

Anais Eletrônicos

RESUMOS

I Simpósio Ibero-Americano de Estudos Neoplatônicos

Imagem e Silêncio

23 a 27 de Abril de 2007

Natal . RN . Brasil

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Anais Eletrônicos

RESUMOS

I Simpósio Ibero-Americano de Estudos Neoplatônicos

Imagem e Silêncio

23 a 27 de Abril de 2007
Natal . RN . Brasil

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

COORDENADOR

Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz (*Universidade Federal do Rio Grande do Norte*)

COMISSÃO ORGANIZADORA

Prof. Dr. Cicero Cunha Bezerra (*Universidade Federal de Sergipe*)

Prof. Dr. Noeli Dutra Rossato (*Universidade Federal Santa Maria*)

SECRETARIA

Albanir Alquino

COMISSÃO CIENTÍFICA

Prof. Dr. Celso Martins Azar Filho (*Universidade Estácio de Sá/Brasil*)

Prof^a. Dr^a. Claudia D'Amico (*UNLP-UBA-CONICET/Argentina*)

Prof^a. Dr^a. Giannina Burlando (*Pontificia Universidad Católica de Chile*)

Prof. Dr. José Maria Zamora Calvo (*Universidad Autónoma de Madrid/Espanha*)

Neoplatonismo Pagão e Antecedentes

A interpretação de Plotino nas Enéadas 12(II,4) e 26(III,6) acerca do conceito de khôra apresentado no Timeu de Platão

Prof. Dr. Anastácio Borges de Araújo Júnior (*Universidade Federal do Rio Grande do Norte*)

Todos sabemos que Platão não cessou de procurar, pelos menos até os grandes diálogos da segunda fase de seus escritos (*Fédon*, *Banquete*, *República* e *Fedro*), as condições de possibilidade da inteligibilidade e essa busca parece ser a razão da construção de sua hipótese das formas inteligíveis. Ou seja, subjacente a esses diálogos parece haver o seguinte raciocínio: se há inteligibilidade, deve haver condições para isso, logo, há realidades inteligíveis que possibilitam essa mesma inteligibilidade, na medida em que são fontes de um saber firme, aquilo que é denominado *epistême*. Naturalmente, ao se determinar o lugar do inteligível, sem dúvida, demarca-se também o lugar das coisas sensíveis, que são fontes de um saber errante e contraditório, denominado *dóxa*. O filósofo teria como tarefa um certo afastamento do sensível, a famigerada saída da caverna, lugar sombrio e limitado, na qual ele buscaria o lugar luminoso, *tópos* da inteligibilidade pura, longe das contradições. Entretanto, desde o diálogo *Parmênides* que Platão vinha mostrando as dificuldades de sustentar esse modelo, pois ao mantermos o inteligível – idêntico, indivisível e imutável – separado do sensível, criamos uma espécie de fosso que o tornaria algo absolutamente transcendente, mas também sem qualquer utilidade aos humanos na sua busca pelo conhecimento. Era preciso fazer do inteligível algo mais dinâmico, implicá-lo numa relação direta com o sensível. Este parece ser, sem dúvida, o avanço dos

diálogos da última fase dos escritos de Platão, tal como o *Sofista* e o *Timeu*, nos quais encontramos investigações que tentam elucidar as condições de possibilidade da inteligibilidade mais também as condições necessárias para compreendermos o erro, a ilusão, o engano, a imagem, o não-ser, enfim, as condições de possibilidade do *ser que não é o ser inteligível*. Se essa interpretação estiver correta, significa que o primeiro modelo era insuficiente na medida em que ao estabelecer uma identidade entre o *ser real* e o *inteligível*, tal modelo, não conseguia elucidar *por que* os fenômenos, diferentemente das coisas inteligíveis, possuíam um caráter errante e incompreensível. Em outras palavras, era preciso conceber que, originariamente, o ser, enquanto totalidade, possuía um aspecto ininteligível que se manifesta nas coisas sensíveis. Platão teria se deparado, ainda que contrário ao seu primeiro ideal de conhecimento, com a noção paradoxal de que a inteligibilidade não pode esgotar o próprio ser. Era fundamental avançar no desenvolvimento da hipótese inteligível e para isso era urgente reconhecer que a divisão, inicial, entre coisas sensíveis e inteligíveis claudicava. Devemos lembrar que a personagem Timeu, no meio de sua narrativa mítica (*Timeu*, 48 e2), diz com todas as letras que é preciso recomeçar, ampliar o modelo; a razão lhe força a traduzir em palavras, trazer à luz uma espécie difícil e obscura. Através de um raciocínio bastardo, é preciso reconhecer algo que desafia o próprio pensamento. Assim, podemos dizer que *khôra*, conforme foi apresentado no *Timeu*, é resultante do aprofundamento da investigação do conhecimento do *ser*, no qual a inteligência é constrangida pela necessidade a ter que admitir o ininteligível, o impensável como região inexorável do *ser*. Entretanto este conceito desafia sempre a inteligência na medida em que ele não pode ser compreendido nem mesmo atingido pelas sensações. Plotino também se depara com esse intrigante assunto e o aborda nos seus tratados transformando o conceito platônico em matéria. Desta forma, nossa comunicação terá como tema a interpretação de Plotino acerca do conceito de *khôra* nas sua *Enéadas*, especificamente nos tratados 12 (II,4) e 26 (III, 6), tentando estabelecer as convergências e divergências entre os dois pensadores e, por fim, examinar em que medida o filósofo neoplatônico consegue avançar na elucidação desse conceito tão paradoxal.

Contemplación creadora e imagen de lo Uno en Plotino

(Acerca de la interpretación de Pietro Prini)

Prof^a. Dr^a. Blanca A. Quiñonez (*Universidad Nacional de Tucumán/Argentina*)

Haremos una lectura crítica de la interpretación de Pietro Prini, expuesta en su libro *Plotino e la genesi dell'umanesimo interiore* (1970, 1993)¹. Advertimos que no hemos seguido el orden de la obra, en aras de un planteo sistemático que responde a nuestros propios intereses teóricos. Esto no significa empero dejar de lado al escrito como permanente punto de referencia.

En primer lugar, el estudioso encuentra un paralelismo entre la figura política del emperador romano, la estratificación de la sociedad del siglo III y el esquema metafísico de Plotino. En cuanto al primero, el autor recuerda la exaltación de la santidad, la piedad, la energía y la justicia del rey filántropo, quien no temía perder su propia grandeza al conceder benevolencia a los que se acercaban a él, dado que pretendía asemejarse al rey del universo. Estos ideales de restauración política estaban vigentes cuando se abre en Roma la escuela de Plotino, de modo que debieron influir en ella.

En consecuencia, Primi concluye que la cosmografía metafísica de Plotino, construida sobre el esquema de una rigurosa jerarquía de seres, refleja el ideal de los últimos senadores nostálgicos de una ideología conservadora. Esta es la primera tesis que intentaremos refutar apelando a argumentos filosóficos personales.

Destaca además la situación de inseguridad social provocada por las guerras y la sucesión de catástrofes naturales que pudieron llevar al pensador a desconfiar del mundo como morada del hombre. La obra plotiniana revela así dos momentos: el primero que muestra el intento de construir cierta barrera teórica contra la tendencia pesimista al rechazo del mundo; el segundo apuntaría a una justificación racional de la imposibilidad de superar el mal del mundo, tal como era intuitivo emotivamente. Filosóficamente hablando, se trata por un lado

¹ Nos movemos con la 2da. Edición. Edit. Abete. Roma. Hay una cuarta edición del año 1993, de Ediciones Vita y Pensiero, Milán.

de una dialéctica de la participación , optimista, y una dialéctica de la oposición, no muy lejana del dualismo maniqueo o gnóstico contra los cuales polemizó Plotino.

Entendemos que estas dos dialécticas guardan estrecha correspondencia con las dos nociones de materia que Prini distingue en Plotino: La primera corresponde al mundo del ser, y su esencia es la alteridad del Ser del Bien y del Valor. La segunda puede ser denominada la "alteridad del devenir", del no-ser que aspira constantemente al ser. Este tipo de materia constituye la raíz primordial del desorden, de la anarquía, de la resistencia a la razón y al valor, y pone de manifiesto que el mal es un principio necesario, que opera permanentemente en el mundo de aquí abajo. Sin embargo, no se trata de una naturaleza óntica, sino que es puramente relacional o dialéctica, en cuanto significa el rechazo del ser y de sus razones. En el hombre se pone de manifiesto en la negación de su propia destinación al Bien. Con el primado de la materia, en ese estado el individuo se encuentra disperso en el mundo exterior, no centrado en sí mismo.

El intérprete destaca la originalidad de la teología plotiniana, que radica en la exaltación de la soberana omnipotencia divina, un aporte del cristianismo que contrasta con las limitaciones del demiurgo platónico frente a la irracionalidad de la materia. Pues esa infinita potencia no es indigencia sino fuente de toda determinación.

Por otro lado, el estudioso italiano encuentra una antinomia en la teología negativa de Plotino, ya que aunque sólo podemos acercarnos racionalmente a lo Uno afirmando su analogía con los seres generados, al mismo tiempo debemos negar tal relación puesto que es absolutamente trascendente. De este modo, la razón queda sumida en un profundo silencio puesto que el discurso dialéctico es una propedeútica que implica desprenderse de las cosas finitas en un recogimiento religioso, culminación del camino del filósofo.

Sin embargo, el distanciamiento de las cosas exteriores no es solamente intelectual, sino también práctico, de ahí que el camino del filósofo, la búsqueda de lo Absoluto coincida con el recogimiento interior del hombre religioso. De este modo, Prini considera que es legítimo ver a Plotino como el iniciador de la mística cristiana, en cuanto el hombre mantiene un diálogo amoroso con el Fundamento, lo cual no es posible con la búsqueda de las Ideas que lleva a cabo Platón solamente a través de la dialéctica; en efecto, ésta no envuelve la

interioridad del hombre ni lo transforma en una participación creadora en la cual la Potencia divina irradia su propia potencia . En este proceso, además, cada individuo descubre el sentido de su ser como donación e imagen de lo Uno.

Prini destaca que esta experiencia de amor significa una dialéctica entre el Eros platónico y el Agathon cristiano, puesto que Dios es Aquel que da amor y constituye al mismo tiempo la raíz profunda del Eros como aspiración hacia el Bien. De este modo, las cosas son apetecidas en cuanto manifestaciones de lo Bueno sin lo cual el alma quedaría sin vida ni entusiasmo para pensar si no logra el sacudón que provoca el salto amoroso hacia el rostro vivo de Dios. Esa coincidencia del centro metafísico de nuestra vida racional con el centro metafísico del mundo es la meta de ese retorno hacia sí que constantemente proclama Plotino. En la lectura que analizamos, queda bien en claro que solamente el ejercicio del pensar, la conducta de la vida teórica es el único camino que conduce a la revelación de lo Sagrado y a la participación del alma en él. Nos planteamos la dificultad de mostrar- en esta obra- la diferencia entre religión y filosofía, y de qué modo entiende el lector italiano la noción de "lo sagrado".

Aunque el amado, la eterna surgente del alma trasciende a ésta, el amor de sí no tienen sentido sino en la medida en que se convierte en amor de Dios, o sea, en el perenne afán de sobrepasar sus límites hacia lo que es paradójicamente siempre presente y siempre inaccesible . Para Prini, ha sido precisamente Plotino quien ha sistematizado el tema de la dignidad del hombre como el auto-reconocimiento del alma en Dios y por lo tanto como el abandono de cualquier falsa exaltación de las cosas caducas.

Prini recuerda que Plotino admite la posibilidad de la unión real con Dios en esta vida aún momentáneamente, mediante la liberación de la carne, un verdadero obstáculo. El intérprete destaca el dualismo plotiniano al hablar de "la vergüenza de estar en un cuerpo"; mas cuando recuerda la labor educativa del filósofo en Roma en ciertos círculos políticos, aclara que la fuga del mundo no significa el abandono de las obligaciones sociales, sino la purificación interior que es la condición del buen filosofar. Por otro lado, cabe advertir que la unión con lo Uno es posible por la generosidad del soberano Bien, que se difunde sin ninguna aspiración de recompensa ya que es gratuita y no deja pobre al donante. No se trata empero del amor cristiano, en el cual Dios desciende a sus creaturas, sino de una divina liberalidad que celebra

su soberano valor. De acuerdo a la tesis del intérprete, la configuración del esquema político de Roma, con el Emperador magnánimo en la cima, se corresponde perfectamente con esa caracterización de lo divino.

A lo largo de nuestra exposición señalaremos nuestras propias consideraciones sobre los textos de las Enéadas traducidos por el lector italiano, así como ciertas afirmaciones que no compartimos, tales como “El pueblo griego fue un pueblo sin esperanzas”. Nosotros interpretamos que si bien los helenos no tuvieron fe en un redentor entendieron el amor- que no se da sin esperanza - como una búsqueda constante de la libertad.

Finalmente, destacamos la tesis de Prini, según quien el nuevo humanismo se alimenta de la fuente del humanismo neoplatónico, que pone la idea de un vínculo dialéctico entre el mundo noético y el mundo sensible, pero que al mismo tiempo señala que la única manera de enfrentar a la cultura contemporánea del "homo faber" es el rescate del hombre teórico, que se identifica con el hombre interior.

En este sentido, consideramos conveniente remitirnos a otros escritos del profesor Prini, a fin de mostrar la coherencia de su pensamiento, desde cuya perspectiva ha asumido con claridad y valentía la lectura de Plotino.

El Itinerario de la Belleza en Plotino

Prof. Dr. David Morales Troncoso (*Universidad Diego Portales/Chile*)

Plotino es un filósofo que se caracteriza por presentar una síntesis espiritualista de la filosofía de Platón con el vocabulario de Aristóteles. En relación a la experiencia humana de la belleza, ésta se explica a partir de la antropología plotiniana, que considera que éste fenómeno de la percepción sensible encuentra su real sentido en el nivel de lo inteligible. De tal suerte podemos apreciar que el concepto de belleza es un lugar privilegiado para recorrer los niveles de realidad que propone Plotino, en una cosmología tripartita que se revela en la recepción gradual que el ser humano tiene de la participación de la idea en el objeto sensible. El lugar común del tema en las *Enéadas*

supone en primer término la *Enéada* I 6 (1), (sobre la belleza) que es además la primera que compone en orden cronológico, y la *Enéada* V 8 (sobre la belleza inteligible). Esta última es un texto mucho más complejo que el primero, dado que pertenece a la tetralogía que conforman III 8 (30), V 8 (31), v 5 (32) y II 9 (33). De tal manera mi exposición pretende recoger un itinerario ascendente de la experiencia de la belleza a partir de los grados de realidad o hipóstasis en que ésta se presenta, y en donde se muestra la visión trascendente de la belleza que, en su ascenso hacia el origen de toda la realidad, encuentra su verdadera naturaleza en la región inteligible como una expresión privilegiada de su cercanía con lo Uno.

Entre essência e emanção: a imagem divina em Juliano.

Prof. Dr. Felipe Delfim Santos (*Faculdades Santo Agostinho*)

A conferência propõe-se tratar a teologia juliânica da imagem, e especificamente analisar a sua formulação presente em seu *Discurso de Hélios-Rei*, um tratado teológico em que Juliano discute a visibilidade ou iconicidade do seu deus helíaco triplamente hipostasiado. Com efeito, em uma de suas obras mais profundas, o imperador desenha em um tratado teológico-solar um construto que conjuga harmoniosamente as divinas transcendência mediação e epifania, esta última que melhor designaríamos como anafania (aparição recorrente, porém não constante). Para o homem, as intermitências da contemplação do divino refletem as limitações do (olhar) humano, que a própria supra-visibilidade do astro-rei comprovam. Este estudo propõe-se assim apreender as implicações teológicas e iconológicas da supra-visibilidade, da extra-visibilidade e da in-visibilidade de Altíssimo para o pensador neoplatônico.

Os ecos silêncio na mística de Plotino

Prof^a. Gabriela Bal (*PUCSP/FASM*)

O silêncio aparece nos escritos de Plotino de maneira velada, imagem a ser re-velada no exercício do próprio silenciar - expressão por excelência da mística plotiniana. Pretendemos no presente estudo esclarecer, na perspectiva da henologia negativa de Plotino, em que medida a idéia do Silêncio realiza, no exercício da dialética negativa, a sua própria superação de modo a permitir iluminar o aspecto místico do pensamento de Plotino, e em que medida as idéias veladas de silêncio e infinito, entre outras, constituem-se enquanto elementos capazes de conferir um status epistemológico à mística plotiniana.

A Crítica de Realismo Platônico em Aristóteles

Prof. Dr. Glenn Walter Erickson (*Universidade Federal do Rio Grande do Norte*)

A interpretação usual da crítica que Aristóteles faz das formas em Platão é de que as formas são apenas substância num sentido secundário e derivado por que elas têm que ser abstraídas dos individuais substanciais, mas por nos o problema é outro, a saber, as formas são paradigmaticamente tipos de indivíduos, ou seja, espécies, que não existem por abstração e sim no modo da potência. Uma questão ontológica tinha sido tradicionalmente confundida com uma epistemológica.

La henologia sistemática de Proclo

Giuseppe Girgenti (*Universit  Cattolica del Sacro Cuore/Mil o*)

Gli "Elementi di Teologia" di Proclo si collocano in un momento storico di conclusi  del pensiero pagano e nello stesso tempo di transici  al pensamiento cristiano;   un "tramonto" della teologia plat nica que prelude all'"aurora" della teologia cristiana. Si indagano le caracteristiche concettuali della metafisica plat nico-procliana dell'Uno, paralela a quella aristotelica dell'Essere, con tutte le implicanze per il pensamiento medioeval e successivo.

Nominación divina y silencio

Graciela Lidia Ritacco de Gayoso (*UCAPL/Argentina*)

El *Corpus Areopagiticum* ofrece una valiosa fuente acerca del problema de la nominación divina. Me interesa señalar, en esta oportunidad, la incidència de los aportes de la Escuela de Atenas, en particular de Proclo en relación con esta cuestión. La aplicación de la metodología dialéctica es el vehículo idóneo para la aproximación al Principio. En ese proceso, la Escuela de Atenas elaboró una cuidada teorización aplicada con especiales recaudos por el anónimo autor del *Corpus*. El discernimiento de las influencias de la pagana Escuela neoplat nica de Atenas en la obra del convertido por San Pablo al Cristianismo representa un campo especialísimo de est dio acerca de las mutuas influencias. En definitiva, se tematiza el hecho mismo de la posibilidad de nominar a lo Innominable. Para ello es preciso poner en cuestión también la adecuación del método propuesto. El amplio campo de sentido y significación que cubre la terminología en torno de 'imagen' es uno de los momentos del método de acceso al Principio, pero su culminación se concentra en el 'silencio'

O silêncio que rompe as barreiras da fala: a comunicação na teologia de Aristóteles.

Prof. Dr. Jan Ter Reegen (*Universidade Estadual do Ceará*)

Em grande número de diálogos de Platão, encontramos o mestre Sócrates chamando a atenção para a essência das coisas, através da sua bem conhecida maieutica em que a ironia exerce papel tão destacado. Desta forma, Sócrates faz ver como o mundo concreto, o da vivência cotidiana é passageira e mutável, não fornecendo a base necessária para um conhecimento verdadeiro e perfeito, como também de valor discutível na vivência das virtudes, ou da excelência.

Platão reforçou esta posição, dando-lhe um embasamento racional através da construção daquilo que costumamos chamar “a segunda navegação” em que apresenta a teoria dos dois mundos. A consequência desta teoria é exposta por Platão em vários diálogos, mencionamos aqui somente o Fédon, onde é exposta a intrigante questão corporalidade como barreira na procura da volta ao mundo inteligível, a pátria da alma. Mas, no Timeu, como que abrandando sua posição, afirma que o Demiurgo colocou inteligência na alma e a alma no corpo, para produzir a melhor peça possível. Assim, a presença da alma do corpo é consequência da providência divina.

Plotino, num sistema fechado, que tem as três hipóstases como ponto fundamental e central, repensou e enriqueceu esta realidade na sua teoria da relações entre o mundo inteligível e o mundo sensível.

Sendo uma paráfrase das Enéadas IV-V-VI, a Teologia do Pseudo-Aristóteles, retoma tanto no seu caráter de Plotino Árabe, como no de comentarista “independente” o seu relacionamento entre os dois mundos: o inteligível e o sensível:

- o mundo sensível, o da nossa vivência corpórea, e o mundo do raciocínio, da formulação de pensamentos, de expressar “sensível” daquilo que a alma racional pensa, resumindo: é o mundo da fala, das palavras que indicam, que mudam e se movimentam num constante vai e vem de conquistas e esquecimentos;
- o mundo inteligível, que é momento (sem ser momento) de intuir, de ver pela essência tudo em tudo e em cada coisa; é o mundo da total compreensão sem crescer ou diminuir; é o mundo da identificação, do repouso, da imobilidade.

Assim sendo, no mundo inteligível é o silêncio que fala, que rompe as barreiras e que numa perfeita harmonia vê o tudo na Inteligência, e através dela encontra a abertura para o submergir no Uno. Assim, o silêncio é uma vivencia mística do pertencer ao outro mundo, onde se passa do outro ao Outro, do diferente ao Mesmo, da fala à escuta, que nada mais é do que o rompimento do silêncio revelado da profundidade do ser do Outro.

The Controversy over the Origin of Matter in Plotinus: A New Approach

Prof. Dr. Jean-Marc Narbonne (*Université Laval, Québec*)

Since almost the beginning of the commentarism on Plotinus, the vexed question of the origin of sensible matter and of his role as the ultimate source of evil in the plotinian system has arisen many discussions and polemics. Proclus (*De Malorum subsistentia*, § 31-37), as we know, argues against Plotinus contention that matter is both the first source of evil and the product of the previous principles. According to Proclus, if matter is indeed evil, either we are faced with a fundamental dualism bringing two original antithetical principles together, or evil has proceeded from the good and the responsibility for evil goes back to the good itself. The first alternative is judged to be impossible by Proclus and contravenes the very axioms of Neo-Platonism, given that multiplicity always assumes the prior existence of a unity: Plotinus himself refuses this alternative.² However, the second alternative, supported by Plotinus, seems just as impracticable to Proclus and he accumulated objections to it (chapters 31 to 33). We know that in the own system of Proclus, matter comes directly from the One but is not – at least according to Proclus contention –, the source of evil anymore.

² 12 [II 4], 2, 9-10; 24 [V 6], 3, 2-3; for Proclus, *El. Th.*, § 5.

Interestingly enough, Proclus never raises the question as to how exactly is sensible matter produced in Plotinus emanative system, as if he could easily read back his own version of it in the system of his predecessor, as opposed to modern commentators who either deny any production of matter whatsoever (Pistorius, Schwyzer), or attribute to it a psychic origin (Theiler, O'Brien), or an obscure or unidentifiable origin (Schlette, Szlezák, Narbonne), or even a multiple origin (Corrigan).

In the present conference, I would like to defend the idea, in connexion with Proclus presentation of it, that sensible matter is for Plotinus a by-product of the production of the alterity-infinity by the One, something that has *escaped by itself* or *gone out* or *fallen* etc. (12 [II 4], 15, 23-27; 26 [III 6], 13, 22; 34 [VI 6], 1, 1-8; 3, 3-5; 44 [VI 3], 7, 8-9), from the above Infinity, reducing accordingly the responsibility of the First Principle in the process. Second, I would like to show that the production of matter by Soul is in fact a Gnostic doctrine which Plotinus criticizes at length in Treatise 33 (chapters 12-13). Third, that in Proclus' system itself – as F. P. Hager³ has already pointed out and as it is possible to show with more arguments –, the above principles are hardly less responsible in Proclus than in Plotinus for the appearance of evil in the sensible world, even though the nature of this evil is in some way for Proclus diluted (as a *parhypostasis*), conceived in a more diffused manner as a sort of plural reality, as it is indeed the case with both Proclus and with Jamblichus, his model here (*De Mysteriis*, I, 18; IV, 6-13).

How Ineffable is Ineffable: The Completely Transcendent One of Iamblichus and Damascius

Prof. Dr. John Finamore (*University of Iowa/EUA*)

Damascius in his *Treatise Concerning First Principles* (II.1.1-13; 25.1-17; 28.1-6) accepts Iamblichus' conception of the Realm of the One. According to Damascius, Iamblichus posited not one but three Ones and moreover inserted a principle of multiplicity (the "Indefinite Dyad")

³ « Die Materie und das Böse im Antiken Platonismus », *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt, p. 427-474.

among them. The lowest One (“The One That Is”), in keeping with Iamblichean metaphysics, is also the first principle of the Noetic Realm below (i.e., “Being”). This One partakes of a kind of multiplicity, since it is both One and Existent. The Indefinite Dyad therefore is situated just above this One, and above them is the “The One Before the Dyad.” Thus far, the schema makes sense along Iamblichean lines. The middle One is separated from the entities below, but the entities are all, as it were, workings out of it. The position of the highest One, however, is more problematic. Iamblichus termed it “Completely Ineffable.” But why should such an entity be posited at all if it has no connection whatever with anything below it? What is its purpose? Damascius provides some clues for the Ineffable’s presence in Iamblichus’ schema. The purpose of this paper is to explore Damascius’ reasons and to explain what role Iamblichus envisioned for this Completely Ineffable principle.

¿Cómo elevarse a lo divino? Sobre las últimas palabras de Plotino

Prof. Dr. José M. Zamora (*Universidad Autónoma de Madrid*)

Las últimas palabras pronunciadas por Plotino a su médico y discípulo Eustoquio (Porfirio, *Vida de Plotino*, 2, 25-27) constituyen en realidad una síntesis de su filosofía, cuyo tema fundamental es el platónico de la huida y ascenso del alma. Pero, para el Alejandrino, la huida y el ascenso significan además un regreso y una entrada en sí mismo. Es preciso huir del mundo de aquí hacia el de allí y regresar, como Ulises, a la verdadera patria (En., I, 6, 8, 16-21; V 9, 1, 20-21). Esta huida consiste en una vuelta a sí mismo y, al mismo tiempo, un ascenso que se realiza en dos etapas: una que va de lo sensible a lo inteligible, y otra que termina en la cumbre que supera incluso a lo inteligible, en el Uno-Bien. En la concepción plotiniana las tres hipóstasis divinas además de ser constitutivas de la estructura de la realidad transcendente se hallan también de una manera latente presentes en el alma del hombre. ¿Cómo expresar en palabras ese esfuerzo por elevar lo que hay de divino en nosotros a lo que hay de divino en el universo?

Pensamiento no discursivo y predicación en Plotino

María Isabel Santa Cruz (*Universidad de Buenos Aires-CONICET*)

La afirmación de la inefabilidad de lo Uno, primer principio absolutamente simple, sobre la que Plotino insiste a lo largo de las *Enéadas*, es una consecuencia necesaria que se desprende de una tesis central: lo Uno está “más allá” de todo y, por ende, más allá del ser, del pensamiento, del conocimiento, del *lógos*, y aun de la posibilidad de poseer un nombre. El sujeto del pensamiento -inteligencia o alma- es pensable y cognoscible y, por ello, según la tradición griega a partir de Parménides, también decible. Lo que supera todas estas categorías y la diferencia que ellas implican no puede, pues, ser expresable en sí mismo.

La inefabilidad de lo Uno exhibe dos aristas: por una parte, lo Uno no puede autoafirmarse; por otra, somos nosotros los que no disponemos de un lenguaje que nos permite expresarlo en sí mismo. Se trata de dos cuestiones que, aunque diferentes, se hallan estrechamente conectadas: tanto la imposibilidad de autoafirmación como nuestra imposibilidad de expresión tienen que ver con la necesaria forma predicativa del lenguaje. El lenguaje mismo, en su estructura gramatical, está determinado por una dualidad: siempre afirma algo *de* una cosa o *a propósito de* una cosa, ligando un sujeto y un predicado. A causa de la estructura propia del lenguaje, la palabra singular, el nombre (*ónoma*), se orienta, al igual que la proposición, hacia *algo*. Si lo Uno no es algo y está él mismo “antes” de cualquier algo, no puede ni siquiera nombrarse a sí mismo, y nosotros no podemos decir de él nada que sea significativo y ni tan sólo ponerle un nombre.

El lenguaje posee una estructura discursiva, pero tal estructura, que posibilita enunciados posibles de verdad y falsedad, es constitutiva del modo de pensamiento propio del alma (del Alma hipóstasis así como de las almas particulares), la *diánoia*, que implica siempre transición de un concepto a otro. Por encima del alma se halla la inteligencia (hipóstasis así como inteligencias particulares), cuyo modo propio de pensamiento, la *nóesis*, ya no es discursivo. En la inteligencia ya no cabe posibilidad de error o falsedad. La verdad reside en sí misma, en tanto consiste en la identidad entre inteligencia e inteligibles. El autopensamiento constitutivo de la inteligencia es en ella garantía de

infallibilidad. En este trabajo nos interesa señalar el problema que de ello se desprende y proponer una posible solución al mismo. Si el autoconocimiento es no discursivo, resultaría como consecuencia que es no proposicional y, en tal, caso, la dificultad que se halla en lo Uno se daría también en la segunda hipóstasis y la Inteligencia tendría vedado el lenguaje predicativo: ni podría autoafirmarse ni podríamos hablar de ella predicativamente. Creemos que un análisis comparativo de ciertos pasajes de Plotino (especialmente de tratados de la V *Enéada*) puede ofrecer una solución a este problema. Así, en el plano de lo Uno la imposibilidad de autoafirmación y nuestra expresión sobre él se deberían a la total exclusión de un lenguaje predicativo, resultante de su estar “más allá” del autoconocimiento; la inteligencia, en cambio, admitiría un lenguaje predicativo compatible con el pensamiento no discursivo, porque su autopensamiento comporta la alteridad (*tò héteron*), ausente en lo Uno, pero presente en la Inteligencia.

Uma leitura acerca do amor a partir da interrogação de Plotino no Tratado das Enéadas

Maria Veralúcia Pessoa Porto (*Universidade Estadual do Rio Grande do Norte*)

A temática do amor abordada por Platão parece por demais complexa. Tal complexidade nos é revelada quando nos deparamos com o Tratado das *Enéadas* de Plotino aquele que, como nos afirma Porfírio, considera que o homem é, platonicamente, “*imagem de uma imagem*”. Plotino, possuidor de elevada inspiração platônica, inicia o discurso sobre o amor com vários questionamentos. Nosso trabalho tem como objetivo, pensar em que medida o amor é um Deus, um daimôn ou um estado da alma nas *Enéadas*.

Plotino e suas fontes no Sobre o Belo I, 6 [1]

Prof. Dr. Marcus Reis (*Universidade Federal do Rio de Janeiro*)

Partindo de uma compreensão do estatuto da linguagem plotiniana e, em conseqüência, do seu texto escrito, a conferência irá propor um método de interpretação para o modo como Plotino se refere às fontes antigas. De modo a concentrar o tema em um âmbito produtivo, a conferência se restringe ao tratado *Sobre o Belo*, procurando ali tanto as próprias fontes às quais Plotino se refere, quanto o seu método de utilização de destas fontes.

A postura filosófica habitual frente a um texto procura organizar conceitualmente aqueles elementos principais que descrevem o sistema do autor. Normalmente, os comentadores de filosofia buscam reconstituir os argumentos principais com os quais o texto fundamenta ou apresenta sua teoria sobre este ou aquele tema filosófico. Esta postura, no entanto, já pressupõe antes de investigar alguns traços (algumas vezes não assumidos) do próprio texto a ser investigado, dos quais podemos elencar pelo menos três: 1) que o objetivo do autor seja simplesmente transmitir esta ou aquela teoria; 2) que a teoria do autor possa ser expressa pela linguagem filosófica e pela escrita; 3) que o próprio leitor/comentador tenha já os instrumentais básicos que o possibilitam compreender o sistema exposto naquele texto.

Em relação a Plotino, no entanto, tais pressupostos não podem ser aceitos. Talvez o ponto de conflito mais claro entre estes pressupostos e a teoria de Plotino seja o fato de Plotino afirmar claramente que o tema de seus discursos não pode ser apreendido pela linguagem. Afirmar que o Belo em si mesmo é causa da vida, do intelecto e do ser (I, 1 [1], 7) é também afirmar que ele se encontra além destes, e por isso não pode estar subjugado às regras da linguagem, sempre dependente da alma, nível inferior ao intelecto, à vida e ao ser. A partir da incapacidade da linguagem de dar conta de uma descrição do Belo, o discurso de Plotino não precisa se restringir aos conceitos, mas pode utilizar elementos da religião de sua época (no tratado em questão, Plotino utiliza explicitamente elementos da religião dos mistérios) ou elementos míticos, que, a rigor, são tão distanciados do tema central de Plotino quanto qualquer conceito racional. Assim, os

mitos de Narciso e de Odisseu são explicitamente utilizados como exemplos rigorosos do que se busca explicar. Este ponto refuta claramente o pressuposto dois da postura habitual dos comentadores de filosofia que elencamos acima, mas termina por também refutar os outros.

Na medida em que não pode descrever diretamente o tema de seu discurso, Plotino tem outro objetivo ao fazer seu texto (ver o ponto um (1) elencado): ele procura nos ajudar na caminhada em direção àquilo que desejamos, o Belo. O tratado *Sobre o Belo* é repleto de imperativos, do verbo *dei* (*é necessário que*) e também de formas verbais com o sufixo *-teon*, todos estes elementos indicando recomendações para os leitores. Pode-se dizer que mais do que um texto descritivo ele é um texto exortativo, que conclama os seus leitores ou ouvintes a realizar o que ali vem sendo expresso. Brehier, na introdução de sua tradução das *Enéadas* (p.XXVI – XXXIX), afirma que o texto de Plotino se insere no gênero literário da *diatribe*. (A diatribe tem duas características que vêm exatamente ao encontro de nosso trabalho: trata-se de um comentário de textos antigos que procura exortar os ouvintes a viver de determinada forma.) O texto é um auxílio àqueles que buscam a própria subida rumo ao verdadeiro, e, assim, o que ele descreve não é o objeto a ser alcançado na subida filosófica – descrição completamente impossível – mas sim os próprios passos, as estranhezas, felicidades e dificuldades do caminho a ser percorrido rumo ao mais amado. “É necessário subir (*anabateon*) de volta para o bem, para aquilo que todas as almas desejam. Se alguém viu isto, sabe o que eu digo, em que sentido ele é belo” (I, 6 [1], 7) Assim como um homem cego de nascença não poderia compreender a beleza corpórea, também aquele que procura entender a beleza superior deve subir até ela (I, 6 [1], 4). A conferência irá apresentar com maior detalhe as passagens em que Plotino está recomendando, exortando à subida, especialmente na passagem em que ele nos conclama a nos moldarmos, assim como faz um escultor com sua estátua. Deste modo, apesar de o tema-título ser realmente *Sobre o Belo*, e apesar de indiretamente ele procurar sim descrevê-lo, o objetivo principal de Plotino não é apenas descrever uma teoria abstrata, mas sim indicar o caminho para que nós próprios, por nossos próprios meios, venhamos a contemplar a grandeza do Belo.

Por fim, o terceiro ponto elencado acima também não pode ser pressuposto ao lermos os textos de Plotino. Se para compreendermos o tema de que ele nos fala precisamos fazer um trabalho sobre nós mesmos, não está garantido que temos todos os instrumentos

apropriados para a correta compreensão de seu texto. Pelo contrário, nosso filósofo, repetidamente, nos diz que é necessário nos purificarmos, que é necessário subir aos níveis superiores, que é necessário entrarmos em nós mesmos para contemplarmos, sozinhos, o Belo (pode-se dizer que o movimento rumo ao Belo é duplo: para dentro e para cima *anage epi sauton kai ide*, “sobe para ti mesmo e vê”). Sem esta atividade do leitor, não é possível a correta compreensão do texto. O próprio texto é uma exortação para que sejam realizadas as tarefas necessárias à compreensão dele mesmo. Por algumas vezes, no tratado, ele descreve as sensações de êxtase ao contemplarmos níveis superiores de beleza, e tal descrição só será realmente compreendida na medida em que nós virmos, por nós mesmos, este Belo.

A partir desta compreensão da função do texto em Plotino, podemos entender melhor o seu método de se referir às fontes. Toda referência extra-textual em Plotino está subordinada ao imperativo de subida, essencial em sua tarefa hermenêutica. Nunca em Plotino vemos uma preocupação com a letra do texto comentado, pois o verdadeiro critério de validação de um texto está, em última e fundamental instância, na própria experiência realizada pelo autor e estimulada no leitor. Tanto nos trechos em que Plotino refuta um autor antigo, quanto naqueles em que o exalta e o subscreve, o único critério de verdade está na própria experiência com a verdade. Nada exterior a esta experiência pode fundamentar a correção de tal ou tal autor, e, assim, também a correta interpretação dos antigos não pode estar fundada em uma análise puramente textual ou literal. Toda hermenêutica de Plotino pressupõe uma constante contemplação das esferas superiores como instâncias de critério daquilo que foi dito por seus antecessores, pois caso eles tenham falado alguma verdade, foi contemplando-as que o fizeram, e somente na mesma contemplação podemos retirar dos textos antigos o sentido correto.

No *Sobre o Belo*, Plotino realiza um vôo através de várias obras de Platão (as mais explícitas são *Fedro*, *Banquete*, *Fedon* e *República*), intercalando em sua rota descrições sobre os Mistérios, o mito de Narciso e citações de Aristóteles e os Estóicos. A conferência irá mostrar como estas citações, aparentemente confusas e imprecisas, estão rigorosamente conectadas pelo imperativo maior de sua hermenêutica, auxiliar os leitores na própria subida rumo ao Belo.

Lógos e uno: o legado de Heráclito

Prof. Dr. Markus Figueira (Universidade *Federal do Rio Grande do Norte*)

Trata-se da articulação de "lógos" e "hèn pánta eiénai" no fragmento DK 50 de Heráclito. Chama-se a atenção para uma possível definição de filosofia como o despertar a partir de um acordo que proclama ser sábio pensar a totalidade do um. O autêntico e o inaparente são, a um só tempo, o lógos e o uno. A face da dialética platônica anunciada por Heráclito.

Imagem e inefabilidade: a exegese plotiniana da analogia solar e a absoluta transcendência do Princípio.

Prof. Dr. Mauricio Pagotto Marsola (*Universidade Federal do Estado de São Paulo*)

No percurso exegético plotiniano da *República* são particularmente notáveis duas imagens, fundamentais no contexto do sexto livro do referido diálogo platônico, quais sejam a analogia solar e, correlata a ela, a metáfora da luz. De tais imagens Plotino retira conseqüências metafísicas profundas, sobretudo no que diz respeito ao estatuto da processão do Intelecto do Uno, bem como à absoluta transcendência do Uno-Bem, dito "além da essência e do Intelecto" (*epékeina nou kai ousías*), referindo-se à célebre expressão de *República* 509b9, na qual a Idéia do Bem é dita "*epékeina tés ousías*". Considerando tal contexto exegético e a análise que Plotino faz de tais imagens, é possível traçar algumas considerações particulares a respeito do estatuto da imagem enquanto tal, como indicativa de algo que está além da linguagem proposicional, apontando para aquilo que é transcendente por excelência, dado seu estatuto de Princípio, isto é, o Uno-Bem.

La estatua de Hécate, el silencio de Proclo

Pablo Maurette (*Buenos Aires/Argentina*)

Hécate es sin duda una de las divinidades más enigmáticas de la tradición helénica. Suele presentársela como diosa mediadora entre la esfera divina y la esfera humana y en la época helenística se consolida su fama de maga u obradora de portentos. Ya en la antigüedad tardía su persona cobra singular importancia en la críptica obra adjudicada a Juliano el Teúrgo, los así llamados *Oráculos Caldeos*. Esta obra, muy cara a los neoplatónicos tardíos, presenta la consagración de la estatua de Hécate como un rito fundamental para la purificación y el ascenso del alma a las esferas noéticas. La rama de la teurgia que se ocupa de la animación de estatuas es conocida como *teléstica* y sabemos que Proclo, el último gran exponente de la escuela platónica, diádoco de Platón y director de la Academia durante gran parte de su vida, la practicó con profunda devoción. En pasajes del *Comentario al Timeo* y del *Comentario a la República* se refiere muy soslayadamente el Licio a este ritual teúrgico de consagración de la estatua de Hécate. También tiene un himno a Hécate y Jano, ambos dioses de las puertas y los pasajes entre mundos, y disponemos del testimonio de Marino, su biógrafo, quien refiere que Proclo gozó de la presencia de la diosa. Tomando como punto de partida estos textos y sin olvidar que el filósofo confería una importancia vital a los *Oráculos Caldeos*, intentaremos dilucidar cuán crucial era para Proclo el momento de la teléstica y cómo se conjugaba con su racionalismo, deudor de la más ortodoxa tradición helénica. Acaso al interpelar a Proclo sobre estas cosas nos topemos con un macizo muro de silencio, un silencio delator de la gran paradoja del último neoplatonismo que se debate moribundo y desesperanzado entre la filosofía y la liturgia.

Plotino y el problema de la memoria

Prof^a. Dr^a. Patricia Ciner (*Universidad Nacional de San Juan/Argentina*)

El objetivo principal de esta comunicación es analizar el problema de la memoria tal como se plantea en los tratados eneádicos, IV,3(27) y IV,4(28). Plotino comienza el análisis de esta cuestión, al preguntarse adónde va el alma al salir del cuerpo. La respuesta a esta pregunta, debe ser enmarcada en la definición misma de alma que Plotino propone en la trilogía formada por IV 3-5(27-29), así como también en la compleja doctrina de la presencia del alma en el cuerpo.

El alma no está en el cuerpo como en un lugar, ni como un substrato, ni como la parte en el todo, ni como el todo en sus partes, ni como la forma en la materia. En realidad es el cuerpo el que está en el alma, a semejanza de la luz en el aire. El alma se expresa no localmente, sino como presencia activa a través de los cinco sentidos en sus órganos respectivos, de la facultad sensitivo-motriz en el cerebro, de la intelectiva sobre la cabeza, de la vegetativa en el hígado y de la irascible en el corazón. En este análisis será muy importante considerar la influencia que la obra de Galeno ha tenido en la antropología de Plotino.

Sin embargo la memoria no reside ni en el compuesto animal, ni en el alma corporalizada, sino en el alma sola, tanto en la superior como en la inferior. Plotino será muy claro al afirmar que la parte inferior recordará cada cosa con emoción, pero para el hombre sabio que ha activado el alma superior, los recuerdos serán desapasionados. Y cuánto más grande sea su esfuerzo por unirse al Uno, de mayor cantidad de cosas se olvidará. Por esta razón es categórico al afirmar que: "Porque aun en este mundo es una actitud excelente la de mantenerse al margen de los afanes humanos, luego también, necesariamente de las remembranzas humanas. Así que dirá bien, quien diga que el alma buena es olvidadiza en este sentido. Huye, en efecto, de la multiplicidad y reúne la multiplicidad en unidad, desechada la ilimitación.. De ese modo, además, no vive sobrecargada de cosas, sino ligera y por sí sola".

La influencia perniciosa de la memoria y de los recuerdos sólo puede ser eliminada a través de la contemplación. En efecto la contemplación permite al ser humano permanecer inmutable y no verse arrastrado por la emotivida exagerada que ésta puede producir.

Es interesante mostrar que Plotino fue uno de los primeros pensadores de Occidente, en mostrar la existencia de contenidos inconscientes, que actuaban en el plano consciente, pero sin que el sujeto tomara real cuenta de ello. También mostró adelantándose a muchas teorías psicológicas contemporáneas que la memoria es selectiva, afirmando que: “En efecto, cuando a uno no le importa nada o no le concierne en absoluto la percepción sensible suscitada indeliberadamente por la variedad de los objetos vistos, esa variedad afecta sólo a la percepción sensible sin que el alma la acoja en sus adentros, ya que a ella no le interesa esa variedad ni para su necesidad ni para ningún otro provecho propio. Por otra parte, cuando su actividad misma está centrada y lo está totalmente en otras cosas, mal podrá retener recuerdo de tales objetos, una vez pasados, cuando ni siquiera estando presentes se percata de que los percibe con los sentidos”.

La memoria está relacionada con la potencia de la imaginación. En ésta reside la memoria de los sensibles y de los inteligibles; así que la imaginación es doble, por más que a veces nos pase inadvertida esa dualidad.

A continuación Plotino se plantea, los tipos de recuerdos que tienen las almas a la salida del cuerpo, mostrando como a mayor grado de purificación y alejamiento del cuerpo menor grado de memoria y por tanto la vivencia de silencio será mayor.

Sin embargo es interesante destacar como se plantea la posibilidad de que las almas puedan recordar vivencias de otras encarnaciones, así como también la existencia de diversos vehículos del alma, según sea el plano de materialidad en la que éstas se muevan. Impresionante por sus consecuencias resulta la lectura de este fragmento: “De nuestro razonamiento resulta manifiesto, que la memoria comienza a partir del cielo, cuando el alma está ya abandonando las regiones inteligibles. Así pues, una vez que desde ahí ha llegado al cielo y se ha detenido en él, nada tiene de extraño que rememore muchas de las cosas de aquí, cuales son las mencionadas, y que reconozcan a muchas de las almas conocidas anteriormente, pues necesariamente también están revestidas de cuerpos de figura similar a la de antes. Y aun suponiendo que hayan trocado su figura convirtiéndola acaso en esférica, podrán reconocerlas por sus caracteres y su idiosincrasia. Esto, en efecto, no es absurdo. Porque supongamos que hayan depuesto sus pasiones. Esto no obsta para que permanezcan sus caracteres. Y si además fueran capaces de conversar, también por este medio las reconocerían”.

Luego y siguiendo el paralelismo de la correspondencia entre las almas individuales y el Alma del Universo, el maestro neoplatónico se plantea si en los astros, en el Alma del universo y en Zeus mismo, hay memoria. En todos los casos la respuesta será la misma: en ellos no hay memoria, pues ni investigan, ni andan perplejos. Esto mostrará que la memoria del alma superior, en el caso del ser humano, tendrá como misión ayudar al alma en su camino de liberación espiritual y en ese sentido su proceso estará asociado al aprendizaje. Los seres que poseen el conocimiento connatural no necesitan memoria. Esta conclusión se relaciona directamente con la cuestión de la providencia como sabiduría perfecta del Alma del Universo. En este sentido Plotino enseña que no tiene sentido que en ésta pueda haber raciocinios y recuerdos de algún tipo. La sabiduría del Alma del Universo consiste en un estado fijo que ha llegado a su término. Esta última afirmación también tendrá su equivalente con la caracterización que Plotino hace del hombre sabio en III,8, pues éste al concluir su raciocinio se dedicará a declarar a otros sus conclusiones, pero en relación a sí mismo será visión y todo lo exterior le será interior. O sea que la impasibilidad y el silencio serán la notas distintivas tanto de la sabiduría humana, como la del Alma del Universo.

A ontologia da imagem na Enéada III 6 (26).

Paulo César Lage de Oliveira (*Doutorando - Universidade Federal de Minas Gerais*)

O tema do presente trabalho é a ontologia da imagem elaborada por Plotino para explicar a relação entre o Uno e o múltiplo. O objetivo é o de investigar o papel da negatividade da matéria na determinação do estatuto ontológico da imagem sensível, a partir da análise da *En. III 6 (26): Sobre a impassibilidade das coisas incorpóreas*.

De acordo com a ordem temática estabelecida por Porfírio, o tratado mencionado acima insere-se no grupo da terceira *Enéada*, que geralmente aborda temas cosmológicos e certos aspectos da relação entre o sensível e o inteligível, como a presença da fatalidade e da providência no mundo, a eternidade e o tempo etc. Na ordem cronológica é o vigésimo sexto e localiza-se no fim da primeira metade do

conjunto da obra plotiniana. De acordo com Porfírio, a *En. III 6 (26)* pertence ao início da segunda fase da atividade literária de Plotino (*Vida* 5, 1-18), período mais intenso da sua produção, quando foram escritos os tratados de 22 a 46.

O conteúdo da *En. III 6 (26)* pode ser dividido em duas partes que correspondem aos dois temas abordados ao longo dos seus dezenove capítulos: a primeira parte abrange os cinco primeiros capítulos (1-5) e trata da impassibilidade e incorporeidade da alma humana; a segunda parte, que abarca os últimos quatorze capítulos (6-19), analisa a impassibilidade e incorporeidade da matéria. Nesta parte, Plotino mantém a sua doutrina da matéria estabelecida nos tratados anteriores, principalmente na *En. II 4 (12): Sobre as duas matéria*, e busca investigar de modo mais preciso em que sentido a matéria do sensível é impassível e o modo como ela recebe as formas.

A ontologia da imagem apresentada na *En. III 6 (26)* desdobra-se a partir do núcleo da metafísica plotiniana representado pela doutrina da processão (*próodos*), a qual explica o surgimento dos diferentes níveis hierárquicos de ser a partir de um primeiro princípio, o Uno, que situa-se acima do ser (*epékeina tês ousías*). O Uno, enquanto primeiro princípio, deve ser considerado como modelo em sentido absoluto e todas as *hipóstases* posteriores, o *Noûs* e a *Psyché*, devem ser consideradas simultaneamente como modelos e imagens, pois são originadas e produzem algo posterior a si mesmas; a matéria e o mundo sensível são apenas imagens e não atuam como modelos, pois não geram a partir de si nenhuma realidade posterior.

Na metafísica de Plotino, cada nível de ser é imagem de um modelo representado pelo seu princípio imediato, o que implica que o termo “ser” sempre designa algo que se apresenta como imagem, portanto, qualquer ser sempre é, em todos os casos, um ser-imagem. Isto não significa que toda imagem seja ser, pois a matéria (*hýle*) do sensível, apesar de ser uma imagem da matéria inteligível e o substrato dos corpos, é considerada, em função da sua absoluta indeterminação, como não-ser. Desta maneira, a ontologia plotiniana é uma ontologia da imagem na medida em que o seu objeto de investigação é o conjunto das imagens ou dos seres-imagens que procedem do Uno. Ao tomar o ser-imagem como objeto de estudo, a ontologia ocupa um lugar secundário no âmbito da metafísica plotiniana, pois não investiga o primeiro princípio e, desta forma, subordina-se à henologia.

Ao longo dos seus tratados, Plotino procurou ressaltar a continuidade entre o modelo e a imagem e, em cada nível de ser, o predomínio da identidade sobre a diferença, da unidade sobre a multiplicidade. Ao considerar o estatuto ontológico da imagem em suas distintas posições hierárquicas, Plotino buscou eliminar qualquer tipo de concepção que implicasse um dualismo ou pessimismo, principalmente com relação ao mundo sensível e ao seu ordenador, contrapondo-se a certas escolas gnósticas do século II d.C. que, ao identificarem o mundo sensível com o mal, acabaram por considerá-lo ativamente oposto ao mundo inteligível, ou seja, substancializaram a própria negatividade.

Para o autor das *Enéadas*, o mundo, apesar da presença da matéria como seu substrato, é bom e apresenta-se com beleza e ordem em função do traço do inteligível presente nele. Sem negar essa ontologia otimista, a *En. III 6 (26)* apresenta um ponto de vista acerca do estatuto ontológico do mundo ou da imagem sensível que acentua o seu caráter ilusório ou irreal em função da impassibilidade da matéria, que funciona como um espelho capaz de refletir a forma sem se deixar afetar por ela. A doutrina da impassibilidade da matéria é central para a ontologia plotiniana, pois permite a determinação do modo de sua participação na substância inteligível.

Plotino inicia a sua análise do estatuto ontológico da matéria e do mundo sensível no capítulo 6, investigando o mundo inteligível, o *Noûs*, e apresentando as suas características definidoras: ele é o ser verdadeiro, possuidor de uma vida perfeita, causa de todos os outros seres, invariável, eterno, sendo tudo o que pode ser em ato, sem nenhum traço de deficiência ou potencialidade. Possuindo tais características, o *Noûs* não pode ser um corpo e nem o substrato dos corpos, que devem possuir uma natureza diversa da do ser verdadeiro. (*En. III 6 (26)*, 6, 7-35).

Na *En. II 4 (12)*, Plotino já havia demonstrado que a matéria do sensível é o extremo oposto do ser verdadeiro, inteiramente destituída de todas as determinações qüiditativas, qualitativas e quantitativas, completamente outra em relação ao ser e, em função da sua coincidência com a privação, idêntica ao não-ser e ao mal; concepção que é reafirmada na *En. III 6 (26)*, 7, 8-12. O mundo dos corpos é uma imagem das Idéias que estão no *Noûs* e como nenhuma das determinações do mundo sensível estão presentes na matéria, os corpos devem ser considerados como o resultado da combinação da matéria com o reflexo do inteligível. (*En. III 6 (26)*, 7, 1-6).

Em função da impassibilidade da matéria, a doutrina plotiniana apresenta-se como um pseudo-hilemorfismo, pois quando o inteligível se reflete na matéria, ocorre uma justaposição dos dois, sem que haja uma autêntica cooperação ou uma unidade real entre eles. A forma e a matéria não são capazes de compor um todo único, constituído por componentes fusionados e reciprocamente transformados. (*En.* III 6 (26), 12, 1-5). O resultado desse pseudo-hilemorfismo é a concepção apresentada no passo 7. 40-45 de que os seres sensíveis são pseudo-seres, simulacros possuindo uma aparência de vida, autonomia e entidade. Apesar da imagem sensível ser capaz de reproduzir a beleza e inteligibilidade do modelo supra-sensível, o seu estatuto ontológico é próximo ao de um sonho, embora belo e ordenado. Esta posição é claramente afirmada por Plotino ao criticar aqueles que identificam os seres com os corpos, como os estóicos e os atomistas. (*En.* III 6 (26), 6, 65-70).

O esvaziamento ontológico do mundo sensível efetuado na *En.* III 6 (26) não implica a adoção de posições gnósticas criticadas pelo próprio Plotino. A ontologia da imagem permite a afirmação do laço inquebrantável que une todos os níveis de ser e afasta qualquer forma de dualismo, panteísmo monista do tipo estóico ou niilismo ontológico que negue a existência do múltiplo. O mundo sensível é uma imagem, distinta e dependente do modelo transcendente que a gerou, resultado de um reflexo do inteligível na negatividade da matéria, a qual condiciona de maneira decisiva o seu estatuto ontológico.

Sobre una reciente lectura neoplatónica del Parménides de Platón

Prof. Dr. Raúl Gutiérrez (*Pontificia Universidad Católica del Perú*)

Desde el famoso artículo de E.R. Dodds (1928) no cabe ya dudar sobre el evidente origen platónico de la concepción del Uno absolutamente simple y transcendente del Neoplatonismo. Así pues, una anticipación de su propia concepción del Uno encuentra Plotino en dos pasajes de los diálogos platónicos: 1) en la afirmación de que la Idea del Bien no es ousía, sino que está “aún más allá de la ousía” (509

b9) ve su absoluta transcendencia y 2) en la primera hipótesis del Parménides encuentra la negación de todos los predicados del Uno que explicarían la transcendencia del Bien – con el cual sería idéntico - como transcendencia respecto del pensar y el ser. Esta identificación de la Idea del Bien con el Uno es también defendida hoy en día, entre otros, por quienes toman en serio las *ágrapha dogmata*, aunque en este caso, en contra de la rápida identificación que hacen algunos entre neoplatonismo y enseñanza oral de Platón, ese Uno no tiene porqué necesariamente ser el Uno absolutamente indeterminado de la primera hipótesis del Parménides, pues de ese modo se despojaría a la Idea del Bien/Uno de su condición de *mégiston mathēma*. Recientemente, sin embargo, Jens Halfwassen (1992) ha defendido la lectura neoplatónica del Parménides e incluso ha argumentado a favor de una presencia de la interpretación “neoplatónica” en Espeusipo, (1993) y estableciendo así un vínculo directo con Platón. Christoph Horn (1995) ha seguido en esta línea. Pero, además, hay intérpretes de Platón que pretenden establecer esa identificación de la Idea del Bien con el Uno sólo en base al texto de la República y sin recurrir a la tradición indirecta y la interpretación neoplatónica (Gadamer 1978; Hitchcock 1985), pretensión que jamás podrá rechazar la sospecha de que la orientación supuestamente ‘independiente’ de esos intérpretes no haya sido condicionada por la historia antigua de esa interpretación. Es, pues, necesaria la confrontación con la interpretación neoplatónica de la Idea del Bien y del Uno del Parménides-. En ese sentido me propongo examinar la propuesta de Halfwassen y Horn. Ante todo será, pues, necesario examinar si la serie de negaciones de la primera hipótesis del Parménides son realmente tan radicales como para entenderlas como una *aphairesis* de toda determinación que deje como resultado a un Uno transcendente tanto al ser y al pensar, y si la Idea del Bien platónica es compatible con una transcendencia así entendida. Puesto que para alcanzar sus resultados, H. recurre al análisis de algunos puntos de la segunda Hipótesis del Parménides, será también indispensable examinarlos y ver si el Uno-Ente de esa Hipótesis puede ser identificada con la Hipóstasis del Nous.

O silêncio como linguagem expressiva do Uno em Plotino

Selma de Sá Barros (*Graduanda em Filosofia - UFS*)

Para Plotino, o silêncio é a única forma de linguagem capaz de “expressar” o Uno em seu aspecto mais originário. Sua visão transcende a qualquer tipo de determinação sensível, sendo uma experiência íntima, particular, que faz aquele que consegue contemplá-lo, elevar-se das imagens materiais para observar aquilo que é a ausência de tudo – o Nada, que perfaz tudo por participação -, sendo, por isso, incapaz defini-lo diante de sua constituição perfeita; sua visão é, pois, uma experiência interior que está acima de qualquer possibilidade de objetivação, visto que não há o que dizer diante da perfeição desse *Ser noético* que a tudo transcende. Ao homem resta um estado extático, em que o silêncio é a única forma de linguagem capaz de “expressá-lo”. Nosso trabalho tem, portanto, a tarefa de exemplificar, em que medida, o silêncio, mais que ausência, é o caminho mais próximo na busca de unificação (*theosis*) com o divino.

...

Neoplatonismo Medieval

Palabra y silencio: Confesiones de San Agustín como ejercicio espiritual

Prof^a. Dr^a. Agnieszka Kijewska (*U. Lublin/Polônia*)

Todas las *Confesiones* de Agustín se pueden considerar como una forma de ejercicio espiritual que alcanza su culminación en varios puntos. Desde sus primeros libros, Agustín lee de nuevo su vida y esta lectura le lleva finalmente hasta la conversión que se realiza en el jardín de Milán. En las descripciones de aquella escena se puede observar la penetración mutua de la voz y del silencio, lo que aumenta el efecto de tensión y de espera: Alypius, amigo de Agustín, es un testigo silencioso de la escena. Agustín guarda silencio, aunque en su interior se desata una verdadera tormenta. Entonces, las palabras que se dejan oír desde el jardín cercano („Tolle, lege”) le hacen a Agustín coger en sus manos La Palabra de Dios – las Epístolas de San Pablo, Apóstol que sellan el proceso de su conversión.

Cuando Agustín reside en el pueblo de Cassiacum (hoy *Cassago*), preparándose al bautismo, toma en sus manos el Libro de Salmos. El texto del Salmo 4 que está leyendo ante un público imaginado compuesto de los Maniqueos – iba a ser – según la intención de Agustín – el instrumento de su conversión. Por desgracia, los Maniqueos no son capaces de contestarle.

En la escena de Ostia se nos presentan Agustín con su madre Mónica quienes juntos, sin decir palabra, acceden a una realidad inteligible, entran en el mundo del espíritu. Es una experiencia extremadamente intensiva que se puede alcanzar justamente en silencio. En las *Confesiones* hay varios fragmentos donde se puede observar esta específica dialéctica de la voz y del silencio que por ser una forma de ejercicio espiritual ayuda al hombre a ver la realidad desde la perspectiva exacta, es decir desde el punto de vista de la Providencia.

A influência de Santo Agostinho na formação do conceito de linguagem mental em Guilherme de Ockham

Prof. Anderson D'Arc Ferreira (*Universidade Federal da Paraíba*)

A presente comunicação tem por objetivo estabelecer traços que nos possibilitem determinar de que forma a construção do conceito de *verbum cordis* agostiniano influenciou Ockham na formação de seu conceito de linguagem mental. Apesar do fato de Guilherme de Ockham oferecer uma resistência ao modelo do neoplatonismo existente em sua época, a influência dos conceitos agostinianos revela-se de extrema importância na formação de alguns elementos fundamentais da doutrina ockhamista. Assim, nosso estudo pretende delimitar alguns traços específicos em que a influência agostiniana se faz presente no sistema ockhamista. Nosso objetivo é comprovar de que forma e em que pontos esses sistemas traçam seus diálogos e estabelecem suas diferenças. O conceito de linguagem mental ockhamiano é baseado em um modelo lógico de cunho aristotélico envolto às manifestações cristãs. A concepção agostiniana do *verbum cordis* estabelece uma teoria dos nomes bem formada com incursões acerca da natureza da linguagem, sobre a diferenciação entre a natureza do signo e da palavra, as afecções da alma como ponto de partida de todos os elementos da linguagem, etc. Procuraremos demonstrar, dessa forma, de que maneira esses elementos agostinianos entram e se mesclam às teorias ockhamianas e qual a sua influência posterior.

Imagem e Olhar no Neoplatonismo de Schlomo Ibn Gabirol

Prof^a. Dr^a. Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo (*C. Universitário São Camilo/PUCSP*)

A Metafísica de Schlomo Ibn Gabirol está assentada sobre dois pilares fundamentais: o hilemorfismo universal e a vontade divina como potência criadora. O modelo hilemórfico de Ibn Gabirol não apenas defende que tudo o que é criado é composto de matéria e forma, mas essas duas realidades só assumem esses papéis na medida em que estão inseridas numa relação. Desse modo, a criação é entendida como um movimento sempre triádico e dialético, em que essas polaridades em seus diversos níveis são simultaneamente matéria ou forma umas para as outras, na medida em que sustentam ou são sustentadas, unindo-se e dando origem às substâncias. Ibn Gabirol propõe uma regra geral para alcançar o conhecimento da matéria e da forma que consiste em imaginar todas as coisas que existem. Dentre elas, umas sustentam e outras são sustentadas. Nelas encontramos dois limites extremos: o superior, que tudo contém (a matéria universal desprovida de forma, que nada é além de matéria sustinente) e o limite inferior (a forma sensível, que é apenas forma sustentada e nada pode sustentar). Desse modo, todas as demais que se encontrem entre essas duas extremidades serão, simultaneamente, matéria e forma. Em relação àquilo que se encontra acima dela, funcionará de uma maneira, e em relação ao que se encontra abaixo, da maneira inversa. De acordo com essa visão, aquilo que for mais elevado e sutil será sempre matéria do inferior, o qual será sua forma. Pautando-nos por esta regra, a corporeidade do mundo, por exemplo, é substrato das formas que nela estão sustentadas (enquanto matéria corpórea manifesta), mas deve ser ao mesmo tempo uma forma sustentada numa matéria mais sutil e oculta. E também esta última matéria servirá de forma para aquilo que a seguir, e assim até que alcancemos a matéria primeira. Ibn Gabirol expõe assim a estrutura básica de seu pensamento, ou seja, que, num mundo criado por emanções sucessivas e composto de matéria e forma, em cada nível ou grau de emanção analisado teremos uma matéria e uma forma separadas e definidas por sua função e suas características; mas se analisadas de uma maneira absoluta, por um olhar transversal ou perpendicular à realidade criada, a mesma coisa que é forma num determinado nível apresenta-se enquanto matéria em outro. Portanto, com possível exceção dos limites últimos não há em sentido estrito matéria ou forma absolutas na criação.

Seguindo seu modelo hilemórfico, Ibn Gabirol advoga um paralelismo entre o mundo inteligível (aquele que congrega as substâncias espirituais e simples) e o mundo sensível, gerado a partir da substância que sustenta a corporeidade. Essa possibilidade se dá pelo fato da substância sensível, composta e corpórea, ser Imagem (*exemplum*) manifesta das substâncias simples: “a ordem do microcosmo é imagem da ordem do macrocosmo” (*FL*, III, 2; p. 10). Desse modo, as coisas sensíveis não estão jamais desconectadas das coisas inteligíveis; o manifesto é exemplo, reflexo, imagem e porta de entrada para o oculto, num jogo perpétuo de velamento e desvelamento entre matéria e forma; um fluxo no qual a criação é apresentada como um conjunto de funções e relações, e jamais como um aglomerado de seres ou entidades particulares separadas, no qual a matéria seria um grau baixo e contaminado de existência, sem possibilidades de conhecimento ou retorno à fonte. Ao contrário, o grau de dignidade por ele atribuído à Matéria Universal é apenas ligeiramente inferior ao conferido à Forma Universal. Quanto à matéria sensível, pelo fato de ser imagem daquela e não haver qualquer tipo de descontinuidade na criação, tampouco é por si origem de baixeza ou impureza. Desse modo, “olharemos para o extremo inferior, ou seja, a matéria que sustenta as nove categorias e encontrá-la-emos semelhante a ela (matéria universal) e imagem sua” (*F V*, II, 7, p. 37.). Essa continuidade advogada por Ibn Gabirol a partir da exemplaridade chega a tal ponto que podemos estabelecer relações de paralelismo entre as substâncias sensíveis e espirituais, encontrando nessas últimas equivalentes das categorias que se sustentam nas primeiras. A utilização de equivalentes às categorias não é de modo algum um indício do desconhecimento da filosofia aristotélica, mas ao contrário, uma adaptação diversa da proposta plotiniana. Ibn Gabirol tem claro que as categorias são relativas à substância corporal, e desde o início de sua exposição não transparece qualquer confusão quanto à atribuição das categorias somente às substâncias sensíveis. O que ele propõe em termos das substâncias espirituais é uma seqüência de propriedades que pode ser disposta lado a lado com as categorias, enquanto equivalentes, mas pertencentes a uma oitava superior. Desse modo, estas propriedades são dispostas de maneira simples e ordenada. Assim como estabelece a ampliação do hilemorfismo a toda a realidade à exceção da Essência Primeira e sua Vontade, Ibn Gabirol estabelece um paralelo entre o conjunto das coisas sensíveis e o conjunto dos inteligíveis, dado que não há descontinuidade entre elas e são seres aos quais denominou, da mesma maneira, substâncias: “Observa a extremidade inferior do ser, isto é, cada um dos gêneros dos que estão no extremo inferior, e

observa também a extremidade superior. Encontrarás para cada um dos gêneros dos que estão na extremidade inferior algo que lhe seja oposto no extremo superior: encontrarás a matéria universal frente à substância, a quantidade frente à forma da inteligência... (F V, III, 27).

Diferente também do sistema Plotiniano, é o tratamento conferido à Essência Primeira – o Deus Gabiroliano. A aparente semelhança reside no fato do Uno plotiniano ser situado “acima do ser” e “acima do pensamento”, bem como a utilização freqüente de metáforas positivas, alternando-se com a repetida advertência sobre sua transcendência e inefabilidade. Mas o Uno Plotiniano é uma realidade que cria a si mesma, sendo autoprodutora (*Enéadas*, VI, 8, 13) e produtora da multiplicidade, e ainda admite a pergunta *por que ele é o que é*, e a conseqüente resposta *porque ele assim o quer*, unificando-se assim sua Essência e sua Vontade. Para Gabirol, assim como por razões diversas tanto para Aristóteles quanto para o criacionismo abrahâmico, esta questão é em si absurda. O Uno plotiniano cria por transbordamento e superabundância; para Gabirol, Deus, ou a Essência Primeira, cria por Vontade livre e Graça, conforme é reforçado pelo texto de seu poema: “Pois me criaste não por necessidade, mas por generosidade; não por força, mas por amor e graça” (*Keter Malkut*, canto XXXV). Por outro lado, a questão do olhar do mais alto em direção ao mais baixo desempenha também papel central tanto na criação quanto na possibilidade de retorno. No modelo gabiroliano, as coisas que existem, de acordo com a perspectiva do criado, reduzem-se necessariamente a duas raízes (matéria e forma) que se reúnem na Vontade. A Essência Primeira não faz parte desta cadeia, sendo radicalmente dessemelhante a todo o criado. Mas, a inefabilidade da Essência Primeira gabiroliana não impede o seu “olhar” para as criaturas. Enquanto para Plotino o processo de retorno reside no olhar do mais baixo em direção ao alto, para Ibn Gabirol, são sempre as realidades superiores que “olham” para as inferiores, enquanto olhar das causas aos efeitos. E mesmo Deus é Aquele que olha; não é um objeto de contemplação para o qual os olhares se dirigem na busca do retorno, “Por isso foi dito que tudo nasce da sabedoria de Deus Excelso, por seu olhar, por seu mandato e outras coisas semelhantes” (FV, V, 27; V,30).

Poderíamos imaginar que a criação ocorre por um “olhar” do superior ao inferior, partindo da Essência Primeira, mas que o retorno seria o movimento contrário, mas notamos que para Ibn Gabirol, tudo é um e o mesmo movimento, tanto a criação quanto o retorno dependem diretamente do “olhar” de Deus. Isso pode ser claramente verificado a partir do trecho final do *Fons Vitae*, no qual ele se refere ao

objetivo desse processo: “pois quando fizeres isto, Ele te olhará com bondade e será generoso contigo” (FI, V, 43). A causa final do homem é o retorno. E esse retorno não é apenas da alma humana, mas de todas as coisas, conforme derivamos de sua formulação: “para que cada coisa retorne ao que lhe é semelhante” (FI, I, 2).

Los extremos del neoplatonismo latino medieval: Mario Victorino y Nicolás de Cusa

Prof^a. Dr^a. Claudia D'Amico (UNLP-UBA-CONICET/Argentina)

En su *Apología doctae ignorantiae* Nicolás de Cusa (1401-1464), en un tono ciertamente polémico, advierte que deben ser apartados de aquellos que tienen visión intelectual débil algunos libros que, por su profundidad, no les son accesibles. En la lista que ofrece aparece, entre otros, el célebre *Ad Candidum* de Mario Victorino (290-364). Este africano, orador romano convertido al cristianismo, es el mediador más destacado entre el neoplatonismo alejandrino-romano y el mundo latino, no sólo por la traducción de algunas obras fundamentales de esta tradición, sino también por el trasladado del vocabulario del neoplatonismo de Plotino y Porfirio a la construcción nocional de la doctrina cristiana. En el otro extremo de la Edad Media, Nicolás de Cusa construye una de las expresiones más acabadas de la tradición neoplatónica medieval, recoge la herencia de los fundadores y la enriquece incorporando la dimensión del neoplatonismo ateniense de Proclo y los desarrollos del neoplatonismo cristiano. La conferencia propone rastrear algunos tópicos del pensamiento de ambos autores que guardan una reconocible afinidad.

Intelecto y misterio en el Eriúgena

Ezequiel Ludueña (*Becario del Conicet - U.B.A.*)

Uno de los temas centrales del pensamiento del Eriúgena es el de la teología negativa. A Dios lo conocemos más pensando lo que no es que lo que es. Este rasgo lo hereda Eriúgena sin duda, en primer lugar, del falso Areopagita. La esencia divina es incognoscible. Ella no es un ser, no tiene límites; y, por ello, es indefinible. Otro punto nuclear de la filosofía del Irlandés es el de la Creación divina como un acto de carácter intelectual. *Intellectus omnium est omnia*. El pensar de Dios es, sin más, obra, operación creadora.

Ambos temas han sido perennes a una tradición anterior al Eriúgena. Lo interesante está en estudiar la forma en que el maestro palatino conjuga estas dos doctrinas. En efecto, Dios conoce todas las cosas y, al conocerlas, las hace. Pero, a su vez, afirma Eriúgena, es absurdo decir que Dios se conoce a sí mismo. Conocer es limitar. Ahora bien, respecto de Dios no cabe hablar de límites. Dios es *anárchos*. Surge así un sentido distinto del término *intellectus* aplicado a Dios. Este modo de conocimiento supremo no procede definiendo, limitando. Antes bien, parece adecuado decir que Dios conoce creando. De esto modo, el conocimiento por el cual Dios crea no limita sino que refiere lo creado a su esencia; lo cual nos conduce a la conocida fórmula eriúgeniana según la cual Dios se crea así mismo en su Creación.

La reconstrucción racional de este proceso desde el punto de vista humano, sin embargo, se encuentra sí con un límite infranqueable: no podemos, dice Eriúgena, conocer el cómo, el modo ni el porqué de la Creación. El *intellectus* humano, cuanto más genuino, más acaba en el misterio. De forma que ambos intelectos, el divino y le humano, acaban el uno en creación y el otro en el misterio de la creación.

A través de un análisis de los pasajes relativos al tema señalado, intentaremos extraer algunas conclusiones sobre el sentido general del pensamiento del Eriúgena.

Palavras e imagens: a relação entre os Sinais Lingüísticos, as Imagens Mentais e a Realidade no De Magistro de Santo Agostinho

Gerson F. de Arruda Junior (*Mestrando – UNICAP*)

Agostinho, no diálogo *De Magistro*, defende que Ensinar e Rememorar são as duas finalidades da linguagem. Ao tratar do ensino, ele salienta a utilização e o uso dos sinais lingüísticos nesse processo. Entretanto, ao abordar sobre a rememoração, o bispo de Hipona destaca a imagem mental das coisas como um componente importante desse ato, e estabelece uma relação entre os signos lingüísticos (palavras escritas ou verbais) e essa imagem que temos e fazemos da realidade que nos circunscreve. Diante disso, o presente texto tem como objetivo apresentar a relação que há entre os sinais da linguagem e as imagens mentais no ato da rememoração, demonstrando que tanto uma como a outra, são meios de expressarmos a realidade, conforme a teoria da linguagem exposta no *De Magistro*. Palavras-chave: Agostinho, *De magistro*, Linguagem, Sinais, Imagens.

Filosofia do logos em Filo de Alexandria

Prof^a. Dr^a. Gisele Amaral dos Santos (*Universidade Federal da Paraíba*)

Nossa comunicação apresenta a filosofia judaico-helenística de Filo de Alexandria desde a perspectiva de sua influência nos primórdios da era cristã. Com o intuito de melhor compreender a interseção entre a filosofia grega, a teologia judaica e o cristianismo nos primeiros séculos, propomos uma análise do entendimento filônico do *logos*.

Los diversos lenguajes de lo absoluto en el pensamiento de Nicolás de Cusa

José González Ríos (UBA-CONICET)

Si bien no es posible afirmar de modo conclusivo una línea de evolución en el pensamiento de Nicolás de Cusa (1401-1464) en lo que respecta a la metafísica que el Cusano presenta ya en su primera prédica, *In principio erat Verbum* (1428/30) hasta su último opúsculo *De apice theoria* (1463), sí puede sugerirse una tal superación en lo que respecta a la consideración que Nicolás mismo lleva adelante sobre los diversos lenguajes a través de los cuales traza su exposición. Movidio no sólo por la necesidad de encontrar formulaciones que expresasen de un modo menos inadecuado su comprensión de lo absoluto, sino también por el esfuerzo de lograr a través de aquellos distintos lenguajes la dirección de la especulación de sus actuales y posibles interlocutores, el Cusano ofrece una fecunda reflexión sobre el alcance de los lenguajes referidos a lo absoluto. De allí que el esfuerzo de esta comunicación será el de presentar los diversos momentos que conformarían esta posible evolución. Así, en primer término serán delineadas las características de un lenguaje metafórico, que no ha sido ajeno al Cusano, como se desprende de sus primeros sermones, entre otros. En segundo lugar, se caracterizará el lenguaje que opera en la unidad de la razón, sea afirmativo o bien negativo, bajo el dominio del principio de no-contradicción, advirtiendo, con todo, la singular preferencia de Nicolás por la vía de la negación, tal como aparece no sólo en aquellas mismas fuentes sino también el contexto de los últimos capítulos del Libro Primero de *De docta ignorantia*. En tercer lugar, se considerará, en este mismo texto, la fuerza de un lenguaje cuyo principio es la unidad del intelecto, en la que se conciben formulaciones paradójicas para la razón, como lo es la misma noción de *coincidencia de los opuestos*, que guía la especulación del Cusano en ese contexto. Por último, se mostrará el desafío que Nicolás presenta en su obra *De coniecturis* al proponer un pensamiento en el que lo absoluto, el primer principio, es concebido más allá de la *coincidencia de los opuestos*, todo lo cual lo lleva a sugerir un no practicable *lenguaje divinal*, con el que se superaría no sólo la *oposición de los opuestos* sino también la

coincidencia de los opuestos, tal como aparece en el Capítulo VI del Libro Primero de aquella obra. Una valoración final intentará, a partir de los elementos presentados, advertir si se trata de una evolución en la concepción cusana de las distintas formulaciones de los diversos lenguajes, esto es, de aquellas que se desprenden del *metafórico*, del *racional*, del *intelectual* y del no practicable *divinal*, del que, sin embargo, se habla, o bien de distintas perspectivas no evolutivas que auspician diversas comprensiones, cada una a su modo, de lo absoluto inalcanzable.

Uma filosofia da “imagem” no *De hominis opificio* de Gregório de Nissa

Prof. Dr. Jorge Augusto da Silva Santos (UFES)

O sentido que Gregório de Nissa confere à expressão bíblica “imagem de Deus” (Gn 1,27) é exclusivo e forte. Segundo o capítulo XVI (*Patrologia Grega* 44, 184 B), “a semelhança que temos com Deus consiste na plenitude de todos os bens”. Trata-se da participação naqueles bens inteligíveis, especialmente da inteligência e da liberdade. Os princípios gerais sobre a atribuição exclusiva da imagem ao homem (a expressão só se aplica ao homem) e sobre sua significação plena (a imagem só é verdadeira imagem se possui todos os atributos de seu modelo) situam Gregório de Nissa entre os autores gregos ou cristãos que falaram da “semelhança” em aberta oposição aos filósofos platônicos. Na tradição platônica, por exemplo, a semelhança de um ser com um arquétipo é na realidade a degradação da natureza inteligível no seio da realidade sensível. Além disso, ela é uma característica que possuem todos os seres na natureza. “O mundo sensível é necessariamente feito segundo um modelo”, diz Platão no *Timeu* (29 a). O homem não é senão um caso particular desta lei universal. A conferência abordará, portanto, os capítulos XVI e XVII do *De hominis opificio* em confronto com a tradição platônica para saber o que significa *imagem de Deus no homem* em vista de uma antropologia cristã.

Presencia de la tradición neoplatónica de A. Magno en los orígenes del pensamiento cusano.

Prof. Dr. Jorge Machetta (*Universidad El Salvador, Buenos Aires*)

La presencia de la tradición neoplatónica en Nicolás de Cusa es un dato indiscutible. Más aún a medida que despliega su especulación se muestra más explícita, como sucede por ejemplo en la obra de madurez “De li non aliud” (1462) donde la Teología platónica de Proclo ocupa un lugar relevante. En la investigación de la fuentes de este neoplatonismo nuestra exposición aborda los momentos iniciales de su formación teológica. Luego de su promoción como Doctor en ambos derechos en Padua (1423) Nicolás se matricula en la Universidad de Colonia (1425-28) para dedicarse allí junto con Heimerico del Campo al estudio de la teología. La frecuentación por parte de Nicolás de las obras de Heimerico –formado en la escuela de Juan de Nova Domo y por ello decidido propulsor del albertismo parisino- brinda al cusano la ocasión de familiarizarse con el pensamiento de Alberto Magno. Así descubre cuestiones y doctrinas neoplatónicas que serán luego ampliamente desarrolladas en su obra. Añadamos a ello las notas marginales con que Nicolás subrayó estas doctrinas en su lectura de los textos de Heimerico. No pretendemos con nuestro aporte afirmar que sea ésta la única fuente original del neoplatonismo cusano. Tanto el contacto con los textos del Pseudo-Dionisio como el famoso “codicilo” de Estrasburgo que contiene textos de Proclo, constituyen ciertamente un canal de asimilación de esta vertiente filosófica. Pero consideramos conveniente poder destacar a través de nuestra presentación que en este primer momento de su formación teológica Nicolás asimilará un horizonte de perspectivas teológico-filosóficas nutridas en el neoplatonismo las cuales darán, quizá, un sello definitivo a su itinerario intelectual.

O uso de imagens: fator indispensável no pensamento de N. Cusa

José Figueiredo Neto (*Graduando em Filosofia – UFS*)

Uma das características do pensamento de Nicolau de Cusa é a freqüente utilização de imagens. Por influência direta do neoplatonismo, sua filosofia possui um caráter ascético transcendente que tem como ponto de partida a afirmação dionisiana de que “as coisas visíveis são verdadeiramente imagens do invisível”. Neste sentido, diríamos que tal uso de imagens converte-se em um fator fundamental em seu pensamento representando a primeira e necessária etapa do processo ascético de sua “teologia mística”. Nosso trabalho pretende, portanto, expor a utilização das imagens no pensamento do cusano, servindo-se de três sentidos para a palavra imagem: representação gráfica ou plástica, metáfora e representação mental.

Del pensar errante al Silencio Divino. Εικον και ενωσις en Dionisio Areopagita

Prof. Dr. José María Nieva (*Universidad Nacional de Tucumán*)

La figura de Dionisio Areopagita es enigmática desde su origen y este enigma se ha acrecentado con el paso del tiempo. Situado hacia finales de la antigüedad tardía, convergen en su obra las grandes corrientes de la filosofía griega, especialmente el neoplatonismo tardío de Jámblico y Proclo, y el cristianismo, “asumido” en el nombre del convertido por san Pablo en el Areópago según la narración de los *Hechos de los Apóstoles 17,24*. Esta extraña o “feliz simbiosis” entre filosofía neoplatónica y cristianismo hace que el Pseudo Dionisio Areopagita escape a una categorización clara y distinta en una corriente de pensamiento específica, es decir, no es una tarea sencilla definir la fisonomía intelectual y espiritual del autor, de tal modo que éste se revela sumamente escurridizo. Puntos no muy claros en su obra, como

por ejemplo, la cristología y, por otro lado, la dependencia literal respecto de Proclo en núcleos temáticos como el tópico del mal en *De divinis nominibus* IV hacen a los intérpretes del *Corpus Dionysiacum* plantear graves interrogantes: ¿helenización del cristianismo o un cristianismo desvirtuado en aras de exponerlo ante el neoplatonismo, la gran escuela del siglo V? Siguiendo la noción establecida por H. D. Saffrey de “vínculos objetivos”⁴, a los que entiende como paralelos entre el Areopagita y Proclo que se imponen por ellos mismos sin requerir el trasfondo de alguna interpretación doctrinal, o de alguna hipótesis probable sobre la posible identidad del autor de los escritos que componen el *Corpus*, en la presente comunicación se intentará mostrar la influencia de ciertos términos procleanos en el desarrollo de la reflexión dionisiana.

En efecto, dichos escritos “insertos en el contexto de su época no parecen ser ni siquiera originales o autónomos; precisamente cuando se los considera a partir de la estructura argumentativa propia de las líneas de fondo de su pensamiento teológico se ve cómo están en la más íntima relación con la filosofía de su época: es decir con aquella forma de neoplatonismo elaborada en el modo más característico, en cuanto a los contenidos y a la forma lingüística, por Proclo”⁵.

La relevancia de esta afirmación puede percibirse en el capítulo 7 de *De divinis nominibus*. En este capítulo Dionisio intenta explicar de qué modo los ángeles y los hombres conocen a Dios. Para estos últimos, el conocimiento se expresa en las sensaciones y en los razonamientos. Sin embargo, tal procedimiento está caracterizado por la fragmentariedad y la sucesión, es decir, es un conocimiento ligado al tiempo y al espacio. No obstante, ellos pueden superar esta errancia del pensar a través de un proceso de unificación. Dicho proceso se cumple o se realiza cuando pueden ascender desde las imágenes hasta recogerse en sí mismos para unirse finalmente a los rayos divinos, cuya característica fundamental es la quietud o firmeza, logrando así el conocimiento más digno acerca de Dios que es el no-conocimiento. Ahora bien, esto es posible porque “se debe saber que nuestra inteligencia tiene una facultad de comprender mediante la cual ve las cosas inteligibles, pero tiene una *unificación superior a la naturaleza de la inteligencia*, por obra de la cual *se une* con las cosas que están más allá

⁴ H. D. Saffrey, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, 1990, p. 227

⁵ W. Beierwaltes, *Platonismo nello Cristianesimo*, Milano, Vita e Pensiero, 2000, p. 51

de ella" (*DN* 865 c). La expresión $\epsilon\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma \epsilon\pi\alpha\rho\upsilon\sigma\iota\varsigma$ así como también el uso del verbo $\sigma\upsilon\nu\epsilon\pi\iota\tau\epsilon\tau\alpha\iota$ nos retrotrae, sin ninguna duda, a Proclo, el cual las utiliza en un contexto muy semejante al que hace alusión Dionisio Areopagita.

La dialéctica entre imagen y semejanza divinas en la antropología de Clemente Alejandrino

Prof. Dr. Juan Carlos Alby (*UNL-UCSF-UADER, Santa Fe/Argentina*)

En el horizonte antropológico de los siglos II y III, la mayoría de los pensadores cristianos interpretaba el relato del Génesis considerando que el hombre había salido perfecto de las manos de Dios. Teófilo de Antioquia, en cambio, enseñaba que el hombre ha sido creado con la posibilidad de perfeccionarse en el tiempo. En la misma línea, Ireneo afirmaba que la condición humana primordial se caracteriza por poseer la imagen de Dios, pero una semejanza imperfecta y lábil, sujeta a una evolución condicionada por la obediencia al precepto divino. Las nociones de *imagen* y *semejanza* que adopta el Obispo de Lyon deben ser entendidas en el marco de su polémica anti-gnóstica, ya que el significado que ambos términos adquieren en su pensamiento es exactamente opuesto al que tenían en la gnosis valentiniana. Mientras los gnósticos afirmaban que la semejanza implica igualdad de naturaleza entre los términos asemejados, Ireneo reconocía el abismo insalvable entre las naturalezas divina y humana. Esta distancia, posibilitaba en la antropología del Lugdunense sostener una noción de hombre susceptible de progreso en el tiempo, lo que a su vez permite superar su origen humilde. En este pensamiento se ponen en juego conceptos fundamentales cuyo conocimiento resulta indispensable para comprender la especulación acerca del hombre que se desarrolló en los primeros siglos del pensamiento medieval, fuertemente marcados por el neoplatonismo. La concepción ireneana de imagen y semejanza impactó notablemente, por ejemplo, en la compleja antropología de Clemente Alejandrino, la cual a su vez gozó de un

notable prestigio en el período pre-niceno. En efecto, la antropología clementina aúna los aspectos fundamentales de las concepciones semítico-cristiana y platónica de hombre, entendiendo a éste como una *década* que va desde los cinco sentidos a la dimensión superior del espíritu. Entre la imagen y la semejanza divinas se aprecia una asimetría que promueve un notable dinamismo de la experiencia humana hacia el logro de su realización en Dios. De este modo, el *Stromateús* configura una de las más ricas construcciones del neoplatonismo cristiano. En el presente trabajo se analiza la antropología de Clemente atendiendo a sus raíces, las que se remontan a la Escritura, al helenismo y a los Padres Apologetas en confrontación con los gnósticos.

Alegoria e Hermenêutica do Sujeito

Prof. Dr. Luís Manuel Aires Ventura Bernardo (*Universidade Nova de Lisboa*)

No *De Cherubim*, Fílon de Alexandria procurou compreender o significado profundo de Génesis 3:24, onde se diz que Deus, após ter expulso o homem do Éden, colocou, como vigilantes, os Querubins com a espada de fogo voltejante. O comentário desta passagem parece ter sido usual no meio judaico alexandrino. Fílon debate-se, assim com uma tradição canónica que privilegiava o alcance cosmológico da passagem, seguindo duas orientações hermenêuticas: uma via nos Querubins as duas orbes celestes e na espada o símbolo do movimento rotativo destas, enquanto a outra identificava os dois Querubins com os dois hemisférios, sendo a espada o símbolo do sol. Estas interpretações são consideradas pelo autor como pouco profundas, porquanto se revelam incapazes de atingir as alturas da interpretação alegórica, o que equivale a entendê-las como falhas de inspiração. Fílon contrapôs-lhes uma explicação cujo valor surge autoqualificado pela forma oracular da transmissão, bem como pela dimensão de interioridade na qual ocorreu a epifania. Tal como nos relata, num momento em que se concentrava na voz da sua alma, essa voz disse-lhe que «Deus é uno, realmente, mas os seus atributos supremos e primeiros são dois: bondade e poder. Pela Sua bondade, ele faz nascer tudo e pelo Seu poder, Ele é soberano daquilo que faz nascer. Um terceiro atributo que

reúne os outros dois está no intervalo: a razão e é pela razão que Deus é ao mesmo tempo soberano e bom. Destes dois atributos, soberania e bondade, os Querubins são o símbolo, e da razão é a espada de fogo» (*Cher.*, 27-28).

No *De Vita Mosis*, Fílon redigiu um desenvolvimento que obedeceu ao mesmo esquema: retoma as explicações correntes, critica-as e avança a sua: «pela minha parte direi que eles [os Querubins] exprimem analogicamente as duas faculdades (dunameis) mais veneráveis e mais altas Daquele que É, a faculdade criadora e a faculdade real» (*Mos. II*, 99). A problemática geral que atravessa as duas passagens é, como se percebe, a das potências divinas, mas a compreensão sustentada, afastando-se do domínio cosmológico, inscreve-as na doutrina da salvação da alma. O que se afigura fundamental, não obstante a aparente caracterização da natureza divina, é o modo como as potências funcionam como intermediários no percurso ascensional da alma, bem como na definição da dialéctica do culto religioso.

Com efeito, a própria noção de Querubim está relacionada com o conhecimento e a contemplação de Deus, só que, entendida como símbolo das potências divinas adquire a possibilidade de funcionar em diferentes contextos hermenêuticos, no interior do mesmo quadro. É o caso do episódio da construção do Tabernáculo, no *De Vita Mosis*, em que se evidencia a relação entre o trânsito ascensional, a formação ética e o culto, que culmina na união com Deus, pensada como conhecimento da Sua face. O efeito catalisador das potências divinas supõe um trabalho de interiorização que encontra na alegoria um momento inaugural, um verdadeiro tema de reflexão, e que tem a capacidade para propiciar a ascese, o que instala a dupla dialéctica da constituição e da libertação do eu-alma. Deste modo a simbólica dos Querubins exprime essa dinâmica entre a percepção da dependência ontológica da criatura e o reconhecimento da teleologia, por isso, instaurada, mas pela mediação de uma adequada compreensão do que cabe ao homem ser para poder reunir em si e para si esses dois momentos espirituais.

O que aparece decisivo é, por conseguinte, a exercitação da alma, a qual deve assumir as potências como estados de si, praticados quotidianamente, de modo a transitar para a identificação com o *Logos* e, por fim, aspirar à visão de Deus. Como, decerto, não surpreende, a noção que esteve sempre no horizonte de interpretação, suportando, igualmente, o sentido das mediações foi a do *Logos* divino, a espada flamejante, cujo estatuto complexo na obra do Alexandrino corresponde, igualmente, ao emaranhado de planos de reflexão que se esconde

por detrás da banalidade dos lugares-comuns da sua prosódia. O modo como se deverá compreender a simbologia dos Querubins depende do que se puder alcançar sobre a Espada: a verdadeira salvaguarda do homem decaído reside na descoberta, à vez, da imanência e da transcendência do Logos, o que conduz, por um lado, ao esforço de mimésis e, por outro, à consciência profunda de um abismo entre a natureza divina e a natureza humana, potenciada pela ordem dos intermediários. Esta dupla referência, ontológica e ética, surge confirmada numa passagem do *De Opificio Mundi* (20-21), na qual Fílon situa as potências hierarquicamente abaixo do *Logos*, concedendo-lhes, todavia, funções idênticas.

Ora, esta dupla via, real e ética, deverá permitir integrar o pensamento de Fílon no que Michel Foucault designou como a Hermenêutica do Sujeito, de modo a verificar, ao mesmo tempo, a pertinência das categorias centrais da leitura do filósofo francês para o entendimento da *alegorese* filoniana e a particularização a que esta nos conduz. Com esta nossa comunicação gostaríamos, por conseguinte, de discutir a viabilidade de uma compreensão contemporânea da simbólica dos Querubins e da Espada que consiga não trair o sentido do texto de Fílon, ainda que o reponha no horizonte da mais alargado de uma História da Recepção.

Avicena: “a origem e o retorno” – algumas questões sobre o conceito de alma

Luiz Morena Antunes Filho (*Faculdade São Bento*)

Avicena representa um momento importante do pensamento islâmico, e, de natureza mística, desenvolveu um pensamento continuador da tradição aristotélico-platônica de Alkindi e Alfarabi, sendo que deste último seguiu em sua explicação da origem e hierarquia das inteligências. Com efeito, Avicena estabeleceu que o conhecimento depende da realidade dos objetos conhecidos, desde o conhecer os

princípios primeiros até o conhecimento obtido pela revelação. Neste ínterim, contudo, é muito peculiar ao pensamento corânico a idéia do profeta, aquele que recebe diretamente do intelecto ativo a iluminação para guiar o rebanho, e desta teoria das emanações até alcançar o mais simples dos humanos.

A retidão como caminho para a vida feliz no pensamento de Anselmo

Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (*Universidade Federal de Pelotas*)

“Não há dúvida que a alma humana é uma criatura racional e, portanto, foi feita para amar a essência suprema”.(Mon LXIX, 79,12-13).

Esta é a frase que abre o capítulo LXIX do *Monologion*. A última frase do mesmo capítulo diz: *“É evidente, portanto, que a alma humana é de tal natureza que, se perseverar nos objetivos para os quais foi feita, um dia ela haverá de viver felizmente, de verdade: livre da própria morte e de toda outra moléstia”*(Mon LXIX, 80, 4- 6). Estas duas afirmações são bem representativas do modo como Anselmo entende que uma felicidade plena possa ser alcançada. Tais idéias serão retomadas em diversos momentos das obras do Doutor Magnífico ,tais como em *Cur Deus homo* Livro II, I,97,4 – 5, onde o autor declara que o homem foi feito justo por Deus e, sendo criatura racional, é capaz de discernir entre o justo e o injusto, entre o bem e o mal, entre um maior e um menor bem. Desde já se pode perceber como Anselmo vincula a idéia de felicidade às idéias de justiça e de racionalidade. De fato, apenas Deus é capaz de proporcionar a felicidade plena ao homem. Tal felicidade é oferecida gratuitamente, mas cabe ao homem fazer o que tem que ser feito a fim de alcançar um tão grande bem.

No *Monologion*, a idéia da vida feliz não deixa de estar presente, ainda que não seja o tema fundamental daquele que foi o primeiro tratado anselmiano.Mesmo assim, especialmente nos capítulos LXVIII a LXXVI, o autor mostra como entende que a criatura racional possa ser recompensada por seu esforço em amar a essência suprema, condição indispensável para o atingimento da plena felicidade, já que recebeu a existência justamente para que colocasse todo o seu poder e todo o seu querer (*totum suum posse et velle*) a fim de recordar,

compreender e amar o bem supremo. É apenas fazendo isto que a alma humana poderá, consoante Anselmo, viver de modo verdadeiro e feliz, sendo liberta de toda moléstia e, até mesmo, da morte. Aí, precisamente, reside a felicidade eterna, aquela que, evidentemente, se opõe à infelicidade eterna, entendida como o triste fim da alma que, desprezando o bem supremo, acabará por experimentar uma privação inconsolável (*inconsolabilem indigentiam*). Vê-se que a concepção anselmiana de beatitude, de modo algum, se esgota numa dimensão que não seja transcendente, pois o pressuposto fundamental para entender o fim último do homem é o que “*omnis humana anima sit immortalis*”.

O autor, contudo, não se restringe a mostrar o fim último da criatura racional. Anselmo, igualmente, quer apontar para o caminho que deve ser trilhado a fim de que o homem possa obter a *beata vita*. No *Monologion*, o autor discorre, primeiro, sobre qual é a recompensa que pode ser esperada para a criatura racional que faz o que deve fazer, ou seja, que ama a essência suprema e, num segundo momento, dá indicações de como alcançar um tão grande bem. A recompensa, consoante Anselmo, está em plena conformidade com a justiça e misericórdia divinas: a essência suprema dá-se a si mesma àquele que a ama, permitindo ao homem que possa fruir de Deus: “*Quare quaecumque anima summa beatitudine semel frui coeperit, aeterne beata erit*” (Mon LXX, 81,5 – 6).

Para que a criatura racional possa vivenciar esta fruição divina, o caminho apontado por Anselmo, no *Monologion*, passa pela vivência das virtudes teologais. O homem deverá esforçar-se (com o coração, a alma e a mente) para alcançar, através do amor e do desejo, o bem máximo (cf. *Monologion* LXXIII) e tal esforço passa, necessariamente, pela fé, pela esperança e pela caridade. Quem assim constrói sua existência, será feliz, pois fez o que devia ter feito.

Embora o tema questão da beatitude esteja presente nos primeiros tratados (*Monologion* e *Proslogion*), uma melhor tematização da mesma, bem como das questões morais como um todo, podem ser encontradas naquela que, com justiça, Eduardo Briansesco designou a “trilogia sobre a liberdade” (cf. Eduardo Briansesco. “*Un Triptyque sur la Liberté*”- *La doctrine morale de saint Anselme*. Paris: Desclée de Brouwer, 1982), composta pelos tratados *De Veritate*, *De libertate arbitrii* e *De casu diaboli*. Nestes três pequenos tratados, escritos entre 1080 e 1090, todos os três sob a forma de diálogo, aparecem alguns temas fundamentais do pensamento moral de Anselmo de Aosta, tais

como, verdade, retidão da vontade, justiça, liberdade, pecado e felicidade. Uma particular atenção precisa ser dada ao primeiro dos três tratados, já que ele é a base fundamental para o entendimento dos dois outros.

Querendo investigar se os diversos lugares onde a verdade é encontrada podem ser identificados com Deus, o qual é, inegavelmente, a Verdade, o autor, a partir de seu rigoroso método dialético, procede a um exame das diversas “verdades”, uma vez que a verdade pode ser encontrada na enunciação, na opinião, nos sentidos, na vontade, etc. Anselmo, por fim, apresenta uma definição que pode ser aplicada a todos os “lugares da verdade”. Tal definição é a seguinte: a verdade é “a retidão perceptível apenas pela mente” (*veritas est rectitudo mente sola perceptibilis*) (De veritate XI, 191,19-20).

Vemos que a idéia de “rectitudo” é absolutamente central na definição da verdade e isto terá prementes implicações nas questões morais. Já vimos que o homem, se quer ser feliz, deve amar a essência suprema, pois para isto foi criado. Se assim proceder, a criatura racional será plenamente recompensada, pois terá feito o que devia ser feito.

Ora, fazer o que tem que ser feito significa, na perspectiva anselmiana, proceder com *justiça*, isto é, proceder com retidão. A idéia de retidão em Anselmo está intimamente ligada à verdade. Tendo definido o que entende por “verdade” prossegue Anselmo, ainda no tratado *De Veritate* explanando sua compreensão do que seja a justiça, a qual será entendida como a retidão da vontade observada apenas por si mesma, ou seja, sem que nenhum fim estranho se faça presente: “*iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servada*” (De veritate XII, 194, 26).

Pretendemos mostrar a importância fundamental que o conceito de retidão possui no modo anselmiano de compreender o homem e sua aspiração de felicidade. A idéia de *rectitudo* é central no tratado *De veritate* e é o fundamento para a compreensão do pensamento moral de Anselmo. Apesar de explicitado apenas no *De veritate*, a idéia de retidão já está, ao menos indiretamente, esboçada no primeiro capítulo do *Proslogion*, quando Anselmo, referindo-se à condição do homem pecador, apresenta a imagem do homem encurvado, ou seja, de um homem que não é reto: “*Domine, incurvatus non possum nisi deorsum aspicere, erige me ut possim sursum intendere*” (Proslogion I, 100, 4 – 5).

Se o *incurvatus* é infeliz, posto que encontra-se longe de Deus, o homem reto é o que desfruta da alegria do encontro eterno com Deus. Mesmo admitindo que a felicidade na sua plenitude só possa ser encontrada na outra vida, Anselmo mostra que ainda na vida terrena o homem reto pode, ao menos em certa medida, dela gozar, mesmo que uma tal felicidade se constitua na expectativa diante do bem maior: “*Proficiat hic in me notitia tui, et ibi fiat plena; crescat amor tuus, et ibi sit plenus: ut hic gaudium meum sit in spe magnum, et ibi sit in re plenum*” (Proslogion XXVI, 121, 16 – 18).

Olhando a obra de Anselmo, nosso intento não será tanto o de investigar em que consiste a plena beatitude, vivenciada no encontro do homem com Deus, mas pretendemos, sobretudo, investigar os caminhos apontados por Anselmo a fim de que a criatura racional, que foi criada com liberdade e com justiça possa viver e agir com retidão moral.

Imagem e Silêncio na Poesia de Rûmî

Prof. Dr. Marco Luchesi (*Universidade Federal do Rio de Janeiro*)

As formas do inefável na obra de Rûmî. Aposafasia e o silêncio da música do Amado. Os interstícios do silêncio. Apreensões neoplatônicas difusas no mundo corânico e suas explicationes. a distância e a proximidade. O tanzih e o tashbih. A flauta e o silêncio, a partir dos rubaiáts de Rûmî.

Por uma estética em Santo Agostinho: apropriação e superação do Neoplatonismo

Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa (*Universidade Católica de Pernambuco*)

Fazendo uma junção entre a concepção neoplatônica de Belo, de cunho cosmológico-filosófico-racional, com o princípio judaico-cristão da criação *ex nihilo*, Agostinho, combatendo o “sensualismo” e “imantismo” dos Antigos, acabaria por superar o próprio neoplatonismo, construindo uma nova estética de caráter cosmológico-filosófico-religiosa, voltada para o inteligível enquanto ser transcendental – Deus. Na nova estética agostiniana, por ser o universo criado e governado por Deus, não há espaço para o mal/feio, mas, apenas, para o bem/belo. Palavras-chave: Agostinho, Arte, Cosmologia, Neoplatonismo.

La división de las ciencias especulativas en el „De possest“ de Nicolás de Cusa

María Cecilia Rusconi (*UBA-CONICET/Cusanus Institut-Trier*)

El trílogo „De Possest“, elaborado por Nicolás de Cusa alrededor de 1460, presenta un nuevo ángulo de acercamiento al principio absoluto, en cuanto identidad de posibilidad y actualidad. Su anterioridad respecto de la oposición entre potencia y acto indica que el principio es lo único que es en acto todo lo que puede ser⁶. Sólo él es, en este sentido, *ipsum esse* o *entitas*, y por esto puede decirse que es todo en todo. Por supuesto, no debe entenderse con esto que Dios es en lo sensible en el modo de lo sensible, sino en un sentido perfecto y divino⁸. En este punto, las nociones de potencia y acto abren paso a las de materia y forma. Las cosas no existen a menos que sean formadas

⁶ *ibid.* n. 7

⁷ *ibid.* n. 12

⁸ *ibid.*

a través de la forma. Con lo cual éstas deben tener un ser más verdadero en la forma de las formas que en la materia⁹. Esta forma en la cual todas las formas están complicadas en su perfección es Dios: *forma essendi*.

Este tratamiento metafísico presenta el siguiente problema gnoseológico: cómo es posible para el intelecto humano finito conocer un concepto infinito –aquello que es en acto todo lo que puede ser–. Nicolás explica esta imposibilidad por medio de un ejemplo de la matemática: así como no podemos concebir la proporción entre el lado y la diagonal del cuadrado, de la misma manera podemos decir que nuestro concepto no alcanza la proporción entre la posibilidad y la actualidad. A su vez, si este principio incognoscible es, en última instancia, la forma de todas las cosas, la esencia de cada una permanece inaprensible y con ello, cualquier conocimiento es siempre impreciso y conjetural. Ahora bien, el medio por el cual Nicolás explica este problemita gnoseológico es un ejemplo de la matemática. No es justamente el matemático un conocimiento preciso?¹⁰. La pregunta se responde sin embargo de la misma manera: los entes matemáticos también son más verdaderos en la forma de la que provienen, pero puesto que ni los números ni las figuras son entes reales sino que provienen sólo de nuestra mente, esto explica que sólo el matemático sea un conocimiento preciso.

Como muestra el ejemplo de la diagonal y el lado del cuadrado, la matemática puede ser entonces utilizada para comprender *por espejo y en enigma* aquello que es incomprensible. Ahora bien, esta *ciencia enigmática* requiere tener presente la teología negativa –puesto que el principio absoluto está siempre más allá del espejo–. El párrafo 62 trata acerca de cómo la forma omnipotente se alcanza mejor por medio del camino de la teología negativa. Como introducción a este tratamiento Nicolás considera necesario exponer la división de las ciencias especulativas –física, matemática y teología–.

La intención este trabajo es la de explicar esta introducción de la división de las ciencias a) en el marco del *De possess* y b) en el marco más amplio de la posible recepción de esta problemática epistemológica a través de Thierry de Chartres. El rastreo de la fuente histórica de esta problemática debe arrojar algo de luz para la comprensión del propio texto cusano.

⁹ ibid. n. 13

¹⁰ ibid. n. 43

O silêncio místico em Dionísio Pseudo-Areopagita.

Maria da Conceição *(Graduanda – UFS)*

Embora se fale tanto em mística é sempre válido ressaltar que o ponto máximo das reflexões místicas refere-se a inefável experiência do homem com o divino. Experiência esta que culmina, inevitavelmente, no silêncio. No opúsculo *Teologia Mística*, Dionísio nos aponta um caminho para alcançar a treva do silêncio fim de toda contemplação. O presente trabalho visa compreender os modos de ascensão que conduz o homem ao silêncio e conseqüentemente à compreensão do Uno. Palavras-chaves: silêncio, treva, mística, divino, Dionísio.

Tempo e Eternidade em Santo Agostinho

Marlesson Castelo Branco do Rego *(Mestrando – UNICAP)*

A presente comunicação trata do tempo e da consciência do tempo, a partir do Livro XI das Confissões de Santo Agostinho. O tempo e os eventos temporais são colocados em confronto com a eternidade. Neste contexto, a mudança ou transformação é o critério para diferenciar o tempo da eternidade. No entanto, surge um aparente paradoxo entre sucessão e permanência. Para resolvê-lo, o Bispo de Hipona introduz o conceito de alma, onde são conjugados o passado, o presente e o futuro como três dimensões da consciência do tempo e não como três tempos diferentes. No entanto, a consciência da transitoriedade traz uma inquietação ao ser humano, que necessita estudar o tempo a fim de saber o que passa e o que permanece. Palavras-chave: Agostinho; Tempo; Eternidade; Consciência; Alma.

La centralidad de la antropología eriúgeniana

Natalia Stork (*UCA-CONICET, Buenos Aires*)

Juan Escoto Eriúgena es el filósofo más importante del siglo IX d.c. Traductor de importantísimas obras de la patrística griega, entre las cuales se destaca el *corpus dionisiacum*, el irlandés desarrolló un sistema metafísico nutrido de sus lecturas no sólo de obras griegas, sino también de las más importantes obras de la patrística latina. La obra principal del maestro palatino es el *Periphyseon*, extenso diálogo entre el maestro y su discípulo, que se compone de cinco libros y en donde se presente la totalidad de su sistema.

En el libro I Eriúgena presenta dicho sistema, el cual puede ser inscripto en el neoplatonismo cristiano medieval, a partir de una doble división de la naturaleza, *natura*, término omni-abarcante que contiene la totalidad de la realidad. La primera de las divisiones es la que entiende que la *natura* contiene tanto aquello que es como aquello que no es, separando de este modo dos ámbitos en la realidad, el ámbito del ser y el ámbito del no ser. La segunda división propone entender a la naturaleza compuesta por cuatro especies: la naturaleza que crea y no es creada, la naturaleza creada que crea, la naturaleza creada que no crea, y la naturaleza que ni crea ni es creada. Estas cuatro especies representan distintos niveles ontológicos de la realidad. La naturaleza que crea y no es creada representa a Dios como causa de todas las cosas creadas; la naturaleza creada y que crea es presentada por Eriúgena como el ámbito de las causas primordiales de todo lo real; la naturaleza creada que no crea es la multiplicidad material creada en lugares y tiempos; la naturaleza que ni crea ni es creada representa a Dios pero ahora en tanto fin de toda la realidad.

Si bien la primera división entre lo que es y lo que no es debe ser comprendida como una división estática y la más difícil de comprender para el hombre, estas cuatro especies se relacionan entre sí posibilitando comprender en ellas un sistema dinámico de movimiento de la realidad. En este movimiento se pueden leer los tres momentos de todo sistema neoplatónico: *próodos*, *epistrophé* y *moné*. El primer movimiento de descenso ontológico, *próodos*, se da desde la primera especie hacia la segunda y de la segunda a la tercera, es decir, a partir de Dios hacia las causas primordiales y de ellas a la multiplicidad. El segundo movimiento, *epistrophé*, es retorno de la

multiplicidad a la unidad originaria y es aquél que se produce desde la tercera especie hacia la cuarta, es decir, desde la multiplicidad hacia la unidad de Dios nuevamente. Este movimiento culmina en el fin de los tiempos, evitando la circularidad de los sistemas neoplatónicos que había condenado Nicea, y abriendo paso al momento de *moné*, en el cual eternamente todo queda en la unidad divina de Dios como fin y conclusión de todo movimiento de la realidad.

Presentado el sistema de lo real propuesto por el irlandés, cabe preguntar por el lugar que ocupa el hombre en esta totalidad. Para desentrañar esta pregunta, el presente trabajo se propone analizar dos propuestas fundamentales que Eriúgena presenta para comprender al hombre. Estas dos son: el hombre como *officina omnium* y el hombre como *notio intellectualis*. Pero también pretendemos dar cuenta del movimiento que realiza el hombre a través de las especies de la naturaleza como responsable de la caída ontológica y el ulterior retorno a la unidad divina.

En el libro II del *Periphyseon* el irlandés propone comprender al hombre como *officina omnium*, taller de todas las cosas, pues en el hombre Dios creó todo, por lo cual la naturaleza humana comprende toda la creación. El hombre conteniendo todas las cosas, como taller donde Dios creó todo, se convierte en *medietas*, frontera, límite, punto medio entre las naturalezas celestes y las bestias irracionales. Un tratamiento semejante de la naturaleza humana lo leemos en Orígenes de Alejandría, Gregorio de Nyssa y Nemesio de Émesa y es un tópico que Eriúgena mantiene a lo largo de toda su obra.

El hombre, pues, es el punto de conexión de todo el universo que cuenta con extremos desde el ángel más sublime hasta la bestia irracional, haciendo que estos se reúnan en él. Y en razón de esto, en él se encuentra el germen de toda la creación y de este modo puede ser comprendido como un microcosmos, nada en lo alto o en lo bajo es ajeno al hombre. Ahora bien, no es un microcosmos en tanto es la suma de todas las naturalezas, la reunión de los cuatro elementos, un universo en pequeño, sino que lo es en cuanto está en él la

substancia¹¹ de todas las cosas. Debemos aclarar que Eriúgena rechaza el término microcosmos siguiendo a Gregorio de Nyssa, por no dar cuenta más que de una totalidad física que no alcanza a manifestar la magnitud de ser la naturaleza donde Dios creó potencialmente todo.

Ahora bien, cabe preguntar qué es lo que contiene el hombre en tanto contiene toda la creación. Eriúgena explica que no son las esencias de las cosas las que crea Dios en la *mens* del hombre, sino que el hombre contiene las nociones de las cosas, las cuales, por estar contenidas en una naturaleza excelente como la de la *mens* humana, creada a imagen y semejanza de Dios, siguiendo una doctrina agustiana que afirma que lo que conoce es superior a lo que es conocido porque el conocimiento de las cosas en el espíritu divino es superior a las cosas mismas, son superiores a las cosas mismas. En el hombre, entonces, subsisten las nociones de todas las cosas, nociones que el hombre puede conocer y que son de una naturaleza excelente.

El segundo modo en que se propone comprender a la naturaleza humana, el cual se encuentra en el libro IV, es el de *notio intellectualis in mente divina*. Rechazando la clásica definición del hombre como animal racional, Eriúgena propone definir al hombre como “noción intelectual eternamente creada en el espíritu divino”, porque esta definición es la correcta para todo aquello que es, que no es más que aquello que creó Dios. Del hombre, al igual que de Dios, tan sólo podemos decir que es y no qué es, ya que la esencia de todas las cosas es incognoscible, pues es la misma incognoscibilidad divina que se extiende a toda la creación por ser el mismo Dios esa naturaleza sobreesencial que corre por debajo de la misma.

Ahora bien, el hombre se relaciona con el resto de la creación en tanto es creado animal en la creación en lugares y tiempos. Pero el dato de contener en sí toda la creación, en tanto *officina omnium*, lo convierte en el gobernador del resto de los seres creados. Llegados a este punto, conviene preguntarse por la creación del hombre y la importancia del mismo en los movimientos del sistema eriugeniano.

¹¹ Debe advertirse que a lo largo del *Periphyseon* Eriúgena utiliza el término *substantia* como traducción del griego *hypóstasis*. Entre las notas metafísicas que Magnavacca registra del concepto medieval *substantia* encuentra una que marca la independencia ontológica de la misma y se relaciona con subsistencia, que es *in re* y perdura *per se* en el ser, es decir, subsistente. (Cf. Magnavacca, *Léxico técnico de la filosofía medieval*, Buenos Aires, 2005, p. 664.) Si atendemos a esta significación, resultará problemático pensar que en el hombre residen todas las cosas como ontológicamente separadas entre sí.

Originariamente, leemos en el libro II, el hombre es creado en el ámbito de las causas primordiales. Ese ámbito de pura intelectualidad, espiritualidad, eternidad y simplicidad, muestra la naturaleza del hombre creada a imagen y semejanza de Dios. Pero el hombre se alejó de esta naturaleza intelectual con el pecado original, dejándose llevar por la sensibilidad y perdiendo el estado de felicidad en el cual se encontraba. Por esta razón el hombre sufre una segunda creación, que en el relato bíblico se expresa con la creación a partir del barro, que reviste a la naturaleza humana de una serie de agregados entre los cuales se encuentra la materialidad, el nacimiento y la muerte, la multiplicidad y el olvido de sí mismo y de su creador. Pero todos estos no dejan de ser agregados, por lo cual el hombre tiene la posibilidad de recuperar esa naturaleza originaria. La figura de Cristo muestra el camino para que el hombre se recupere, camino que abraza una fe pero que tiene la exigencia de emprender la comprensión de la realidad a partir del uso de la dialéctica. De este modo toda la realidad múltiple regresa a la unidad en Dios. El pasaje de la segunda especie de la naturaleza a la tercera, y de la tercera a la cuarta tiene como personaje principal al hombre. Sobre estos temas pretende desarrollarse la presente comunicación.

Imago mundi – da hermenêuticadas das figuras ao silêncio contemplativo

Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto (*UFSM*) e Adalberto Rossatto (*Faculdade Santa Clara, FASCLA, Brasil*)

O estudo analisa três ícones referentes à *imago mundi* medieval e a relação dos mesmos com o processo de contemplação do divino mediante a palavra ou o silêncio. São eles: a Figura XV do *Liber Figurarum* (s. XIII), atribuída a Joaquim de Fiore; o Pantocrator da arte românica em diferentes versões e a Lâmina XXI das Cartas do Tarô. A hipótese é a de que esses ícones reproduzem uma mesma estrutura significativa em suas diferentes versões, contextos e tradições, ainda que contendo conteúdos simbólicos diversificados. Para provar isso, inicialmente, toma-se a Figura XV - *Rota in rotae* - de Joaquim de Fiore, que simboliza o primeiro e segundo estado da história, confeccionada com base nas visões apocalípticas de Ezequiel e João.

1. Antes de tudo, faz-se uma advertência de caráter geral que diz respeito a duas sugestões incorretas no estudo da simbologia das figuras joaquimitas. Da escolástica, vem o preconceito de que as figuras, imagens e enigmas só podem estar tomados como um mero recurso didático para ensinar aos mais rudes ou ainda dentro um uso estritamente retórico como figura de linguagem. É preciso dizer de modo contrário que as figuras joaquimitas, erigidas a partir de um claro esquema herdado do neoplatonismo cristão, estão pensadas como um elemento intermediário entre o mundo das sombras e o da luz, a pura letra e o puro espírito. Sendo assim é só através da hermenêutica das figuras e dos enigmas que se pode passar da letra ao espírito, da monossemia literal do texto à polissemia dos vários sentidos da escritura. Tal passagem permite ainda ingressar num terceiro estágio de leitura que, já sem figuras e enigmas, pertence à esfera contemplativa silenciosa que ultrapassa as prisões “empíricas” ou a casca mais superficial dos conceitos, imagens ou figuras.

Com base nesta compreensão, temos elementos para aclarar ainda uma possível sugestão pós-moderna de atualização da simbologia joaquimita. Este é o caso do pensador francês Michel Mafezzoli que, de modo geral, associa a “orgia simbólica” do medievo – e em especial a “era do espírito” joaquimita – a atual sociedade da imagem. Parece que, se guardarmos as devidas proporções e a mínima coerência com o sistema do abade, o máximo que a analogia permite é dizer que a sociedade da imagem estaria associada ao segundo estado do mundo joaquimita. É no segundo estado, no qual ainda *videmus per speculum et enigmatem*, que há a proliferação de imagens e a necessidade de sua leitura. E é isso que Joaquim de Fiore vai tentar fazer: ler, reproduzir e decifrar as imagens, figuras e enigmas de seu tempo, dado que ele próprio acreditava estar vivendo no período referente ao segundo estado do mundo: a Era de Cristo. E neste período sempre vemos *in espécie aliena* ou de forma parcial (*ex parte*). A contemplação plena, como um ver direto, só seria alcançada num terceiro momento: trata-se do árduo trabalho hermenêutico que, na busca do significado da letra, tem de passar necessariamente pela leitura dos significantes indicados pelas letras, figuras e enigmas. Assim, seria possível o acesso ao sentido contemplativo da escritura (*a intellectio spiritualis*), próprio do estado do espírito.

2. A descrição da Figura XV de Joaquim de Fiore procura mostrar que a mesma está composta de uma esfera exterior maior e outra interior menor, representando respectivamente a realização efetiva do primeiro e do segundo (incompleto) estados do mundo (*stati mundi*).

Os dois círculos entrelaçam quatro pequenas rodas de igual diâmetro, retratando os quatro animais das visões apocalípticas de Daniel e João: o Touro, o Homem, o Leão e a Águia. Os quatro animais estão associados a cada um dos quatro sentidos da escritura, de acordo com a tradição da *lectio historiae*: o histórico, o moral, tipológico e o anagógico ou contemplativo.

Com base no exposto, já se pode vislumbrar alguns traços básicos da via mística proposta por Joaquim de Fiore. Em um sentido, a leitura das figuras e enigmas não é inicialmente uma negação de todo o verbo, referente ou significante, o que levaria a um silêncio extático, quietista e vazio ou a um falar descolado da literalidade dos signos. Ao contrário, é só mediante a meticolosa leitura e exploração de todos os significantes (palavras, números e imagens) que se ascende à compreensão plena do significado e do sentido neles contidos. Em outro sentido, a via mística joaquimita, assim como é comum a muitos esquemas neoplatônicos do período, visa completar o processo de entrada e saída da alma no mundo. Em linguagem técnica, significa isso completar o caminho que vai do *editus* ao *reditus*, da gênese ao apocalipse, do início ao fim, do Alfa ao Ômega. O caminho de retorno se dá no autor mediante dois processos principais: a) o processo contemplativo: em termos metodológicos, a plenitude do retorno se dá na medida em que se alcança o último degrau dos sentidos da leitura da história: a *contemplatio*; b) o processo histórico: em termos de acontecimento histórico, também há uma evolução em direção ao ver pleno na medida em que a humanidade transita de um estado ao outro. O terceiro estado, que é o mais pleno, será próprio dos homens espirituais (*virii spiritualis*), e aqui talvez se deva crer que a visão na plenitude do espírito já será alcançada de forma automática por tais homens.

3. Em complementação à análise do ícone joaquimita, busca-se uma maior compreensão a partir da tradição judaica. É no *Guia dos perplexos* de Maimônides que se encontra a elucidação de semelhante conteúdo simbólico quando ele trata especificamente da visão do Carro ou Trono Celeste (*Ma'asé Merkabá*). Para o autor, ainda que tenha validade a observação de que os segredos da interpretação deste lugar comum devam ser silenciados pelos contemplativos, sugere alguns dos possíveis significados. Segundo escreve, das duas visões de Ezequiel, três percepções parecem certas: a) a das quatro figuras animais ou bestas (*jayot*), que significam as esferas celestes; b) a das quatro rodas (*ofanim*) ou esferas (*galgalim*) que estão associadas aos quatro elementos; e c) a dos seres superiores que estão acima das esferas, o *jashmal* (brilho de ouro). Para alguns comentadores judeus, essa terceira percepção - que não é a do Eterno, mas apenas a do seu trono de

glória –, é a que realmente só pode ser ensinada em seus primeiros elementos. Maimônides parece adotar essa perspectiva em sua exposição.

4. Na seqüência, sugere-se que o mesmo ícone tomado de Joaquim de Fiore e complementado pela análise de Maimônides, ganhou bastante difusão na arte românica e posterior. Como prova disso, passa-se a estudar algumas representações iconográficas do Cristo Cósmico ou o Senhor Entronizado (o Pantocrator), em suas diferentes versões medievais. Nas diferentes versões tomadas, procura-se apontar para o fato de que em todas essas imagens os elementos teóricos principais encontram-se repetidos, embora em alguns casos a falta de alguns deles delatam a paulatina perda do significado real da figura.

Por fim, apresenta-se um terceiro ícone com semelhante conteúdo simbólico: a Lâmina XXI (O Mundo), em uma das versões do Tarô de Marselha. Esta lâmina igualmente contém todos os elementos próprios à *imago mundi*, repetidos em diferentes versões. Porém, há algo que diz que já não se está imerso num imaginário medieval mas renascentista: o centro da figura antes ocupado por Cristo ou por um Cordeiro, agora está ocupado por uma figura hermafrodita, simbolizando a natureza humana em sua totalidade.

Com isso tudo, pretende-se comprovar que os diferentes significantes analisados, apesar de incorporarem uma rede de significados de distintas matrizes teóricas e de veicularem aspectos simbólicos nem sempre convergentes, guardam uma estrutura significativa básica que se mantém intacta em um percurso de longa duração: trata-se da *imago mundi* medieval que vigora antes da entrada definitiva da *Física* de Aristóteles no Ocidente. Pretende-se mostrar ainda que essas diferentes imagens estão diretamente relacionadas com a mística de corte neoplatônico medieval, segundo a qual há um processo de ingresso e regresso da alma que, no interior do mundo, se quiser elevar-se até ao estágio de contemplação (*contemplatio*) do divino, tem de passar por algum tipo de ascese corporal ou hermenêutica dos signos e sinais. Pretende-se ainda mostrar por fim que, como é próprio ao neoplatonismo deste período, não há uma oposição direta aos sombrios elementos do mundo, mas é através deles, segundo a sua correta leitura, que se chega à contemplação plena.

Clamor do silêncio, manifestação do oculto

Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz (*UFRN*)

Como se de um dístico se tratasse, o título faz emergir conceitos fundamentais da filosofia de Eriúgena evidenciando uma relação de mútuo pertencimento: Clamor do silêncio, manifestação do oculto. Linguagem e imagem articulam-se enquanto estrutura de conhecimento e mundo, ao tempo que evocam e deixam ver o inefável ocultamento já presente em toda palavra e manifestação, desvendando um jogo dialético na ordem do conhecimento que reflete a ordem da própria natureza. Desse sentido lúdico anunciado, propõe-se pensar o humano como natureza destinada à criação de mundos e à perpétua procura e apropriação do seu próprio ser.

El “regressus animae” augustiniano: confesión, silencio y visión de Dios.

Prof^a. Dr^a. Paula Oliveira e Silva (*Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa*)

Es nuestra convicción no ser posible comprender la producción filosófica occidental del medioevo, sobre todo en los dominios metafísico y antropológico, sin profundizar en la noción augustiniana de *memoria*. No siendo este el momento de presentar un análisis de los desarrollos sobre la naturaleza de esta función o facultad de la mente humana en toda tradición filosófica, nos detendremos tan solo en la doctrina del Doctor de Hipona al respecto. Asumimos como obras de referencia para progresar en el entendimiento de esta temática las *Confesiones*, sobre todo el libro X, y el *De trinitate*, con particular relevancia para los libros VIII-XV.

El valor de la singularidad humana en el pensamiento de Nicolás De Cusa

Paula Pico Estrada (*Doutoranda da Universidad del Salvador, Argentina*)

Si, como Nicolás de Cusa sostiene, cuanto existe deriva todo su ser de un principio máximamente uno, indiviso y eterno, ¿cómo es que las creaturas participan de la multiplicidad, la diferencia y la corruptibilidad? Cada creatura recibe de Dios su ser una; sin embargo ni Él ni causa positiva alguna pueden ser el origen de su contingencia. La creatura, dice Nicolás parafraseando el *Libro de los XXIV filósofos*, no es Dios pero tampoco es nada. Nuestro entendimiento, limitado por el principio de no contradicción que lo rige, no puede alcanzar la unión entre la necesidad absoluta por la cual la creatura es y la contingencia sin la cual no es. Por eso Nicolás titula al capítulo de *De Docta Ignorantia II* en que resume esta problemática "El ser de la creatura proviene del ser de lo primero de manera ininteligible". Sin embargo, el reconocimiento de los límites del conocer no conlleva para el Cusano la abdicación a todo intento de inteligibilidad. Por el contrario, la inalcanzabilidad de la meta azuza el apetito humano de verdad. Y Nicolás define a la sabiduría como alcanzar lo inalcanzable de manera inalcanzable en esa semejanza del principio divino que es la mente humana. Alcanzar algo de manera "alcanzable" equivale a comprenderlo "comprensiblemente": o sea, comprenderlo de manera racional. En otras palabras, sería poder enunciar lo conocido en términos de un discurso construido sobre la base del principio de no contradicción. Pero cuando lo que se da a la mente trasciende la disociación racional de opuestos, el lenguaje discursivo se queda sin palabras. Es el término de la comprensión hecha de manera comprensible. No por eso la mente renuncia a seguir comprendiendo. Pero ahora, consciente de su ignorancia, se esfuerza por comprender de manera incomprensible. Esto es: por medio del enigma; o sea, de la investigación simbólica, que parte de la propia producción de la mente. Toda la obra de Nicolás de Cusa es un testimonio de este esfuerzo de ir aproximándose, desde diferentes perspectivas, a la en sí misma ininteligible relación entre lo uno y lo múltiple. En el trabajo que queremos presentar mostraremos, de manera resumida, una de las problemáticas inherentes a esta cuestión: la del estatuto ontológico de la singularidad. Si, como sostiene el Cusano, el ser de la creatura no es sino una contracción o determinación del ser de Dios y si las limitaciones inherentes a su contracción no pertenecen a la esencia de la creatura, ¿dónde reside la diferenciación entre

Dios y las creaturas? ¿Y, consiguientemente, la de las creaturas entre sí? La fundamentación de la antropología cusana depende de la respuesta a estas y otras preguntas. En nuestra presentación reseñaremos las principales dificultades que presenta esta cuestión. Luego intentaremos determinar cuál es el sentido y el valor que Nicolás da a la singularidad y, más específicamente, a la singularidad humana.

Alfarabi. El silencio de la imagen o el no ser de lo que es

Prof. Dr. Rafael Ramón Guerrero (*Universidad Complutense, Madrid*)

La imagen juega un notable papel en la comprensión de la realidad que propone Alfarabi (m. 950). Lo hace cuando plantea la cuestión aporética de las relaciones entre filosofía y religión, proclamando de manera clara la superioridad de aquélla sobre ésta y afirmando que la religión no es sino la impresión en el alma, por medio de la imitación, de las imágenes de la realidad que verdaderamente es. Con ello, Alfarabi considera que la imagen, una realidad que no es, cobra una importancia ontológica que hace que lo que no es (la mera representación) sea (imagen): Así, la imagen es semejanza de la realidad, pero no la realidad en sí; su única existencia es mental, sin ningún valor veritativo, por lo que sólo es capaz de producir credibilidad y convicción, pero nunca certeza y ni siquiera opinión. Como afirma en el *Kitâb al-Hurûf* (*Libro de las letras*), § 95, lo contrario de lo que es no existe. Si la imagen es lo contrario de lo que es, es un no-ser. Pero, como también afirma, este no-ser no ha de entenderse de manera absoluta, sino como lo no-verdadero, que no se identifica tampoco con lo falso, puesto que, como dice en ese mismo lugar, lo no verdadero es más general que lo falso, pudiendo por ello ser inteligible o imaginable. En otra obra, el *Qawl fî l-tanâsub wa-l-ta'lif* (*Discurso sobre la analogía y la composición [poética]*), afirma que la poética, que se sirve de imágenes, permite representarse que el no-ser es, como semejanza de lo que es, cuya existencia está en la imaginación, en el espejo o, incluso, en el reflejo que se produce en el agua. La imagen, así, no es más que silencio: falta de realidad verdadera que, sin embargo, se muestra como siendo.

Ordem e perfeição: a Filosofia da Natureza em Santo Agostinho

Ricardo Evangelista Brandão (*Graduando – UNICAP*)

É sabido que Santo Agostinho outrora foi adepto do Maniqueísmo, assim como da corrente filosófica Neoplatônica e, por consequência, abraçou a Cosmologia de cada uma dessas duas linhas de pensamento. Após sua conversão ao Cristianismo acolheu a tese da criação *ex nihilo*, utilizando o livro Escriturístico do Gênesis, para dar fundamento revelacional, e a Filosofia Neoplatônica Plotiniana, para dar suporte filosófico à referida tese. Não foi Agostinho o primeiro a comentar sobre a criação *ex nihilo*, mas, foi o que melhor a fundamentou filosoficamente, assim como seus desdobramentos, e fez isso ao longo de seu embate antimaniqueu, principalmente nas obras que o mesmo produziu durante o Retiro Filosófico de Cassiaciaco. Apesar de fazer uso de vários princípios da filosofia Neoplatônica, se afastou e os refutou quando esses conflitavam com a Revelação Bíblica. Palavras-chave: 1. Santo Agostinho. 2. Filosofia da Natureza. 3. Cosmologia.

Entre a imagem e o espelho: consciência onírica e Barzakh em Ibn 'Arabi

Sandra Benato (*Mestranda – PUC/PR*)

Poucos filósofos tiveram tanto impacto sobre o pensamento místico mulçumano quanto o *Sheikh al-akbar* (o mestre maior), Ibn 'Arabi. Andaluz do século XII, deixou mais de 500 obras, entre cosmologia, metafísica, ontologia, epistemologia, hermenêutica e gnose. Considerava que a razão é um instrumento limitado para a compreensão da Verdade e que somente através do auto-conhecimento e da revelação ou estados de abertura espiritual pode-se chegar à proximidade do sagrado e, deste modo, ao verdadeiro conhecimento.

Ao contrário da tradição intelectual ocidental, o Islã, pelo próprio fato de ter surgido em função das experiências místicas e revelações trazidas pelo Profeta Muhammad, sempre concedeu um lugar de destaque ao sonho e a imaginação. A palavra imaginação aqui não deve ser confundida com a reflexão das formas sensoriais na consciência humana ou com fantasias individuais, mas refere-se ao que Henry Corbin denominou de '*mundus imaginalis*', um status ontológico independente. Apesar de mais 'sutil' que o mundo físico, não é menos real que este e constitui o *locus* onde se manifestam as realidades espirituais, as experiências visionárias e eventos escatológicos cujos significados permitem o aparecimento de formas concretas no mundo material.

Na cosmologia de Ibn 'Arabi o conceito assume o nome de '*barzakh*', literalmente 'istmo', um 'entre' duas realidades, aquilo que separa o conhecido do desconhecido, o existente do não-existente, a afirmação da negação, o eterno sem começo (o passado) do eterno sem fim (o futuro); em si mesmo, é inteligível, mas experienciado somente pela imaginação. Assim, por exemplo, uma pessoa vê sua forma no espelho; ela sabe com certeza que, por um lado, presencia sua imagem e que, por outro, não a presencia. Ela não pode negar que viu sua forma e ao mesmo tempo sabe que sua forma não está no espelho, nem está entre o espelho e a concretude de seu corpo físico. A forma surge no espelho e, no entanto, nada acontece com o espelho, que apenas reflete a luz emitida pelo corpo. Ainda assim, entre o espelho e a imagem por ele refletida há a presença da identidade daquela imagem, que, em si, não é nem a imagem, nem o espelho, nem a coisa refletida. Ibn 'Arabi chega aqui ao ele/não ele, *hua/lahua*, o silêncio do que não se pode negar e não se pode afirmar: ao istmo pertence a contraparte dos dois lados através da sua própria essência, nem isto nem aquilo, mas, de certo modo, ambos. *Barzakh* é idêntico com aquilo que encontra, o uno em contato consigo mesmo. Deve-se notar que em árabe, a palavra *wujud*, ser, existência, também significa encontrar e ser encontrado e conota um aspecto central do pensamento de Ibn 'Arabi, *wahdat-al-wujud*, a unidade do ser. Segundo este só existe um único Ser, o Ser Divino, por um lado transcendente e imanente e por outro, realidade única, donde não admitir nem transcendência, nem imanência. O paradoxo aqui não implica simplesmente em união de opostos, mas em coincidência de opostos, um estado de ambiguidade ontológica que replica a dialética da afirmação/negação.

É no istmo entre afirmação e negação que está a identidade essencial: entre o manifesto e o locus de manifestação o sagrado é idêntico a ambos. Esta percepção é facilitada pela imaginação enquanto uma função do coração, ou seja, do núcleo espiritual do homem; pertence ao *mundo imaginalis* e é dotada da habilidade de interceder epistemologicamente. A imagem, então, não é mera representação ou emanção abstrata de uma realidade anterior a ela, mas a quiddidade aparente do ser em seu estado intermediário de identidade. Deste modo, quando afirmamos a realidade de uma coisa, em fato estamos falando da realidade do sagrado em suas teofanias, mas ao mesmo tempo negamos que a coisa seja o sagrado em si, ou seja, ambos, existência e imaginação são um istmo, um *barzakh*, uma imagem e possibilidade ontológica. Assim, o universo concreto não passa de 'sonho', no sentido de que não tem realidade em si e carece de interpretação; reflete o nível da imagem, sem, contudo, ser ilusão. Em outras palavras, é um símbolo de representação da Realidade (*Al-Haqq*, a Verdade) que se esconde através do véu fenomênico das formas, aparências da auto-exposição do sagrado (*tajall*).

O ser humano segue os mesmos paradigmas. As experiências sensoriais adquirem o mesmo status das formas vistas em sonho, num sistema de correspondências ontológicas. Por outro lado, os seres e formas vistos em sonho pertencem igualmente ao domínio dos símbolos, mas podem se constituir em eventos de experiência sensorial. A relação de correspondência ontológica entre os vários níveis do ser permite a interpretação dos signos do mundo e a participação mística na realidade da imagem. Assim, imagens são também formas sensoriais, ainda que de um efeito plástico mais sutil que o material.

Da mesma maneira como a interpretação das teofanias se remete à presença do sagrado enquanto possuidor de infinitas formas e estados, as formas vistas nos sonhos correspondem aos estados daquele que sonha. O locus do sonho é o plano elemental, a alma, ou seja, o *locus* de manifestação das teofanias, da transmutação do conhecimento divino em formas de auto-exposição. O sagrado transformado em aparências torna transparente o significado transcendente manifesto na teofania. Sem a presença imaginativa não haveria existência ou seja, não haveria teofania, em outras palavras, manifestação.

A interpretação e o reconhecimento destas imagens exige, segundo o Sheikh, uma hermenêutica espiritual (*ta'wil*). O papel da imaginação aqui é tipificar, gerar exemplaridades para transmutar tudo em imagem-símbolo pela correspondência entre o oculto e o visível.

Esta tipificação de realidades imateriais nas realidades visíveis que as manifestam constitui a eterna renovação ou recorrência das similitudes no mundo, instante após instante. Do mesmo modo, a exegese simbólica que estabelece tipificações é igualmente criativa, já que transfere coisas em símbolos e em imagens exemplarizadas, o que as faz existir em outro plano do ser, *barzakh*.

Portanto o istmo pertence, a exemplo do espelho, a dois domínios: ao do ser e ao da imagem, ao mesmo tempo que os abrange. Na esfera humana isto implica na atualização da experiência onírica na vivência sensorial. O objetivo deste trabalho é se perguntar, a partir do conceito de *barzakh* em Ibn 'Arabi, como isto se dá.

Mestre Eckhart e a teoria das imagens: sermão 16b

Ms. Séphora Maria Alves Bezerra

Entre os ensinamentos de Mestre Eckhart há alguns cujos significados são difíceis de serem determinados imediatamente, especialmente quando tratam sobre a palavra “imagem”. Termo bem conhecido seja na tradição filosófica e que na sua terminologia refere-se fundamentalmente a compreensão do relacionamento entre o divino e o ser humano, ainda que ao mesmo tempo colida com outros comentários apresentados em diferentes sermões que as palavras tanto quanto os conceitos são igualmente imagens de uma Palavra que se oculta em sua revelação e se revela em seu ocultamento. Entretanto, se ignorarmos estas dificuldades primeiras, perceberemos uma extraordinária densidade existencial e teorética. A teoria da imagem (*bild*) apresentada em seu Sermão 16b, *Quasi vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso*, fundamento desta comunicação, uma das suas discussões mais celebradas sobre o tema, pode ser compreendida como uma teologia da imagem, cuja reflexão esclarece as vias que mediam o relacionamento entre o divino e o humano, mas ao mesmo tempo nos apresenta uma riqueza e ambigüidade lingüística ímpar, visto que Mestre Eckhart força o limite da linguagem para apresentar as semelhanças entre a divindade e a humanidade salva e expor que o aspecto fundamental desta diz respeito unicamente à sua constituição,

entendendo possui a alma uma simetria do temporal e do eterno. Uma teoria que à primeira vista rejeita a clareza do argumento filosófico para mergulhar nas metáforas, analogias e exemplos, expressando que as criaturas, incluindo a alma humana, são imagens de Deus, ainda que não sejam da mesma maneira que é o Filho. Abordaremos três pontos discutidos separadamente no Sermão 16b: no primeiro, a utilização da palavra imagem como 'recipiente' ou 'vaso' da alma e da equanimidade entre a imagem e sua fonte; no segundo, sua definição de imagem conectada com o relato bíblico da criação (Gn 1, 26-27), no qual o ser humano é apresentado como a mais importante obra da criação, numa relação ontológica imediata entre a imagem e seu Criador e sua discussão do Filho e da alma como imagens de Deus; em terceiro, sua análise sobre a prática cristã para o homem ou a "pessoa justa", tentando discutir se a teoria eckhartiana da imagem é mais significativa antropológica que teologicamente.

La noción de Dios en Meister Eckhart: neoplatonismo y cristianismo

Prof^a. Dr^a. Silvana Filippi (*Universidad de Rosario, Argentina*)

Representante destacadísimo de la mística renana que floreció hacia fines del siglo XIII, Meister Eckhart vivió entre 1260 y 1327. Se formó como dominico en el *studium generale* fundado en Colonia por Alberto Magno y, posiblemente a partir de la intensa tarea intelectual de este gran maestro le haya llegado al místico alemán en gran medida la influencia del neoplatonismo, pues aquel había dedicado buena parte de sus esfuerzos al comentario de las obras del Pseudo Dionisio.

Sea lo que fuere, Eckhart era un buen conocedor de las doctrinas que lo habían precedido: en sus textos se evidencia la lectura de fuentes tan diversas como Aristóteles, los neoplatónicos, San Agustín, Boecio, el Pseudo Dionisio, Alberto Magno y, ciertamente, la Sagrada Escritura. Con frecuencia cita a Santo Tomás, pero hace de sus proposiciones un uso muy especial, lo que ha dado lugar a interpretaciones muy diversas.

Esto explica, por otra parte, los juicios encontrados que su doctrina ha merecido, no sólo entre sus contemporáneos sino incluso más recientemente. Así, por ejemplo, Otto Karrer ha intentado una marcada aproximación del pensamiento eckhartiano al tomismo, estimando que aquél es sólo una radicalización de las tesis del Aquinate. Por su parte, H. Denifle considera que en Eckhart el tomismo se desdibuja y desvirtúa. Otros, en cambio, juzgan su doctrina como una singular expresión de neoplatonismo.

Al respecto, quizás uno de los aspectos donde se advierte con más patencia la raigambre neoplatónica de la doctrina eckhartiana sea su noción de Dios, la cual lleva implícita también una peculiar concepción del ser y del alma humana.

Así por ejemplo, en la primera de sus *Quaestiones parisienses*, se pregunta el místico alemán si en Dios se identifican el ser y el entender. La cuestión, como puede imaginarse, es resuelta afirmativamente en virtud de la simplicidad divina. Para probar dicha tesis Meister Eckhart recurre a argumentos extraídos de las Sumas de Tomás de Aquino. Sin embargo, ellos son sólo un punto de partida, pues inmediatamente formula la precedencia del entender sobre el ser.

De ahí, probablemente, su peculiar interpretación del Éxodo 3:14 que se aparta en mucho de la exégesis realizada por Tomás. Dios es, para Eckhart, ante todo la unidad (*die Einheit*). De Él se predica el ser, tan sólo en cuanto es su causa, y en cuanto supremo Inteligir “está en todas las cosas y las cosas están en Él”. Por lo demás, Dios se corresponde con la *puritas essendi*, “pureza del ser” que uno se ve tentado a interpretar como “ausencia de ser”.

Por otra parte, si en algún sentido puede decirse que las cosas son, es en cuanto que éstas están en Dios y Dios está en ellas, de modo que “todo lo que procede de Dios está en Dios”. Creemos que, también aquí, el término “ser” es tomado en el sentido que la tradición neoplatónica le ha señalado y de ningún modo en la acepción que le había asignado, por ejemplo, el Aquinate. En efecto, en Eckhart el término “ser” suele estar desprovisto del carácter fuertemente existencial que le había otorgado Santo Tomás, para mostrar, en cambio, un sentido puramente “eidético”, esencial. Y, puesto que la esencia de todas las creaturas tiene su correlato en las ideas divinas, el ser de todas las cosas se identifica, en esa misma medida, con Dios.

Por ello, siguiendo esa misma línea argumental, concluye de modo asombroso que Dios es “el ser común a todas las cosas, y no sólo común sino también idéntico en todas las cosas” (*Sermón XXV*). Patentemente, como también lo había expresado el Pseudo-Dionisio, la Creación, para Eckhart, es una teofanía. No obstante, a diferencia de Dionisio, la contundencia de sus afirmaciones quizás le hicieron más difícil al dominico alemán eludir el riesgo del panteísmo.

En cuanto a Dios mismo, sin embargo, es inefable. Él se encuentra propiamente incluso más allá de la distinción trinitaria de personas. La “divinidad” (*die Gottheit*) es abismo insondable (*Abgrund*). La influencia de la “tenebrosa divinidad”, que en el brevísimo tratado *De mystica theologia* del Pseudo Dionisio conduce al silencio y a la unidad con lo divino, se vuelve aquí patente, o al menos, se muestra como parte de una misma tradición que, más allá de las posibles discusiones en torno a su “excesiva helenización” o no, forma parte de las más ricas expresiones de la mística cristiana durante la patrística y el medioevo.

Sobre o amor em Agostinho e suas relações com o pensamento neoplatônico

Telmir de Souza Soares (*UERN*)

Pretendemos abordar nesta comunicação o amor em Agostinho e as possíveis influências que este recebeu em sua tematização sobre o amor a partir das contribuições de Plotino que, na seqüência a Platão e, como um dos mais célebres discípulos pósteros deste, elaborou sobre o conceito de amor uma série de inovações não antevistas no pensador ateniense.

A experiência do silêncio na mística eckhartiana

Tiago do Rosário Silva (Graduando em Filosofia – UFS)

É possível entender o silêncio sem silenciar? A experiência do silêncio é um tema bastante presente na mística medieval. Neste trabalho, pensamos o silêncio como uma experiência e, ao mesmo tempo, limite do conhecimento. Parafraseando Wittgenstein, “*sobre o que não se pode conhecer deve-se silenciar*”. O silêncio guarda, portanto, o inefável e o indizível. Para Eckhart, o silêncio tem uma identidade de geração, pois quanto mais vazio de palavra torna-se o homem livre para a escuta, pois é a partir dele que se tem a apreensão do divino na ação e na vivência. Como se diz no livro da Sabedoria: “*Quando tudo se guardava no meio do silêncio, uma palavra de mistério desceu do céu sobre mim*”. O silêncio aqui é pensado como transbordante ao passo que antecede o som, pois ele é condição para o pronunciar e, conseqüentemente, para a geração constante do eterno que se dá na alma. Isso estabelece uma relação marcada pelo meio e pelo silêncio que são idéias decisivas para o pensamento eckhartiano. O nosso trabalho tem por objetivo expor esta problemática e, para tanto, tomaremos como fonte nuclear para a discussão o *Sermão 57 – O Silêncio da Criação* – da obra de Mestre Eckhart. Com isso, silêncio, imagem, mística, meio, tempo, eternidade, geração são termos presentes nos escritos do nosso autor, que nos conduzem a uma pergunta central: qual o lugar do silêncio no processo de contemplação? Segundo o Mestre, ele se dá no que há de mais nobre na alma, ou melhor, ele se dá no *fundo da alma*, onde todos os meios silenciam-se; Este será, portanto, nosso caminho, isto é, pensar a relação entre palavra, silêncio e alma a partir de uma identidade que fundamenta a verdadeira liberdade. Palavras-Chave: Silêncio. Imagem. Eckhart. Meio. Tempo.

A Doua Ignorância como método

Ms. Túlio Sales Lima (*Doutorando - UFRN*)

Boa parte dos estudos que tenha por objetivo conceber a filosofia do período correspondente à transição do fim da Idade Média e início do período moderno como uma unidade sistemática não pode prescindir de tomar como ponto de partida o pensamento de Nicolau de Cusa. O chamado cusano é um teólogo especulativo, além de um grande matemático; seus estudos abrangem uma área muito grande de problemas, entre os quais a teoria geral do movimento, história da igreja, política, questões de direito, etc. Não obstante essa diversidade, toda a produção intelectual que marcou a obra de Nicolau de Cusa não apenas está disposta num quadro intelectual geral, não apenas se agrega a outros esforços para buscar tal unidade sistemática, mais é, acima de tudo, o desdobramento e a interpretação que se ancora e tem por fundamento o que está estabelecido em seu primeiro e mais importante escrito filosófico, *A Doua Ignorância*. É nele que está formulado o princípio supremo da doua ignorância que diz não haver proporção alguma entre o finito e o infinito, estabelecendo que o nosso saber conceitual sempre sofre de inexatidão, por isso também é sempre superficial. Ora, isto nos deixa diante de algo que nos faz lembrar um princípio metodológico. Nosso objetivo principal neste ensaio é fazer uma primeira análise sobre: (III) os aspectos metodológicos ou simplesmente o método, na obra seminal de Nicolau de Cusa. A essa iniciativa deveremos interpor preliminarmente dois passos que postulamos como objetivos secundários para atingir o principal: (I) o sentido socrático da doua ignorância; (II) o sentido místico da doua ignorância.

...

Neoplatonismo no Renascimento e Modernidade

Método e estilo no pensamento renascentista: a caça à verdade

Prof. Dr. Celso Martins Azar Filho (*UNIESA*)

A metáfora da caça pode funcionar como um princípio hermenêutico bastante vantajoso para uma análise geral da idéia de filosofia em voga no Renascimento. Permitindo colocar em tela o traço mais original do pensamento humanista – a ênfase na inter-relação entre teoria e prática refletindo na interação de forma e conteúdo –, favorece ainda a descrição dos afastamentos e alinhamentos com outras correntes filosóficas renascentistas e de outras épocas. Pois desde Platão e Aristóteles, passando por Agostinho, Boécio, até Nicolau de Cusa e Giordano Bruno, por exemplo, tal metáfora esteve em largo uso, delineando uma tradição singular de compreensão da pesquisa científica – aliás, muito útil como orientação hoje. Ora, a partir do conceito de método como estilo, caro aos *Ensaio*s de Montaigne, bem como a outras obras decisivas do período, trata-se aqui de explicitar o mais claramente possível o sentido do fazer filosófico como caça da verdade. Para tanto, tomarei como exemplo o conceito de lei natural: examinando sua construção ao longo dos ensaios obteremos um acesso privilegiado para o estudo da estruturação da concepção montaigniana de filosofia. Pois, se seu objetivo principal pode ser descrito como a busca de um acordo entre o ‘eu’ e o mundo por meio do aperfeiçoamento da personalidade, ou como uma tentativa de fazer concordar pensamento e ação através da harmonia entre arte e natureza, reside na noção de lei uma das suas chaves centrais. Reunindo ainda a aceção de constante física com a de norma moral em uma mesma idéia, a lei natural conecta do ponto de vista psicológico, jurídico, ético, político, etc, o interno

com o externo, o mesmo com o outro, o um com o múltiplo, na metafísica renascentista. Objeto de teórico pleno de interesse para o ensaísta portanto, como em geral para o humanismo renascentista. No entanto, sua elaboração nos *Ensaíos* será ambígua e ambivalente e, para os séculos seguintes, Montaigne será um dos grandes representantes de um pensamento que nega as leis naturais. Mas na verdade as coisas não se passam tão simplesmente: o cético renascentista nega não exatamente a existência das leis naturais, mas seu conhecimento imediato e seguro. No centro da problemática geral do ceticismo ensaístico encontra-se a crítica do pensamento e do ato humano frente à natureza. Para Montaigne, o homem será o animal que tem o poder, para sua desgraça, de contradizer a natureza através de uma espécie de ilusão ontológica racional: paradoxalmente, o esforço de compreender e determinar a ordem natural com freqüência nos desvia da natureza. Por isso temos um lugar ótimo para estudar o funcionamento do método ou do estilo montaignianos na questão da existência e disposição das leis naturais: um saber imprescindível, mas que constantemente escapa ao caçador inábil. No ensaio, a metafísica deixa de ser um dado para se tornar um alvo; a natureza permanece uma criação humana, e assim a convergência entre a consciência e a realidade deve ser construída e reconstruída oportuna e cotidianamente.

Lumen Gloríae e incognoscibilidad de Dios en racionalistas del Siglo XVII:

Prof^a. Dr^a. Giannina Burlando (*Pontificia Universidad Católica de Chile*)

Calladamente se ha escondido al dios mismo (Nietzsche)

En este ensayo abordaré una doctrina considerada absurda en teología y dudosa en filosofía: que sea posible la visión y, por ende, la comprensión clara de Dios. Este asunto concierne principalmente a la relación entre la cognición y su objeto. Revisaremos textos metafísicos y epistemológicos de figuras representativas del racionalismo del siglo XVII, F. Suárez, R. Descartes y B. Spinoza. Relatos diferentes, sin duda alguna, podrían ser contados, pero nos interesa aquí rescatar el vocabulario y algunos principios subyacentes comunes del platonismo al

que todos ellos apelan para negar la visión de Dios. Atenderemos a un conjunto de cuestiones que conciernen, por una parte, al sentido de la *ausencia* en la experiencia mística, la inefabilidad de la idea del bien, la función intermediaria de la luz en la visión y por otra, a la presentación del objeto ante la visión; la de la relación del pensamiento con el objeto inteligible; a si hay en general una conexión esencial tal entre la cognición y el objeto en la concepción de los racionalistas que determina el objeto; lo cual implicaría algún tipo de idealismo o quiere alguno decir que el objeto inmediato de la cognición pertenece siempre al sujeto de la cognición como algo opuesto a algo extra mental, lo cual implicaría subjetivismo y por tanto escepticismo de algún tipo.

Descobriendo a Harmonia entre Platão e Moisés:

Leão Hebreu (Juda Abravanel) e o Neoplatonismo do Renascimento

Prof. Dr. João J. Vila-Chã (*Universidade Católica Portuguesa*)

Durante o Renascimento, o *Platonismo* e o seu apelo à contemplação e à experiência interior tornou-se numa influência extraordinariamente poderosa para o desenvolvimento das artes e das letras. Sobretudo graças a Marsilio Ficino, a noção de *Amor platónico*, entendido como *amor espiritual* por outro ser humano e que, enquanto tal, pode também ser visto como um amor disfarçado da alma por Deus, encontrou um acolhimento muito especial por parte de poetas como Lorenzo de Medici e Girolamo Benivieni. Entre os sucessores da *Poesia platonisante* de Ficino no século XVI distinguem-se, para lá de outros autores menores de origem italiana, francesa e inglesa, autores esses em que o elemento Platónico nem sempre é fácil de distinguir do modelo comum do *Petrarquismo*, artistas como Michelangelo Buonarroti e Edmund Spenser. A doutrina ficiniana de *Amor platónico* foi reproduzida não só em vários sonetos e outros poemas do século XVI, mas, além disso, também nesse grande manancial de literatura em prosa, conhecido como os *trattati d'amore*, e aos quais claramente

pertencem os *Dialoghi d'amore* compostos por Juda Abravanel (Leão Hebreu), um judeu de Portugal (nascido em Lisboa cerca de 1460 e que morreu antes de 1535 em Itália). A característica comum a todos estes diálogos e tratados sobre o amor é precisamente o facto de que todos eles se debruçam, em estilo *platónico*, sobre o problema da natureza e dos efeitos do amor espiritual. Daí a importância da aglomeração de autores e pensadores dedicados à popularização dos ensinamentos Platónicos (incluindo doutrinas como a da imortalidade da alma ou a da existência e conhecimento das Idéias), entre os quais encontramos, mais uma vez, nomes de poetas como Bembo e Castiglione, e também de filósofos “sérios” como Francesco da Diacceto, Francesco Patrizi e, mais importante para nós, Leão Hebreu.

Hoje em dia é quase uma evidência dizer que os *Dialoghi d'amore* iniciaram uma *moda* intelectual destinada a ter grande influência no desenvolvimento cultural da Europa do século XVI, especialmente em Itália, Espanha, França e, até um certo ponto, Portugal. Indiferente à sua admiração pelo autor da *Ética a Nicómaco*, Leão Hebreu (Juda Abravanel) defende, sem margem para dúvida, que Platão é claramente superior a Aristóteles, assim como o seu conhecimento das coisas abstractas (*cose astratte*) é superior à do Estagirita. O judeu de Portugal, ao escrever no contexto do Renascimento italiano, emprega grande engenho para demonstrar que, ao contrário daquele que fora seu discípulo, Platão estava, de facto, consciente de que o *Primeiro Conhecimento* e a *Beleza*, por causa da sua dependência do Deus Supremo (*Sommo Dio*), constitui o *Segundo* e não o *Primeiro Princípio* de todas as coisas. Leão Hebreu imputou a superioridade de Platão nestas questões ao grande conhecimento e aceitação de Platão em relação à teologia mosaica. A explicação para isto está muito provavelmente relacionada com o facto de, pelo menos aparentemente, Leão Hebreu estar consciente da crença fortemente sustentada na Idade Média segundo a qual a ciência aristotélica teria sido emprestada ou roubada dos judeus mais antigos. No entanto, esta concepção pode simplesmente ser uma variante da ideia tradicional e dominante dentro de certos contextos culturais judaicos, de que, na verdade, Platão era apenas um “Moisés helenizado”.

Porém, o ponto crucial da nossa apresentação será o desenvolvimento da ideia de que, na sua *filosofia do amor*, Juda Abravanel (Leão Hebreu) não só faz a fascinante tentativa de reconciliar Platão e Aristóteles, e dos dois com as intuições de Plotino, mas também, e acima de tudo, de reconciliar os ensinamentos da Bíblia hebraica com os ensinamentos dos mestres da filosofia grega da antiguidade. O primeiro dos

Dialoghi d'amore, por exemplo, é uma impressionante tentativa de análise da noção de amor relacionada com a vida moral. Neste diálogo, curiosamente, Leão Hebreu mostra-se mais inspirado pela *Ética* de Aristóteles, do que pelo *Banquete* de Platão. Contudo, no segundo diálogo, composto como uma imitação do discurso de Eriximaco no *Banquete*, Leão Hebreu dirige a sua pesquisa quase exclusivamente pelo caminho aberto pela questão da dimensão cósmica do amor. Finalmente, no terceiro diálogo, Leão Hebreu considera as diversas teorias acerca da *origem* do Universo, a sua *organização* e *finalidade*. De facto, é precisamente aqui que Leão Hebreu não só compreende e confronta as teorias de Platão e Aristóteles mencionadas acima, e depois as de Plotino, como também faz uma tentativa para a sua reconciliação, isto é, para a sua harmonização com os ensinamentos da Bíblia hebraica. Leão Hebreu considera as razões pelas quais Aristóteles pensa que o Universo é *ad aeterno*, e apresenta a doutrina de Platão que explica a origem do Universo como efeito de um *Demiurgo*, cuja acção de ordenamento da matéria, a qual por si mesma é eterna e caótica, segue um modelo inteligível; para depois, finalmente, expor com grande eloquência o ensinamento bíblico sobre como o mundo foi criado *ex nihilo*.

O nosso trabalho, portanto, tentará ilustrar como é que, na construção dos *Dialoghi d'amore*, todas as peças são colocadas ao serviço de um projecto filosófico cujo objectivo principal é mostrar como no universo tudo está relacionado, e que a força que mantém cada coisa no seu lugar não é mais do que aquilo que se pode designar nos termos de uma *ligação erótica* que abrange todas as dimensões do ser. Em nossa opinião, o interesse filosófico deste pensador judeu do Renascimento reside sobretudo no facto de que, para ele, a unidade da esfera inteligível constitui o fundamento último da ordem do universo e da integração de diversidade e multiplicidade na ordem do sensível. Daí a necessidade de demonstrarmos que no âmago dos *Dialoghi d'amore* está a percepção filosófica de que o universo é no *Uno* tal como ele é visto mediante aquilo que Leão Hebreu chama de *multifaria unitá*, isto é, uma divisão não explícita. No entanto, seguindo o modelo de uma divisão explícita, Leão Hebreu mostra também como o Universo é formado em etapas sucessivas a partir do *Uno*. Nesse sentido, pretendemos precisamente argumentar acerca da existência de uma forte proximidade entre o autor dos *Dialoghi d'amore* e o pensamento de Plotino, particularmente na sua assimilação do *inteligível* com a *inteligência*. Para o Judeu de Portugal, a Ideia não existe no inteligível,

mas é antes identificada com a própria inteligência. Por outras palavras, metafisicamente falando, Juda Abravanel adere claramente ao esquema metafísico de Plotino e, de acordo com ele, torna claro que o *inteligível* procede do *Uno* ou do *Bem*, tal como a *alma*. Em suma, esta apresentação tem como objectivo mostrar que Leão Hebreu, apesar de ser convicta e reafirmadamente judeu, está claramente associado à *tradição Neoplatónica*, como se torna evidente pela sua aceitação da *teoria das Ideias* e da ideia de *forma* enquanto verdadeiro princípio de determinação ou diferenciação de todas as coisas. Daí a necessidade de se compreender de que modo a inspiração filosófica de Leão Hebreu está profundamente afectada pelo idealismo de Platão e de Plotino, algo que, para além de outras coisas, é visível quando reparamos no papel e na importância que ele atribui à *luz*, fenómeno cuja análise serve de metáfora para explicar aquela dimensão da realidade que nos capacita para sermos aquilo que compreendemos realmente, ou seja, seres que devêm o acto mesmo da sua própria essência.

O papel da imagem na filosofia de Marsilio Ficino

Leila Maria de Jesus da Silva (*Mestranda – UFRN*)

No Renascimento, o filósofo Marsilio Ficino exerce um papel fundamental na releitura e reinterpretação das obras de Plotino, Pseudo-Dionísio, Platão, Aristóteles, entre outros. Através de um minucioso estudo e de um apurado senso estético, Ficino consegue realizar uma síntese entre vários sistemas, mesmo entre os aparentemente antagónicos. A partir da leitura do *De Amore* e do *De Vita*, constitui proposta desta comunicação abordar o tema da imagem na metafísica deste pensador e sua influência na produção renascentista.

A Imagem do Homem 'camaleão' no Discurso sobre a Dignidade do Homem de Giovanni Pico della Mirandola

Prof^a. Dr^a. Maria de Lourdes Sirgado Ganho (*Universidade Católica Portuguesa*)

A minha exposição, centrada na obra de Giovanni Pico della Mirandola, *Discurso sobre a Dignidade do Homem*, tem como intenção mostrar, através desta imagem de mutabilidade, em termos éticos, o carácter admirável do homem: “coisa inacreditável e maravilhosa. E como não? Já que precisamente por isso o homem é dito e considerado justamente um grande milagre e um ser animado, sem dúvida digno de ser admirado”¹² Mas, então, qual a razão para uma tal admiração? A resposta encontramos-na na fundamentação antropológico-ético-metafísica, relativamente à criação do homem e ao papel a desempenhar no seio desta.

O neoplatonismo presente nesta obra é evidente, embora dados cristãos, platónicos e aristotélicos sejam trabalhados por Pico na *Oratio*. A redacção desta é de 1486, em Fratta, perto de Peruggia. Em 1484, vindo de Ferrara, Pádua e Paris, onde adquiriu uma formação humanista ligada ao pensamento escolástico, vem para Florença. Aqui, entra em contacto com o círculo platónico, que tem como seu mecenas Lourenço o Magnífico, patrono de artistas como Miguel Ângelo, Marsilio Ficino e Angelo Poliziano.

Na *Academia*, de que Marsilio Ficino é a alma, o contacto com Platão é fundamental, levando-o a intuir algo que será um motivo de reflexão constante no seu pensamento, a saber, o acordo ao limite entre Platão e Aristóteles, intuição que é fundamento da sua tese sobre a concórdia, e que será tratada noutras suas obras. Os aristotélicos com quem estudou e privou, acusam-no de os trair, ao que responde que não é como transfuga, mas como ‘explorador’ que se aproxima de Platão. Contudo, não há dúvida, a frequência da Academia despertou-o para a problemática dos mistérios platónicos e herméticos, sendo Marsilio Ficino o grande estudioso destes.

¹² Giovanni Pico della Mirandola, *Discurso sobre a dignidade do Homem*, trad e apres. Maria de Lourdes Sirgado Ganho, est. pedag. Luís Loia, Lisboa, Ed. 70, 2006 (edição bilingue)

Estes temas atraíram-no, sem dúvida alguma, e daí resultou a convicção (de matriz neoplatónica) de que a verdade se oculta por de trás dos véus dos enigmas, conforme refere no próprio *Discurso*. De facto, nesta obra dá-se uma aproximação ao platonismo do renascimento, que procuraremos pôr em evidência, mas tendo em consideração que o pensador se coloca, em primeiro lugar, no interior do cristianismo, para a partir daí trabalhar filosoficamente. Platão e o neoplatonismo têm de ser acordados com os dados da revelação, e neste ponto a importância de Santo Agostinho no seu pensamento.

Como exemplo do que referi, temos o tema platónico e neo-platónico do “homem contemplador do mundo”, mas também criado para amar a Deus. E na questão do amor a Deus, Santo Agostinho, um clássico da Teologia para os humanistas renascentistas, é uma das fontes. Assim se pode compreender esta possibilidade do homem: “poderás degenerar até aos seres que são as bestas, poderás regenerar-te até às realidades superiores que são divinas, por decisão do teu ânimo”. À liberdade própria de Deus, que criou o homem e o mundo, corresponde como sua imagem e semelhança, o poder de decisão do homem. Este último, de facto, ontológica e metafisicamente, enquanto ser criado, depende do Criador, mas em termos éticos, tem o poder de decidir, de ser o que quiser. Não podemos esquecer a importância da filosofia moral no âmbito do “studia humanitatis”. Ora, Pico retoma numa atitude própria, ou seja, pós platónica, pós agostiniana e pós ficiniana a problemática do aperfeiçoamento espiritual do homem, ou o seu fracasso. Diz-nos Santo Agostinho nas *Confissões*: “mas o ‘homem, posto em lugar de honra, não entendeu a sua grandeza e igualou-se aos jumentos insensatos”¹³

Mas retomando a imagem do homem camaleão, devido à sua mutabilidade, semelhante à mutabilidade da alma para Agostinho, a propósito da memória, Pico estabelece uma hierarquia, uma compreensão do homem a partir de diferentes patamares desde o mais baixo ao mais alto. Daí a menção: Por isso, se virmos alguém dedicado ao ventre rastejar por terra como serpente, não é homem o que vê, mas planta. /.../Se é um puro contemplante, ignaro do corpo, todo embrenhado no âmago da mente, este não é animal terreno, nem mesmo celeste: é um espírito mais elevado, revestido de carne humana”. Está aqui implicada a possibilidade de falhar a situação de “honra” em que foi criado, ou de corresponder a ela, dentro da sua medida, mas podendo, se a vontade for forte e guiada pela razão aceder ao mais alto grau de

¹³ Santo Agostinho, *Confissões*, Lv. XIII, 25.

aperfeiçoamento espiritual: a união mística da alma com Deus, colocando acima dos Anjos, superando mesmo o Serafim, que arde no fogo do amor a Deus e que mais perto está dele. Para esta hierarquia angélica a fonte é Dionísio Areopagita e a sua obra *De coelesti hierarquia*, ainda que numa interpretação própria de Pico della Mirandola. De facto, para Pico o itinerário do homem para Deus, na radicalidade da perfeição, de que São Paulo é o exemplo, culmina na experiência mística, uma mística nocturna, pois a união dá-se na “solitária caligem do pai”. Em conclusão, serão estes os temas que a partir da *Oratio* procuraemos pôr em evidencia, mostrando como Pico aceita a noção de *prisca theologia*, expressão introduzida por Marsilio Ficino, e que se refere à ininterrupta corrente neoplatónica, embora numa atitude que lhe é própria, introduzindo outros filósofos, bem como a Cabala, numa atitude de elaboração de uma tese apologética da verdade do Cristianismo.

Primavera e monturo - imagens erasmianas de paz e guerra

Maria Gilza de Medeiros (*Mestranda - UFRN*)

Partindo da leitura de *A Guerra e Queixa da Paz*, essa comunicação se propõe a apontar e comentar as várias imagens construídas por Erasmo de Rotterdam para descrever duas das questões mais prementes e presentes no cotidiano dos homens, em todas as épocas. Também tece considerações sobre a atualidade dos textos do filósofo renascentista, patrono de todos os movimentos pacifistas.

O platonismo de Leibniz: semelhanças e dessemelhanças

Prof. William Siqueira Piauí (*Doutorando – USP/Universidade Federal de Sergipe*)

Uma das intuições fundamentais para compreender a filosofia de Leibniz é sem dúvida a de que ele se afirmava um defensor da filosofia platônica, essa afirmação aparece já em um texto de por volta de 1671 em que ele dizia ser necessário compreender a noção platônica de reminiscência para entender qual a verdadeira função das definições e teoremas; acreditamos que Leibniz se manteve fiel a essa idéia durante praticamente toda a sua vida e pretendemos mostrar que o conceito de substância defendido por ele se vale tanto do que a dialética platônica entendia ser uma das características fundamentais das definições que ela deve alcançar, quanto de algumas características do ambiente onde se daria o mundo das idéias de Platão; contudo, Leibniz parece não acreditar ser necessário que as substâncias tenham que existir de fato antes para que se lembrem dos modelos últimos. Dessas e outras questões ligadas às semelhanças e dessemelhanças existentes entre a filosofia platônica e leibniziana é que pretendemos tratar em nossa comunicação.

...

Perspectivas Contemporâneas do Neoplatonismo

A relação entre mística e arte abstrata.

Ana Mércia Barbosa (*Graduanda em Filosofia – UFS*)

O presente trabalho pretende estabelecer um diálogo entre o pensamento místico e a arte abstrata moderna. Como referência para tal análise tomaremos o simbolismo noturno, presente na obra de San Juan de la Cruz, e a noção de arte como “conteúdo” para o espírito na obra de Wassily Kandinsky. A mística entendida como experiência frente ao divino se expressa na tentativa do homem retornar ao uno através do processo de contemplação interior, segundo o qual, se faz necessário superar tudo que esteja no âmbito dos sentidos e de toda idéia de categoria racional, sem, no entanto, negá-los. Estamos, portanto, tratando de uma experiência do inefável, ou seja, da capacidade de penetrar no insondável. Deste modo, a expressão da experiência mística se dá através de símbolos e imagens como tentativa de representar o estado de contemplação (não representando a experiência em si, pois esta é individual e intransferível). A mística separa o *ser real* da *aparência* e, neste sentido, a relação da mística com o símbolo é uma representação que aponta para uma realidade transcendente, de tal modo que a imagem é a mediação entre o homem e o divino. Para Juan de la Cruz a experiência mística se traduz na *noche oscura* pelo processo de “nadificação”. A noite representa a idéia de *miséria, vazio*, ou seja, o homem em relação a sua própria natureza, como forma de pensar sobre a condição humana. Com o abstracionismo, Kandinsky propõe um novo modo de conceber a arte; partindo do não-figurativo

pretende ir além das formas na contemplação estética, voltar-se para o interior como forma de exercitar o espírito. Neste trabalho, temos por objetivo demonstrar que é possível traçar um paralelo entre a arte abstrata e a mística, tomando a crítica ao materialismo acentuada por Kandinsky e sua concepção estética de superação das formas e da matéria, trazendo a arte para o domínio do espiritual. Palavras-chave: mística, vazio, abstracionismo, contemplação, espiritual.

Aproximações neoplatônicas a partir da obra *Über die Formfrage* de W. Kandinsky.

Prof. Dr. Cícero Cunha Bezerra (UFS)

Em 1912 W. Kandinsky publicou, junto com Franz Marc, vinte textos em forma de um almanaque intitulado *Der Blaue Reiter* (O cavaleiro azul). O décimo sexto artigo se intitula *Über die Formfrage* (Sobre a questão da forma). O próprio Kandinsky define seu texto como uma obra que, juntamente com *Do espiritual na arte*, tem como finalidade despertar a capacidade que possibilitará *experiências infinitas de viver o Espiritual nas coisas materiais e abstratas*. Nosso trabalho tem como objetivo demonstrar que, embora não haja nenhuma referência explícita na obra, a visão que norteia a experiência artística kandinskiana, é, por princípio, genuinamente neoplatônica. Para tanto, tomo como ponto de apoio a idéia de *ressonância puramente interior* proposta pelo artista que reduz o binômio *maior semelhança* e *maior dessemelhança* a uma experiência unitária que se traduz na destituição da dicotomia entre mundo real e abstrato.

Hildegard von Bingen: fascinação musical e gozo místico

Prof. Dr. Daniel Lins (*Universidade Federal do Ceará*)

Preocupada em preservar a fé e afastar toda e qualquer pretensão ou tentação de orgulho ou rebeldia em relação à hierarquia da Igreja, Hildegard se definia como uma “mulher inculta”. Seu imenso talento, porém, desmentia sua declaração. De fato, seu conhecimento teológico ou filosófico, seus escritos sobre as propriedades medicinais das plantas e as virtudes das pedras preciosas e dos metais, suas obras proféticas marcadas pela faculdade visionária que a tornou célebre, a correspondência com personagens relevantes de sua época – o papa Eugênio III, Frederico I Barba-Ruiva (1180-1223) ou Bernard de Clairvaux – desenha o perfil de um destino extraordinário e enigmático. Como compreender, no presente contexto, sua autodefinição de “mulher inculta”? Aos olhos de medievalistas, ou ortodoxos, sua experiência mística poderia ser interpretada como transgressiva e, logo, suspeita. Como justificar seu estatuto de “mulher”, definida na época, em sua grande maioria, como um ser menor, por definição, “ignorante”, “submisso”, sem direito à palavra, sobretudo a palavra sagrada, segundo uma tradição que passa pelo apóstolo Paulo e que perdura hoje ainda em certos cantões?

Hildegard percebe a importância de ser apenas uma criadora guiada pelo Criador. Sua arte não é sua produção, sua invenção, mas criação guiada pelo Senhor. Ela é uma criatura ao serviço do Criador. Assim, ela vai cuidar de mostrar sua produção e sua experiência mística, fruto de uma genialidade rara na época, mas não única, como inspiração Divina, sobretudo, vindo de uma *mulher*, religiosa, abadessa: era preciso, imperativamente, apresentar sua produção intelectual e sua economia mística do gozo e do *êxtase* “como oriundas de um conhecimento inspirado, próprio a uma mulher, reputada ignorante, e não como o resultado de especulações intelectuais ou filosóficas possíveis de auto-de-fé”. Hildegard afirmou inúmeras vezes que ninguém lhe ensinou música e que as suas composições eram inspiradas por Deus e que nunca havia estudado *nem partituras musicais nem nenhum tipo de canto*, e que aprendeu a cantar e a compor por um dom natural; não por lábios humanos nem por uma inteligência humana, nem porque desejasse fazer uma obra. A mesma declaração de sua

própria ignorância nos campos filosófico e literário é posta em dúvida e refutada por alguns autores, mormente, por Dronke em sua introdução à edição do *Liber Divinorum Operum*.

Imersa desde a infância na tradição musical que fazia do canto algo tão espontâneo como a fala, o ambiente e a efervescência cultural do século XII influenciaram certamente a arte musical de Hildegard. Por outro lado, em sua vida de monja, aprendeu de cor a música litúrgica e a ouvia cantar em suas visões: “Ouvi então uma voz cantar com melodia luminosa dizendo: *Oh Rei altíssimo, a Ti o louvam...*” O hino ambrosiano *Aeterne rex altissime* que ela cantava nas laudas da Ascensão, evidencia uma formação autodidata, mas em nada eclipsa seu gênio e suas inspirações. O fato de assimilar esquemas rítmicos, fórmulas melódicas, procedimentos de composição e sintaxe musical tão naturalmente como assimilamos os acentos e a estrutura da linguagem, não diminui seu talento, ao contrário, mostra sua capacidade de fazer o novo com o velho...

Hildegard acreditava que a música tinha como missão libertar o espírito, acrescentando, todavia, que a salvação de Deus em Jesus Cristo passa pela da música. O mundo, o cosmo era por ela manifestação sonora da glória de Deus. Eis por que viveu uma fase de sofrimento e desespero quando a comunidade foi proibida de cantar o Ofício Divino, podendo apenas ser recitado em voz baixa. Sua atitude firme, em relação à proibição, dá o diapasão de seu niilismo: mas, se niilismo havia em Hildegard, teremos que falar de um *niilismo ativo*, em forma de convulsão, nutrido pelo saber, gozo e amor divino do belo, uma espécie de ontologia sísmica ancorada no devir-música, uma espécie de *linha artística* da abadessa. Defendeu a essência divina da música, e definiu a interdição da música como um gesto demoníaco. A música, dizia ela, é de inspiração divina e não satânica, provocando, assim, um completo derribamento dos valores ao desconstruir toda uma prática da tradição contra os cânticos e, sobremaneira, hinos oriundos da Igreja Primitiva, do século I, passando pelo Concílio de Praga, em Portugal, em 563, ambos proibindo o canto sacro, em particular, por temerem que neles estivessem impregnados os germens da heresia.

O Neoplatonismo em Hilda Hilst

David Hassett (*Mestrando/UFRN*) e Rosanne Bezerra de Araújo (*Doutoranda – UFPB*)

A escrita de Hilda Hilst (1930-2004), expressiva autora contemporânea, é impregnada de uma profunda inquietação sobre a última verdade. Seus personagens, representados por diferentes vozes, entes físicos ou heterônimos, encapsulam os grandes debates que remetem aos primórdios do cristianismo. Em busca de uma compreensão sobre a existência, a literatura hilstiana consagra-se como uma incansável luta de perguntas e respostas acerca do incognoscível.

Imagem e Silêncio, Atividade e Fundamento: sondando o neoplatonismo de Schelling a partir do neoplatonismo russo

Edrisi Fernandes (*Doutorando em Filosofia – UFRN*)

Valendo-nos do auxílio do pensamento de Aleksey Fedorovich Losev (Алексе́й Фёдорович Ло́сев; 1893-1988), notadamente em sua obra *Antichnyi Kosmos i Sovremennaiia Nauka* (Cosmos Antigo e Ciência Moderna, 1927), e do pensamento de Yakov Isaevich Abramov (Яков Исаевич Абрамов; 1893-1966) conforme reconstituído por Mikhail Naumovich Epshtein (Михаил Наумович Эпштейн; n. 1950) no artigo *Uchenie Yakova Abramova v izlozhenii ego uchenikov* (Os ensinamentos de Yakov Abramov na interpretação dos seus discípulos, 1991), buscaremos demonstrar como o entendimento daquilo que os neoplatonistas russos conceptualizam ora como “face” (*lik; litso; lichina*) ou “identidade” (*lichnost*; literalmente, “facidade”) ora como “nome” (*imya*), na qualidade de imagem (*obraz*) reveladora de um fundamento primordial que se mostra e se diz como atividade, pode facilitar a percepção de elementos neoplatonistas na concepção schellinguiana do

fundamento (*Grund*) como *locus* onde sujeito e objeto se interdefinem, onde bem e mal se encontram conciliados e onde a Unitotalidade ou Pan-unidade (*Vseedinstvo*) [Vladimir Sergeevich Solovyev (Владимир Сергеевич Соловьёв; 1853-1900)] propicia e arremata, num espaço fora do espaço, a Unidiversidade ou Pan-diferença (*Vserazlichiya*) [Y. I. Abramov]. Finalmente, discutiremos os conceitos de unidade e pluralidade à luz da estrutura do espaço-tempo (*mesto-vreme*) mediador entre *parádeigma* (парадейгмы) e *eikón* (эйкон), apresentada por Losev em *Antichnyi Kosmos...*, analisando-a à luz de uma sentença de Nikolai Rozanov (Николай Розанов), discípulo de Y. I. Abramov: “o tempo é a vida mesma da identidade em sua distinção de si mesma, e o espaço o é em sua distinção de uma outra [identidade] (время есть жизнь Личности в ее отличии от себя, а пространство - в ее отличии от другого)”.

(O Problema nP) Dostoievski e o Wittgenstein II: (quanto) há (de) neoplatonismo no dialogismo bakhtiniano?

Prof. Dr. Eduardo Gomes de Siqueira (*Universidade Federal de Sergipe*)

O ‘problema nP’ consiste em saber se existe ao menos uma coisa, no universo das entidades filosóficas, que não seja neoplatonismo (nP) - além do próprio Platão. Em caso de resposta negativa a consequência é que a expressão não faz sentido (nada distingue), ao menos como categoria filosófica. Toda questão restante versaria sobre os graus de neoplatonismo, ente hipostasiado e diversamente distribuído nos fenômenos filosóficos. Tomando cinco aspectos conceituais como traços básicos do nP (‘uno’, ‘real’, ‘transcendente’, ‘hierárquico’ e ‘hipostático’) não é difícil encontrar seus vestígios tanto claramente como em Hegel como de modo mais sutil em quem o nega, seja ao modo de Nietzsche, Heidegger e os pós-modernistas, seja ao modo do Círculo de Viena, de Popper e da Filosofia Analítica. Neste sentido o

Tractatus de Wittgenstein conserva traços de nP em sua concepção de ‘forma lógica’, manifestos no conceito de ‘místico’ e na ‘doutrina do dizer x mostrar’. O Wittgenstein II parece destruir todas as bases que garantiam aquela unicidade transcendente da forma lógica tractariana, admitindo agora ‘inumeráveis’ jogos de linguagem contextualizados, inseridos em formas de vida. Seu estilo de escritura torna-se abertamente dialógico, evitando assim qualquer possibilidade de redução do sentido das vozes em jogo à opinião de uma voz monológica subjacente. O problema é que o conceito de dialogismo é desenvolvido por Bakhtin a partir de uma análise da poética de Dostoievski, efetivamente, para ele, o criador do romance polifônico, cujas vozes plenivalentes se colocam por princípio para além de qualquer base monológica. No entanto, diz Bakhtin de Dostoievski: “A unidade do romance polifônico, que transcende a palavra, a voz e a ênfase, permanece oculta” (Bakhtin, 1981:37 - *Problemas de Poética de Dostoievski*). Estarão estes traços nP presentes também no estilo das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein, uma vez caracterizado como dialógico?

O Silêncio das Imagens

Prof^a. Dr^a. Elyane Lins Corrêa (*Universidade Federal da Bahia*)

Nas últimas décadas houve uma ascensão irresistível dos estudos de estética. Esta disciplina era, há pelo menos uns quarenta anos, um estudo menor dentro da academia. Pensar sobre o poder que o belo exerce sobre nós era visto com desconfiança, pois assim era resumida a estética. Diante dos estudos de ontologia, ética, lógica, metafísica, etc., a estética era vista como auxiliar, quase insignificante, tanto pelo seu caráter, considerado suntuoso, como pelo modo inferior de seu conhecimento. Por não transmitir nenhum conhecimento objetivo demonstrável através de argumentos, era tida como incapaz de oferecer respostas metódicas que pudessem ser contrastadas, como nas ciências teóricas, ou como na universalidade da razão prática. Assim é como alguns estudiosos vêm descrevendo a história da estética nas últimas décadas.

Mas a estética, que começou como disciplina filosófica, definida inicialmente como “teoria da sensibilidade” e, posteriormente, como “teoria da arte e das práticas artísticas”, vem se convertendo, no entanto, em um dos mais importantes temas de debates públicos, pesquisas e publicações, sendo cada vez mais necessária e imprescindível para entendermos a sociedade contemporânea, especialmente nas pesquisas que estabelecem relações entre imagem, simulacro e realidade. Ao admitir-se que a estética trata para além de questões relacionadas ao mero gosto, ornamentação ou entretenimento, estes estudos vêm se tornando a área de pesquisa mais relevante socialmente, com um cada vez maior número de interessados, mesmo sendo ainda, muitas vezes, confundida com o ramo da cosmética e da cirurgia.

Nesses estudos, remeter-se a Platão é quase obrigatório. Para este filósofo, como sabemos, a imagem, entendida como cópia, era inferior à idéia, e não era o real. Mas, em nossa sociedade, as relações sociais são cada vez mais mediadas por imagens, o “mundo real” transformou-se em imagens; que são, hoje, o contrário do diálogo, são imagens mudas. Como isto aconteceu? Tanto Platão como Guy Debord e Baudrillard têm muito a nos ensinar sobre isto, e é justamente esta reflexão que pretende este ensaio.

A relação entre Eternidade em Agostinho e duração em Bergson: a possibilidade da continuação da consciência na experiência pós-morte-física.

Ms. Fábio José Barbosa Correia

O problema do tempo tem sido motivo de intensos debates em diversas épocas. Como sabemos, essa questão traz inúmeras outras a serem resolvidas. Uma delas é a de tentar sincronizar o tempo geral das Matemáticas e das Ciências em relação ao tempo interno de cada indivíduo. Contudo, um dos maiores e mais polêmicos dos problemas trazidos pela reflexão acerca do tempo é o que trata da transição de

um tempo vivenciado em vida para o além-vida-corpo: a eternidade. São muitas as tentativas de apreender essa espécie de negação do “tempo”, enquanto sucessão, e ao mesmo tempo esse prolongamento de um presente que não passa. Estaremos abordando essa importante questão através das lentes do medieval Agostinho de Hipona e do contemporâneo Henri Bergson. Buscaremos num primeiro momento identificar as possíveis origens da noção agostiniana de eternidade, advindas, principalmente, de seus embates contra os Maniqueus e os Pelagianos, além da influência recebida do Neoplatônico Plotino. Em seguida, estaremos verificando como a noção de Duração em Bergson se relaciona com a eternidade de Agostinho, na possibilidade da continuação da consciência na experiência pós-morte. Palavras-chave: Tempo. Duração. Eternidade.

Kierkegaard frente ao Neoplatonismo

Prof. Dr. João Lupi (*Universidade Federal de Santa Catarina*)

Kierkegaard é frontalmente irreduzível ao neoplatonismo: não há em Plotino nada que se compare à radicalidade da atitude abraâmica, fundamental na vivência da fé absolutamente cristã de Kierkegaard. No entanto, entre as duras afirmações de Kierkegaard, que nos fazem saltar para além da racionalidade e da religiosidade comuns, e as formulações enigmáticas, porque obscuras, mas muitas vezes aristotélicas, das *Enéadas*, há pontos de convergência importantes. Partindo da transcendentalidade do Uno/Absoluto presente em ambos os pensadores, podemos encontrar semelhanças: na linguagem paradoxal, pois só o paradoxo nos faz sair do meramente humano; no silêncio capaz de compreender o incompreensível; na expressão por alegorias e comparações; na união mística como objetivo e superação do estético; na concepção da filosofia como caminho para a humanidade plenamente vivida. Estas e outras características do modo de se exprimir revelam outro paralelo: o modo de pensar que, mantendo a racionalidade, a ultrapassa pela intuição, que por sua vez revela outra

tendência: a insistência na individualidade. A introspecção precisa da concentração no indivíduo, e tem nos dois pensadores outra vertente: a do pouco interesse pelas relações sociais, desde o casamento à política. Outros pontos de contato podem ser notados, e precisam ser analisados para se enquadrarem numa aproximação fundamental e não episódica, como: a concepção do temporal como algo aparente, e do eterno como aquilo que realmente é, e que, presente no ser humano, constitui o permanente, que lembra a dificuldade de Plotino em aceitar a realidade da matéria devido à sua concepção da existência real como apenas espiritual. Mas é certamente entre aqueles cristãos que de alguma forma se encontram no âmbito do neoplatonismo cristão que Kierkegaard tem mais afinidades, podendo citar-se Orígenes de Alexandria, e Agostinho de Hipona. Em ambos encontramos aquela radicalidade kierkegaardiana do ato de fé como pressuposto e base para a vida plenamente vivida e para o conhecimento verdadeiro. Neles está presente também a intensidade da vivência cristã como sabedoria integral, a identidade entre pensar e sentir, e uma convicção inabalável sobre a sua missão educadora. O contraste que Kierkegaard faz entre “o cavaleiro da fé”, ou o amor integral, e a Igreja medíocre aliada a uma sociedade sem valores e acomodada lembra com frequência a oposição entre a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens. Palavras chave: Kierkegaard. Plotino. Cristianismo.

Os Números Transfinitos, de Cantor, e a Incompletude de Gödel: um dilema neoplatónico?

Prof. Dr. Luís Alves da Costa (*Universidade Nova de Lisboa*)

Quando, na segunda metade do séc XIX, Cantor decidiu enfrentar o problema da infinitude e cardinalidade dos Conjuntos Numéricos, encontrou a sua célebre, mas complexa, e angustiante, solução da hierarquizada diversidade de infinitos, que culminaria num inatingível Infinito Absoluto. Nos seus redobrados esforços, Cantor começou por criar conjuntos numéricos-base, comparando-os, seguidamente, sempre

tomando, como referência, a sequência infinita dos Números Naturais, o Conjunto $N = \{1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, \dots\}$, com, por exemplo o Conjunto dos Pares, $\{2, 4, 6, 8, 10, 12, 14, 16, 18, 20, \dots\}$, dos Quadrados, $\{1, 4, 9, 16, 25, 36, 49, \dots\}$, ou dos Múltiplos de 2, $\{2, 4, 6, 8, 10, 12, 14, 16, 18, 20, \dots\}$, numa família, meramente baseada nos Naturais, mas que lhe permitiu uma comparação do “tamanho”, ou cardinalidade dos conjuntos em presença. Ao caminhar pelos Racionais, ou seja, a atingir o limite do permitido, na óptica pitagórica, Cantor tenta proceder do mesmo modo, concluindo que a cardinalidade dos Racionais ainda é comportável, na cardinalidade dos Naturais. O resto da história é conhecido: ao abordar o conjunto dos Reais (para os quais ele, pela primeira vez, utiliza o Símbolo \mathbb{R}), depara-se a Cantor a existência de uma cardinalidade superior, o que o leva a enunciar o conceito de Número Transfinito, e mergulhar na necessidade de transfinitos de ordem superior, “Aleph 0”, ou “Aleph 1”.

Muitos dos paradoxos associados a este pensamento, incompreendido, e ostracizado, só vieram a ganhar relevância e actualidade nos nossos dias, em que as fronteiras do Infinito se manifestaram em todos os campos da Ciência, da Astrofísica, à Cosmologia e ao Infinitamente Pequeno. Quando Gödel, na primeira metade do séc. XX, e partindo de uma perspectiva, aparentemente diversa, decidiu completar o Edifício Matemático, e enunciou o Teorema da Incompletude, introduziu, em simultâneo, a noção de um fundamento incognoscível extra, exigido pela própria coerência do Sistema, sem que, todavia, este o pudesse produzir. Por outras palavras, a validação do Edifício Aritmético implicaria sempre uma referência exterior, não imediatamente alcançável. Pela estranheza das conclusões, se poderia dizer que toda a Matemática vacilava, quando buscava uma contemplação, na direcção do Infinito Superior, e igualmente claudicava, ao buscar a justificação e definição da “Unidade”, supostamente o seu Alicerce Inferior.

Nesta aparente dualidade de concepções, entre a Ascensão ao Infinito e a Descida à Unidade Absoluta, julgamos encontrar um círculo, que recria o Sistema Plotiniano, na acepção em que Plotino caracteriza o “Uno”, sendo, simultaneamente, todas as coisas, e nenhuma delas. Emanando dele toda a existência, toda a vida e todo o valor, mas sendo, ele próprio, pela sua natureza específica e peculiar, de tal ordem que nada podemos afirmar a seu respeito, posto que superior a tudo, e fonte absoluta de tudo, ou seja, ao mesmo tempo, Infinito e Unidade. É neste curioso Ciclo de Sísifo, com que, subitamente, a Matemática se defronta, que podemos encontrar um cintilar de luzes baças,

por vezes fulgurantes, outras, ascéticas, como o que percorre todo o discurso do autor das “Eneíades”. Na nossa comunicação procuraremos, pois, explicitar o sentido desta intuição, aqui esboçada, e levá-la ao culminar das interrogações que possa vir a despertar.

Neo-platonismo e a escola de Marburgo - uma revisão da teoria sobre a arte de Ernst Cassirer

Mara Fernanda Chiari Pires *(PUC/SP)*

Por forma simbólica Cassirer entende toda energia espiritual que apreende e constitui aspectos da realidade interna e /ou externa de um modo específico, engendrando - os a partir de si mesma e conformando -os a um determinado signo sensível concreto que lhe é atribuído interiormente . A partir das formas simbólicas a consciência não apenas recebe a impressão do exterior, mas a enlaça e penetra. Porque constitui e revela a realidade em formas sensíveis, a arte é simbolismo, não em um sentido transcendente, mas em um sentido imanente, já que, aquilo que nos oferece é a superfície dos fenômenos, não de modo imediato, mas mediado pela obra do artista. A realidade é revelada em uma forma individual - aquela escolhida pelo artista - e momentânea, que, a partir de então ,adquire intersubjetividade, permanência e universalidade . Um determinado aspecto da realidade adquire assim unidade e continuidade, podendo ser deste modo partilhado. A contemplação da obra do artista permite que com ele partilhemos do seu processo construtivo , em que não se distingue o mundo subjetivo do mundo objetivo, mas sim o mundo vivo e dinâmico das formas sensuais puras. O processo de objetivação realizado pelo artista envolve a exteriorização dos seus sentimentos através da corporificação , da concreção em um material particular e em formas sensuais visíveis, tangíveis e / ou audíveis , que não são meros instrumentos, mas momentos necessários ,partes integrantes da intuição artística . Neste trabalho pretendendo mostrar como esta teoria da arte constituída dentro do pensamento da escola de Marburgo , revela aspectos vinculados ao neo-platonismo.

O silêncio de Abraão em Temor e Tremor de Kierkegaard

Prof. Dr. Marcio G. de Paula (*Universidade Federal de Sergipe*)

No ano de 1843, o filósofo dinamarquês Kierkegaard escreveu, servindo-se do recurso literário do pseudônimo *Johannes Climacus*, uma de suas obras mais conhecidas: *Temor e Tremor*. Nela, seu autor, um poeta interessado em cantar a fé como a mais alta paixão, depara-se com a paradigmática cena do sacrifício do filho Isaque, no célebre episódio onde Deus ordena a Abraão o sacrifício do seu único filho. Diante de tal situação, o patriarca israelita dirige-se, juntamente com seu filho, em total silêncio, ao local determinado para tal ato. O silêncio se constitui aqui não somente o nome do autor pseudônimo da obra kierkegaardiana, mas também toda a atmosfera da obra, dada que Abraão não pode ser compreendido por palavras ou qualquer outro tipo de ação. Dessa maneira, o intuito da presente comunicação é explorar o tema do silêncio de Abraão na obra *Temor e Tremor* de Kierkegaard e sua relação com temas da mística e da história do pensamento cristão, uma vez que a figura do patriarca israelita é fundamental nas três religiões monoteístas. Além disso, na contemporaneidade, o tema do silêncio é retomado por diversos filósofos, dentre os quais podemos destacar Derrida.

Imagens da América: do espetáculo ao silêncio das esperas

Prof^a. Dra. Maria Emilia Monteiro Porto (*Universidade Federal do Rio Grande do Norte*)

As imagens oferecidas pela historiografia acerca da conquista e colonização do continente americano têm se mantido no âmbito clássico: uma história contada desde os começos do Ocidente sob a perspectiva do acontecimento único e singular que interrompe a circularidade da existência humana, sua condição de nascer e perecer, acontecimento agônico que fundava o mito do herói ou do santo.

Mesmo que parte dessa perspectiva venha sendo transformada entre os séculos XIX e XX sob o vigor do espírito científico do mundo contemporâneo e da cientificidade mesma que se incorpora ao ofício de historiar a realidade, ela não abandona a perspectiva do herói. Outros heróis anônimos aderem ao mito fundador - desviantes, pobres, minorias étnicas ou de gênero -, e mesmo as histórias das pequenas particularidades sensitivas do homem - o beijo, os odores, o amor, a infância - ainda procuram dar conta de um sujeito fortemente constituído, seja no que a própria fonte histórica apresenta, seja na expectativa do historiador que a reconta.

A novela *Zama* de Antonio Di Benedetto (Mendoza, Argentina, 1922-1986), publicada em 1956, nos parece apresentar sob o ponto de vista da obra de arte a possibilidade de pensarmos a História, colocando-nos no problema que levanta esse Encontro, sob a perspectiva do silêncio, ou das questões que ele evoca. São imagens da conquista da América que rompem com a narrativa do único e singular como espetáculo do herói ou do santo. Ou de como a conseqüência mais realista da ruidosa expansão dos impérios entre os séculos XVI e XVIII seja a silenciosa existência dos funcionários do Estado, homens do rei extraviados nas fronteiras americanas.

Um primeiro deslocamento é a dissolução da imagem desse mundo americano em conquista. O livro é dedicado “Às vítimas da espera”. Sua ação (ação?) se desenvolve entre os anos de 1790 e 1799 e seus personagens não são nem maus, nem bons, sejam eles índios, mestiços, espanhóis ou criollos; são bem mais estranhos, todos um pouco estrangeiros. São imagens que evocam justamente o estranhamento de um mundo que mudava e que a todos transtornava. Apenas vivem as circunstâncias do “viver em colônia”, cuja compreensão nos aproximaria de uma verdade bem mais contundente - bela e terrível. Outro grande deslocamento que apresenta a novela em relação ao paradigma clássico é a ausência do herói. Em *Zama* não há feito único, pois a narrativa de Benedetto reduz o orgulhoso criollo, funcionário do império espanhol, à absoluta cotidianidade em uma província obscura do Vice-Reinado de La Plata à espera de uma transferência que nunca chega. Não há nenhuma identidade forte em construção. Ao contrário, é a identidade de Zama que se dissolve e se reduz fatalmente até o fim. Aponta de todo modo para a possibilidade da história científica pensar seu papel identitário, sempre presente de algum modo na clássica relação História-Memória. A encenação da cultura barroca que opera na novela nos remete ao fim, e especialmente

aqui, ao caráter crítico e revolucionário que ela possui e ao elemento místico que nela é potencialmente evocado, e que nos leva, outra vez, ao silêncio.

Ao contrário do conteúdo ahistórico que nos faria supor seu enredo, a construção da novela não prescinde nem de dados históricos colocados com precisão, nem de consciência histórica afiada. Sua imagem do passado não corresponde a um dado histórico concreto, mas concretiza uma imagem possível colocada em uma das temporalidades da História – de movimentos lentos, destituída de qualquer idéia de progresso e sua paródia dos dados históricos é justamente o que amplia e enriquece o sentido do que quer apresentar. Apresenta-se como romance histórico, não em seu sentido burguês de recriar uma época com tintas literárias tornando-a boa para consumo atual (por melhores que sejam muitos romances dessa natureza), mas em seu sentido forte, de provocar o leitor a pensar esse passado em sua radical diferença e em sua profunda atualidade teórica.

Ética e política no pensamento de Santo Agostinho e suas possíveis contribuições para a contemporaneidade

Ocilaine Silva de Moura (*Graduanda em Filosofia – UNICAP/PIBIC/CNPq*).

O mundo hodierno, visivelmente, sob um excesso de informação e descontroles sociais, éticos e políticos, nos incomoda. A necessidade de fazer uma comparação desses problemas com a realidade medieval, enfocando os Fundamentos Teológico-Filosóficos do Pensamento Patrístico-Agostiniano, tornou-se de suma importância para uma reflexão que possa mostrar um caminho de possibilidades no qual, sejam empenhados diálogos entre essas realidades, por intermédio de seus principais aspectos, a busca constante de soluções. Portanto, as argumentações éticas agostinianas fizeram-se surgir, como forma para um direcionamento alternativo de reflexão às discussões

éticas da contemporaneidade, argumentações estas, regidas pela procura da Felicidade, que se encontra no amor a Deus e na Justiça como meio para Ele, sendo as mesmas, aspectos básicos dos princípios e fundamentos de sua filosofia. Palavras-chave: Agostinho, Ética, Justiça, Política, Contemporaneidade.

Augusto dos Anjos: eminência de uma estética neoplatônica

Prof^a. Sandra S. F. Erickson (Letras – UFRN)

Caracterizada como mórbida, a poética de Augusto dos Anjos (1884-1914) é nada menos do que a expressão genuína de uma estética neoplatônica. Explora-se algumas imagens do acervo dito mórbido do poeta propondo que seu imaginário e sua linguagem grotesca expressam apenas a crença platônica de que nascer é espiritualmente morrer, enquanto a morte é a liberdade do mundo material e, assim, o retorno da alma exilada ao lar; ou seja, ao doce mundo lá, na longínqua esfera nona preenchida pelo barulho silencioso da música das esferas. Essa visão insere a poética do poeta na concepção convencional do sublime. Palavras-chaves: Augusto dos Anjos, neoplatonismo, grotesco, sublime.

...



Patrocínios:



Apoios:

