

TOMÁS N. CASTRO

tomas.castro@campus.ul.pt

CENTRO DE FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE DE LISBOA (PORTUGAL)

SOBRE O CONCEITO DE LUZ NA METAFÍSICA NEOPLATÓNICA

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 ótica 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, Damásio e Pseudo-Dionísio Areopagita.

PALAVRAS-CHAVE

Metafísica; luz; estética; neoplatonismo

Então disse Deus: “Faça-se a luz”. E a luz foi feita. Deus viu que a luz era uma coisa boa e separou-a das trevas. 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 adotada (United Nations, 2013) 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 arquitetura, a arqueologia, as artes, a cultura e — permitimo-nos acrescentar — a filosofia. O papel fundamental da luz extravasa a sua definição enquanto algo que, iluminando objetos e corpos, os torna visíveis, e não se encerra na canónica fórmula «radiação eletromagnética dentro de uma determinada porção de espectro eletromagnético, 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. 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*. Virtualmente nenhum filósofo antigo ou medieval foi indiferente a este conceito, 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 conceções 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 conceção da sua natureza, desempenha um papel fundamental. Como é sabido, o princípio generalíssimo da filosofia plotiniana é o Uno (Τὸ ἓν), realidade ontológica última, absolutamente simples, autocausado 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 esta 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 causalções lógicas, o Intellecto (νοῦς) e a Alma (ψυχή), até chegarmos à realidade mais inferior, detentora de um estatuto ontológico cada vez mais afastado da fonte, o mundo dos sentidos. A matéria (ῥλη) 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 atual, 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.¹

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 (Armstrong, 1967, p. 241). O sistema

¹ Plot. [Enn.] 5. 1. 6. 27-37 H.-S.

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 ato 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 atividade – atualidade ou operação (ἐνέργεια) – 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 atividade 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 conceção 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, isto é, com a luz no seu estado mais puro. Consultando um léxico plotiniano, encontraremos que φῶς é “muito frequentemente utilizado metaforicamente ou em comparações” (Sleeman & Pollet, 1980, p. 1102). A questão, então, encontra-se em saber em que medida é um uso metafórico: porventura no sentido em que nos oferece uma *coincidentia oppositorum* – nesse caso, entre uma insanável simultaneidade de transcendência e imanência – e que possibilita a descrição desta atividade emanativa. Ao longo das *Enéadas*, a luz é descrita como incorpórea² ou, por outras palavras, “se a luz não é um corpo, não [necessita] do corpóreo”³; se não é corpo, também não é qualidade, antes força ativa do corpo luminoso⁴, 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 o é da visão sensível, não despicienda a sua importância física.

² Plot. 2. 1. 7.

³ Plot. 4. 5. 4.

⁴ Plot. 4. 5. 6-7 *passim*.

Em Plotino, podemos constatar que as passagens versando a emanação se encontram tratadas *pari passu* com a metáfora da projeção de uma luz (ἔκλαμψις), mais propriamente com a imagem de uma fonte lumínica que inaugura um fluxo contínuo⁵. Serve a metáfora, pois, para tratar um esquema particular, a processão hipostática⁶, aquele inaugurado pelo Uno, por meio do qual a multiplicidade se desdobra sucessivamente, numa hierárquica e interdependente cadeia causal, onde cada realidade depende diretamente do seu superior e afeta 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 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 irão fazer entre *lux* e *lumen*.

Há duas leituras divergentes acerca da peculiar da conceção da natureza da luz em Plotino⁷. 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 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

⁵ Plot. 2. 4. 5 e 6. 4. 9.

⁶ Objeto de todo o Plot. 6. 4. 7.

⁷ Seguiremos a exposição de Corrigan, 1993, pp. 189-193; Beierwaltes, 1961 e Ferwerda, 1965.

dele e é ele”⁸. A segunda leitura, de R. Ferwerda, contraria a anterior, alegando que a linguagem que Plotino emprega – frequentemente fazendo recurso a comparativos, etc. – funciona apenas como um certo tipo de descrição do objeto especulado. Nesse caso, diríamos que a descrição é coextensiva e, contudo, oferece uma contribuição inócua para o sentido filosófico dos conceitos em análise, o que lhe retira a propriedade na designação das hipóteses. Se esta tese tem alguma admissibilidade filológica, a leitura filosófica da questão coloca algumas outras objeções. 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*, exceto 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 abruptamente uma 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 ato [ou força ativa] de um corpo luminoso para o exterior. [...] A luz deve ser considerada toda ela incorpórea, ainda que pertença a um corpo”⁹.

Este estatuto de incorporeidade da luz (e da sua *ἐνέργεια*) parece indicar que, para Plotino, à semelhança do que acontecia com a atividade da alma, há na luz uma atividade *qua* forma (em sentido aristotélico) ou princípio de afeção. A luz dos corpos luminosos é, assim, a essência que enforma, constitui, e a identidade dos mesmos corpos. Não mais uma atualização qualitativa (nem mesmo do diáfano), esta luz é uma atividade que remete para a atividade 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

⁸ Plot. 5. 3. 17. 29-30; neste sentido aponta também Plot. 5. 6. 4.

⁹ Plot. 4. 5. 7. 33 — 4. 41-2; vd. Plot. 1. 6. 3, 2. 1. 7; Arist. *de An.* 418 B 3 ss.

corpo luminoso, em virtude de uma outra potência [ou poder] que não é corpóreo”¹⁰, 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 ‘ôntica’ 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 [de possibilidade] para qualquer grau de inteligibilidade e, assim, de ser” (Perl, 2014, p. 121).

As duas leituras que 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 só 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 transcendentem os objetos visados, 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 objeções maiores.

Vimos como, na metafísica plotiniana, todos os graus de ser emanavam do Uno, à semelhança da luz solar irradiada que não perde a sua força – uma interpretação original do sistema de Platão, mas que, ao ver a luz como uma atividade 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-socrático¹¹.

¹⁰ Plot. 6. 4. 7. 31-2.

¹¹ Ver Siorvanes, 1996, p. 241. Retomaremos, adiante, algumas sistematizações deste autor.

Na linhagem neoplatónica, alguns dos mais notáveis sucessores de Plotino apropriar-se-ão da luz como a metáfora preeminente 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 [...]¹²

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 passagem¹³. Ou ainda, no seu comentário ao *Timeu*, quando acrescenta que “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*])”¹⁴. Num registo muito semelhante, Damascio 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.¹⁵

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*

¹² Procl. in *Parm.* I 617. 1-10 Luna-Segonds.

¹³ Ver Procl. *Theol. Plat.* II 7 48. 9-19 Saffrey-Westerink.

¹⁴ Procl. in *Tim.* I 347. 21-24 Diehl.

¹⁵ 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.

a *luz* perfeita e total da teologia [...]”¹⁶. Esta fórmula – que *grosso modo* 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, Damásio ou, em contexto cristão, com Inácio de Antioquia, Clemente de Alexandria, Orígenes, Gregório de Nissa ou Dionísio, o pseudo-Areopagita¹⁷.

Quanto ao seu uso metafórico, como já vimos, conserva-se similar. Depois do seu mestre Siriano, Proclo irá considerar a luz como um corpo, ainda que possa admitir diferentes graus de corporeidade. Disto 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 [objetos] 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.»¹⁸

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 – 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 uma outra coisa é 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 emanção do princípio Uno-Bem, uma teofania disseminada que garante a *θέωσις* cósmica. A luz corpórea é que se estende e propaga no âmbito dos *sensibilia*. Damásio escreveu, no seu comentário ao *Filebo*, que “de entre os prazeres puros, alguns são corpóreos, como a contemplação de uma luz

¹⁶ Procl. *Theol. Plat.* I 7 32. 1-2 Saffrey-Westerink.

¹⁷ 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. φως, G 6 b.

¹⁸ Ioannes Philoponus, *De aeternitate mundi contra Proclum* 18. 18-26 Rabe. As leituras de Sorabji (2004) e de Share (2004, p. 29) diferem significativamente no que diz respeito ao sintagma “οὐδὲν γὰρ [...] τοῦ ἐκ τοῦ πυρός”.

proporcionada”¹⁹. E isto porque Proclo escreve várias vezes que, para que um objeto seja visível, necessita de uma luz proporcionada (σύμμετρος), 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 objeto], demasiado forte para os espectadores”²⁰.

Finalmente, gostaríamos de fazer referência ao misterioso autor que conhecemos pelo nome de “Pseudo-Dionísio Areopagita”, o qual, no quarto capítulo do tratado *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. Dionísio inscreve-se na tradição e retoma a analogia platônica entre o sol e o Bem, agora num quadro aparentemente cristão. Em rigor, Dionísio não identifica o Bem com a luz em si mesma, sublinhando o arquétipo que se manifesta na luz visível e nas imagens, quando opta por uma *simbologia* da luz, ao invés de uma estrita metafísica:

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.²¹

Há, contudo, uma diferença que importa assinalar. Tal como a luz visível, cujas propriedades são sobejamente conhecidas (iluminar o mundo, possibilitar 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 – o âmbito onde 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 projeto dionisiano, um pouco à semelhança de todas as teorias da iluminação da história da filosofia medieval latina. Sobre este tópico, lemos que:

O Bem para lá [ὑπέρ] de todas as coisas diz-se Luz inteligível, enquanto raio fontal e transbordante efusão de luz que, da sua plenitude,

¹⁹ Dam. *in Phil.* 208. 1-2 Westerink.

²⁰ 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.

²¹ Pseudo-Dionísio Areopagita, *De divinis nominibus* 147. 2-4 Suchla [697 B-C]; Ver Perczel, 1999.

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.²²

Deste modo, 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. A luz revela uma cosmovisão e, *pace* o que quer que ela seja, a sua importância transcende grandemente o seu estudo enquanto objeto da física, dadas as suas sérias implicações nas concepções de arte, estética e metafísica que dela decorrem. É precisamente na senda desta importância teológico-filosófica que a ótica sofrerá 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: 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 atividade — pelo que é o elemento que se encontra o mais próximo possível da natureza imaterial²³. E estas, no entanto, são apenas algumas pistas para trilhar as sendas das intermináveis metamorfoses das concepções de *luz*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Afonso, F. (2015). *Figuras da Luz. Uma Leitura Estética da Metafísica de São Boaventura*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Armstrong, A. H. (ed.) (1967). *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beierwaltes, W. (1961). Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XV, 334-362.

²² Pseudo-Dionísio Areopagita, *De divinis nominibus* 150. 1-8 [701 A-B]. *Para ἀολλῆ vs. ἥλιος: Ver Pl. Crat. 409 A.

²³ Ver McEvoy, 1978.

- 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: in aedibus B. G. Teubneri.
- Ferroni, L. (ed.) (2012). *Plotin. Œuvres complètes. Tome I, Volume I. Introduction. Traité 1 (I 6), Sur le beau*. Paris: Les Belles Lettres.
- Ferwerda, R. (1965). *La Signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*. Groningen: J. B. Wolters.
- Henry, P. & Schwyzer, H.-R. (Eds.) (1964-1982). *Plotini Opera. I-III*. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano [= H.-S.² = editio minor].
- Kroll, G. (ed.) (1899). *Procli Diadochi in Platonis Rem Publicam commentarii*. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri.
- Lampe, G. W. H. (ed.) (1961). *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Luna, C. & Segonds, A.-P. (Eds.) (2007). *Proclus. Commentaire sur le Parménide de Platon. Tome 1, 2^e partie, Livre I*. Paris: Les Belles Lettres.
- 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.
- Perl, E. D. (2014). *Thinking Being. Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition*. Leiden: Brill.
- Rabe, H. (ed.) (1899). *Ioannes Philoponus. De aeternitate mundi contra Proclum*. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri.
- Saffrey, H. D. & Westerink, L. G. (Eds.) (1968). *Proclus. Théologie Platonicienne. Tome I, Livre I*. Paris: Les Belles Lettres.
- Share, M. (trans.) (2004). *Philoponus: Against Proclus On the Eternity of the World 1-5*. London: Bloomsbury.
- Siorvanes, L. (1996). *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Sleeman, J. H. & Pollet, G. (1980). *Lexicon Plotinianum*. Leiden: E. J. Brill.
- Sorabji, R. (2004). 19. Light. In R. Sorabji, *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD. A Sourcebook. Volume 2. Physics* (pp. 274-289). London: Bristol Classical Press.

Suchla, B. R. (hrsg.) (1990). *Corpus Dionysiacum I. Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus*. Berlin: Walter de Gruyter.

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: Les Belles Lettres.

Westerink, L. G. (Ed.) (1986-1989). *Damascius. Traité des premiers principes I-III*. Paris: Les Belles Lettres.