ser da alma “sem pensar e sem querer” (CAPUTO, 2022, p. 62). Na hermenêutica caputiana o jogo austero da trindade neoplatônica converge na fruição escriturária cristã naquilo que há de mais radical no pensamento eckhartiano, ou seja, no postulado de um retorno da alma a um estado anterior a toda criação. Dito de maneira mais explícita, a alma se torna uma, não com Jesus de Nazaré, mas com o Filho incriado (CAPUTO, 2022, p. 63). Com essa reflexão Eckhart abriu uma porta que não poderia ser mais fechada e que, para Caputo, conecta a mística eckhartiana e o pensamento pós-moderno.

Frente ao Deus de uma teologia forte, Caputo propõe um Deus espectro entendido como um acontecimento kairológico que subjaz no nome Deus. Diz ele: “ o nome (de) Deus é o nome de algo que me assombrou” (CAPUTO, 2002, p. 3). Em sendo assim, para além de ser ou de não ser, Deus permanece como um fantasma da indeterminação (spectral indeterminacy). Rompendo toda previsibilidade ou projeção temporal, Deus irrompe sempre quando “a ofensa é perdoada, os famintos são alimentados e os aflitos consolados” (CAPUTO, 2022, p. 21).

É importante sublinhar dois aspectos centrais na reflexão caputiana sobre Deus: a) que o caráter fantasmagórico do nome (de) Deus longe de excluir sua “seriedade” ou apontar para a sua ridicularização, consiste em um esforço de preservar o que há de verdadeiro na experiência humana diante do que Paulo de Tarso já descreveu como um ver por espelho opaco e nublado (1Cor. 13.12); b) o que parece um apofaticismo, nos moldes tradicionais da, por exemplo, *Teologia mística* dionisiana (de ver o que não se mostra *super, epekeina, hyper, über, au-delà*), inclusive do pressuposto de um “puro nada” ou de luz para além do reflexo, significa uma



ambiguidade radical própria daquilo que, no nome Deus, convoca: uma esperança.

A DEBILIDADE DE DEUS

Em dezembro de 2004, um tsunami no oceano Índico, de magnitude de 9,1 na escala, devastou vidas e causou um cenário de destruição que o coloca como um dos maiores desastres naturais da história. Justo nesse momento, John Caputo dava os retoques finais do seu livro *The Weakness of God, A Theology of the Event* (2006) quando, segundo ele mesmo narra no *Prefácio* deste mesmo livro, líderes religiosos acudiram às câmeras e jornais afirmando que, pesasse a inocência das vítimas, jamais seria possível explicar os mistérios de Deus (CAPUTO, 2014, p. 79).

Mesmo que o “mistério” divino aparecesse como suposta justificativa, ainda houve quem dissesse que o pecado, marca humana, recebe justa punição e o tsunami seria prova disso. Por que narrar este episódio? Porque Caputo afirma que o seu livro é, precisamente, uma contraposição a “essas imagens blasfemas” e que só revelam a decadência de uma concepção de Deus como força, poder e interventor na ordem da natureza. *A debilidade de Deus, uma teologia do acontecimento* é justamente o oposto disto. Sob influências filosóficas explícitas de Nietzsche (1844-1900), Heidegger (1889-1976), Levinas (1906-1995), Deleuze (1925-1995), Lyotard (1924-1998), Derrida (1930-2004) e Vattimo (1936), somente para citar alguns filósofos que explorarei aqui, mas fundamentalmente de Paulo de Tarso e Eckhart, Caputo desenvolve sua concepção de Deus a partir do que ele nomeia de poética do impossível (*The Poetics of the Impossible*), isto é, um modo de tratar a relação humana com o reino de Deus que passa, necessariamente, pela possibilidade do



impossível ocorrer. Impossível aqui não é uma interdição, mas, pelo contrário, é a condição de todo possível, pois, lembrando o anjo Gabriel na famosa passagem da anunciação a Maria: “nada é impossível para Deus”, ou seja, tudo é possível (Luc. 1, 37).

