

# História Antiga: Relações Interdisciplinares.

Fontes, Artes, Filosofia,  
Política, Religião e Recepção

Carmen Soares, José Luís Brandão &  
Pedro C. Carvalho (coords.)

## NOTAS ACERCA DO CONCEITO NEOPLATÓNICO DE *LUZ* (Remarks on the Neoplatonist concept of 'light')

TOMÁS N. CASTRO (tomas.castro@campus.ul.pt)  
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

RESUMO - Na resolução que proclamou 2015 *International Year of Light and Light-based Technologies*, a Assembleia Geral das Nações Unidas chamou a atenção para a importância da luz nas vidas dos cidadãos do mundo. Isto tem uma importância decisiva, não só porque a luz desempenha um papel fundamental em campos tão diferentes como sejam as artes, a cultura ou a tecnologia, mas também porque a *luz* é um conceito maior na história da filosofia.

Desde os primeiros filósofos pré-socráticos, a luz teve um papel importante nos seus sistemas filosóficos e foi um dos conceitos mais poderosos para explicar as realidades e expressar as suas propriedades. Desde estas cosmovisões, a *luz* foi muito mais que uma realidade física ou um símbolo; foi uma poderosa metáfora, por vezes usada contra algumas ideias de ignorância, obscurantismo ou mesmo de mal.

A relevância dos pensadores neoplatónicos é demonstrada pelas traduções extensivas e pelos comentários levados a cabo durante a Idade Média, que influenciaram as artes, a física, a óptica e a estética. Este artigo prestará especial atenção à discussão do conceito de *luz* (*phos*) nas *Enéadas* de Plotino, e depois discutiremos as suas metamorfoses no pensamento de filósofos como sejam Proclo, Damáscio e Pseudo-Dionísio Areopagita.

PALAVRAS-CHAVE - luz; neoplatonismo; metafísica; estética; Plotino; Proclo; Damáscio; Pseudo-Dionísio Areopagita

ABSTRACT - In the resolution proclaiming 2015 the International Year of Light and Light-based Technologies, the General Assembly of the United Nations drew attention to the importance of light in the lives of the citizens of the world. This is of major importance, not only because light plays a crucial role in fields as diverse as arts, culture or technology, but also because 'light' is a major concept within the history of philosophy.

Since the first Presocratic philosophers, light had an important role in their philosophical systems and was one of the most resourceful concepts explaining realities and conveying their properties. Since these world-visions 'light' was much more than a physical reality or a symbol; it was a powerful metaphor, sometimes used against some ideas of ignorance, obscurantism or even evil.

The relevance of Neoplatonist thinkers is proved by the extensive translations and commentaries undertaken during Middle Ages, which influenced art, physics, optics,

and aesthetics. This paper will pay particular attention to the discussion of the concept of 'light (*phos*)' in Plotinus' *Enneads*, and then we will discuss its metamorphosis in the thought of philosophers such as Proclus, Damascius and Pseudo-Dionysius the Areopagite.

KEYWORDS - light; Neoplatonism; metaphysics; aesthetics; Plotinus; Proclus; Damascius; Pseudo-Dionysius the Areopagite

“καὶ εἶπεν ὁ θεὸς Γενηθήτω φῶς, καὶ ἐγένετο φῶς. καὶ εἶδεν ὁ θεὸς τὸ φῶς ὅτι καλόν. καὶ διεχώρισεν ὁ θεὸς ἀνὰ μέσον τοῦ φωτὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σκότους.” *Gn.* 1:3-4

O ano de 2015 foi proclamado *International Year of Light and Light-based Technologies* pela Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas. A resolução adoptada<sup>1</sup> sublinha a importância da luz na vida dos cidadãos de todo o mundo e lembra a relevância das suas aplicações em domínios tão diversos como sejam a tecnologia, a arquitectura, a arqueologia, as artes, a cultura e — permitindo-nos acrescentar — a filosofia. O papel fundamental da luz extravasa a sua definição enquanto algo que, iluminando objectos e corpos, os torna visíveis, e não se encerra na canónica fórmula “radiação electromagnética dentro de uma determinada porção de espectro electromagnético, cujo comprimento de onda se inclui num intervalo, o qual permite que seja visível ao olho humano e que é responsável pelo sentido da visão” — é tudo isto e muito mais.

Desde os primeiros filósofos pré-socráticos, a luz prestou-se a apropriações singulares no âmbito dos sistemas metafísicos, sendo um conceito único que forneceu material suficiente para todo um conjunto de ideias subsequentes. No conceito de *luz*, os primeiros pensadores encontraram mais do que uma realidade física ou um símbolo. Na realidade, a *luz* prestou-se a usos metafóricos, emergindo como o radical oposto de certas ideias de obscurantismo e ignorância, mentira ou mal. Desde o prómio do poema de Parménides ou da sobejamente conhecida alegoria da caverna de Platão, podemos encontrar um vínculo directo entre a luz e o próprio conhecimento. A sua notoriedade é tal que, praticamente em todo o mundo antigo, e ainda com um eco nos nossos dias, a *luz* aparece como um sinónimo da razão e do conhecimento humano, indo ao encontro da identificação arquetípica de *ver* com *saber*. Além do mais, a oposição entre luz e obscuridade é indissociável do antagonismo registado entre verdade e ignorância (ou desconhecimento); o carácter impossível destes dois pares revela uma cisão radical nos esquemas de inteligibilidade, cujas implicações extravasam o do-

---

<sup>1</sup> United Nations 2013. Este artigo é a versão revista e definitiva de um trabalho provisório publicado em Castro 2016. Agradecemos os comentários de um *referee* anónimo que permitiram iluminar alguns pontos.

mínio epistemológico e permeiam a natureza ética (e consequentemente estética) dos objectos considerados. Virtualmente nenhum filósofo antigo ou medieval foi indiferente a este conceito e à sua projecção epistemológica e ética, embora se registre algum desinteresse nos estudos sistemáticos sobre o tema, e é neste sentido que, apelando a que o leitor se recorde das antigas concepções pré-socráticas, platónicas e aristotélicas, começaremos pelo pai dessa notável corrente iniciada na antiguidade clássica que foi o neoplatonismo.

Plotino é o autor de um sistema metafísico no qual a *luz*, nomeadamente a peculiar concepção da sua natureza, desempenha um papel fundamental. Como é sabido, o princípio generalíssimo da filosofia plotiniana é o Uno (*to hen*), realidade ontológica última, absolutamente simples, auto-causado e, simultaneamente, causa de todos os existentes. A sua constituição enquanto princípio supõe que seja uma possibilidade de inteligibilidade para as demais realidades, porquanto funciona como paradigma que fica gravado em qualquer um dos participantes, sendo cada qual uma instância, uma cópia ou uma imagem desta realidade transcendente, princípio manifesto no facto de se encontrar impresso em cada uma das instâncias de si decorrentes, e ao qual é possível retornar mediante um movimento de conversão. Deste modo, o sistema baseia-se num esquema emanativo ou, para começarmos a aproximação ao léxico lumínico, numa lógica de irradiação.

A difusividade proveniente do Uno não se limita à ordem do ser porque, nunca esquecendo o primado da identificação parmenidiana entre ser e pensar, se encontra estreitamente unida à sua inteligibilidade. Deste primeiro princípio seguir-se-ão, numa sucessão de causações lógicas, o Intelecto (*nous*) e a Alma (*psyche*), até chegarmos à realidade mais inferior, detentora de um estatuto ontológico cada vez mais afastado da sua fonte, o mundo dos sentidos. A matéria (*hyle*) encontra-se insanavelmente afastada da realidade, tendo um carácter para-hipostático e, como tal, impassível e identificada com o mal; nada tem que ver com o Uno, sendo o seu correlativo negativo ou antítese absoluta, não-ser no sentido de total privação e negação. Sigamos o argumento de Plotino acerca do processo emanativo a partir do Uno, com especial atenção à realidade perceptível.

Então, como e que coisa devemos pensar acerca deste [Uno] no seu repouso? Uma irradiação que se difunde dele, dele que permanece imóvel, como a luz brilhante do sol que à volta o percorre, dele irradiando continuamente, enquanto permanece imóvel. Todas as coisas que são, enquanto permanecem [no ser, i.e., subsistem], produzem necessariamente, a partir da sua própria essência e em dependência do seu poder actual, uma realidade [hipóstase] adjacente ao exterior, sendo como uma imagem dos arquétipos da qual foi produzida; o fogo [efunde] de si o calor, e a neve não conserva apenas para si o

frio; isto é evidente sobretudo nas coisas cheirosas, porque, enquanto existem, algo de elas é emanado à sua volta, sendo agradável para aqueles que estão próximos<sup>2</sup>.

Antes de mais, é preciso alertar para o estatuto desta *emanação*, uma palavra de sentido metafórico, parcialmente sinónima de doação, abundância ou excesso. A produção a partir do Uno, ao invés de ser resultado de uma qualquer necessidade, estabelece a própria necessidade, ou seja, a emanação é a consequência da sua pura espontaneidade e da sua inabarcável perfeição; nos termos de Plotino, seria uma contradição conceber uma perfeição tal que não fosse criadora<sup>3</sup>. O sistema em questão é maximamente abrangente, de tal forma que as dimensões metafísica e física são indissociáveis, conferindo uma dimensão profundamente mimética a qualquer uma das realidades, sendo todas elas abarcadas pelo princípio de realidade máxima.

Uma realidade visível é uma instanciação de uma realidade invisível, tal como um acesso sensitivo é uma evocação de um acto de inteligência. Por outras palavras, as realidades físicas encontram-se intrinsecamente associadas às metafísicas, uma vez que qualquer imagem visível é uma imagem do invisível, uma mimese de um arquétipo, perfazendo um círculo emanativo. Isto quer dizer que há uma actividade — actualidade ou operação (*energeia*) — cósmica, que unifica todos os domínios do existente e do pensável. Tudo aquilo que existe produz necessariamente (porque não há nenhum outro modo de ser) — a partir da sua própria essência (porque não é possível ser para lá daquilo que é) e de acordo com o seu modo próprio — uma hipóstase, que é uma imagem de si mesmo. Na cadeia do real, o esquema da causalidade nunca se perde ou dissolve, estando indelevelmente impressa na actividade emanativa/processiva, cuja conservação é a possibilidade do processo de conversão e, ao mesmo tempo, garantia de ordem e unidade no meio da multiplicidade disseminada.

Nesta questão, a concepção de *luz* tem um funcionamento muito peculiar. Lembramo-nos imediatamente dos antecedentes platónicos, nomeadamente da comparação entre o sol e o Bem. Só que em Plotino, o Uno (do qual «Bem» é um sinónimo) é antes comparado com a fonte de toda a luz, i.e., com a luz no

---

<sup>2</sup> “Πῶς οὖν καὶ τί δεῖ νοῆσαι περὶ ἐκεῖνο μένον; Περίλαμψιν ἐξ αὐτοῦ μέν, ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος, οἷον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸ λαμπρὸν ὡσπερ περιθέον, ἐξ αὐτοῦ αἰεὶ γεννῶμενον μένοντος. Καὶ πάντα τὰ ὄντα, ἕως μένει, ἐκ τῆς αὐτῶν οὐσίας ἀναγκαίαν τὴν περὶ αὐτὰ πρὸς τὸ ἔξω αὐτῶν ἐκ τῆς παρουσίας δυνάμεως δίδωσιν αὐτῶν ἐξηρημένην ὑπόστασιν, εἰκόνα οὕσαν οἷον ἀρχετύπων ὧν ἐξέφυ· πῦρ μὲν τὴν παρ’ αὐτοῦ θερμότητα· καὶ χιῶν οὐκ εἶσω μόνον τὸ ψυχρὸν κατέχει· μάλιστα δὲ ὅσα εὐώδη μαρτυρεῖ τοῦτο· ἕως γάρ ἐστι, πρόεισί τι ἐξ αὐτῶν περὶ αὐτά, ὧν ἀπολαύει ὑποστάντων ὁ πλησίον.” Plot. [Enn.] 5. 1. 6. 27-37 H.-S.<sup>2</sup> (vd. a Bibliografia para as edições de Plotino); todas as traduções apresentadas são da nossa responsabilidade.

<sup>3</sup> Armstrong 1967: 241; cf. Plot. 5.1.6.

seu estado mais puro. Consultando um léxico plotiniano, encontraremos que *phos* é “muito frequentemente utilizado metafóricamente ou em comparações”<sup>4</sup>. A questão é saber em que medida é um uso metafórico: porventura no sentido em que nos oferece uma *coincidentia oppositorum* — neste caso, entre uma insânável simultaneidade de transcendência e imanência — e que possibilita a descrição desta actividade emanativa. Ao longo das *Enéadas*, a luz é descrita como incorpórea<sup>5</sup> ou, por outras palavras, “se a luz não é um corpo, não [necessita] do corpóreo”<sup>6</sup>; se não é corpo, também não é qualidade, antes força activa do corpo luminoso<sup>7</sup>, como veremos; ilumina primeiro a alma e só depois as coisas sensíveis, uma vez que é o meio *par excellence* da visão inteligível e, por extensão, também da visão sensível, não despendendo a sua importância física.

Em Plotino, podemos constatar que as passagens versando a emanação se encontram tratadas *pari passu* com a metáfora da projecção de uma luz (*eklampsis*), mais propriamente com a imagem de uma fonte lumínica que inaugura um fluxo contínuo<sup>8</sup>. Serve a metáfora, pois, para tratar um esquema particular, a processão hipostática<sup>9</sup>, aquele inaugurado pelo Uno, por meio do qual a multiplicidade se desdobra sucessivamente, numa hierárquica cadeia causal e interdependente, onde cada realidade depende directamente do seu superior e afecta o seu imediatamente inferior. À semelhança da difusividade lumínica, todas as emanações e processões conservam uma afinidade ontológica e uma simultânea diferença, porque cada ser é inferior em relação ao seu superior e, por isso mesmo, diferente deste.

Uma fonte lumínica inaugura uma cadeia que, como a emanação, se rarefaz à medida que a sua difusividade se segue e propaga, sendo que uma determinada luz nunca deixa de conservar a identidade da sua causação (a fonte de luz), ainda que possa ir perdendo a sua força. A *nuance* decisiva no funcionamento desta metáfora é a compreensão da ininterrupta continuidade causa-efeito até ao ponto do absoluto não-ser, o qual, desprovido de toda e qualquer consistência ontológica, não é causado nem causa coisa alguma — aludimos, naturalmente, ao estatuto da matéria (*hyle*) que, em Plotino, é identificada com o mal. O esplendor da luz não se desvanece nem se transforma, tal como as hipóstases não se apartam do esquema unário e, assim como as miríades de luzes nunca se apartam da única luz, a multiplicidade disseminada nunca perde a marca da unidade — residindo aqui a distinção que, mais tarde, os medievais farão entre *lux* e *lumen*.

<sup>4</sup> Sleeman & Pollet 1980: 1102, sv. φῶς.

<sup>5</sup> “τοῦτο δὲ τὸ φῶς σῶμα εἶναι, ἀποστίλβειν δὲ ἀπ’ αὐτοῦ τὸ ὁμῶνυμον αὐτῷ φῶς, ὃ δὴ φαμεν καὶ ἄσῶματον εἶναι.” Plot. 2. 1. 7.

<sup>6</sup> “εἰ δὲ τὸ φῶς οὐ σῶμα, οὐ σώματος.” Plot. 4. 5. 4.

<sup>7</sup> Cf. Plot. 4. 5. 6-7 passim.

<sup>8</sup> Vd. Plot. 2. 4. 5 e 6. 4. 9.

<sup>9</sup> Objecto de todo o Plot. 6. 4. 7.

Há duas leituras divergentes acerca da peculiar da concepção da natureza da luz em Plotino<sup>10</sup>. A primeira, associada ao nome de W. Beierwaltes, considera o fundador do neoplatonismo um precursor da medieval metafísica da luz, uma vez que crê encontrar um *continuum* entre a luz inteligível e a corporal, que diz ser uma consubstancialidade (*Wesensgleichheit*); esta interpretação nega o carácter propriamente metafórico do conceito, em favor da sua literalidade, visto que o Uno é luz *proprio sensu* e a luz não é uma mera ilustração sua; neste quadro, a relação entre o Uno e a luz não é adequadamente descrita pela tensão transcendente-imanente da tal metáfora, já que não há distinção entre a processão do Uno e a difusão lumínica a partir de uma fonte, como quando Plotino escreve “porque esta — [esta luz] — vem dele e é ele”<sup>11</sup>. A segunda leitura, de R. Ferwerda, contesta a anterior, alegando que a linguagem que Plotino emprega — frequentemente fazendo recurso a comparativos, etc. — funciona apenas como um tipo de descrição do especulado. Nesse caso, diríamos que a descrição é co-extensiva e, contudo, oferece uma contribuição inócua para o sentido filosófico dos conceitos em análise, o que lhe retira a propriedade na designação das hipóstases. Se esta tese tem alguma admissibilidade filológica, a leitura filosófica da questão coloca algumas outras objecções. O modo como a questão foi colocada parece formular duas hipóteses mutuamente exclusivas, as quais K. Corrigan mostrará serem duas faces da mesma moeda.

Antes de mais, a luz inteligível deve ser distinguida da luz sensível, em virtude da impossibilidade de afinidade entre o incorpóreo-espiritual e algo sensível, a não ser que se admita um uso metafórico, como vimos. O sistema de Plotino é assaz rígido, de modo que não se poderia admitir uma continuidade ontológica entre aquilo que é incorpóreo e os *sensibilia*, excepto por antonomásia ou privação. Por outro lado, considerada a luz nos corpos e disseminada pelo mundo físico, não é possível dizer que haja uma descontinuidade com aquele princípio que, em última análise, causou e permite a subsistência. Deste modo, ainda que seja possível pensar em distinções essenciais entre o espiritual e o corporal, considerando-os estritamente em si mesmos e por si mesmos, não nos parece admissível quebrar ou introduzir descontinuidade na cadeia causal e lógica onde se encontram inscritos, o que volta a convocar a natureza maximamente congregante da luz. Por isso escreve Plotino:

Assim, a luz [que provém] dos corpos é acto [ou força activa] de um corpo luminoso para o exterior. [...] A luz deve ser considerada toda ela incorpórea, ainda que pertença a um corpo<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Seguiremos a exposição de Corrigan 1993: 189-93; cf. Beierwaltes 1961 e Ferwerda 1965.

<sup>11</sup> “τοῦτο γάρ – [τοῦτο τὸ φῶς] – παρ’ αὐτοῦ καὶ αὐτός” Plot. 5. 3. 17. 29-30; neste sentido aponta também Plot. 5. 6. 4.

<sup>12</sup> “Ἔστιν οὖν τὸ ἀπὸ τῶν σωμάτων φῶς ἐνέργεια φωτεινοῦ σώματος πρὸς τὸ ἕξω [...]

Este estatuto de incorporeidade da luz (e da sua *energeia*) parece indicar que, para Plotino, à semelhança do que acontecia com a actividade da alma, há na luz uma actividade *qua* forma (em sentido aristotélico) ou princípio de afecção. A luz dos corpos luminosos é, assim, a essência que enforma, constitui, e a identidade dos mesmos corpos. Não mais uma actualização qualitativa (nem mesmo do diáfano), esta luz é uma actividade que remete para a actividade da fonte, agindo por causa da mesma, manifestando o incorpóreo no corpóreo. Porque, como explica o nosso autor, “[o centro ou princípio] não possui a luz enquanto corpo, mas como corpo luminoso, em virtude de uma outra potência [ou poder] que não é corpóreo”<sup>13</sup>, ainda que, na percepção, a pluralidade disseminada não seja passível de distinção — por isso mesmo, a luz é toda ela e em si mesma incorpórea, ainda que pertença e se dê a manifestar num corpo, como vimos. Esta luz fontal, tal como o Uno, é de tal ordem que a sua visão (ou contemplação) excede a nossas estruturas cognoscitivas, à maneira de um foco lumínico tão intenso que nos cega, tornando-se invisível. Convocando E. Perl, diríamos que

[a] distinção entre as coisas iluminadas e a luz em si mesma representa não a diferença “óptica” entre um ser e outro, nem mesmo a diferença “metafísica” entre um nível de realidade e outro, mas sim a diferença entre todos e quaisquer níveis de ser, e o Uno enquanto a condição para qualquer grau de inteligibilidade e, assim, de ser<sup>14</sup>.

As duas leituras que antes brevemente explicitámos, dizendo coisas diferentes, falam acerca de uma mesma coisa. Alertados para o importante dispositivo retórico que é a metáfora — nomeadamente, considerado o seu uso específico no léxico da luz, para falar não somente da própria luz mas também de todo o ciclo emanativo —, fica evidente a necessidade de recorrer ao mesmo dispositivo para abarcar conceptualmente a luz inteligível e a sua fonte, uma vez que, sendo objectos transcendentos, os recursos onto-epistemológicos em que assenta a linguagem falham ao tentar atingir o escopo pretendido. Por outro lado, não nos parece lícito admitir uma consubstancialidade (em sentido estrito), aquando da nossa consideração e distinção meramente lógica entre realidades inteligíveis e sensíveis, no sistema de Plotino; fale-se, contudo, de uma consubstancialidade *lato sensu* ou de uma co-extensibilidade de certos atributos, o que não parece levantar objecções maiores.

Vimos como, na metafísica plotiniana, todos os graus de ser emanavam do

Ἄσώματον δὲ πάντως δεῖ τιθέναι, καὶν σώματος ἤ.” Plot. 4. 5. 7. 33 — 4. 41-2; vd. Plot. 1. 6. 3, 2. 1. 7; cf. Arist. de An. 418 B 3 ss.

<sup>13</sup> “οὐ γὰρ ἡ σῶμα ἦν εἶχε τὸ φῶς, ἀλλ’ ἡ φωτεινὸν σῶμα, ἐτέρᾳ δυνάμει, οὐ σωματικῇ οὐσῆ” Plot. 6. 4. 7. 31-2.

<sup>14</sup> Perl 2014: 121; vd. *ibid.* 119-123.

Uno, à semelhança da luz solar irradiada e que não perde a sua força — uma interpretação muito original do sistema de Platão mas que, ao ver a luz como uma actividade mormente incorpórea, se coloca na senda da posição de Aristóteles acerca da natureza da luz. Esta é a tese que os aristotélicos e uma série de neoplatónicos (como sejam João Filópono e Prisciano) irão defender. Por um outro lado, e com Platão, encontraremos o tratamento que Proclo faz da luz visível, admitindo-a como algo de corpóreo, à maneira do fisicismo pré-socrático<sup>15</sup>.

Na linhagem neoplatónica, alguns dos mais notáveis sucessores de Plotino apropriar-se-ão da luz como a metáfora *par excellence* daquele percurso que o intelecto empreende na especulação metafísica da busca pelos princípios e das realidades providas de maior dignidade. Vejamos como se inicia o célebre comentário de Proclo ao *Parménides* de Platão:

Rezo a todos os deuses e deusas que guiem o meu intelecto na presente contemplação e, alumada em mim *a brilhante luz da verdade* [Pl. *Tim.* 39 B 4], que abram o meu entendimento para a ciência mesma dos entes, abrindo as portas da minha alma para receber o ensinamento divinamente inspirado de Platão, e, fixado meu conhecimento em *aquilo que há de mais luminoso* [ou *brilhante*] *no ser* [Pl. *Resp.* 518 C 9], que me livrem de todo *o conhecimento ilusório* [Pl. *Soph.* 231 B 6] e da errância entre os não-entes [que são uma] perda de tempo intelectual [...]<sup>16</sup>

A passagem, cujo início evoca uma oração de Demóstenes (*De corona*), encontra-se impregnada de referências a Platão, desde logo nas fórmulas “a brilhante luz da verdade” (uma alusão ao *Timeu*) e “aquilo que há de mais luminoso” (uma referência à *República*) — e sabendo, desde já, que “aquilo que há de mais luminoso no ser” é o Bem, como explicará Proclo numa outra passagem<sup>17</sup>. Ou ainda, no seu comentário ao *Timeu*, quando acrescenta: “a verdade conforme ao uno [é] a luz que procede do bem, que procura os inteligíveis, a pureza (como diz [Platão no *Filebo*]) e a unificação (como diz [o mesmo na *República*])”<sup>18</sup>. Num

<sup>15</sup> Vd. Siorvanes 1996: 241 (cf. Plot. 2. 1. 7) — retomaremos algumas sistematizações deste autor.

<sup>16</sup> “Ἐϋχομαι τοῖς θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις ποδηγήσαί μου τὸν νοῦν εἰς τὴν προκειμένην θεωρίαν, καὶ φῶς ἐν ἔμοι στιλπνὸν τῆς ἀληθείας ἀνάψαντας ἀναπλώσαι τὴν ἐμὴν διάνοιαν ἐπ’ αὐτὴν τὴν τῶν ὄντων ἐπιστήμην, ἀνοιξάι τε τὰς τῆς ψυχῆς τῆς ἐμῆς πύλας εἰς ὑποδοχὴν τῆς ἐνθέου τοῦ Πλάτωνος ὑφηγήσεως, καὶ ὀρμήσαντάς μου τὴν γνῶσιν εἰς τὸ φανότατον τοῦ ὄντος παῦσαί με τῆς πολλῆς δοξοσοφίας καὶ τῆς περὶ τὰ μὴ ὄντα πλάνης τῆ περὶ τὰ ὄντα νοερωτάτῃ διατριβῇ [...]” Procl. in Parm. I 617. 1-10 Luna-Segonds.

<sup>17</sup> Vd. Procl. Theol. Plat. II 7 48. 9-19 Saffrey-Westerink.

<sup>18</sup> “ἄλλη γὰρ ἡ ἐνοειδὴς ἀλήθεια, τὸ ἐκ τὰγαθοῦ προῖον φῶς, ὃ καὶ τὴν καθαρότητα, ὡς <ἐν Φιλήβῳ> [55 C 58 D] λέγει, καὶ τὴν ἔνωσιν ἐν <Πολιτεία> [VI 508 E 509 B] παρέχεται τοῖς νοητοῖς” Procl. in Tim. I 347. 21-24 Diehl.

registro muito semelhante, Damáscio observará o seguinte, acerca desta identidade que a luz tão bem permite: “O princípio único de todas as coisas constitui cada coisa segundo [ou fazendo] o que ela é, daí que a sua luz seja [a] verdade; e revela-se desejável para todas as coisas, daí que ele [o primeiro princípio] seja a primeira beleza e a causa de todas as coisas belas”<sup>19</sup>. A luz da verdade aparece primeiramente como um *nome divino*, imagem que também se pode ler no prefácio da *Teologia Platónica* de Proclo, quando escreve “assim o *Parménides*, entre os amorosos de Platão, *alumia* a luz perfeita e total da teologia [...]”<sup>20</sup>. Esta fórmula — que basicamente versa a luz divina, isto é, a iluminação intelectual como fonte de verdade e que alumia a mente (ou o intelecto, ou a alma) — ganhará um valor quase aforístico na tradição neoplatónica, registando-se em autores como Simplicio, Porfírio, Damáscio ou, em contexto cristão, em Inácio de Antioquia, Clemente de Alexandria, Orígenes, Gregório de Nissa ou Dionísio, o pseudo-Areopagita<sup>21</sup>.

Quanto ao seu uso metafórico, como já se viu, conserva-se similar. Depois do seu mestre Siriano, Proclo irá considerar a luz como um corpo, ainda que possa admitir diferentes graus de corporeidade. Encontraremos um testemunho no *Contra Proclo acerca da eternidade do mundo*, de João Filópono:

Proclo ensinou isto claramente no seu *Acerca da luz*; disse o seguinte: Se a luz é material ou imaterial, de acordo com a diferença dos iluminadores (fogo e sol), como é que a [luz] imaterial perece e a [luz] material passa pelos [objectos] materiais? Porque o ar como um todo não parece ser mais iluminado para nós pelo sol do que pela luz do fogo cá em baixo. E, se uma nuvem passa em frente do sol, a luz do outro lado da nuvem é cortada e não existe de modo algum<sup>22</sup>.

Note-se que Proclo não questiona o facto de a luz como que perecer, pelo contrário, dá-lo como adquirido. O que é inquirido é o facto de a luz imaterial

<sup>19</sup> “Ὅτι ἡ μία τῶν πάντων ἀρχὴ καὶ ὑφίστησιν ἕκαστον κατ’ αὐτὸ ὃ ἐστὶ, διὸ τὸ φῶς αὐτῆς ἀλήθειά ἐστι· καὶ πᾶσιν ἔκκεται ἐφετή, διὸ καὶ αὐτὴ καλλονὴ ἡ πρώτη καὶ καλῶν αἰτία.” Dam. in Phil. 238. 1-4 Van Riel. Cf. Pl. Resp. VI 508 E 1 - 509 A 5 e Ep. II 312 E; vd. Dam. de Princ. I 99. 12-4, 106. 5-8, 122.14-20 Westerink.

<sup>20</sup> Procl. Theol. Plat. I 7 32. 1-2.

<sup>21</sup> Simp. in Enchir. Epict. 88. 3, 138. 30 Dübner; Porph. ad Marc. 20, 287. 18-9 Nauck; Dam. de Princ. 47. 10, 54. 19, 180. 12; cf. Lampe 1961, s.v. φῶς, G 6 b.

<sup>22</sup> “[...] ὁ Πρόκλος δὲ σαφῶς ἐν τῷ περὶ φωτὸς ἐδίδαξεν λόγῳ φησὶν γὰρ οὕτως ‘εἰ δὲ τὸ μὲν ἔνυλον τὸ δὲ ἄνυλον φῶς κατὰ τὴν τῶν φωτιζόντων πυρὸς τε καὶ ἡλίου διαφορὰν, τὸ μὲν ἄνυλον πῶς φθείρεται, τὸ δὲ ἔνυλον πῶς διὰ τῶν ἐνύλων δίεσιν; οὐδὲν γὰρ μᾶλλον ὅλος ὁ ἀήρ ἡμῖν φωτιζόμενος φαίνεται καὶ ἀφ’ ἡλίου καὶ ἐκ τοῦ παρ’ ἡμῖν φωτὸς τοῦ ἐκ τοῦ πυρὸς καὶ μὴν καὶ νέφους ὑποδραμόντος τὸν ἥλιον ὑπὸ θάτερα τέμνεται τὸ φῶς καὶ οὐκ ἔστιν ὅλως.’” Ioannes Philoponus, De aeternitate mundi contra Proclum 18. 18-26 Rabe. As leituras de Sorabji (2004) e de Share (2004: 29) diferem significativamente no que diz respeito ao sintagma “οὐδὲν γὰρ [...] τοῦ ἐκ τοῦ πυρὸς”.

— ou seja, a luz celeste — ter uma certa continuidade com a luz que se encontra na atmosfera ou no ar. O filósofo da academia traçará uma descontinuidade que implica que uma coisa é a luz imaterial e outra a luz material, pelo que a luz material (seja ela qual for e incluindo a luz que se encontra nos céus) é perecível. Há uma luz inteligível, que reside no domínio dos inteligíveis, e há uma luz física, sensível, que é corpórea e perceptível. Não há propriamente um dualismo, já que a luz divina é uma emanação do princípio Uno-Bem, que é uma teofania disseminada e que garante a *theosis* cósmica. A luz corpórea é que se estende e propaga no âmbito dos *sensibilia*. Damascio escreveu, no seu comentário ao *Filebo*, que “de entre os prazeres puros, alguns são corporais, como a contemplação de uma luz proporcionada”<sup>23</sup>. E isto porque Proclo escreve várias vezes que, para que um objecto seja visível, necessita de uma luz proporcionada (*symmetros*), que não seja nem muito forte nem muito fraca, “porque todas as coisas não são visíveis para todos ou por causa da fraca luminosidade nos olhos ou por causa do esplendor [ou brilho do objecto], demasiado forte para os espectadores”<sup>24</sup>.

Finalmente, gostaríamos de fazer referência ao misterioso autor que conhecemos pelo nome de “Pseudo-Dionísio Areopagita”, o qual, no quatro capítulo do seu tratado acerca dos nomes divinos, ensaia traçar uma explicação metafísica da constituição ontológica de todas as realidades sensíveis, reunidas sob o nome de Bem — causa absolutamente transcendente, de tal modo que é causa de todos os princípios e de todos os fins, imutável e impassível, maximamente desejada por todos, enquanto princípio de bondade, de beleza e de luz. Em rigor, Dionísio não identifica o Bem com a luz em si mesma, mas inscreve-se e retoma a tradição da analogia platónica entre o sol e o Bem — agora num quadro aparentemente cristão —, sendo o arquétipo que se manifesta na luz visível e nas imagens, optando por uma simbologia da luz ao invés de uma metafísica *stricto sensu*, quando escreve:

E o que dizer acerca do raio de sol em si mesmo e por si mesmo? Porque é do Bem que deriva a luz e é imagem da bondade. Por isso, o Bem também é celebrado com o nome de Luz, como o arquétipo que se manifesta na imagem<sup>25</sup>.

Há, contudo, uma diferença que importa assinalar. Tal como a luz visível, cujas propriedades são sobejamente conhecidas (iluminar o mundo, possibilitar

<sup>23</sup> “Ὅτι καὶ τῶν καθαρῶν ἡδονῶν αἱ μὲν σωματικάι, οἷον ἡ τοῦ συμμετροῦ φωτὸς θέα” Dam. in Phil. 208. 1-2 Westerink.

<sup>24</sup> “οὐ γὰρ πάντα ὀρατὰ πᾶσιν ἢ διὰ τὴν ἀμυδρότητα τοῦ ἐν αὐτοῖς φωτὸς ἢ διὰ τὴν λαμπρότητα τὴν ἀσύμμετρον τοῖς ὀρώσιν.” Procl. in Remp. II 196. 13-5 Kroll; cf. in Remp. II, 223. 25-6; in Parm. VI. 1044. 9-12; in Tim. 84. 25-8.

<sup>25</sup> “Τί ἄν τις φαίη περὶ αὐτῆς καθ’ αὐτὴν τῆς ἡλιακῆς ἀκτίνος; Ἐκ τὰγαθοῦ γὰρ τὸ φῶς καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος. Διὸ καὶ φωτωνυμικῶς ὑμνεῖται τὰγαθὸν ὡς ἐν εἰκόνι τὸ ἀρχέτυπον ἐκφανόμενον.” Pseudo-Dionísio Areopagita, De divinis nominibus 147. 2-4 Suchla [697 B - C].

a existência de vida, tornar as coisas visíveis), assim são as teofanias da bondade, impressas na constituição própria dos entes e que os compele à busca do princípio da mesma bondade — e assim se joga aquela luz a que podemos chamar de *visível*. Um outro caso diz respeito à luz inteligível, que confere pensabilidade e é condição necessária na estrutura epistemológica do projecto dionisiano, um pouco à semelhança de todas as teorias da iluminação da história da filosofia medieval latina. Sobre este tópic, lemos que:

O Bem para lá [*hyper*] de todas as coisas diz-se Luz inteligível, enquanto raio fontal e transbordante efusão de luz que, da sua plenitude, ilumina todas as inteligências que estão para lá do mundo, em volta do mundo e no mundo, que renova totalmente as suas faculdades intelectuais, que todas compreende estando para lá [delas] e é superior a todas estando para lá [das mesmas]; em uma palavra, compreendendo, superando e possuindo em si mesmo, enquanto princípio de luz e para lá da luz, todo o domínio das potências iluminativas, e reunindo e tornando unido\* tudo aquilo que é inteligível e racional<sup>26</sup>.

Deste modo e, em jeito de uma conclusão apontando para os desenvolvimentos posteriores de uma tradição, fica esclarecida a diferença entre as várias luzes e a própria fonte de toda a luminosidade ou, no dizer dos latinos, entre *lux* e *lumina*. Estas são apenas algumas pistas nas sendas de uma palavra que é bem mais do que isso para a reflexão filosófica e que, como vimos, tanto auxilia a especulação como serve de alvo privilegiado da mesma. A *luz* revela uma cosmovisão e, independentemente do que quer que ela seja, a sua importância transcende grandemente o seu estudo enquanto objecto da física, dadas as suas sérias implicações nas concepções de arte, estética e metafísica que dela decorrem. Eis por que razão, precisamente na senda desta importância teológico-filosófica, a óptica irá sofrer enormes progressos no decorrer da escolástica do século XIII e, a partir dos elementos disseminados por estes antecedentes, serão três as proposições em que assentará a metafísica da luz inacessível que ficará para a história da filosofia medieval: a) Deus é luz num sentido primeiro próprio e não metafórico; b) a essência da luz reside no seu ser eminentemente espiritual e não corporal; c) no mundo visível e físico, a luz é, de entre todos os elementos materiais, aquele que tem a primazia, em virtude da sua subtilidade e incomparável

<sup>26</sup> “Φῶς οὖν νοητὸν λέγεται τὸ ὑπὲρ πᾶν φῶς ἀγαθὸν ὡς ἀκτίς πηγαία καὶ ὑπερβλύζουσα φωτοχυσία πάντα τὸν ὑπερκόσμιον καὶ περικόσμιον καὶ ἐγκόσμιον νοῦν ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτῆς καταλάμπουσα καὶ τὰς νοερὰς αὐτῶν ὅλας ἀνανεάζουσα δυνάμεις καὶ πάντας περιέχουσα τῷ ὑπερτετάσθαι καὶ πάντων ὑπερέχουσα τῷ ὑπερκεῖσθαι καὶ ἀπλῶς πάσαν τῆς φωτιστικῆς δυνάμειος τὴν κυρείαν ὡς ἀρχίφωτος καὶ ὑπέρφωτος ἐν ἑαυτῇ συλλαβοῦσα καὶ ὑπερέχουσα καὶ προέχουσα καὶ τὰ νοερά καὶ λογικὰ πάντα συνάγουσα καὶ ἀολλῆ[\*] ποιούσα.” Pseudo-Dionísio Areopagita, *De divinis nominibus* 150. 1-8 [701 A - B]. \*Para ἀολλῆ vs. ἥλιος: vd. Pl. *Crat.* 409 A.

actividade — pelo que é o elemento que se encontra o mais próximo possível da natureza imaterial<sup>27</sup>. Estas, no entanto, são apenas algumas pistas para trilhar as sendas das intermináveis metamorfoses da *luz*.

## BIBLIOGRAFIA

- Afonso, F. (2015), *Figuras da Luz. Uma Leitura Estética da Metafísica de São Boaventura*. Lisboa.
- Armstrong, A. H., ed. (1967), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge.
- Beierwaltes, W. (1961), “Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins”, *Zeitschrift für philosophische Forschung* XV: 334-362.
- Castro, T. N. (2016), “Sobre o conceito de luz na metafísica neoplatónica”, in M. Oliveira & S. Pinto (eds.), *Atas do Congresso Internacional Comunicação e Luz*. Braga, 11-23.
- Corrigan, K. (1993), “Light and metaphor in Plotinus and St. Thomas Aquinas”, *The Thomist* 57 (2): 187-199.
- Diehl, E., ed. (1903), *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*. Lipsiae.
- Ferroni, L., ed. (2012), *Plotin. Œuvres complètes. Tome I, Volume I. Introduction. Traité 1 (I 6), Sur le beau*. Paris.
- Ferwerda, R. (1965), *La Signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*. Groningen.
- Henry, P. & Schwyzer, H.-R., ed. (1964-1982), *Plotini Opera. I-III*. Oxonii, e Typographeo Clarendoniano [= H.-S.<sup>2</sup> = *editio minor*].
- Kroll, G., ed. (1899), *Procli Diadochi in Platonis Rem Publicam commentarii*. Lipsiae.
- Lampe, G. W. H., ed. (1961), *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford.
- Luna, C. & Segonds, A.-P., ed. (2007), *Proclus. Commentaire sur le Parménide de Platon. Tome 1, 2<sup>e</sup> partie, Livre I*. Paris.
- McEvoy, J. (1978), “The Metaphysics of Light in the Middle Ages”, *Philosophical Studies* 26: 126-143.
- Perczel, I. (1999). “Une théologie de la lumière: Denys l’Aréopagite et Évagre le Pontique”, *Révue des Études Augustiniennes* 45: 79-120.

---

<sup>27</sup> Vd. McEvoy 1978.

- Perl, E. D. (2014), *Thinking Being. Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition*. Leiden.
- Rabe, H., ed. (1899), *Ioannes Philoponus. De aeternitate mundi contra Proclum*. Lipsiae.
- Saffrey, H. D. & Westerink, L. G., ed. (1968), *Proclus. Théologie Platonicienne. Tome I, Livre I*. Paris.
- Share, M., trans. (2004), *Philoponus: Against Proclus On the Eternity of the World 1-5*. London.
- Siorvanes, L. (1996), *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*. Edinburgh.
- Sleeman, J. H. & Pollet, G. (1980), *Lexicon Plotinianum*. Leiden.
- Sorabji, R. (2004), “19. Light”, in R. Sorabji, *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD. A Sourcebook. Volume 2. Physics*. London, 274-289.
- Suchla, B. R., hrsg. (1990), *Corpus Dionysiacum I. Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus*. Berlin.
- United Nations (2013), “A/RES/68/221. Resolution adopted by the General Assembly on 20 December 2013. 68/221. International Year of Light and Light-based Technologies, 2015.”
- Van Riel, G., ed. (2008), *Damascius. Commentaire sur le Philèbe de Platon*. Paris.
- Westerink, L. G., ed. (1986-1989), *Damascius. Traité des premiers principes I-III*. Paris.