

**PORFÍRIO, DIONÍSIO E MESTRE ECKHART:  
CONSIDERAÇÕES SOBRE A ADEQUAÇÃO ENTRE  
SER E INTELIGÊNCIA**

**Cícero Cunha Bezerra**

Professor da Universidade Federal do Sergipe

Natal, v. 22, n. 37  
Jan.-Abr. 2015, p. 31-51

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumo:** A ideia de Deus como Uno, Ser e Intelecto é algo compartilhado por uma boa parte da tradição neoplatônica cristã que buscou, identificar Deus, com as consequências negativas derivadas da interpretação do *Parmênides* de Platão. Para esse trabalho nos limitamos a apresentar uma hipótese interpretativa ainda pouco desenvolvida nos estudos sobre o pensamento do Mestre turingiano, a saber: pensar, a partir da presença dionisiana na obra de Eckhart, em uma possível influência, ainda que indireta, do pensamento de Porfírio de Tiro no que se refere à complexa problemática de identificação das duas primeiras hipóstases como expressão de um único Princípio causal da realidade: Deus.

**Palavras-chave:** Porfírio; Eckhart; Uno; Deus; Intelecto.

**Abstract:** The idea of God as One, Being and Intellect is something shared by a good part of the Christian Neoplatonic tradition that sought to identify God, with the negative consequences derived of the interpretation of Plato's *Parmenides*. For this work we limit ourselves to presenting an interpretive hypothesis still underdeveloped in the studies on the thought of the Thuringian master, namely: to think from the Dionysian presence in the work of Eckhart, in a possible influence, even if indirect, of the thought of Porphyry of Tyre in respect to the complex problem of identifying the two first hypostases as an expression of a single causative Principle of reality: God.

**Keywords:** Porphyry; Eckhart; One; God; Intellect.

## **Considerações iniciais**

A frase, acima citada, foi retirada do *Livro dos vinte e quatro filósofos* e refere-se ao intelecto ao voltar-se para a alma e contemplar a luz incriada em seu *obtenebratur*, isto é, no reconhecimento, do próprio intelecto, de seu “entrevamento”<sup>1</sup> diante da constatação de que somente negando e superando todas as ideias é que torna-se possível contemplar a causa primeira (2001, p. 85). *“Eis-me aqui nas trevas”* diz a alma para si mesma. Em se tratando de autores historicamente distantes, embora compartilhem um fundo comum teórico, a saber, a linha neoplatônica interpretativa do *Parmênides* de Platão, é fundamental sabermos que esses possuem características comuns, mas, também, específicas que os tornam bastante distintos.

Em sendo assim, o que nos propormos é a realização de um exercício interpretativo em um terreno de difícil trânsito que é o da mística cristã em confronto com suas fontes neoplatônicas. De modo que, desde o princípio, queremos ressaltar nosso acordo com V. Lossky quando o mesmo sustenta que autores que podem ser facilmente tomados como semelhantes, no que se refere às suas bases apofáticas, escondem diferenças sutis e próprias relativas à teologia negativa. Segundo o comentador, a impossibilidade de nomear Deus é algo compartilhado por uma vasta tradição negativa que postula o conhecimento como superação de todo conhecer (1998, p. 13). A tese geral de Lossky é a de que, pese a base negativa comum à inefabilidade divina, entre Plotino, Dionísio, Agostinho e Eckhart, por exemplo, haveriam diferenças fundamentais no tocante à natureza inefável de Deus e sua inominabilidade.

---

<sup>1</sup> Empregamos esse termo não somente no sentido comum à tradição neoplatônica de “ignorância”, mas em seu aspecto coloquial de “travado”, “imobilizado”, que remete, também, a um certo tolhimento.

Cumprе ressaltar que não se pretende aqui defender uma influência sistemática ou textual de Porfírio na constituição da obra eckhartiana. No que se refere às suas fontes, citadas diretamente, o rigoroso trabalho de Loris Sturlese (2008) e sua equipe, basta como referência. Interessa-nos, no entanto, pensar em que medida a dívida eckhartiana para com a tradição neoplatônica de comentadores do *Parmênides*, repousaria, ironicamente, em um autor que escreveu o *Contra cristãos*. Em sendo assim, a presença massiva de citações, tanto nas obras latinas como alemães, nas quais Deus é tomado como Inefável e indizível, une, sem dúvida, Eckhart à tradição negativa dionisiana que pensa Deus como negação de todos os nomes (1998, p. 13), mas, também abre para uma questão tipicamente porfiriana que, no turingiano, será respondida sob a forma da paradoxalidade, a saber, que o inominável, enquanto um nome para o Inefável, expressaria, mais que negação, um sentido próprio à natureza divina: seu Ser.

Se para Dionísio, Deus “além de todo nome”, não possui um nome que lhe seja aplicável, para Eckhart, o inominável é o nome próprio para o que está “além de todo nome” (*idem*, p. 22). Haveria, assim, segundo a perspectiva de Lossky, uma distinção entre Dionísio, que busca Deus em sua natureza anônima, e Eckhart que, ao contrário, faz do *esse* o fundamento da inefabilidade divina. Consequentemente, o nome designa o que nomeia. Deus é, por ser fundamento de todo ser, *ipsum esse*.

Essa discussão que remonta não só às diversas fontes filosóficas do mestre renano, mas, também, à sua exegese interpretativa do *Êxodo* (3,14), revela todo o valor especulativo de um esforço por compreender, de modo harmonioso, mas não sem dificuldades, a transcendência absoluta de Deus em seu ser perfeito e sua admirável revelação sob a forma de *Causa* de tudo o que é. A passagem “*Eu sou Aquele que é*”, obriga o exegeta, na opinião de Lossky, a abordar o mistério graças a um nome que é dado pelo próprio Deus a si mesmo (*idem*, p. 97). A questão que colocamos é:

seria a tese de Lossky correta no que se refere à relação interpretativa do pensamento de Dionísio realizada por Eckhart? Sim, se desconsiderarmos o que acreditamos ser a base central da adequação eckhartiana entre “uno” e “ser”, a saber: a síntese porfiriana das duas primeiras hipóteses do *Parmênides* que terá seus ecos em Dionísio e, conseqüentemente, no turingiano.

De modo que faremos um caminho mediado, ou seja, entre Porfírio e Eckhart, tomaremos a obra de Dionísio Pseudo Areopagita como “ponte”. Por que dizemos isso? Segundo Werner Beierwaltes, Eckhart reelaborou, mediante elementos neoplatônicos forjados por Plotino, Porfírio (precisamente no seu *Comentário ao Parmênides*) e Dionísio, uma concepção da unidade que se funda, trinitariamente, como pensamento. Somente a Deus cabe, em sentido próprio, o pensamento (*intellectus*) na forma de puro ser-pensar (2000, p. 141). Em que consiste, portanto, a adequação porfiriana?

### **Porfírio: o Uno como Ato puro**

Ao que tudo indica, Porfírio é o primeiro neoplatônico a estabelecer a distinção entre “ser” e “ente”, ou seja, entre o Ser como “atuar puro” e o ente como um derivado e, nesse sentido, o Uno, pensado como *Epékeinas tes ousias* é superior a todo ente, mas não ao Ser. Diz Porfírio:

Observa agora se Platão não parece entender que o Uno superior à substância e ao ente, não é ente, nem substância, nem atividade, mas ele mesmo é atuar puro. Como consequência ele será Ser anterior (primeiro que) ao Ente (*Com. Parm.* 5, 20-25, p. 91)<sup>2</sup>.

Giuseppe Girgenti observa a influência que Porfírio teve em pensadores posteriores ao postular o ser das coisas como derivado

---

<sup>2</sup> Utilizaremos o formato *Com. Parm.*, seguido de capítulo e linhas, como referência ao texto organizado por Pierre Hadot e traduzido ao italiano por Girgenti (Porfírio, 1993).

do ser divino, isto é, que o ser do ente, teria sua existência ou preexistência, como ser puro (1996, p. 222). Porfírio, contrariando seu mestre, fala de uma inteligência do uno. Uma inteligência absoluta que permanece imóvel graças a sua unidade entre “ser e pensar” (aristotelicamente, *noéseos nóesis*).

Ideia central para o entendimento da criação como ato de inteligência divina, essa originalidade porfiriana permitirá que autores cristãos postulem a natureza de Deus como unidade entre ser e conhecer<sup>3</sup>. O Ser, na linha aristotélica, é uma atividade dinâmica que transcende o Ente. É ato puro que coincide com o Uno. P. Hadot, também observa ser inadmissível, para Plotino, a adequação que realizará Porfírio entre Uno e Ser. Na verdade, essa adequação possuiria, também, segundo Hadot, um aspecto pré-plotiniano, mais precisamente, encontraria uma certa correspondência em Numênio que, segundo o comentador, postula Deus como uma inteligência em ato (Hadot, 1993, p. 29)<sup>4</sup>. No entanto, a filiação de Porfírio ao pensamento plotiniano, graças ao mantimento da primeira hipóstase como Uno “puramente Uno” e não Deus, justifica ser o seu comentário a fonte direta para a tradição neoplatônica posterior.

A história do comentário de Porfírio ao *Parmênides* de Platão é longa e tem seu início em 1873 quando B. Peyron publica alguns pergaminhos (palimpsestos) anônimos conservados na Biblioteca de Torino situando-os no século VI d.C e tendo-os como oriundos da escola de Alexandria. Desde então, essas quatorze páginas, conservadas, graças a uma edição de 1892 realizada por W. Kroll<sup>5</sup>, sofreram análises e questionamentos quanto à sua autoria. O

---

<sup>3</sup> Uma primeira aproximação nossa entre o pensamento de Porfírio, Dionísio e Eckhart, intitulada “Henologia y ontologia en maestro Eckhart”, encontra-se publicada no livro *Estudos de neoplatonismo* (Bezerra, 2007).

<sup>4</sup> Todas as referências a P. Hadot têm como fonte seu estudo introdutório ao texto do *Comentário de Porfírio ao Parmênides* (Porfírio, 1993, p. 29).

<sup>5</sup> Os pergaminhos originais foram destruídos em um incêndio ocorrido em 1904.

próprio Kroll sugere ser um texto de Jâmblico dado que seria ele o primeiro a hipostasiar a tríade “ser-vida-inteligência” presente na última parte dos fragmentos de Torino. No entanto, P. Hadot, em seu artigo “Fragments d’un commentaire de Porphyre sur le Parménide”, publicado em 1961, enumera vários argumentos que desfazem tanto essa hipótese, como a de R. Beutler que, 1951, atribuiu a autoria a Plutarco de Atenas. Dada importância, não somente no que se refere à tese autoral, mas ao próprio conteúdo textual, passamos a enumerá-los:

- 1) O vocabulário utilizado, com grandes aproximações ao pensamento de Mário Vitorino, permitiria situar o texto, no máximo, até a metade do século IV.
- 2) Dois pensadores, além de Porfírio, poderiam ser autores dos fragmentos: Jâmblico ou Theodoro de Asiné, no entanto, não há nada, do ponto de vista do vocabulário, que justifique tais hipóteses.
- 3) O método e as doutrinas com grande fidelidade ao pensamento de Numênio e aos tratados de Plotino, além da associação estoica entre física e metafísica, são comuns aos textos de Porfírio.
- 4) O distanciamento ou “reticência”, semelhante ao que faz Porfírio, com relação aos oráculos caldeus<sup>6</sup>.
- 5) A fidelidade textual a um dos temas centrais do pensamento porfiriano: a definição do “Uno que é” a partir da relação entre

---

<sup>6</sup> A argumentação completa realizada por P. Hadot pode ser lida, também, na introdução da tradução italiana que seguiremos aqui como fonte.

o Uno (*hén*) e o Ente (*ón*) mediante o esquema estoico (*Symmikta Zetema*)<sup>7</sup>

Obviamente, os principais elementos que justificam ser Porfírio o autor do texto, se encontram no próprio conteúdo. Um dos aspectos centrais estaria no fato de Porfírio, seguindo a visão plotiniana, afirmar a incognoscibilidade do Uno que transcende todo discurso e conceito. O Uno se conhece por um conhecer que é um “não pensar” superior a todo pensamento. Porfírio chega a falar de uma pré-noção (*proénnoian*) que , enquanto imagem, representaria o “indizível de modo indizível”, ou seja, no silêncio. Visando um melhor confronto entre o texto porfiriano e as obras de Dionísio e Eckhart, faremos uma breve exposição de alguns pontos do *Comentário* que julgamos fundamentais para o tema aqui proposto<sup>8</sup>.

*A denominação de Uno não significa dizer que Deus seja conhecido como mínimo, mas que é causa de tudo. (Folha 91, 1-5)*

[...] Partindo dessa denominação, ele apresenta os seus argumentos. Aquele que imagina isso, não possui o conhecimento exato. De fato, Deus é o mais indizível e inominável, estando acima de tudo e, portanto, se aplica a ele a noção de Uno não por defeito da sua natureza; essa noção elimina, justamente, toda multiplicidade, toda composição, toda variedade e permite pensá-lo como simples, que não há nada antes dele e que o Uno é, de todos os modos, princípio das outras coisas.

<sup>7</sup> Dada a complexidade e extensão da temática tida, por Hadot, como inovadora do pensamento de Porfírio com relação ao seu mestre Plotino conferir as páginas 30-35 do estudo introdutório à tradução italiana (Porfírio, 1993) ou a fonte direta utilizada pelo comentador: Dorrie, H. “Porphyrios Symmikta Zeiemata”, *Zetemata*, 20, Munich, 1959.

<sup>8</sup> Para essa exposição, seguiremos a estrutura temática proposta por G. Girgenti que associa o texto porfiriano aos passos do *Parmênides* de Platão.

<i>O pensamento indizível do Indizível (Folha 91, 15-20)</i>
<p>E não se poderá cair no vazio nem ousar atribuir-Lhe nada, mas basta somente compreende-lo sem compreensão e pensá-lo sem pensamento. Graças a esse exercício poderás um dia alcançar, pelas coisas que são constituídas por intermédio Dele, alcançar a indizível pré-noção que dele podemos ter.</p>
<p>Mas nós mesmos, através Dele, nos tornamos misericordiosos nos nossos confrontos, para sermos elevados pela paixão estática (<i>enthousiasmòn</i>) a esse objeto digno de amor que por ora não conhecemos, mas que conheceremos um dia quando seremos dignos de conhecer de algum modo o Desconhecido (<i>agnoston</i>). (30-35).</p>
<i>Deus não possui relação com o que vem depois Dele (Folha 94, 5-10)</i>
<p>Somente Deus possui o ser como inseparável de si e acima de tudo, sendo Ele mesmo pleno em si; causa da unidade e da solidão que lhes são próprias, permanece sem relações com as coisas que Dele e por Ele existem.</p>
<i>Não somos nada comparados com Deus (Folha 94, 20-25)</i>
<p>Não é Deus que é não-ser e incompreensível para os que buscam conhecê-lo, mas somos nós e todos os outros entes um nada comparado com Ele. Por essa razão não alcançamos o seu conhecimento dado que toda coisa é nada em relação a Ele e posto que sempre o semelhante conhece o semelhante (<i>homoíó airousitò hómoion</i>).</p>
<p>Sempre transferimos para Ele nossas afecções (<i>pathé</i>) (35).</p>
<i>Deus, conhecimento livre de todo objeto (Folha 64, 10-15).</i>
<p>Porque, disse, Ele possui um conhecimento fora do conhecimento e da ignorância da qual segue o conhecimento. Mas como, conhecendo não</p>

conhece?
Esse é o conhecimento de Deus, não aquele de um objeto que conhece outros objetos, mas um conhecimento que coincide com si mesmo (30-35).
E Nele não há nada em comum com o que é gerado, ao contrário, aquilo que é gerado não é nada frente a Ele, já que Ele é pleno em si de sua Unidade e acima de tudo.
<i>Superioridade da teologia negativa</i> (Folha 92, 5-10)
Isso seria um meio excelente para purificar nosso pensamento de Deus: renunciar, depois de ter absorvido esse ensinamento, aquilo que consideramos como os predicados que o caracterizam.
<i>O Ser e o Ente</i> (Folha 93, 10-15)
Desse modo, o Uno devém substância e a substância devém Uno, mas não se trata de uma justaposição do Uno e do Ente, porque desse modo o Uno seria sujeito e o Ser seria um acidente. Se trata, ao contrário, de uma certa individualidade hipostática que imita certamente a absoluta simplicidade do Uno que, sem dispersão de sua pureza, se converte em Ser.
Por exemplo, o Primeiro é um Uno-Só, o segundo Uno-Todo; o primeiro, um Uno sem substância, o segundo um Uno-substancializado; esse ser substancial, essa substancialização Platão tentava exprimir ao falar de “participar na substância”.
<i>“O Uno participa da substância” quer dizer que o Segundo Uno participa do Ser que coincide com o Primeiro Uno.</i>
Pode-se dizer, dado que o Segundo deriva do Primeiro, que por esse

motivo o Segundo é dito Uno-Ser gerado por participação no Primeiro, o Todo: Uno-Ser gerado por participação no Uno; e porque o Segundo não foi gerado no primeiro momento por participar do Uno, mas foi gerado a partir do Uno, perdendo potência, havíamos dito não que o Ente participa do Uno, mas que o Uno participa do Ente; não porque primeiramente era o Ente, mas porque a alteridade o converteu do Uno para esse todo, o Uno-Ser.

Observa agora se Platão não parece entender isto: que o Uno que é superior a substância e ao ente, não seja nem ente, nem substância, nem atividade, mas seja Ele mesmo agir puro (*enérgeia*); consequentemente, Ele seria Ser que é anterior ao Ente; participando deste Ser, o Segundo Uno possui um Ser derivado, e esse é o “participar do ente” (20-25). O Ser é, portanto, duplo: o primeiro preexiste ao Ente, o segundo é produto do Uno que é superior (*epékeina enòs*); e o Uno é em absoluto esse mesmo Ser e de certo modo é Ideia do Ente (*Idea tou óntos*). O Segundo Uno foi gerado participando desse Ser e por isso é nomeado de ser (segundo) derivado do Ser (primeiro) (30-35).

*As duas formas de Inteligências (Folha 90, 5-10)*

Qual é essa Inteligência que define que uma coisa é o pensamento e outra o pensado? [...] É claro que é ato superior a todos os atos.

Desde esse ponto de vista, a Inteligência está, ao mesmo tempo, em repouso e em movimento, em si e em outro, no todo e nas partes, idêntica e diversa; mas considerada como Uno na sua pureza, como Uno autêntico e originário, a Inteligência não está nem em repouso nem em movimento, nem é idêntica nem diversa, não está nem em si nem em outro. Porque não é nem um objeto de pensamento, nem um sujeito de ação, não tende nem para si mesma nem para qualquer outro [...] (30-35).

Como se pode constatar, Porfírio define o Uno como Ser, Inteligência e Ato puro. Essa adequação, não presente em Proclo, é decisiva para a tradição cristã.

### **Dionísio e a adequação entre as duas primeiras hipóstases**

O *Peri theion onomaton* é, sem sobra de dúvida, a melhor expressão da teologia catafática ou positiva em Dionísio. Os nomes permitem à mente humana um conhecimento analógico da Thearquia. Conhecimento que não é mais do que conjecturas ou imagens da *indicibilis* natureza de Deus. Essa compreensão tem como base a ideia de que o nomear é sempre um ato diferenciador, isto é, ao nomear se produz a alteridade em relação ao que é nomeado. Dionísio distingue três tipos de nomes: os que convêm à deidade (*hyperágathon, hypértheon, hyperóúision...*) os que expressam causalidade (*to ágathon, to sophòn, to kalon...*) e os que correspondem às realidades distintas (*tò patròs, tò níou e pneúmatos*). No entanto, apesar do caráter de *polúnumon* o Princípio é, de fato, *anónumon*. Deus é *innominabile* e, enquanto tal, conduz, pela nomeação, à superação de todo conceito.

No capítulo intitulado “Sobre o Ser e os exemplares”, ao se referir ao nome de Ser aplicável ao que verdadeiramente é, Dionísio, observa que não tratará do Ser em sua supersubstancialidade, dado que seria impossível, mas que abordará o discurso enquanto celebração do *processo criativo* (816B). Os nomes Ser, Vida e Inteligência, revelam uma dependência de tudo o que é para com o que preexiste, porfirianamente, e precede a todo ser. Diz Dionísio: “o ser em si deriva daquele que preexiste, e dele vem o ser, e não ele do ser; e nele reside o ser, e não ele no ser; e o ser o tem, e não ele o ser” (820 A).

Outra passagem, dessa vez do capítulo VII, 3, dos *Nomes divinos*, é exemplar para o que estamos dizendo:

Além disso, é necessário investigar de que modo nós conhecemos a Deus, que não é inteligível, nem sensível, nem nada do que em geral existe. Não é verdade, portanto, que conhecemos a Deus não a partir da natureza dele (*Ousía*), pois que é algo incognoscível e superior (*epékeina*) a toda razão e inteligência, mas a partir da ordem de todos os seres, na medida em que é tirada dele e contém algumas imagens e semelhanças dos exemplares divinos dele, nos elevamos, segundo nossas forças, com método e ordem, em direção àquilo que é superior a tudo na falta e excesso de tudo e na causa de tudo (869 C).

No capítulo V (816 B), Dionísio afirma que o “Ser” é o nome que verdadeiramente corresponde àquele que verdadeiramente “É”. Segundo o areopagita, para que algo seja é preciso “ser” e, como tal, participe do *Ser em si* que lhe confere essência e existência (820 A). Dito de outro modo, Deus, em sua absoluta simplicidade, é Ser perfeito que transcende todos os seres e que contém em si todas as coisas. Por isso, é Causa de toda inteligência posto que conhece os seres, não pelos seres, mas a partir de si mesmo<sup>9</sup>. Enquanto tal, Deus é celebrado como Inteligência, Sabedoria e Razão (868D). Dionísio utiliza a mesma lógica porfiriana para afirmar que a privação, em Deus, de todo conhecimento não é “defeito”, mas excesso (869A). A Inteligência divina compreende, segundo Dionísio, antecipadamente, em si, todas as coisas. Em sendo assim, Ser e Inteligência coincidem e convergem na ideia de Causa primeira que gera a partir de si e do conhecimento que lhe é, substancialmente, inerente. Disso decorre o caráter exemplarista que os seres criados possuem e que permitem o conhecimento analógico de Deus (869D).

---

<sup>9</sup>A adequação de Deus, Inteligência e Ser, mediante o próprio ato de pensamento de Deus, é algo comum, também, a M. Eckhart. Nessa perspectiva, Pire Gire observa que, para Eckhart, identificar o ser de Deus com o conhecimento não exclui o aspecto ontológico do Absoluto, mas o priva de todas as características próprias dos seres criados. A atribuição, ao Absoluto, de uma atividade intelectual permitirá que falemos de uma meontologia na qual tudo está na Origem, enquanto causa, mas a Origem não é nada do que produz (Gire, 2006, p. 171).

Conhecimento e ignorância coincidem na medida em que Deus se dá, enquanto atividade (*enérgeia*), ao mesmo tempo em que se retrai em sua natureza (*ousía*). É fundamental não perder de vista o caráter de “louvor” que perfaz toda obra dionisiana. Se Deus é indizível e imperscrutável em sua profunda Sabedoria (872B), ao homem resta louvá-lo enquanto doação livre e manifestação simbólica mediante uma linguagem que é, acima de tudo, celebração.

Um dos aspectos centrais no que se refere à tríade Ser, Vida e Sabedoria, empregada a Deus em seu aspecto de causalidade, diz respeito, seguindo a lógica do *Comentário de Porfírio*, à implicação que esses atributos possuem como condição para tudo o que é, vive e pensa. Trata-se da celebração do “processo criativo thearquico” (816B) que, enquanto Ser, se estende a todas as coisas que são, enquanto Vida, mantém todos os viventes e, enquanto Sabedoria, resguarda todas as coisas intelectuais, racionais e sensíveis conservando-os de maneira plena (*idem*). Diz ele:

Como Causa de todos os seres, porque é a partir de sua bondade criadora de substancias que todas as coisas foram criadas. Causa sapiente e bela, porque todas as coisas que são e que mantêm incorruptíveis as propriedades de suas naturezas estão plenas de toda harmonia divina e sagrada beleza (692A).

### **Eckhart: Deus como *esse e intelligere***

Ao adentrarmos na análise do texto do *Comentário ao Genesis*, constatamos que são poucas as vezes que o mestre faz referência a Deus como uno. Logo de início temos a afirmação: “*Esse est Deus e não Deus unus est*”. A Deus, como “negação da negação” (*negatio negationis*), convém o nome de Ser posto que a negação da

negação é, em última instância, afirmação absoluta (*Prol. Prop.* 5-2, p. 75)<sup>10</sup>.

Eckhart parte da ideia de que se Deus não é, nada é (*si esse non est, nullu mens est sive nihil est*). O nada aqui entendido como ausência completa, pura negatividade (antes do ser não há nada). Em um *Sermão latino*, I, XXIII, 223 (1989, p. 158), encontramos a seguinte afirmação: “Fora de Deus nada é, porque nada pode ser fora do ser”. O Uno que é, seguindo a tradição neoplatônica, estabelece o vínculo entre o mais alto Ser e a criação dos seres como *collatio esse*. É do uno que os seres recebem sua existência e nesse sentido o Uno é *privatio privationis*, ou seja, realidade suprema fonte e princípio de tudo o que é. Cumpre ressaltar que Deus só é em oposição a todo ente (outro que ele).

Vale dizer que Eckhart, ao realizar a adequação entre Deus e Intelecto, ao contrário de contradizer-se no que se refere ao “Ser”, aproxima-se tanto de Porfírio quanto de Dionísio no que se refere à junção entre as duas hipóstases neoplatônicas: Diz ele: “Deus atua e produz as coisas graças a sua natureza mesma, ou seja, pela natureza divina. Mas a natureza de deus é intelecto e, por isso, ser é conhecer” (*Com. Gen.*, 1-1, p. 247).

Uma das passagens bíblicas mais importantes para o tema da nomeação de Ser para Deus, encontramos no *Exodum*, 3: “*Ego sum qui sum*”. Compreender o sentido de “*sum*” é entender em que medida Deus, que transcende todas as coisas, “é” o ser por excelência. S. Breton, ao comentar a interpretação de Eckhart do *Êxodo*, afirma que na repetição *sum qui sum*, residiria uma referência à pureza do ser divino. Uma certa conversão reflexiva (*reflexiva conversio*) em si e sobre si mesmo (*in seipsum et superseipsum*) que culmina no repouso ou permanência de Deus sobre si mesmo. Estamos, assim, diante da compreensão de Deus

---

<sup>10</sup> Todas as referências seguirão a edição do *Comentário ao Gênese* citada na bibliografia (Eckhart, 1984) e abreviaremos como *Prol. Prop.*, seguido de capítulo e página, a parte relativa aos *Prólogos*.

como ser puro que tem como atividade única e perfeita a autorreflexão.

Sobre essa temática é importante observar que Porfírio diferencia três tipos de inteligências: uma interna ao uno, caracterizada pela ausência total de movimento (*moné*) e a completa identidade entre pensante e pensado. Outra, que corresponde à segunda hipótese do *Parmênides*, identificada pelo movimento de exteriorização (*Próodos*) do uno que se converte em vida. E uma terceira, definida pelo movimento de retorno (*epistrophé*): a inteligência.

Nessa mesma linha interpretativa acreditamos que uma saída possível para o entendimento do que para alguns comentadores seria uma “ambiguidade” do pensamento eckhartiano, é pensar junto com Dionísio, em uma explicação da criação mediante as razões que preexistem no intelecto divino. A ideia das pré-determinações (*proorismous*) presentes na mente divina é o ponto chave para a compreensão por um lado, de Deus como Sabedoria em si (*autosophia*) e, por outro, da criação como um ato de pura inteligência divina. (DN, cap. V, 824C).

Pensamos, assim, que o que parece contradição consiste em duas maneiras distintas de abordar a natureza divina. Uma primeira que toma como ponto de partida Deus como causa de todos os seres e, portanto, o define como Ser primeiro no sentido de princípio da criação e, outra, Deus entendido como sabedoria em si que, por conter de modo eminente todas as razões, conhece de maneira absoluta todas as coisas e, por isso mesmo, transcende de maneira absoluta todo ser e ente.

No Sermão IV, 2, intitulado “Sobre a Trindade”, Eckhart expõe o sentido da frase presente em *Romanos* 11, 11, 36: “*Ex ipso, per ipsum et in ipso sunt omnia*”. Sua adequação à teoria das causas via Tomás de Aquino o faz explicar a o “*ex*” no sentido de causa eficiente, o “*per*” como causa formal e o “*in*” enquanto causa final, no entanto, o fundamental é perceber sua advertência com relação a uma possível interpretação que tomaria essa diferenciação de

causas como sendo, em Deus, exemplo de pluralidade. Sua explicação culmina, precisamente, na negação de toda dualidade e número (p. 54).

Segundo Pierre Gire, em Deus, o Intelecto e o Ser são convertíveis dado que o poder infinito do inteligir corresponde à infinita ilimitação do ser (2006, p. 169). Em sendo assim, haveria uma característica comum entre o Intelecto e o Ser que permitiria se falar de uma *meontologia* do Intelecto, isto é, o Intelecto poderia se pensado, não como privação ontológica de ser, mas como uma *virtualité dynamique* capaz de penetrar todas as coisas (2006, p. 170).

Esse aspecto dinâmico que permite pensar Deus, Ser e Intelecto como uma atividade é fundamental para compreendermos em que medida o conhecimento intelectual divino, ao contrário de estabelecer uma distinção na natureza de Deus, consiste, enquanto atividade dinâmica, no seu próprio ser. Regressamos, com isso, ao tema da preexistência, em Deus, de todo poder gerador presente tanto em Porfírio como em Dionísio Pseudo Areopagita. Alois Haas compartilha dessa mesma perspectiva ao afirmar que o ser de Deus, para Eckhart, é um ser meta-ontico e enquanto tal é uma niilidade meta-ôntica (*ein über seien des Sein und eine über seien de Nichtheit*) (2002, p. 82). Seguindo, ainda, a análise de A. Hass, é importante observar que onde se retira tudo, também se abre espaço para novas formas de discurso (*idem*, p. 83).

### **Considerações finais**

Pensamos, portanto, que é nessa busca de instauração de um espaço em que afirmação e negação apontam para uma terceira via, que a síntese porfiriana entre ontologia e henologia ganha força. Se para Plotino, Uno e Ser são inconciliáveis do ponto de vista hipostático, com Porfírio, segundo P. Hadot, temos pela primeira vez na história do pensamento, o verbo “ser” designando uma atividade que se identifica à Causa primeira (1968, p. 484). É nesse caminho que Eckhart afirma nas *Questiones parisienses* que:

“Digo, pois, que Deus contém em si, antecipadamente, todas as coisas em sua pureza, plenitude e perfeição, mais ampla e profundamente, como raiz existencial e causa de todas elas. E isso quis dizer quando disse: *‘ego sum qui sum’*” (Eckhart, 1962, p. 35).

Em sendo assim, seguimos a interpretação feita por A. Libera para o qual o pensamento de Eckhart não é nem uma ontologia nem uma henologia, mas uma filosofia da união (1984, p. 255) que, enquanto tal, exige, dionisianamente, a afirmação e a negação de tudo o que é culminando, assim, no Nada como fundamento sem fundo de todo pensar. Diz Eckhart: “Se digo ‘Deus é um Ser’, não é verdade: ele é um ser e um nada superior ao ser” (Sermão 83). *Nos nomes divinos* lemos que Deus por “não ser nada do que é, não pode ser conhecido pelo que é, e, por não ser nada em nada, é conhecido por tudo em tudo, ao mesmo tempo em que não pode ser conhecido através de nada” (869D).

Estamos diante do que Beierwaltes chama de identidade e diferença, ou seja, o conceito paradoxal de Deus que, em Dionísio, segundo Porfírio, o primeiro uno é pensado como ser e hiperser que é puro pensamento ou unidade como pura indistinção que se revela, segundo Beierwaltes, como identidade dinâmica entre Ser e Pensamento (1992, p. 137).

Em Porfírio, Dionísio e Eckhart, o conhecimento de Deus vem pensado como distinto de uma relação fundada na polaridade “sujeito-objeto”. Deus, Ser e Inteligência coincidem em um conhecimento que é, em si mesmo, o próprio Uno. Diz Porfírio: “mas esse conhecimento é o Uno além de todo objeto conhecido ou ignorado e além de todo sujeito que busca o conhecimento” (1993, p. 71).

## Referências

ANÓNIMO. *Liber de causis*. Trad. Rafael Aguila. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2001.

AREOPAGITA, P.-D. *Œuvres complètes du pseudo-Denys l'Aréopagite*. Trad. M. de Gandillac. Paris: Aubier, 1943.

AREOPAGITA, P.-D. *Teologia mística*. Trad. Mário Santiago de Carvalho. Coimbra: Fundação Eng. António de Almeida, 1996. (Mediaevalia, 10).

AREOPAGITA, P.-D. *Tutte le Opere*, trad. Piero Scazzoso, Milano: Rusconi, 1997.

BEIERWALTES, W. *Pensare l'Uno: studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*. Trad. Maria Luisa Gatti. Milano: Vita e Pensiero, 1991.

BEIERWALTES, W. *Platonismo nel Cristianesimo*. Trad. Mauro Falconi. Milano: Vita e Pensiero, 2000.

BEZERRA, C. C. *Compreender Plotino e Proclo*, Petrópolis: Vozes, 2006.

BEZERRA, C. C. *Henologia y ontología en M. Eckhart*. In: MACEDO, M. C.; BAUCHWITZ, O. F. *Estudos de Neoplatonismo*. Natal: EDUFRN, 2007. p. 79-116.

BEZERRA, C. C. *Dionísio Pseudo Areopagita: mística e neoplatonismo*, São Paulo: Paulus, 2009.

BÍBLIA DE JERUSALÉM, São Paulo: Paulus, 2004.

BRETON, S. *Deux mystiques de l'excès: J.-J. Surin et Maître Eckhart*. Paris: Cerf, 1985.

ECKHART, M. *Cuestiones parisienses*. Trad. Angel J. Capelletti. Tucuman: Universidad Nacional de Tucumán, 1961.

ECKHART, M. *Le commentaire de la Genèse précédé des Prologues*. Texto latin, introduction et notes par Fernand Brunner, Alain de Libera, Édouard Wéber e Émilie Zum Brunn. Paris: Cerf, 1984.

ECKHART, M. *I Semoni latini*. Trad., introd. e anot. Marco Vannini. Roma: Città Nuova, 1989.

ECKHART, M. *Sermões alemães: volume 1*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2006.

ECKHART, M. *Sermões alemães: volume 2*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2008.

GIRE, P. *Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode*. Paris: Cerf, 2006.

GIRGENTI, G. *Il pensiero forte di Porfirio, mediazione fra henologia platônica e ontologia aristotélica*. Milano: Vita e Pensiero, 1996.

HAAS, A. *Maestro Eckhart, figura normativa para la vida espiritual*. Trad. Roberto H. Bernet. Barcelona: Herder, 2002.

HADOT, P. Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide. *Revue des Études Grecques*, v. 74, n. 351-353, Juin-Déc. 1961, p. 410-438.

HADOT, P. *Porphyre et Victorinus*. Paris: Études Augustiniennes, 1968.

LIBERA, A. *Le problème de l'Être chez Maître Eckhart; logique et métaphysique de l'analogie*. Neuchâtel: Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, 1980.

LIBERA, A. *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*. Trad. Manuel Serrat Crespo. Barcelona: La Aventura Interior, 1999.

LIBERA, A. *Introduction à la mystique rhénane*. Paris: O.E.I.L., 1984.

LOSSKY, V. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris: J. Vrin, 1998.

PORFÍRIO, *Commentario al Parménide*. Saggio introduttivo, texto com apparati critici e note di commento a cura di Pierre Hadot, Trad. Giuseppe Girgenti. Milano: Vita e Pensiero, 1993.

Artigo recebido em 25/03/2015, aprovado em 22/04/2015