No seio deste curto-circuito interpretativo faíscam energias que rompem, mas permitem a fluência, pela liberação do excesso, de acontecimentos múltiplos; é a partir dele que Caputo encontra sua chave para conectar seus fios hermenêuticos entre o reino de Deus e a desconstrução. Possível delírio para os desconstrucionistas nietzscheanos que acreditam, como destaca Caputo, ser necessário o uso de luvas para ler os Evangelhos, ou escândalo para religiosos conservadores, que abominam o pensamento de Derrida; a poética do impossível é uma chave que abre, em tempos de leituras literais e extremistas dos textos bíblicos, para a possibilidade de um acontecimento maior, citado anteriormente quando tratamos de Eckhart, ou seja: o nascimento de Deus na vida humana. Resta-nos pensar a natureza deste nascimento e deste Deus.

Começemos pelo primeiro. De forma resumida é possível dizer que acontecimento é o que *se dá* no nome Deus. Lembremos as consequências apofática obtidas entre o ato de nomear e aquilo ao qual a linguagem se refere, ou seja, há sempre um hiato entre o nome e o que é nomeado. Uma im-possibilidade que na mística eckhartiana culmina no postulado da experiência a-modal. No caso de Caputo, a poética do acontecimento rompe com a lógica entre realismo e antirrealismo e instaura o que ele chama de hiper-realismo do acontecimento (hyper-realism of the event) que faz do reino de Deus uma assombrosa aventura⁴.

• • • • •

4 Caputo não equipara o reino de Deus ao reino de Alice, mas entende, graças ao amor de Deleuze por C. Lewis, que há muito o que aprender entre o literário e a imaginação religiosa.



Fiel ao pedido do Apóstolo Paulo, que aconselha aos cristãos a não se conformarem à lógica do mundo, posto que o reino de Deus é loucura (*Moria*) (1Cor. 1-18), Caputo extrai consequências hermenêuticas interessantes a partir do clamor de uma teopoética:

O motivo central y primordial desta decisão é que uma poética é um discurso evocativo que articula o acontecimento, enquanto que a lógica é um discurso normativo de entidades (reais ou possíveis), que podem ou exemplificam suas proposições. Uma poética aborda a regra da promessa ou de um chamamento, a gramática da força débil do chamamento, enquanto que a lógica regula a força do mundo (CAPUTO, 2014, p. 249).

Frente a uma lógica da onnipotência, Caputo sugere uma poética do impossível, nos termos já aqui tratado. Uma poética que se define como a-lógica (*a-logic*) e patho-lógica (*patho-logic*), posto que é regida pelo “coração, em um mundo sem coração”. Nesse sentido, patho-lógica é curativa e salvífica (CAPUTO, 2014, p. 250). Diz ele:

Uma poética do impossível descreve a dinâmica de um desejo, mais além do desejo, pelo reino, um desejo mais além da razão e mais além do que é razoavelmente possível, um desejo de saber o que não podemos saber, o de amar o que não nos atrevemos a amar, como um mendigo enamorado de uma princesa, cujo desejo não é extinguido pelo impossível, mas acesso por ele. (CAPUTO, 2014, p. 250).

Estamos diante de uma outra ideia constitutiva do pensamento caputiano, a saber: a *gramática do talvez* (*The grammar of the perhaps*). Há um entendimento comum de que o “talvez” se relacione com indecisão, no sentido de uma suspensão de juízo, diante do “talvez”, tomado como dúvida, o indivíduo se mantém



na segurança do não comprometimento. Há outra forma de se pensar o talvez como um gatilho para uma tomada de decisão que, diante do “ou um ou outro”, o indivíduo opta pelo mais seguro. O talvez, tratado por Caputo, não se refere a nenhum dos dois casos, mas uma tentativa de encontrar um outro regime em que o “talvez” escape do sentido de indecisão ou de uma mera opinião ou adesão. “Talvez”, para Caputo, se contrapõe ao “sistema binário de necessidade e contingência, presença e ausência, ser e não ser, conhecimento e ignorância, crença e incredulidade, teísmo e ateísmo” (CAPUTO, 2013, p. 4).

De modo que não se trata de uma indecisão entre “a” ou “b”, mas abertura, “exposição para a promessa do que não está nem presente nem ausente” (CAPUTO, 2013, p. 4). Não requer segurança, como uma *aposta* na indecisão, mas risco diante de uma decisão radical que não está meramente programada ou ditada pelas consequências. Compartiria o “talvez” do “sem porquê” eckhartiano?

Não tenho dúvidas de que na base dessa decisão reside um modo de ser (*Je suis*) que Caputo encontra em Mateus 10-16 sua forma exortativa: “Eis que vos envio como ovelhas ao meio de lobos; portanto, sede prudentes como as serpentes e simplices como as pombas”. Astúcia e simplicidade. Uma outra passagem de *A Debilidade de Deus* é ainda mais ilustrativa:

Sede como os lírios, sem porquê e sem preocupações. Se dobram e se inclinam sob o suave rumor da brisa que é *ruach Elohim*, o suave vento do espírito que sopram através das épocas da criação que nos acariciam. Abre-te à gratuidade, à graça, ao acaso, ou talvez só ao “talvez” da vida que a mantém aberta, em movimento (CAPUTO, 2006, p. 366).



“Talvez” está conectado à debilidade de Deus já que transforma o poder do Deus todo poderoso em um “poder ser” (*peut-être*). É uma ferramenta retórica, poética e estratégica contra a lógica militante da onnipotência. No “talvez” Caputo encontra a força débil para a possibilidade do impossível. Não uma força da ordem ou do imperativo, mas de uma audácia que a torna uma gramatologia da debilidade de Deus (CAPUTO, 2013, p. 23).

Na distinção entre *nome* e *acontecimento* encontra-se uma inversão fundamental para que entendamos o sentido da debilidade proposta por John Caputo, a saber: que o poder não reside no acontecimento subjacente ao nome, mas na linguagem, ou seja, no próprio nome. O nome se funda em uma semântica cultural que lhe fornece todo o poder, autoridade e força. O acontecimento, não. Não se trata de uma “coisa”, mas de um *peut-être*, um “talvez” (*perhaps*), o “espectro de uma possibilidade” (CAPUTO, 2014, p. 95).

Frente a uma teologia que “senta-se na janela toda maquiada” esperando a vinda de um poder viril, Caputo propõe não somente uma teologia débil, mas um Deus, recorrendo a Duns Scot, em sua forma de *ens diminutum*, isto é, de um ser possível, mas inferior ao ser em atualidade. É importante destacar o amor confesso de Caputo pelas fontes das tradições teológicas tradicionais e, por isso mesmo, sua convicção de que Deus não pode ser concebido como “parcial” ou limitado a uma forma específica de linguagem ou manifestação.

Diz Caputo, parafraseando Eckhart: “Rogo a Deus que nos livre da religião” (CAPUTO, 2014, p. 136)⁵. Religião e teologia,

• • • • •

5 É preciso observar que essa posição não implica um desprezo do elemento religioso, mas tem como alvo às religiões, em particular, seus aspectos meramente sociais ou ritualísticos. Como Caputo mesmo sublinha, em *Sobre a religião*, alguém pode ser religioso, sem ou com teologia, sem ou com religião. Ser religioso é suplantar o egoísmo. Cf. CAPUTO, 2001, p. 13).



inclusive a teologia negativa, demasiadamente humanas, tendem sistematicamente a buscar associar-se a um discurso de poder esquecendo-se do acontecimento albergado no nome Deus. Diz ele:

Sobre Deus confesso ter duas hipóteses heterodoxas. Primeiro, o nome de Deus é o nome de um acontecimento, mais que de um ente; de uma exortação, mais que de uma causa; de uma provocação, de uma promessa, mais que uma presença. Segundo, e isso deriva do primeiro ponto, faremos melhor as coisas se pensarmos em Deus a partir da debilidade em vez de pensá-lo como uma força absoluta (CAPUTO, 2014, p. 101).

É importante observar que Caputo busca explorar as consequências hermenêuticas oriundas da passagem de 1Cor. 1: 25-29 em que se ler: “ Porque a loucura de Deus é mais sábia que a sabedoria humana, e a fraqueza de Deus é mais forte que a força do homem”. Promovendo curtos-circuitos com as correntes filosóficas, em particular Derrida e Vattimo, mas não somente, Caputo problematiza a debilidade de Deus a partir do que Derrida chama de incondicional sem soberania. É precisamente na ideia de hospitalidade presente na reflexão derridariana que Caputo encontra um dos fios capazes de desatar o acontecimento deixando em aberto o que, no nome, se dá.

Dito isso, é possível, finalmente, falar do grande acontecimento que anima o *Novo testamento* sob o nome de “o reino de Deus”. A questão que se coloca, portanto, é: pode-se falar de um reino sem Rei?



ANARQUIA SAGRADA E MÍSTICA

Para Caputo, a imagem e as palavras de Jesus revelam o significado anárquico do reino anunciado. Quando os romanos, ironiza Caputo, puseram uma coroa de rei na cabeça de Jesus, testemunharam a natureza do que lhes pareciam ser o seu reino, ou seja, um reino da loucura, de toda estupidez, aos olhos do poder mundano representado pelo Império (CAPUTO, 2014, p. 105). É importante observar que anarquia, no sentido desenvolvido por Caputo, não corresponde a uma eliminação das leis, mas no espírito derridariana, desconstruir as leis para produzir uma sociedade justa (CAPUTO, 2014, p. 125). Diz ele: “Desconstruir a lei é manter em vista, clara e constantemente, o poder construtivo da mesma com a finalidade de submeter a lei à análise, revisão e revogação implacáveis; a reescritura e revisão judicial à luz da exigência incondicional da justiça” (CAPUTO, 2014, p. 126).

Reino sem Rei, reino de Deus. Curto-circuito desejado para o projeto de uma anarquia sagrada. Se o mundo representa, no Novo testamento, o domínio do poder real, o reino de Deus é da ordem da debilidade e do possível. “O reino de Deus é uma comunidade sem comunidade, cidade sem muralhas, nação sem fronteiras, incondicional hospitalidade” (CAPUTO, 2014, p. 522).

Gratuidade e dom como condições para a possibilidade do impossível a partir do poder da impotência, ou seja, da debilidade de Deus que enquanto tal é sempre acontecimento livre, kairo-poético. Graça como “deixar ser”, isto é, como presente sem contrapartida ou recompensa, ou como diz Eckhart, citado por Caputo, amar a Deus não como quem ama uma vaca que lhes dá leite e queijo (16b, DW I, 274. 1-6, 494). Nesse sentido, anarquia, graça e liberdade constituem aspectos comuns de uma teologia



do acontecimento que tem, na própria imagem de Cristo (*imitatio Christi*), com toques desconstrucionistas, sua inspiração.

Os personagens no reino formam um elenco de marginais, de forasteiros, pecadores, ovelhas perdidas, filhos perdidos e pródigos, arrecadadores de impostos, prostitutas, samaritanos, leprosos, cochos, endemoniados, crianças. Uma lista que poderíamos hoje atualizá-la facilmente: gays e lésbicas, imigrantes ilegais, mães solteiras, soropositivos, drogados, presos e, de pois de 11 de setembro, árabes. Todos os que estão fora da lei, superados. Em resumo, todos os que estão e devem permanecer invisíveis (CAPUTO, 2014, p. 293).

Na anarquia estamos diante de um deslocamento a partir do nome de Deus que, como tal, representa uma perturbação. No entanto, em um mundo em que cada vez mais se torna difícil o estabelecimento de distinções como corpo e alma, matéria e espírito, humano e não humano, talvez, talvez, tenhamos uma possibilidade de salvaguardar, por uma hermenêutica radical do reino de Deus, valores importantes do cristianismo que, em meio à violência, a destruição paulatina da vida e, principalmente, do pensamento, possam servir de salvação para a filosofia e a teologia que, no contexto atual, correm o risco de serem suplantadas pela arte e pela ciência (CAPUTO, 2022, p. 302).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A hermenêutica radical proposta por Caputo, como todo curto-circuito, tem incêndios e consequências de várias ordens. O trânsito de poderosas correntes, superaquecem os condutos desencadeando correntes elétricas de grande intensidade. Muitas vezes, o próprio circuito sofre danos, outras provocam incêndios



e choques. No entanto, se o que caracteriza um curto-circuito é ser ele um menor caminho percorrido por uma corrente elétrica, o projeto caputiano de uma anarquia sagrada, baseado em uma teologia do acontecimento, parece ser mais amplo e complexo. Seus fios são de várias fases e sua energia vem movida por uma ruptura incontornável, a saber: a morte do gerador que alimenta, há séculos, todo um sistema de crenças e valores, filosóficos ou teológicos, fundamentados na ideia de um Poder supremo.

Quando Caputo regressa ao pensamento de Eckhart é porque encontra nele a força propulsora de uma explosão que não é da ordem dos raios de Zeus, nem tão pouco da onnipresença vingadora de um Deus justiceiro, disposto a aniquilar infiéis. Não há espada nas mãos de Jesus que não seja ele mesmo. Amar a Cristo é amar uma força cortante que se manifesta sob forma de nome. Sua energia não está na paz que o nome Jesus provoca, mas no desconcerto do que nele alberga. Por isso, em perfeito acordo com a interpretação eckhartiana da passagem de Mateus 21-12, presente no *Sermão* intitulado *O templo vazio*, Caputo afirma o caráter teopoético da imagem de Jesus que, nas palavras de Eckhart, revela a si mesmo como forma de falar no templo que é a alma. Diz Caputo:

A figura de Jesus no Novo Testamento é a figura do arqui-poeta do Reino de Deus, um relator de parábolas de sementes de mostardas y de tesouros guardados e de filhos pródigos, todas apontando a imaginar o futuro da vinda do Reino, de como será tudo quando Deus reine, em lugar da avareza y da violência humanas (CAPUTO, 2015, p. 16).

Finalmente, mística e anarquia são expressões de uma mesma concepção de Deus que assume a debilidade, a fraqueza, como formas mais autênticas de uma boa nova que resiste à banalização



de uma promessa libertadora, transformante e transformadora e que se mantém como anúncio e chamamento. É fundamental perceber que, no núcleo do pensamento caputiano, reside uma interpretação do Novo Testamento a partir do que há, para ele, de mais radical, a saber: uma proposta de *metanoia*. Nesse sentido, ao contrário de uma promessa *além* corpo, o reino exige uma transformação da maneira de ser no mundo e com os demais (CAPUTO, 2014, p. 291).

Diria que, se para Eckhart, “estar vazio de toda criatura é estar cheio de Deus, e estar cheio de toda criatura é estar vazio de Deus” (ECKHART, 1999, p. 152), para Caputo, os “vazios”, os que são considerados como “nada”, os “perdidos”, os que estão “fora”, os que Paulo nomeia de *me onta*, esses são os protagonistas de uma arquiteopoeia que encontra, na debilidade (humana e divina) a imagem mais própria para expressar o acontecimento contínuo de um reino que desafia, por sua ilogicidade, os parâmetros convencionais de mérito e poder, diz ele: “quanto mais “fora” está alguém, mais forte é a marca de Deus; quanto mais rico e poderoso, mais difícil será encontrar um lugar no reino” (CAPUTO, 2014, p. 294).

É fundamental destacar que, no caráter anárquico do reino de Deus, não há tirania ou violência. É o próprio Caputo que afirma: “a possibilidade de amar se converte em amar aos que é impossível amar” (CAPUTO, 2014, p. 295). Amar como ato de hospitalidade, que nada tem a ver com cordialidade artificial de uma “boa vizinhança” ou mesmo, em termos éticos, de tolerância, mas de uma incondicional abertura para o outro.

REFERÊNCIAS

CAPUTO, J. D. *An Anatomy of the Apophatic Imagination*. Indiana University Press Office of Scholarly Publishing: 2022.



_____. *Prólogo. In: VILLALOBOS L.C. Poesía teológica. Erosa Tau. Escampe del poeta maldito. Haikus al Cielo/Dios mendigo. Teografías. Tradução: Efraín Quilen.* Santiago de Chile: HEBEL ediciones, 2015.

_____. *La debilidad de Dios: una teología del acontecimiento.* ed. Argentina: Prometeo Libros, 2014. 560 p. Disponible en: <https://elibro--net.us.debiblio.com/es/ereader/bibliotecaus/191393?page=1>. Consultado en: 06 Mar. 2023.

_____. *The Weakness of God A Theology of the Event.* Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press: 2006.

_____. *The Insistence of God : A Theology of Perhaps.* Indiana University Press: 2013. Disponível em: <https://ebookcentral--proquest--com.us.debiblio.com/lib/uses/reader.action?docID=1337889> .

_____. *Hermenéutica radical: repetición, deconstrucción y el proyecto hermenéutico.* ed. Guadalajara: ITESO - Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2018. 399 p. Disponible en: <https://elibro--net.us.debiblio.com/es/ereader/bibliotecaus/116964?page=2>. Consultado en: 06 Mar. 2023.

_____. *Sobre la religión.* Tradução: Marta Gálvez. Madrid:Tecno, 2001.

CULLIVIER, E. Puissance de la faiblesse divine. Relire 1 Co 1,18-25 en compagnie de John Caputo. *In: Études Théologiques et Religieuses* 90, p. 399-416. 2015.

DOOLEY, M. *A passion for the impossible: John D. Caputo in focus /* edited by Mark Dooley. State University of New York Press, 2003. ProQuest Ebook Central. Disponível em: <http://ebookcentral.proquest.com/lib/uses/detail.action?docID=3408557>.

ECKHART, M. *El fruto de la nada.* Tradução: Amador Vega Esquerra. Barcelona: Siruela, 2. ed., 2008.

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





Composto na
CAULE DE PAPIRO GRÁFICA E EDITORA
Rua Serra do Mel, 7989, Cidade Satélite
Pitumbu | Natal/RN | (84) 3218 4626

cauledepapiro.com.br



Este livro contribui com a consolidação dos estudos neoplatônicos no Brasil e colabora com o aperfeiçoamento das relações acadêmicas com pesquisadores estrangeiros que participaram do *IV Seminário Ibero-Americano de Estudos Neoplatônicos* (SIAEN), que propunha pensar a Mística e a Política. Embora, não costumem ser vistas como próximas ou correlatas, senão distantes uma da outra pelos seus respectivos interesses, a Mística e a Política mostram-se próximas nos autores neoplatônicos e na recepção moderna e contemporânea que eles obtiveram. Tem, portanto, o leitor a oportunidade de reconhecer até que ponto esta proximidade é legítima e o que dela provém e contribui para a história mesma da Filosofia.

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
ppgfil UFRN
EM FILOSOFIA



UFRN
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

 **CAPES**

PPG
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO