

Heidegger e o Neoplatonismo

Oscar Federico Bauchwitz

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Procura-se refletir acerca da recepção contemporânea do neoplatonismo. Para que tal procura obtenha algum êxito, para que a investigação do neoplatonismo não se justifique somente como mais um estudo dentre tantos possíveis na história da filosofia, transformando-se assim em uma predileção historiográfica, é necessário que nós mesmos sejamos interpelados concretamente pelo neoplatonismo, que este se configure como uma possibilidade de um pensamento. Que o neoplatonismo ganhe contornos de um possível pensar que nos interpela significa que ele nos permitiria pensar além da tradição metafísica e em outro modo de compreender e habitar o mundo, com interesses autênticos e necessários, ainda que isso possa vir a significar a mais vigorosa crítica e em definitiva a dissolução dessa tradição.

O que mais nos interessa aqui é deixar ver que o encontro de Heidegger com o neoplatonismo deve se dar no âmbito fundamental aberto pela metafísica. Este encontro é já uma exposição do que seja a recepção contemporânea do neoplatonismo. É o modo pelo qual nós pensamos contemporaneamente, quer dizer, como o neoplatonismo entraria em diálogo com a filosofia da Heidegger senão porque nós mesmos chegamos a promover tal encontro?

De início, a questão é saber o que é Metafísica para Heidegger? Talvez em nenhum outro autor da história da filosofia esta questão possua tanta relevância quanto na obra do alemão, pois a questão compromete a sua obra como um todo e pela sua amplitude fundamental percorre

todos os âmbitos da existência. Daí porque ela comporte uma aparente e inevitável ambiguidade na medida em que é objeto de crítica acadêmica, um assunto por assim dizer do conhecimento filosófico, mas que também é algo próprio do nosso modo de ser. Para o filósofo alemão, Metafísica não é só o nome de determinada área da filosofia acadêmica, mas sim “o acontecimento essencial no âmbito do ser-aí. Ela é o próprio ser-aí” (HEIDEGGER, 1999, p.63). Já em *Ser e Tempo* se anuncia no primeiro parágrafo a tarefa e a necessidade de uma retomada explícita da questão esquecida pela Metafísica: a questão do sentido do ser. O esquecimento, inadvertido pela tradição, resulta em uma compreensão irrefletida, quando não ôntica, do ser. As respostas que presumem dar conta da questão do sentido do ser apenas obscurecem aquilo que na questão é digno de ser pensado. Assim, a metafísica julgou dar conta da questão pensando o ser enquanto o conceito mais universal, evidente por si mesmo e indefinível. No entanto, uma vez obtidas as respostas,

aquilo que, num modo extraordinário se mantém velado, ou volta novamente a encobrir-se ou então só se mostra dissimulado, não é este ou aquele ente, mas o ser dos entes. O ser pode-se encobrir tão profundamente que chega a ser esquecido e a questão do ser e de seu sentido se ausentam (HEIDEGGER, 1988, p.66).

O esquecimento indicado por Heidegger em *Ser e Tempo* não é, de modo algum, descuido ou falta de atenção, nem mesmo uma falha de uma ciência ou uma limitação daquele que investiga. O esquecimento do ser é tão longo quanto a própria história do ser e não é outro que o esquecimento da diferença ontológica entre ser e ente: que o ser não é em absoluto um ente e por isso mesmo, a via de acesso e o modo pelo qual nos aproximamos a ele não pode seguir um modelo que provenha da região do ente. O ser do ente não é um ente entre outros quaisquer. E, no entanto, a Metafísica acaba por converter a questão do ser em uma questão do ente *enquanto* ente, quer dizer, “em toda parte onde se pergunta o que é o ente, tem-se em mira o ente enquanto tal” (HEIDEGGER, 1999A, p.77).

Tendo em vista a perspectiva heideggeriana da história da Metafísica e os ilimitados problemas que ela pode originar, devemos procurar nos aproximar do neoplatonismo procurando confrontar a ambos. Infelizmente, a primeira observação, um tanto óbvia e não menos surpreendente para quem se mantém próximo da obra de Heidegger é a *quase* que total ausência de qualquer menção ou referências a obras ou autores considerados neoplatônicos. Como escopo do *quase* agora mencionado: os cursos da chamada fenomenologia da religião, especialmente *Agostinho*

e o neoplatonismo e as breves referências a Plotino, Pseudo-Dionísio Areopagita e Mestre Eckhart, este último evocado em momentos cruciais da sua obra, especialmente no âmbito da questão da técnica.

Diante desta primeira observação, somos obrigados a aceitar que o modo da recepção heideggeriana do neoplatonismo não consiste em referências explícitas ou em longas e meditadas citações presentes nos escritos do filósofo, mas sim em um modo eventual, indireto e, sobretudo, pautado pela compreensão mesma que Heidegger tem da metafísica. Tendo em vista os trabalhos de análise que nos brinda a obra heideggeriana sobre a história da filosofia, o que pensou Heidegger acerca do neoplatonismo permanece velado pela sua volumosa obra, de tal modo que mais parece ser um capricho exegético seguirmos por um caminho de exploração e coleção de citações em sua obra do que o exercício exigido pela nossa reflexão em torno ao lugar do neoplatonismo no pensamento de Heidegger. A exigência não é outra que a de descobrir o rol do neoplatonismo no contexto aberto pela destruição e superação da metafísica engendradas pela crítica do pensador alemão.

É interessante notar que, embora o neoplatonismo tenha sido relegado a uma interpretação superficial da análise heideggeriana, ao mesmo tempo, nenhum autor reconhecido como neoplatônico serviu ao propósito do filósofo alemão de evidenciar o caráter e o sentido da metafísica. Não poderíamos entender isso como uma restrição positiva? Quer dizer, ao não elaborar uma análise em especial e nem confrontar-se com o pensamento de um autor específico do neoplatonismo, Heidegger o entenderia como mais uma etapa ou uma simples passagem, ao parecer de somenos importância, da história da metafísica e, por isso mesmo, ainda esquecimento e abandono da questão do sentido do ser? Ou, então, não seria totalmente despropositado aceitar como plausível que o silêncio heideggeriano salvaguarda o neoplatonismo dessa compreensão omniabarcante que faz de toda metafísica acontecida e em vigor “uma barreira que impede que o homem atinja a originária relação do ser com o ser humano?” (HEIDEGGER, 1999A, p.80).

Para muitos dos estudiosos do neoplatonismo, o silêncio heideggeriano é revelador. Uma breve menção pode ser um indicativo daquilo que Heidegger entende por neoplatonismo. Em um verbete chamado *Mística* lemos:

toda mística é o limite posto ainda pela metafísica mesma para ou contra si. Mística somente no interior da metafísica, quer dizer, no circuito de seu âmbito essencial [...] se projeta a mística a partir da metafísica. A isso corresponde o rol histórico-metafísico do neoplatonismo, a mística do medievo, a mística na época do desdobramento da metafísica moderna

e de novo no romantismo [...] a metafísica se salva com o recurso ao pensar segundo a história do *seer* (*seyn*) como místico. [...] não se adverte que assim a mística se converte em uma variedade e vício da metafísica (2006, p. 337).

Um leitor do neoplatonismo teria dificuldades para reconhecer e, mais ainda, para aceitar o que expõe Heidegger. Em um ambiente de estudiosos do neoplatonismo, é provável que muitos já tenham refletido sobre a crítica heideggeriana e tenham esboçado alguma resposta. É certo que no pensamento neoplatônico há elementos “místicos”, mas a mística do neoplatonismo é, ainda sob uma forma dissimulada, um recurso da própria história da metafísica? No neoplatonismo ressoa, realmente, o limite imposto pela metafísica, estranhamente, *contra si mesma*?

A resposta ainda deve ser elaborada no interior do neoplatonismo, e talvez a observação de Heidegger indique essa direção e o lugar desde o qual possamos elucidar o que é, realmente, próprio do neoplatonismo e investigar em que medida a metafísica neoplatônica se situa ou não sob a crítica de Heidegger. É surpreendente que Heidegger não dedicasse senão algumas poucas linhas à análise do neoplatonismo de um modo direto e sequer expressasse ver nele uma indicação daquilo que justamente, desde o começo, a sua obra denunciava como “esquecimento do ser”. Um dos mais celebrados estudiosos e divulgadores do neoplatonismo, Beierwaltes, comenta:

a reconstrução de Heidegger da história do ser, de Anaximandro em diante, teria sido contrariada, ou na forma realizada sequer poderia ter sido sustentada, se Heidegger houvesse se ocupado do pensamento neoplatônico: Plotino, Proclo, Eriúgena, o Mestre Eckhart, Nicolau de Cusa. (1989, p.172)

A observação é vigorosa. Ela expressa com veemência que aquela que é tida como chave hermenêutica da história da metafísica, a sua constituição ontológica e teológica sequer poderia ser defendida, caso Heidegger se dedicasse à interpretação de alguns autores amplamente reconhecidos como neoplatônicos. Difícil encontrar um campo ainda maior para corroborar ou não a especificidade e contrariedade do neoplatonismo em face daquilo que Heidegger compreende por metafísica. De Plotino a Nicolau de Cusa, doze séculos de uma tradição cujos limites se determinam no exterior dessa metafísica que Heidegger entendeu como onto-teológica (1990, p.121). Na medida em que se postula como meta a procura de algo que não é ao modo do ente, não é ontologia; em virtude deste sentido não

ontológico, tampouco é teologia, pois vigora na proximidade de um deus divino e não daquele deus que adentrou na história da filosofia como ente supremo, como *causa sui* ou fundamento supremo adequado e demandado por uma ontologia; por último, deve-se reconhecer o esforço criativo da linguagem neoplatônica de, como sugere Beierwaltes, “tornar dizível com argumentos a inefabilidade de seu objeto” (1986, p.209).

A amplidão histórica do neoplatonismo por um lado parece favorecer o diálogo com Heidegger, uma vez que teríamos ao nosso lado pensadores consagrados que apresentam os elementos necessários para pensar uma “metafísica” neoplatônica; mas, por outro lado, esta mesma amplidão também comporta diferenças que devem ser pensadas a partir de uma mesma essência. É esta essência a que deve permitir pensar e identificar um pensamento como neoplatônico, seja ele pagão, judeu, cristão muçulmano, antigo, medieval, da renascença ou de outra época qualquer.

Como hipótese, pensamos o neoplatonismo como uma estrutura metafísica cujos conceitos fundamentais dão sustentação a um modo de interpretação da realidade orientado pela *negatividade*. Procuramos, então, explicitar uma metafísica da negatividade. A explicitação desta metafísica deve constituir um modelo interpretativo da realidade considerada, evidentemente, desde a perspectiva do Uno – e nesse sentido é henologia – mas não só. Trata-se, sobretudo, de advertir a própria negatividade que o Uno imprime em todas as coisas, na medida em que o Uno não é um ente entre outros – e nesse sentido seria henologia negativa ou meontologia. Já como hipótese, aceitam-se as suas limitações. Não obstante, parece-nos que ter em mente o que é o neoplatonismo desde essa perspectiva, deve permitir a abertura para a reflexão e o esclarecimento da relação entre o neoplatonismo e Heidegger. Um diálogo difícil, mas, como supomos aqui, um diálogo que vigora no âmbito de uma tradição que parece abarcar a ambos interlocutores, a da negatividade. A observação dos modos como a negatividade procede e é vigente em tal tradição é uma abertura concreta da realidade, compreendida de um modo não metafísico. É o que nos corresponde procurar e deixar ver.

Em *Que é metafísica?* Heidegger propõe introduzir-se na metafísica mediante uma única questão que deve abarcar o todo da metafísica e ao mesmo tempo envolver a existência daquele que questiona. Tal é a questão do nada e do seu poder oculto de deixar ver o modo da metafísica e explicitar de que forma o próprio ser humano encontra nesse nada a sua condição essencial por estar “suspenso dentro do nada” como diz Heidegger (1999, p.58). Na resposta à questão, evidencia-se a presença da negatividade enquanto um sentido a ser seguido: “O que testemunha, de modo mais

convincente, a constante e difundida, embora dissimulada, revelação do nada em nosso ser-aí, que a negação?” (Ibid., p.59).

A metafísica, historicamente definida como um pensamento acerca do ente, é sempre ontológica. Se a esse pensamento guiado pelo *não* chamamos de meontologia, com isso não se propõe uma simples inversão da tradição e nem mesmo legitimar a sua existência tão somente como negação da ontologia. Meontologia designa uma visão da realidade que, certamente, está pautada pelo *não*, cabendo, portanto perguntar, o que isso significa do ponto de vista da própria meontologia? Para onde nos leva tal negação, quando se admite a possibilidade de que ela indique a superação da metafísica do ser?

Considerando a negatividade presente no neoplatonismo medieval, em autores como Eriúgena, Mestre Eckhart, Nicolau de Cusa, percebe-se que não se trata de um mero empenhar-se em contradizer uma tradição dogmática. Antes ela indica a “existência” do que já e sempre se retrai ao discurso e ao conhecimento, ao tempo que é a própria condição de todo existir. A partir da negatividade dá-se uma transformação no sentido do mundo, do homem e de deus, bem como se desperta a reflexão a partir da indicação fundamental da superação da ontologia. A primazia do não, do não-ser, do nada, da negação frente ao ser, ao ente, às afirmações e às definições. Esta primazia é o traço determinante de todo o neoplatonismo, uma metafísica que não se deixa apreender ou explicar tão somente como um desdobramento da tradicional ontologia grega e muito menos como parte de uma história substancialista acerca da realidade e do Uno. Vejamos agora, de modo breve, algumas indicações de como estes autores encontram na negatividade um caminho para pensar e como se evidencia e determina suas reflexões.

João Escoto Eriúgena pode ser considerado o começo do neoplatonismo medieval. Não somente pelas traduções e comentários que fez das obras do Pseudo-Dionísio Areopagita, e com estas um arcabouço metafísico de acentuado sabor procliano ingressa na Europa, mas também porque em seus escritos se enfrenta a problemas e esboça soluções originais acerca do encontro de um pensamento de origem pagã com as novidades que próprio cristianismo encaminha à tradição neoplatônica. Questões relativas à natureza divina e à humana, à linguagem acerca do mundo e de deus, são investigadas desde a perspectiva da negatividade e, em consequência, uma concepção de natureza totalmente outra em face da tradição metafísica pensada desde a constituição onto-teológica descoberta por Heidegger.

Já nas primeiras linhas de sua principal obra, o *Periphyseon*, ou *De divisione naturae*, a primeira definição de natureza exposta pelo irlandês

anuncia uma diferença fundamental entre as coisas que são e as que não são, entendendo que são aquelas que podem ser apreendidas pelo espírito e não são aquelas que o superam. Considerando que Eriúgena reconhece o seu pensamento enquanto uma *physiologia*, quer dizer, uma filosofia da natureza, podemos assumir que discernir a diferença na natureza constitui a tarefa do pensamento eriugeniano.

Para Eriúgena, pautado por uma antropologia inspirada em Gregorio de Nyssa, é evidente que o ser humano, porque detém a capacidade de conhecer e, portanto, de dar lugar a todas as coisas mediante o seu conhecimento, ocupa um lugar privilegiado e fundamental na realização da natureza. “Na realização da natureza”, quer dizer, para Eriúgena a criação mesma demanda um ente feito à imagem e semelhança divinas capaz de deixar ver o sentido da criatura. Tal não é outro que o sentido divino, uma vez que deus cria-se a si mesmo em todas as coisas, mostrando-se como criatura e ocultando-se como criador. No processo cognoscitivo de definição das criaturas, o ser humano alcança um conhecimento sobre deus e sobre ele mesmo que é na verdade um não-saber, uma ignorância que emerge da perpétua procura e confirmação daquilo que não é a natureza divina.

Como consequência da capacidade humana de dar lugar a todas as coisas em seu próprio conhecimento, descobre-se que o ser humano não pode ser conhecido ou definido, sendo ele mesmo *officina omnium*, e que, em consequência, deveria ser pensado como uma noção feita eternamente no intelecto divino, tendo assim, o seu lugar no próprio deus. E, ainda, que a procura de deus não pode prescindir da criação como caminho para alcançar o que é próprio da natureza divina e humana. O mundo seria então uma espécie de medicamento necessário capaz de conduzir o humano a reconhecer que em toda a criação se oculta o seu criador.

Escreve Eriúgena: “Tudo o que é entendido e sentido não é nada mais que a aparição do não aparente, manifestação do oculto, afirmação da negação, compreensão do incompreensível, clamor do inefável [...]” (1981, 633BC, p.58). Esta conhecida passagem, plena de oximoros, se insere no contexto de explicação do sentido da teofania, doutrina que conjuga em si mesma, por um lado, a ideia de que o deus criador cria-se a si mesmo em sua criação, e, por outro lado, que todas as coisas que vem a ser em tempos e lugares específicos, na multiplicidade de suas diferenças próprias, são elas mesmas manifestações daquilo que, além de qualquer nome, se mostra como o que se oculta.

Uma ressonância desta concepção omniabarcante, que manifesta o oculto (*occulti manifestatio*) e afirma a negação (*negati affirmatio*) em tudo que é, poderia ecoar na maneira pela qual Heidegger interpreta o

caráter ambíguo da verdade como descoberta que se encobre: “a verdade (a descoberta, *Endecktheit*) deve começar sempre por ser arrebatada ao ente. O ente é arrancado ao ocultamento. Todo estado fático da descoberta é sempre algo assim como um roubo” (1988, p.291). Não por acaso, para definir a essência da verdade os antigos gregos se valiam de uma expressão privativa – *a-létheia* – para indicar que o não-velado, o des-velamento é tão somente um aspecto disso que se entende por verdade, reservando ao caráter do velado o sentido mais originário da própria existência, o próprio criador.

No Livro III do *Periphyseon* tem lugar o que se conhece como o *Tractatus de nihilo*. Trata-se aí de pensar o sentido das escrituras diante daquilo que a tradição entendeu acerca da criação *ex nihil* ou *de nihilo*, como prefere o irlandês. Para este, nada não pode significar privação, ausência ou negação, mas sim que a criação *de nihilo* quer dizer propriamente *ex Deo*. Em consonância com os resultados alcançados com a análise das possibilidades de uma teologia que superasse o caráter translaticio dos nomes aplicados à natureza divina, e que encontrasse na negação desses nomes não uma postura tardia frente ao que se afirma, mas sim uma abertura para outro pensar, o pensamento eriugeniano explicita o vínculo que emerge entre a teologia apofática e a teologia superlativa, momento alcançado pela reunião do dizer e do não dizer. A primeira serve de umbral ou de soleira para a segunda, cuja intenção é ir além do ser do não ser. Diz Eriúgena:

se é por sua inefável excelência e incompreensível infinitude que a natureza divina se diz não ser, não se segue que seja um mero nada, pois quando o não ser é predicado do supraessencial não é por outra causa senão porque a verdadeira razão não permite ser enumerada entre as coisas que são e por isso se entende ser além de todas as coisas que são e que não são (1981, 634BC, p.60).

Nesse sentido superlativo, a excelência de *nihil* surge como nome próprio e adequado à *natura creans et non creata*, porque permanece velado pela manifestação do mundo dos efeitos e porque a sua própria infinitude não pode ser compreendida na diferença fundamental da natureza. A rigor, o título que tardiamente foi adotado para designar o *Periphyseon* não denota apenas uma compreensão questionável da própria obra, mas, sobretudo, perder de vista o propósito e o caminho percorrido pelo seu autor. A divisão da natureza exposta e analisada por Eriúgena conduz de modo explícito à descoberta de uma unidade superessencial da natureza.

A presença da negatividade na própria definição de natureza e os seus desdobramentos na própria investigação eriugeniana têm como consequência um sentido que dispõe toda interpretação acerca de deus,

do humano e do mundo. Ao pensar o nada como algo que não designa a ausência ou a privação do ente. Antes, segundo a doutrina da teofania alcançada, percebe-se o lugar do ser humano como possibilidade de transição do *deus-nihil* ao *deus-omnia*. Nesta perspectiva de transição, o pensamento de Eriúgena se aproxima e parece ecoar naquilo que Heidegger diz em *Que é Metafísica?*: “o nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originariamente à essência mesma (do ser). No ser do ente acontece o nadificar do nada” (1999, p.41). Diante da dinâmica engendrada pela definição de natureza, torna-se difícil aceitar que a filosofia do irlandês pudesse haver contribuído com o esquecimento do ser ou que se constitua ontoteologicamente.

Um pensador que possui um lugar necessário em todo diálogo do neoplatonismo com Heidegger é Mestre Eckhart. O Mestre de Erfurt é citado em diversas partes da obra heideggeriana, situando-se, no mais das vezes, no âmbito da questão da técnica, como, por exemplo, em *Serenidade* (*Gelassenheit*), onde, embora Heidegger expresse uma restrição ao pensamento de Eckhart, estabelecendo uma diferença entre o comportamento que ele procurava encontrar para confrontar-se ao mundo técnico – a sua *Gelassenheit* – e aquela virtude eckhartiana decorrente do *Abgeschiedenheit*, palavra-chave do místico renano, exposta no *Tratado do Desprendimento* e presente em toda a sua obra, em diferentes níveis de amadurecimento conceitual, com seus respectivos desdobramentos, radicalizados em maior ou menor medida. Trata-se da experiência do ser-separado, do abandono, da completa disponibilidade, o desprendimento que leva o humano à máxima reunião com deus, mediante uma renúncia desprendida através da qual, de um modo extraordinário o ser humano e deus se encontram em um mesmo fundo de indistinção. Nesse fundo, no entanto, já não há mais humano, nem vontade humana, mas tampouco há deus ou vontade divina. Aí se dá a mais radical e autêntica experiência da pobreza e da liberdade, a unidade originária, o fundo que reúne deus, homem e mundo. Este fundo é a região do encontro e do ser-livre, a custódia e a luz do espírito, mas, sobretudo, é a força que vigora na liberdade. Tal região é onde necessariamente *não* o deus, mas a deidade, despojada de seus nomes e propriedades pessoais, é acolhida e encontra seu lugar. O que ocasiona tal despojamento é a experiência da pobreza radical: o não querer, o não ter e o não saber, segundo os quais desejo e pensamento que convergem em deus também devem ser superados. Somente assim, por este nada querer, o homem desprendido entraria naquele lugar que lhe é *seu* e no qual deus necessariamente deve também localizar-se. No entanto, este esvaziamento e o vazio que se assoma, não devem ser compreendidos ao

modo de um nada nihilista, ou como certa negligência para com as coisas do mundo. Ao contrário. Como diz Haas, para Eckhart “a vida cotidiana é o próprio *sabbat* eterno” (2002, p.113), quer dizer, é no mundo e nas ocupações que este demanda do ser humano, onde se sabe de deus. Tal é o sentido expresso por Eckhart em suas *Conversações Espirituais*, quando diz Como escreve o renano: “todas as coisas começam a ganhar o sabor de deus” (MESTRE ECKHART, 1991, p.107)

A “restrição” presente em *Serenidade* não impede que Heidegger evocasse o místico alemão, em momentos tão decisivos de sua obra como, por exemplo, em *Die Kehre* (2008, p.21) onde diz ter em mente os ensinamentos de Eckhart ao pensar no “destino reinante no presente”; ou, ainda, em *O princípio de fundamento*, onde à sentença leibniziana *Nihil est sine ratione* contrapõe os versos de Angelus Silesius, “a rosa é sem porquê”. Segundo Heidegger, Eckhart representa a “mística grande e autêntica” e dá testemunho desta perspectiva sobre o fundamento presente em Silesius (2003, p.66), sem indicar nenhum texto eckhartiano. No entanto, podemos ler em Eckhart o anúncio desta perspectiva no *Sermão 5b*: “quem durante mil anos perguntasse à vida: por que vives? se ela pudesse responder diria: ‘vivo porque vivo’. Isto é assim porque a vida vive de seu próprio fundo e brota do seu; por isso vive sem porquê, porque vive de si mesma” (2006, p.67). Neste *Sermão* o místico renano procura evidenciar que a procura de deus demanda ir além de qualquer modo determinado de apreensão, além de qualquer imagem. Exige uma ação que parte do fundo íntimo da alma que outra coisa não é que o próprio fundo de deus, de modo a deixar que deus tenha lugar na alma desprendida e vazia de toda criatura.

A noção do desprendimento é a exigência de uma conduta por parte do espírito cristão e se pauta em uma interpretação das Escrituras. Mas, é preciso admitir que esta conduta corresponde à metafísica eckhartiana na qual a natureza divina é pensada em uma perspectiva claramente neoplatônica. Lemos:

Proclo e o *Livro das Causas* designam a Deus frequentemente com o nome de Uno ou de Unidade. Por outro lado, o Uno é a negação da negação. É por isso que só a ele convém o ser primeiro e pleno – aquele de Deus – do qual nada pode ser negado porque possui e inclui de antemão a todas as coisas simultaneamente” (MAITRE ECKHART, 2007, p.74).

Diante do exposto, tem-se que “negação da negação” é o nome do Deus-Uno. O fundo de indistinção conquistado pelo desprendimento, ao tempo que inclui todas as coisas em si mesmo, negando qualquer possibilidade de alteridade, expressa um sentido mais afirmativo, mas visto

à luz da negatividade. Tal como em Eriúgena, aqui também a negação é pensada muito além de uma simples réplica, ela é *superabundantia affirmationis* de tudo que está contido virtualmente em deus (MEISTER ECKHART, *Questões Parisienses I*, 1993, p.552). Neste sentido, Eckhart pode concluir que a “negação da negação” enquanto modo próprio de deus evidencia que “a deus não lhe convém o ser e que não é um ente, senão algo superior ao ente” (Ibid., p.47).

Para concluir esta breve recordação da história medieval do neoplatonismo cristão, a presença de Nicolau de Cusa se faz necessária. O cardeal alemão se apresenta como o acabamento ou a consumação dessa história, tendo acesso a traduções da obra procliana e aos comentários levados a cabo por seus predecessores. Desde *A Doutra ignorância* até o seus últimos trabalhos, a obra cusana, naquilo que possui de metafísico pode ser pensada como uma investigação dos nomes divinos. *A coincidentia oppositorum*, o *possest*, o *non aliud*, o *posse ipsum* e o *posse fieri*, entre outros, são nomes que marcam o caminho da “caça da sabedoria” empreendida pelo cusano e correspondem como resultados a experiências próprias do seu pensamento e à procura constante dos limites desse pensamento e de sua expressão, em muitos casos *poética* porque criativa, especialmente no âmbito do dizer sobre deus.

Para o Cusano, as afirmações e as negações se encontram no mesmo âmbito no que se refere ao infinito. Neste os opostos incidem no mesmo, em uma unidade que, como uma esfera, reúne a todas as coisas sem alteridade. A essa realidade esférica não se intui por um simples negar, senão que exige pensar desde o lugar aberto pela negatividade que a linguagem chega a expressar sobre o sentido do infinito em suas múltiplas tentativas de dizer o inominável e de assumir o princípio do não saber, de saber que não sabe, e que em todo nome nomeado, o inominável se faz presente de forma velada (NICOLAS DE CUSA, 2014, 34, p.197).

Para o propósito que nos serve de guia, centremo-nos no texto cusano *Tu quis es – De principio*, onde se expõe uma interpretação do comentário procliano do Parmênides de Platão. Para Nicolau, o mundo é a figura do infigurável, a designação do indesignável, o mundo sensível é figura do mundo insensível, o mundo temporal é figura do mundo eterno (NICOLÁS DE CUSA, 1991, 35, p.43). Esse jogo dialético de mostraçã e ocultamento, de opostos e contradições, desvela-se dentro de um pensamento que concebe a realidade a partir de uma perspectiva que supera a metafísica tradicional fundamentada no ser, como lemos a seguir:

antes do múltiplo está o não múltiplo, antes do ente está o não ente e antes do intelecto o não intelecto e, em geral, antes de tudo que é plausível de ser expressado, há o inexpressável. A negação é o princípio das afirmações. O princípio não é nada dos principiados, mas como todo causado é mais verdadeiro em sua causa que em si mesmo, a melhor afirmação se dá na negação, uma vez que a negação é o seu princípio (1991, 34, p.41).

Diante do exposto, vê-se que a metafísica cusana se funda na negatividade pensada junto à tradição neoplatônica e, portanto, mais uma vez tem-se que a negação é origem de toda afirmação e, sobretudo, promove e indica uma interpretação do princípio, do Uno e de deus de um modo que transcende toda possível oposição. O princípio do ente não é de modo algum um ente, senão o não-ente. Sobre essa “proposição negativa” entende o Cusano, que “o não-ser não indica uma negação do ser tal como o que se significa pela palavra ser, senão um modo superior de ser” (Ibid. 34, p. 43). Admitindo-se o sentido superior ou exaltado do princípio, como origem de todo ente, Nicolau não se restringe a mostrar os limites da linguagem, pautada sempre pelas oposições. De fato, Nicolau diz que o Uno

não é ente, nem não ente, nem é, nem subsiste, nem é subsistente, nem é subsistente por si, nem princípio, e sequer uno. Inclusive a proposição ‘o uno é uno’, tampouco seria apropriada, porque essa cópula ‘é’ não pode convir ao uno. [...] Por isso, o princípio de tudo que é nomeável, não podendo ser nada dos principiados, é inominável, e, inclusive, não pode chamar-se princípio, senão que é o princípio inominável do princípio nomeável, que antecede a toda coisa nomeável, de qualquer tipo que seja (1991, pp.29-30).

Pensado com rigor, o Princípio ou o Uno, não é nem um nem outro. Sendo anterior a todo nome, vigora como o inominável. Uma vez que em todo nome poderia ser evocado o seu oposto entende-se que nomear diz respeito e indica a alteridade e a multiplicidade vigente no mundo criado. Para o Cusano, emerge do Uno uma interdição ao nomear expresso na constatação da impropriedade de se vincular o Uno ao verbo ser. Chama-se o Princípio de Uno porque com isso se quer expressar o desejo que move todas as criaturas. Desejo por “algo” que não se conhece, nem se pode conhecer, mas que, de modo decisivo orienta a própria existência, pois não se ignora totalmente aquilo que é desejado. Sobre isso diz o Cusano: “o fim do desejo é infinito. Tu és, pois, Deus, a mesma infinitude, a que exclusivamente desejo em todo desejo” (1988, p.195). O desejo é o do infinito. Se, por um lado, saciar este desejo parece sempre destinado a

começar de novo, confirmando a inadequação do finito respeito ao infinito, por outro lado, para realizar-se tal desejo não se exige nada além do que o humano sempre já recebeu em propriedade. É o que ensina o Cusano aos seus irmãos em Cristo de Tegernsee: “Sê tu teu e eu serei teu” (Ibid., p.157). Nesta experiência de si mesmo, de decidir-se em liberdade por apropriar-se daquilo que já lhe pertence, o ser humano descobre a possibilidade de que ele mesmo seja a imagem viva de deus.

Com este breve exercício de reflexão podemos ver de que modo o neoplatonismo, aqui pensado em um âmbito cristão, se sustenta em alicerces estruturados pela negatividade. Outros exemplos podem ser trazidos à luz e poderiam comprovar que o neoplatonismo, entendido como uma metafísica da negatividade, não se situa no amplo domínio no qual Heidegger depositou os esforços de toda a Filosofia ocidental. Provavelmente não era propósito de Heidegger determinar de modo definitivo tal domínio. É bem plausível que Heidegger estivesse mais preocupado em apresentar um instrumento capaz de discernir na história do pensamento, aqueles pensadores que preparavam caminho para uma nova irrupção do ser, que trabalhavam por um novo solo no qual nós mesmos pudéssemos nos arraigar. Também Nicolau pensou em tal instrumento (Cf. *De Beryllo*). Não seria surpreendente e de certo modo satisfatório que nós, aqui e agora, utilizando-nos dessa ferramenta que Heidegger nos legou, tenhamos dado um pequeno, porém um autêntico passo e colaborado na elucidação da história do ser e, por isso mesmo, possamos nos ver não só como participantes passivos desse processo histórico e destinal, mas também – por que não? – de um modo ainda pouco esclarecido, também seus artífices?

A modo de corolário, uma sentença talvez possa concluir a nossa exposição e indicar certa intenção que parece reunir o pensamento heideggeriano e o neoplatonismo. Pertence a *Sobre o Humanismo* e diz: “Caso o homem ainda deva encontrar o caminho da proximidade do Ser, terá de aprender primeiro a existir no inefável” (HEIDEGGER, 1995, p.33-34).

Referências

- BEIERWALTES, W. *Cusanus reflexión, metafísica y espiritualidad*, EUNSA, Pamplona, 2005.
- BEIERWALTES, W. “Language and object. Reflexions on Eriugena’s Valuation of the function and capacities of language”, in: ALLARD, G.-H. *Jean Scot Écrivain*, Bellarmin, Montreal/ J,Vrin, Paris, 1986, pp.209-228.
- BEIERWALTES, W. “Martin Heidegger. La sua tesi dell’‘oblio dell’essere’ messa in dubbio dal pensiero neoplatônico”, in: *Identità e Differenza*, Vita e Pensiero, Milano, 1989.
- ERIUGENA *Iohannis Scotti Eriugena Periphyseon (De Divisiones Naturae)*, Scriptorum Latini Hiberniae Vol. XI (Ed. I.P. Sheldon-Williams), Dublin, 1981.
- HAAS, A. *Maestro Eckhart figura normativa para la vida espiritual*, Herder, Barcelona, 2002.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo* (Trad. Márcia de Sá Cavalcanti), Ed. Vozes, Petrópolis, 1988.
- HEIDEGGER, M. *Identidad y Diferencia* (Trad. H. Cortés/A. Leyte), Anthropos, Barcelona, 1990.
- HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo* (Trad. E. Carneiro Leão), Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1995.
- HEIDEGGER, M. “Que é Metafísica?” (Trad. Ernildo Stein), in: Os Pensadores, Abril, São Paulo, 1999.
- HEIDEGGER, M. “O retorno ao fundamento da Metafísica?” (Trad. Ernildo Stein), in: *Os Pensadores*, Abril, São Paulo, 1999A.
- HEIDEGGER, M. *La proposición del Fundamento* (Trad. F. Duque), Serbal, Barcelona, 2003.
- HEIDEGGER, M. *Meditación*, (Trad. Dina Picotti), Biblos, Buenos Aires, 2006.
- HEIDEGGER, M. *Die Kehre* (Trad. Maria Cristina Ponce Ruiz), Alcón Editora, Córdoba, 2008.
- MAITRE ECKHART *L’oeuvre latine de Maitre Eckhart* (Ed. A.de Libera, E. Wéber, E. Zum Brunn), Les éditions du CERF, Paris, 2007.
- MEISTER ECKHART *Predigten. Traktate. Werke I e II*, D. K. Verlag, Stuttgart, 1993.
- MESTRE ECKHART *O Livro da divina consolação e outros textos seletos* (Trad. Fidelis Vering e Leonardo Boff), Ed. Vozes, Petrópolis, 1991.
- MESTRE ECKHART *Sermões Alemães I* (Trad. Enio Giachini), Vozes, Petrópolis, 2006.
- NICOLAU DE CUSA *A visão de deus* (Trad. José Maria André), Fund. Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1988.
- NICOLÁS DE CUSA *La caza de la sabiduría* (Trad. Mariano Álvarez), Sígueme, Salamanca, 2014.
- NICOLÁS DE CUSA “El Principio” (Trad. Miguel Angel Leyra), *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Pamplona, 1991.

RESUMO

Na ampla obra heideggeriana a presença de menções e de análises dedicadas a autores reconhecidamente neoplatônicos é mínima. Propõe-se, então, investigar a recepção do neoplatonismo por parte de Heidegger desde uma perspectiva metafísica, confrontando uma parte do neoplatonismo – o medieval cristão – à crítica levada a cabo por Heidegger acerca da história da metafísica, caracterizada pelo esquecimento do ser e por sua constituição onto-teológica, tomando como hipótese que é possível discernir certa primazia de uma negatividade na metafísica neoplatônica que permite eludir a crítica heideggeriana. Na medida em que mundo, deus e o ser humano são pensados desde uma perspectiva que supera a ontologia e a teologia tradicionais, pautada por uma noção acerca do pensamento e da linguagem, espera-se evidenciar a proximidade entre a metafísica neoplatônica e a heideggeriana. Desde essa hipótese procura-se apresentar o pensamento de três significativos representantes do neoplatonismo medieval e cristão, a saber, João Escoto Eriúgena, Mestre Eckhart e Nicolau de Cusa.

Palavras-chave: Metafísica, Negatividade, Meontologia, Neoplatonismo Medieval, Heidegger.

ABSTRACT

In Heidegger's extensive work, the presence of mentions and analyzes dedicated to recognizably Neoplatonic authors is minimal. It is proposed, then, to investigate the reception of Neoplatonism by Heidegger from a metaphysical perspective, confronting a part of Neoplatonism - medieval Christian - to the criticism carried out by Heidegger about the history of metaphysics, characterized by the forgetfulness of being and by its onto-theological constitution, taking as a hypothesis that it is possible to discern a certain primacy of a negativity in Neoplatonic metaphysics that allows evading Heidegger's critique. As the world, god and the human being are thought of from a perspective that goes beyond traditional ontology and theology, based on a notion of thought and language, it is expected to highlight the proximity between Neoplatonic and Heideggerian metaphysics. From this hypothesis, an attempt is made to present the thoughts of three significant representatives of medieval and Christian Neoplatonism, namely, John Scottus Eriúgena, Meister Eckhart and Nicholas of Cusa.

Keywords: Metaphysics, Negativity, Meontology, Medieval Neoplatonism, Heidegger.