



Universidade de Lisboa
Faculdade de Letras

Para uma Visão do Paraíso:

Manifestações Neoplatónicas no Paraíso da Literatura Visionária Medieval

Mestrado em História, Especialização em História Medieval

Marta Raquel de Passos Sanches

2024/25

Dissertação especialmente elaborada para obtenção do grau de Mestre, orientada pela Prof.^a
Dr.^a Ana Maria S. A. Rodrigues e Prof.^a Dr.^a Maria Leonor Xavier

*e cominciò: «Le cose tutte quante
hanno ordine tra loro, e questo é forma
che l'universo a Dio fa simigliante».¹*

¹ALIGHIERI, Dante. «Paraíso I», in *A Divina Comédia*. Trad. Vasco Graça Moura. Rev. Carlos Pinheiro. Lisboa: Quetzal, 2015: 600.

RESUMO

A influência da corrente neoplatónica ao longo da Idade Média deixou, sem dúvida alguma, marcas na cultura medieval europeia, sendo tais marcas maioritariamente visíveis em torno de questões teológicas de natureza cristã. O objectivo desta investigação será recolher provas de que tais influências se encontram presentes na literatura visionária, por intermédio de um *corpus* literário, composto por, e não apenas, cinco redações visionárias, que se estende de 824 d. C. a 1321. Por isso mesmo, enveredaremos por uma metodologia comparativa entre as obras visionárias e vários conceitos da corrente neoplatónica, de modo a compreender se tais influências se encontram realmente presentes e, em caso afirmativo, com que propósito. Para uma melhor compreensão da imagética em torno do Paraíso medievo, contaremos com exemplos cartográficos da época, bem com variados outros elementos de natureza teológica e bíblica. Poderemos, assim, reler o Paraíso visionário sob uma lente neoplatónica, e tentaremos estabelecer, bem como compreender, as possíveis ligações envolventes.

Palavras-chave: paraíso, literatura visionária, neoplatonismo, literatura medieval, teologia mística, cartografia bíblica, cristianismo medieval.

ABSTRACT

The influence of the Neo-Platonic current undoubtedly left its mark on medieval European culture throughout the Middle Ages, most of which is visible around theological issues of Christian nature. The aim of this research will be to gather evidence of such influences in visionary literature, by means of a literary *corpus*, consisting of, and not only, five visionary texts, stretching from 824 a. D. to 1321. For this same reason, we will undertake a comparative methodology between such visionary works and various concepts of neoplatonism, in order to better comprehend whether such influences are truly present and, if so, for what purpose. For a better understanding of the imagery surrounding the Medieval Paradise, we will make use of cartographic examples contemporary to such time frame, as well as various other elements of a theological and biblical nature. We will thus be able to re-read the visionary Paradise through a neoplatonic lense, and try to establish, as well as understand, the connections there might be.

Keywords: paradise, visionary literature, neoplatonism, medieval literature, mystical theology, biblical cartography, medieval christianity.

ÍNDICE

<i>I. TIBI GRATIAS</i>	6
<i>II. NOTA BIBLIOGRÁFICA</i>	7
<i>III. ABREVIACÕES</i>	8
<i>INTRODUÇÃO</i>	9
<i>(1) Paraíso Miq-Qedem: origens do Paraíso Medieval</i>	13
1.1 <i>Mappaemundi</i> : representações materiais do Reino Imaterial	19
1.2 Paraíso Visionário: viagens imaginárias ao Além	25
<i>(2) Aspectos do Pensamento Neoplatónico em relevância para as Visões Medievais do Paraíso</i>	32
2.1 O Inteligível: a doutrina das emanações, o bem e a luz	36
2.2 O Sensível: a alma, o corpo e o retorno	44
2.3 Teologia Dionisiana: apófase, teofania e hierarquia	51
<i>(3) Manifestações Neoplatónicas no Paraíso Bíblico-Visionário</i>	60
3.1 A Viagem das Almas: Catábase e Libertação do Material	64
3.2 A Luz como Linguagem Divina: a Teologia Mística e o Paraíso Mineral	74
3.3 O <i>Speculum</i> dos Mundos: Reflexos entre o Terrestre e o Celeste	83
<i>(4) Contaminações Culturais: a circulação do neoplatonismo na Europa medieval (sécs. VIII-XIV)</i>	90
<i>CONSIDERAÇÕES FINAIS</i>	98
<i>(V) FONTES</i>	102
i. FONTES LITERÁRIAS	102
ii. FONTES ICONOGRÁFICAS/CARTOGRÁFICAS	103
<i>(VI) BIBLIOGRAFIA</i>	104
<i>(VII) ANEXOS</i>	109

(I)

TIBI GRATIAS

Esta dissertação não seria possível sem a orientação paciente, rigorosa e constante da Prof.^a Dr.^a Ana Maria S. A. Rodrigues e da Prof.^a Dr.^a Maria Leonor Xavier, a quem devo profundo reconhecimento.

Aos meus alunos, agradeço de coração: a vossa curiosidade, presença e entusiasmo foram uma fonte contínua de motivação. Ensinar e acompanhar-vos tornou o percurso da dissertação mais rico, significativo e inspirador.

Agradeço à Prof.^a Dr.^a Elizabeth Boyle, pela generosidade em partilhar não apenas bibliografia, mas também fontes de primeira mão, e ao Prof. Dr. Alessandro Scafì, pela atenção dedicada às minhas questões, mesmo quando o acesso a materiais se mostrou limitado.

Agradeço igualmente a docentes que marcaram a minha trajetória académica: à Prof.^a Cristina Duarte, por ter despertado em mim a paixão pela literatura medieval; ao Prof. João Jaime Pires, pelo apoio desde os primeiros anos; e aos Profs. Drs. Pedro Gomes Barbosa, Angélica Varandas, José Varandas e Luís Urbano Afonso, cujo ensino e orientação contribuíram para o meu crescimento académico e pelo qual guardo sincero apreço.

Por fim, agradeço a todos aqueles que amo – família de sangue e de espírito, de quatro patas, amigos e companheiros – pelo apoio, compreensão e incentivo ao longo desta longa jornada. Mesmo nos dias mais difíceis, o vosso carinho e presença permitiram-me continuar, lembrando-me constantemente do valor da dedicação e da paixão pelo que me alegra o ser.

Como sempre foi e como sempre será, a ti, Joana.

(II)

NOTA BIBLIOGRÁFICA

A Bíblia Sagrada é referenciada múltiplas vezes ao longo desta dissertação, sendo que a tradução utilizada é a de autoria dos Franciscanos Capuchinhos, de Américo Henriques (*Dom, Leiria-Fátima*) (et. al.), editada pela Difusora Bíblica, sob a coordenação de Herculano Alves (*ofmap*) – Texto da 5ª edição revista em Março de 2006, no Centro Bíblico dos Capuchinhos, Fátima, sob o depósito legal de 2002.

Ao longo da dissertação as menções ao Antigo Testamento e ao Novo Testamento encontram-se referenciadas como AT e NT respectivamente.

As citações, bem como diversas outras alusões à Bíblia Sagrada, estão anotadas entre parêntesis, i. e. (Baruc: 4: 59-65), deste modo indicando primeiro o livro em questão – Baruc -, e depois o capítulo – 4 -, seguido dos versículos – 59-65.

Nesta dissertação efectuam-se referências directas extraídas da obra de Plotino, *Enneads*. Fazemos uso de uma edição da autoria de Lloyd P. Gerson (Cambridge University Press), traduzida para o inglês por George Boys-Stones, John M. Dillon, R. A. H. King, Andrew Smith e James Wiberding. As citações e diversas menções estão anotadas no seguinte formato: *Enn.* V, 1 (10), 8. Indica-se primeiramente a obra (*Enneads*), seguido da Enéada em questão (V), o número do escrito pela organização de Porfírio (1), seguido, entre parêntesis, pelo número do escrito em ordem cronológica (10), e, por fim, a entrada em questão (8). Esta edição conta ainda com uma tradução de *Vita Plotini*, de Porfírio, sendo que as referências associadas à mesma encontram-se sob a seguinte legenda: *VP*, 3 – compreendendo-se, assim, *Vita Plotinis*, terceira entrada.

Todas as traduções do latim encontradas em nota de rodapé são de autoria própria.

A obra conhecida como *Fís Adamnáin*, estudada nesta dissertação, é amplamente reconhecida bibliograficamente sob diferentes nomes e grafismos (ex.: Adamnán, Adomnáin e Adamnáin). Por questões de clareza e consistência ao longo do texto, optou-se por utilizar uniformemente a forma inicialmente mencionada. Para abreviações e convenções utilizadas, cf. (III) *Abreviações*.

Nota: A presente dissertação não segue o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, adoptando a grafia anterior, por opção da autora.

(III)

ABREVIACÕES

AT – Antigo Testamento

NT – Novo Testamento

VWT – *Visio Wettini*, Heito, 824.

FADA – *Fis Adamnáin*, anónimo, c. séc. X/XI.

VTN – *Visio Tnugdali*, Marcus, 1149.

VME – *Visio Monachi de Eynsham*, Adam, 1196.

PAR – «Paradiso», Dante Alighieri, 1304-1321.

Enn. – *Enneads*, Plotino, 253 – 270.

VP. – *Vita Plotini*, Porfírio de Tiro, 301-305.

dCH – *de Coelesti Hierarchia*, Pseudo-Dionísio, o Areopagita, s.d.

dDN – *de Divinis Nominibus* Pseudo-Dionísio, o Areopagita, s.d.

dMT – *de Mystica Theologia*, Pseudo-Dionísio, o Areopagita, s.d.

INTRODUÇÃO

Ao longo da Idade Média desenvolveu-se um género literário que rapidamente se dispersou pela Europa e captou a atenção dos vários meios eclesiásticos pela sua utilidade no salvaguardar da fé cristã: a literatura visionária. Com protagonistas maioritariamente masculinos, são as viagens ao Além na companhia de um guia (normalmente um anjo, santo ou figura similar) que marcam este género literário, no qual as obras *Visio Wettini*, transcrita por Heito em 824, *Fis Adamnáin*, c. séc. X/XI por um elemento anónimo, *Visio Tnugdali* (primeiramente relatada em escrito por um monge irlandês, em 1149), *Visio Monachi de Eynsham* (1196), de Adam, e, *A Divina Comédia* (1304-1321), de Dante Alighieri – mais especificamente o excerto de «Paradiso» - se inserem, e as quais serão fontes-alvo ao longo desta investigação.

Há que notar uma constante preocupação na caracterização do Paraíso em tais referências. Para além de recorrentes localizações geográficas, há ainda que mencionar as minuciosas descrições do reino imaterial, bem como as ligações entre esse reino do Além e o mundo físico. Uma vez notadas tais preocupações, há que questionar «Até que ponto é que o Paraíso integra o espaço medieval?», uma vez que realmente existe, por parte do Homem medieval, uma constante necessidade de apontar o Paraíso no mapa, como parte legítima do espaço que o envolve. E, uma vez localizado, como é que este espaço Divino é caracterizado?

Ora, a preocupação com a geografia do Além é um dos elementos comuns aos textos visionários, havendo quase sempre uma descida ao Inferno, seguida de uma visita ao Purgatório (consoante a data da visão em causa) e uma subida final ao Paraíso. Sendo estas viagens utilizadas como ponto de partida para uma eventual salvação da alma, por meios de arrependimento, de modo a transmitir uma mensagem aos Homens que haviam perdido o seu caminho cristão, é comum que a paragem mais demorada seja

aquela referente ao Inferno, no qual a alma é testemunha (e, por vezes, tal como acontece com o Cavaleiro Túndalo, vítima) dos vários castigos provocados pelos demónios de Satanás, provocando medo em todos os pecadores e espoletando o seu arrependimento. Contrariamente, as passagens pelo Paraíso costumam ser mais sucintas, funcionando como ponto de partida para uma promessa por parte da alma antes do regresso eventual ao corpo. Por muito sucintas que sejam, as viagens pelo Paraíso não deixam de mencionar pontos fulcrais da cultura medieval cristã, promovendo a questão: Funcionará o Paraíso como uma exposição/manifestação da Filosofia Neoplatónica Medieval?, uma vez que certos elementos se repetem ao longo do explorar da área divina do Além.

Assim sendo, é possível que os textos visionários em causa funcionem como manifestações e exposições neoplatónicas, uma vez que todas as fontes literárias integram a visita ao Paraíso aquando da visita ao Além. Seja esta manifestação/exposição propositada ou uma mera situação de contaminação cultural por parte dos autores, não deixa de ser curioso notar as similitudes entre as visões, bem como as similitudes entre os elementos referidos (que iremos explorar) e certos aspectos da filosofia neoplatónica medieval.

Com o propósito de responder à questão levantada, foram seleccionados alguns aspectos do neoplatonismo medieval, bem como certos elementos referidos e testemunhados pelas almas ao longo da visita ao Paraíso, como ponto de partida para a investigação. Deste modo, serão alvos da investigação proposta certos princípios neoplatónicos, tais como a Mística da Luz – luz como o discurso de Deus -; os processos de anagogia do *Integumentum*; a noção de *speculum* divino; a doutrina das emanações (Deus como *Uno*); os movimentos de catábase presentes nas visões; a teologia apofática de Pseudo-Dionísio; e, *De Coelesti Hierarchia* (c. séc. V d.C.), a ordem celestial de acordo com o autor ultimamente referido; entre outros. De modo a justificar o Paraíso de ambas as visões como exposição/manifestação da filosofia neoplatónica, os aspectos anteriormente referidos serão analisados na presença de elementos recolhidos ao longo da leitura e análise das fontes-base, havendo sido seleccionados os seguintes: a presença das pedras preciosas como ligação terra/paraíso e como refracção da luz, a língua divina; a ordem celestial, bem como a ligação entre o Empíreo e as Oito Esferas em «Paradiso»; a escolha do bem sobre o mal; a viagem das almas e o movimento de catábase; e, Deus como luz.

A partir dos estudos pioneiros de Alessandro Scafi, membro honorário do Warburg Institute, na área de cartografia e da geografia sagrada, tentaremos melhor compreender a realidade do Além Divino para o Medievo, não a partir da localização específica deste Reino Imaterial (algo que Scafi claramente já demonstrou possível), mas sim a partir dos diversos relatos, tanto visionários, como cartográficos, promovendo, assim, uma caracterização do mesmo, sendo que as fontes não-literárias funcionarão como recursos de apoio ao estudo das *visiones*. Portanto, graças às conclusões levantadas por Scafi, ser-nos-á possível debruçar sobre o significado da presença terrestre do Paraíso, e comparar tais representações cartográficas/iconográficas aos relatos visionários eleitos. Para tal, apresentamos ainda uma breve lista de fontes cartográficas, que serão alvo de uma análise em conformidade com a ideia do Paraíso medieval apresentada previamente: *MS Val. Lat. 6018* (s.d), *Mappamundi* do Beato de Liébana (1091-1109), *Mappamundi* do *Liber Floridus* de Lambert de Saint-Omer (c.1120), «Psalter» *Mappamundi* (c.1265), *Hereford Mappamundi* (c. 1300), e, *Mappamundi* de Fra Mauro (1460).

Para além de olhares contemporâneos sobre tais matérias, teremos ainda como apoio, em conformidade com a problemática explorada, os escritos de Plotino (c. 205-260), bem como as palavras de Santo Agostinho (c. 354-430), os escritos de Pseudo-Dionísio, o Areopagita (c. séc. V/VI), figura crucial para a discussão do tema neoplatónico, os escritos etimológicos de S. Isidoro de Sevilha (c. 560- 636), bem como de Beda (c. 673-735). Esta bibliografia servirá de fundamento para a justificação da proposta referida, bem como base de investigação e de recolha de conhecimentos para a realização da mesma.

Ainda em relação à justificação das manifestações filosóficas, será feito uso de uma fonte irlandesa, traduzida do seu original em gaélico, dos finais do século XI, inícios do séc. XII, denominada *Scéla na Esérgei*. A partir da análise desta fonte, será possível apoiar a existência de influências neoplatónicas nas ilhas britânicas ao longo dos séculos XI e XII. Esta análise tornou-se possível graças aos estudo da Dr.^a Elizabeth Boyle, investigadora e professora universitária na Universidade de Maynooth.

Para a realização de tal investigação foi delineada a seguinte organização em quatro capítulos principais: 1. Paraíso *Miq-Qedem*: origens do Paraíso Medieval; 2. Aspectos do Pensamento Neoplatónico em Relevância para as Visões Medievais do Paraíso; 3. Manifestações Neoplatónicas no Paraíso Bíblico-Visionário; 4.

Contaminações Culturais. Ao longo dos quatro capítulos será realizada a justificação às problemáticas propostas, bem como uma apresentação de vários elementos que levam a uma resposta relativamente à natureza da contaminação filosófica das obras.

A partir das metodologias já mencionadas abrir-se-á um diálogo entre as cinco fontes visionárias medievais, comparando-se a presença da filosofia neoplatónica por meio de análise simbólica dos elementos seleccionados.

(1)

Paraíso *Miq-Qedem*: origens do Paraíso Medieval

*Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei.*²

Certas noções bíblicas mantiveram-se centrais nos fundamentos da Cristandade Judaico-Cristã do mundo medievo, entre as quais se destaca a realidade de um Paraíso, um espaço sagrado, inacessível ao Homem. Sendo este espaço originalmente relatado nas Escrituras, é crucial uma melhor compreensão da influência bíblica na geografia terrestre, mais concretamente em relação aos limites da cristandade. Aliás, mesmo nas Escrituras, o sobrevalorizar do espiritual sobre o espaço terrestre torna-se evidente, tal como acontece com a vasta carga ascética atribuída a Nova Jerusalém. Para além disso, tal como menciona Raiswell (2010), a carta escrita ao Senador e General Romano, Paulino, por São Jerónimo, mostra essa mesma sobrevalorização, pois Cristo, quando questionado por uma Samaritana, relativamente ao melhor local de oração, revela que o espaço ideal será em espírito, pois a onipotência do Pai não se deve limitar à terra sob os seus pés.

A ênfase no espiritual transpõe-se na materialização do Paraíso, que, ainda que inacessível, se estabelece de inúmeras formas, funcionando como um limite do espaço geográfico da Cristandade. Portanto, tal como põe Raiswell, a inteligência espacial na

² Salmo LXXXVI, 3 (trad.: «Gloriosas cousas apregoam de ti, Cidade de Deus»)

Idade Média é concebida sob uma lente do Sagrado, na qual o valor das Escrituras é crucial, pois permite a construção de uma forma idealizada do espaço geográfico Divino, algo que se transpõe materialmente de modo iconográfico e cartográfico, tal como iremos explorar mais adiante.

Ora, as sagradas escrituras permitiam o conhecimento de certas referências espaciais, nomeadamente no AT, devido aos variadíssimos episódios históricos referidos. Para além disso, estes mesmos textos forneceriam outros detalhes geográficos que rapidamente moldaram a perspectiva medieval do mundo em redor, tal como o colocar de Jerusalém no centro do mundo, com todas as outras terras em seu redor: «Assim fala o Senhor Deus: “Isto é Jerusalém! Coloquei-a entre os povos; e as nações estrangeiras ficaram à sua volta.”» (Ezequiel 5:5).

Independentemente da localização central de Jerusalém, a maior parte das localizações geográficas bíblicas referem-se, de algum modo, ao Oriente, o local terrestre do início dos tempos e da história referida nas escrituras, atribuindo a este quadrante geográfico uma significativa carga espiritual. Por esta mesma razão, não será de todo inesperada a atribuição desta região à localização do Jardim do Éden, o Paraíso Bíblico. Talvez a localização mais concreta se encontre mais uma vez no Livro de Ezequiel:

«Estavas no Éden, Jardim de Deus; cobrias-te de toda a espécie de pedras preciosas: sardónica, topázio, diamante, crisólito, ónix, jaspe, safira, carbúnculo e esmeralda, cravejadas de ouro. Tamborins e flautas estavam ao teu serviço desde o dia em que foste criado. Eras um querubim protector, colocado sobre a montanha santa de Deus, caminhavas por entre pedras de fogo. Eras irrepreensível na tua conduta, desde o dia em que nasceste, até àquele em que a iniquidade apareceu em ti. / Com o aumento do teu comércio, o teu íntimo encheu-se de violências e pecados. Por isso, Eu precipitei-te da montanha de Deus e fiz-te perecer, ó querubim protector, no meio das pedras de fogo.» (Ezequiel 28:13-17).

O localizar do Jardim do Éden no topo de uma montanha permite justificar o salvar da sua integridade após o Grande Dilúvio. Aliás, essa é a justificação apresentada por Efrém, o Sírio (c. 307-373), justificação essa mais tarde adoptada por Beda (c. 673-735) e introduzida na tradição latina. O livro do Génesis permite ainda reconhecer a natureza hidrográfica do Paraíso, reconhecendo-se o desaguar de um riacho do centro do Jardim que se divide em quatro rios, os quatro nobres rios da Terra:

«Um rio nascia do Éden para regar o jardim, dividindo-se, a seguir, em quatro braços. O nome do primeiro é Pichon, rio que rodeia toda a região de Havilá, onde se encontra o ouro, ouro puro, sem misturas, e também se encontra lá bdélio e ónix. O nome do segundo rio é Guion, o qual rodeia toda a terra de Cuche. O nome do terceiro é Tigre, e corre ao oriente da Assíria. O quarto rio é o Eufrates.» (Gen. 2: 10-14)

Ainda graças às Escrituras é possível delinear uma paisagem. Por meios topográficos, Deus expõe a Sua vontade, traduzindo as maravilhas do seu amor, bem como a raiva dos seus castigos, na fauna e na flora do Paraíso, pois tal como menciona Raiswell, «every created thing, its nature and ordinary operation, can similarly be construed as an expression of the divine» (RAISWELL, 2010: 225).

Portanto, é possível reconhecer a realidade do Paraíso Medieval como sendo uma completa inspiração do Paraíso Bíblico, estando este associado maioritariamente ao Jardim do Éden, sendo, contudo, também possível associar esta mesma carga sagrada a outros locais geográficos, tais como Jerusalém, ou, mais concretamente, a Nova Jerusalém, a «noiva do cordeiro», descida dos Céus. Na realidade, o Paraíso Bíblico é composto por variadíssimas imagéticas, permitindo todo um leque de iterações temáticas, o que, em si, se transpôs para a consciência colectiva medieval do Paraíso. Não obstante, o Jardim do Éden revela-se a imagem bíblica predominante do Paraíso ao longo da Idade Média.

Contudo, é possível notar uma evolução no idealizar do Paraíso à medida que a Europa vai sofrendo um processo de urbanização. Tal como explica Christopher A. Tiegreen (2021), a urbanização da Europa leva a uma gravitação em torno da imagética bíblica da cidade, por parte de variadíssimas figuras teológicas, não como substituição do Jardim, mas como representação companheira. O Livro Sagrado demonstra uma duplicidade na caracterização do Paraíso, começando com um Jardim e acabando como uma Cidade dourada, construindo-se uma ideia elástica que permitiria ao devoto cristão retirar das escrituras material suficientemente lato para a construção de diversas criações visionárias e literárias que, por sua parte, tinham origem em correntes hebraicas, persas e gregas, dadas as influências mediterrânicas presentes nas escrituras. Aliás, Tiegreen evoca os escritos do monge beneditino francês, Bernard de Morlaix (c. séc. XII), escritos esses que combinavam em si ambos estágios desta evolução, pois após o fim dos tempos, a terra seria restaurada como um Jardim Paradisiaco semelhante ao Jardim do Génesis, acompanhado por uma cidade de ouro – a Cidade do Livro das

Revelações – adornada por pedras preciosas, com altas paredes – tal como é descrita em três das visões que iremos abordar – cidade essa baseada na Nova Jerusalém do Livro do Apocalipse. No seu *opus magnum*, *De contemptu mundi*, para além de descrever as sete «glórias» do corpo, Bernard de Cluny (Morlaix) aceita também a imagem de Jerusalém Divina proveniente do Livro do Apocalipse, com altas paredes, portões e fundações arquitectónicas construídas em metais e pedras preciosas, protegidas por altos tectos, como que mosteiros, uma mansão mística estabelecida nos céus (PEPIN, 2000: 107) – a imagem de uma cidade eterna: «Urbs sine tempora, nulla potest fore laus tibi mendax³» (*Ibid*).

Há, no entanto, uma outra questão crucial para a compreensão do Paraíso Medieval: a sua localização geográfica. Por muito que já tenha sido mencionada a possibilidade da localização do Jardim no topo de uma montanha (de modo a salvaguardá-lo das águas do Dilúvio), bem como a centralidade de Jerusalém, é a questão da localização do Paraíso no Oriente que promove uma investigação relativamente às origens do Paraíso terrestre. É esta a questão que Alessandro Scafi irá desenvolver ao longo das suas inúmeras investigações em torno das representações cartográficas do Paraíso. Aliás, a sua obra *Mapping Paradise* (2006) pode ser reconhecida como uma das contribuições mais desejadas em torno da geografia sagrada, funcionando como um estudo magistral da história do Paraíso Judaico-Cristão. Aqui, Scafi apresenta o factor *miq-qedem* (מִקְדָּם), característica associada ao Jardim do Éden na versão original hebraica do Livro do Génesis. Ora, este termo hebraico permite-nos caracterizar o Jardim com duas traduções latinas: *in principio* (no princípio) ou *in oriente* (no oriente), sendo que uma enfatiza uma característica temporal e a outra uma característica espacial. Esta tensão entre o espaço e o tempo revelar-se-á constante ao longo da nossa investigação e fulcral para um entendimento do Paraíso Medieval.

Relativamente à nuance temporal do termo hebraico, esta poderá facilmente ser associada à criação dos tempos, sendo o Jardim do Éden o local de origem da Criação, onde o primeiro Homem foi concebido, bem como onde o primeiro pecado foi realizado, e de onde vertem os quatro rios que alimentam a Sua criação. Já a nuance geográfica, contudo, permite uma localização exacta do Paraíso: no oriente, a este. Portanto, *miq-qedem* permite-nos compreender tanto quando, como onde, Deus colocou o Jardim do Éden: no início dos tempos, no nascer-do-sol do espaço.

³ (trad.) «Cidade atemporal, para ti nenhum elogio pode ser falso».

Também Isidoro de Sevilha (c.560-636) irá adoptar esta abordagem geográfica de *miq-qedem*, sendo que no *Livro XIV das Etimologias*, aquando da terceira entrada, «De Asia», tanto a segunda como a terceira caracterização se referem à localização geográfica do Paraíso terrestre:

«Paradise is located in the east. Its name, translated from Greek to Latin, means “garden”. In Hebrew in turn it is called Eden, which in our language means “delights”. The combination of both names gives us the expression “garden of delights”, for every kind of fruit-tree and non-fruit bearing tree is found in this place, including the tree of life. It does not grow cold or hot there, but the air is always temperate. A Spring which bursts forth in the center irrigates the whole grove and it is divided into the headwaters of four rivers. Access to this location was blocked off after the fall of humankind, for it is fenced in on all sides by flaming swords, that is, encircled by a Wall of fire, so that the flames almost reach the sky.» (ISIDORO *XIV.iii.2-3*)

O situar do Paraíso no Oriente, fosse este o Jardim do Éden, Nova Jerusalém ou uma nova convenção resultante de variadas ideologias Judaico-Cristãs, tornou-se indubitavelmente uma realidade para o Homem Medieval, sendo reconhecida a existência de um Paraíso terrestre por diversos pensadores medievais, entre os quais Beda (c. 673 – 735):

«Unde nec aquae diluuii, quae totam nostri orbis superficiem altissime cooperuerunt ad eum peruenire potuerunt. Verum siue ibi siue alibi sit, Deus nouerit; nos tamen locum hunc fuisse et esse terrenum dubitare non licet.»⁴(BEDA *I, ii, 8-9*: 1449-14450)

Ainda relativamente à caracterização de um Paraíso medieval, a própria organização interna foi factor de discussão. O reconhecer de certas hierarquias de corpos celestiais em torno da figura do Pai, que habitam livremente o Paraíso, revelou ser um tópico de constante discussão, sendo que, talvez as duas teorias mais célebres fossem aquelas de Gregório Magno (c. 540 – 604) e de Pseudo-Dionísio, o Areopagita (c. séc. V – séc. VI), sendo várias vezes alvo de críticas ao longo dos relatos visionários, tal como iremos demonstrar mais adiante, uma vez que também esta hierarquia se demonstrará de enorme importância no que toca às possíveis influências neoplatónicas no desenvolvimento do Paraíso visionário.

⁴ (trad.) «Portanto, nem as águas do Dilúvio, que cobriram toda a superfície do nosso mundo, puderam alcançá-lo. Contudo, seja lá ou noutro lugar, Deus sabe-o; no entanto, não podemos duvidar que este lugar era, e é, terrestre».

O Paraíso Medieval é, por isso, um compósito firmemente confinado às escrituras, nas quais conseguimos encontrar cerca de 250 - 300 referências ao *shamayim* (Paraíso) no AT, e cerca de 400 referências no NT (STORM, 2014: 7). Não obstante, ainda que altamente moldado pelo cânone católico, o Paraíso Medieval revela-se um compósito de variadíssimas influências religiosas, políticas, filosóficas e sociais. Tal como menciona William M. Storm (2014), «we cannot view heaven as outsider of time and space, heaven responds to the needs of particular audiences (...), heaven is a place that depends upon the engagement of multiple ideas, including theories of space and place, art history, and politics» (*Ibid*: 3). O Paraíso medieval é, portanto, uma construção colectiva, originariamente bíblica, moldável às necessidades desse mesmo grupo colectivo, tendo em conta as transformações em redor, algo que será claramente notado aquando das comparações entre visões que iremos abordar.

Há que notar, então, que o Paraíso poderia ser composto por uma dualidade: um Jardim presente *in oriente*, para lá da Ásia, geograficamente distinto do restante reino dos Homens, e o Paraíso dos céus, o «céu do céu», *in principio*, um reino espiritual, aquela cidade que seria habitada pelas almas dos justos aquando do Apocalipse, tal como o descrito no Livro Sagrado. Ora estas ideias não se excluíam mutuamente. Muito pelo contrário, coexistiriam, afirmando ainda mais o conceito ambíguo do Paraíso medieval. O Jardim do Éden, geográfico e inacessível, continuaria, de qualquer modo, a partilhar certas características com o Reino espiritual, fossem essas características estéticas, sensoriais ou até mesmo sociais, havendo referências e suposições relativamente a quem habitava tais locais sagrados mesmo antes do Apocalipse. Isto explicará a diversidade na imagética do Paraíso na literatura visionária, tal como será exposto mais adiante. Portanto, o Paraíso não obedeceria obrigatoriamente a uma doutrina teológica específica, até mesmo quando os autores das *visiones* seguissem uma educação monástica e altamente influenciada pela escolástica.

1.1 *Mappaemundi*: representações materiais do Reino Imaterial

A tradição cartográfica revelou-se um factor crucial para o Homem Medievo, não apenas para uma melhor concepção do espaço, mas também de modo a definir os limites da Cristandade. Efectivamente, os *Mappaemundi* serviam de base para uma contemplação activa do Homem cristão – o objecto principal destes *mappaemundi* não seria o de representar correctamente fenómenos geográficos, mas sim o de servir como ferramenta para as práticas devocionais, como que um utensílio de conexão entre o devoto cristão e o Sagrado. Portanto, embora certos mapas representassem o mais fielmente possível o espaço geográfico, de modo a acudir aos peregrinos a caminho da Terra Santa, a representação alegórica do limite da Cristandade demonstrava-se presente também por meios cartográficos – «these medieval *mappaemundi* were meant to be viewed as interactive illustrations, not merely geographical representation of the world (...)» (MUIR, 2011: 2). Contrariamente, e como expõe Scafi (2011), da mesma forma que a cartografia permitia a definição dos limites da Cristandade, esta também expunha as barreiras do Homem, dada a inacessibilidade do espaço sagrado: «Medieval Maps also reveal the complexity of the christian vision of history. Both the Garden of Eden and the Heavenly Jerusalem are on the borders of the human realm» (SCAFI, 2011: 411).

Estando este objectivo alegórico definido, é importante reconhecer que grande parte das bases utilizadas para o desenvolvimento de tal mapa seriam as fontes bíblicas. O contexto religioso do espaço geográfico permitiria ao Homem ver o mundo, não a partir de uma representação geográfica, mas sim a partir da visão da Criação, funcionando como um distanciamento do terreno em preparação para a ascensão divina. Por muito que as artes cartográficas medievais tivessem como base fontes clássicas, o crescimento na produção de mapas no século XII veio a comprovar essa tradição de influência bíblica na representação geográfica. Portanto, os mapas não seriam desenhados de acordo com uma escala matemática, ou qualquer outro tipo de precisão científica, mas sim de acordo com certos princípios topológicos do cristianismo. A exactidão de distância, por exemplo, seria irrelevante – as referências conhecidas a oeste seriam representadas a oeste, tal como aconteceria com as referências a norte, etc.

Como explica David Woodward (1987), no seu estudo relativamente à história da cartografia medieval, «in the medieval ages, the world (especially the oral world) was predominant over the image and was prescribed as such by the nature of the biblical narrative and the views of the early church fathers» (WOODWARD, 1987: 286). O mero facto de a maior parte da cartografia medieval se encontrar em manuscritos demonstra que a mão que os desenvolveu não seria a de alguém especializado em cartografia, mas sim a de escrivães, enfatizando, assim, a sobrevalorização do espaço como relato bíblico e não como reflexo exacto do geográfico. Portanto, aquando da análise de um *mappa mundi*, há que reconhecer quatro níveis da sua natureza: um nível literal/histórico, um moral/tropológico, um alegórico/tipológico e um nível anagógico/escatológico. Esta categorização de Felicitas Schmieder (2018) permite-nos melhor compreender os níveis de simbolização atribuídos à constante representação do Paraíso na cartografia medieval. A recorrente representação cartográfica do Paraíso revela-se, portanto, um factor crucial para o entendimento da consciência medieval geográfica de origem bíblica.

Por estas mesmas razões, como já apresentado anteriormente, foi seleccionado um *corpus* cartográfico/iconográfico, composto por seis exemplos desta necessidade recorrente de apontar o Paraíso no Mapa: *Mappamundi* do Beato de Liébana (ver ANEXO 3) – datado de 1091-1109 (*Add.MS 11695*, fol.40r); «Psalter» *Mappamundi* (ver ANEXO 4) – datado de c.1265 (*Add.MS 28681*, fol. 9r.); *Hereford Mappamundi* (ver ANEXO 5) - datado de c.1300; *Mappamundi* de Fra Mauro (ver ANEXO 6) – datado de 1460; *Mappamundi* do *Liber Floridus* de Lambert de Saint-Omer (ver ANEXO 7) – datado de c.1120; e, por fim, o *Mappamundi* da Biblioteca Apostólica do Vaticano (ver ANEXO 8) – não datado (*MS Val. Lat. 6018*, fols. 63v. – 64r.).

Ora, começando pelo *Mappamundi* do Beato de Liébana (ver ANEXO 3), estamos claramente na presença de um mapa quadripartido. Este mapa encontra-se perante um comentário ao Apocalipse de São João, elaborado pelo Monge de Liébana, baseando-se nas descrições de Isidoro de Sevilha (tal como mencionámos anteriormente) e em passagens bíblicas. Aqui, o mundo é rodeado por uma vasta massa de água, o Mar Mediterrâneo, fazendo referência às tradições clássicas herdadas pela visão Romana do Império. O corpo de água vermelho que se encontra no fôlio 40 recto refere-se ao Mar Vermelho, permitindo uma melhor orientação da representação. Note-se, no entanto, que para lá do Mar Vermelho se faz uma curta referência a um possível quarto continente, continente esse discutido por Plínio, com o objectivo de

balançar a massa terrestre dos três continentes: Europa, Ásia e África. Assim sendo, torna-se óbvia a referência bíblica presente no canto superior esquerdo do mesmo fólio: o Paraíso. Portanto, o Paraíso encontra-se representado a Este, no oriente, para lá do Mar Vermelho, sendo identificado por três personagens (Adão, Eva e o Diabo – aqui em forma de serpente, numa árvore de frutos) num jardim florido, jardim esse rodeado e protegido por uma muralha de ouro, com seis portões. Claramente, estamos perante a cena do primeiro pecado, cena essa desenrolada no Paraíso.

Já no «Psalter» *Mappamundi* (ver ANEXO 4), a simplicidade presente no mapa anterior já não é reflectida. Esta magnífica ilustração ocupa um fólio completo e mostra Cristo em torno do mundo, como que o segurando, acompanhado por duas figuras celestes, uma em cada flanco. Neste mapa datado do século XIII, Jerusalém é representada no centro do mapa, algo que se demonstrará recorrente e que, de acordo com uma palestra de Alessandro Scafi, em 2021, a convite do ICI London (Italian Cultural Institute in London), Hugo de São Vítor (c.1096-1141) associa à centralidade histórica do local – a primeira cidade que, de acordo com os textos sagrados, se encontra plantada exactamente no centro da terra (Ezequiel 5:5, AT). Neste mapa é possível notar a presença de certos rios, tais como o Danúbio e o Ganges, desenhados a azul e, no topo superior direito, o Mar Vermelho, sendo, então, possível compreender que o mapa se encontra orientado a Este. É também possível notar as representações de outros marcos: as chamadas «Maravilhas do Oriente», no lado superior direito, as ilhas britânicas, no canto inferior esquerdo, bem como o Mediterrâneo, no centro do mapa, abaixo de Jerusalém. Sendo que o mapa se encontra orientado a Este, o Paraíso, representado no Oriente, encontra-se exactamente no topo do mapa, debaixo da ilustração do Sol Nascente, e da figura de Cristo. Aqui encontramos o Paraíso representado mais uma vez pelas figuras de Adão e Eva, cada um de lado de uma árvore, representando-se, assim, o Jardim do Éden. Note-se, também, os rios que emergem do Paraíso, desaguando por todas as partes do mundo.

Contudo, será talvez o *Hereford Mappamundi* (ver ANEXO 5) aquele onde culminam as representações bíblicas. Este famoso mapa, originário da Catedral de Hereford, e hoje reconhecido como um dos grandes tesouros medievais, acredita-se ter sido desenvolvido no ano de 1300, estando assinado por Richard de Haldingham e Lafford (Richard de Bello). Uma das características que mais o distingue será o facto de congregar em si acontecimentos históricos, marcos geográficos, predestinações e eventos bíblicos, tal como o Homem medievo os reconhecia. Mais uma vez orientado a

este, Jerusalém encontra-se também no centro do mundo. Os mares e rios apresentam-se representados a azul ou verde, com a excepção comum do Mar Vermelho, no canto superior direito. Aqui, estão representadas 420 cidades, 15 eventos bíblicos, 33 animais e plantas, 32 homens e 5 cenas da mitologia clássica: um verdadeiro compósito do tempo e do espaço para o Homem Medieval. O Paraíso encontra-se mais uma vez no topo do mapa, no oriente, para lá do Mar Vermelho, desta vez numa ilha, inacessível, completamente ladeada, apenas com um portão. Lá dentro, notamos apenas os espaços verdes e uma árvore central, talvez a Árvore da Vida.

Sendo o *Hereford Mappamundi* reconhecido como um dos mais belos tesouros da cartografia medieval, será curioso compará-lo ao *Mappamundi* de Fra Mauro (ver ANEXO 6). Realizado cerca de século e meio depois do mapa de Richard de Haldingham e Lafford, em 1460, este planisfério circular é reconhecido como o marco do fim da cartografia bíblica e o início da cartografia científica, tendo sido realizado pela mão do cartógrafo veneziano, Fra Mauro. Este mapa encontra-se orientado a Sul, medindo cerca de 2m. x 2m, que lhe permite uma ilustração precisa do mundo. Assim sendo, o mapa contém centenas de ilustrações detalhadas, bem como mais de 300 textos descritivos, sendo que o seu objectivo seria o de mostrar, o mais exactamente possível, o mundo até então conhecido: Ásia, Europa, África, o Oceano Índico e o Oceano Pacífico. Com o sobrevalorizar do método científico sobre as crenças religiosas e tradicionais, a representação do Paraíso encontra-se fora do planisfério. No entanto, a sua presença ajuda a compreender o reconhecimento deste mapa como momento de transição entre os métodos tradicionais e os científicos. Aqui, o Paraíso encontra-se no canto inferior esquerdo, mantendo-se a oriente, sendo retratado por um jardim amuralhado, com três torres e um único portão, sendo que desse mesmo portão vertem quatro rios em direcção às montanhas. Dentro das muralhas é possível distinguir três figuras: a de Adão e Eva, e a de Deus-Pai, que lhes fala. Fora das muralhas, a assegurar a impenetrabilidade do portão, encontramos representada a figura de S. Miguel, reconhecida pela longa espada que empunha, o seu atributo iconográfico. É ainda possível que o representar do Paraíso, fora dos limites do mapa, reverta para o carácter impenetrável e inacessível que é atribuído ao Local Sagrado, promovendo a constante peregrinação.

Relativamente ao *Mappamundi* do *Liber Floridus* de Lambert de Saint-Omer (ver ANEXO 7), voltamos a deparar-nos com uma representação mais simplificada, quadripartida e orientada a este. Aqui voltamos a encontrar o Mar Mediterrâneo em forma de «T», bem como o Mar Vermelho, no canto superior direito da primeira metade

do mapa, representado a vermelho. Neste mapa, contudo, o Paraíso não é reconhecido a partir da ilustração de um jardim, ou da presença de figuras bíblicas, mas sim a partir de uma ilustração do sol nascente, de onde vertem quatro rios. Aqui, o Paraíso é representado para além da massa terrestre principal, sem qualquer tipo de acesso.

Por fim, o *Mappamundi* da Biblioteca Apostólica do Vaticano (ver ANEXO 8) mostra uma composição «OT» (*orbis terrarum*). Sendo a sua data desconhecida, e uma vez que maior parte dos especialistas defendem que o mapa haverá sido realizado entre os séculos VIII e XIV (CHEKIN, 1999: 20), este mapa chega-nos de forma ambígua. De facto, encontra-se orientado a sul, sendo possível reconhecer o Mar Mediterrâneo no fólio 64 recto, e o Mar Vermelho (ilustrado com o pigmento habitual) no fólio 63 verso. É também provável que a fortaleza para lá do Mediterrâneo represente Jerusalém, sendo que tal ainda não foi comprovado. No entanto, este exemplo é o único do *corpus* eleito no qual o Paraíso não se encontra representado a partir de um Jardim, de uma fortaleza, de figuras bíblicas, nem mesmo de um sol nascente. Aqui, o Paraíso volta a estar representado no Oriente, por baixo do nascer-do-sol, mas completamente acessível, estando apenas retratado por uma rosácea, sendo que a certeza da identidade é justificada a partir de uma pequena inscrição, na qual se lê «para-di-su-s». Ora, esta forma iconográfica de modo a representar o Local Sagrado é, sem dúvida alguma, incomum, sendo possível que, dependendo da datação, funcione como uma referência a certos elementos estéticos, tais como as rosáceas góticas, fazendo uma ligação à Luz Divina. No entanto, até a origem deste manuscrito ser verificada, será impossível ter certezas relativamente ao porquê da escolha deste elemento na representação do Paraíso.

Portanto, a constante representação do Paraíso nos *mappaemundi* encontra-se altamente relacionada com as representações tradicionais do seu tempo, sendo que o responsável pela criação dos mapas se encontra, também ele, embebido num tempo entre a Criação e o Apocalipse, transpondo essa realidade para o espaço terrestre. Os quatro níveis categóricos anteriormente apresentados reflectem-se, então, da seguinte forma: no sentido histórico/literal, «represented on *mappae mundi* by the physical earth, Paradise was the first place to be created and will be decisively connected to the endtime» (SCHMIEDER, 2018: 28); no sentido alegórico/tipológico, enfatiza-se o Cristianismo no quotidiano, elevando a sua significância futura, pois o Paraíso «is a mirror of the sins of humanity, of God's punishment, and of the hope for his forgiveness» (*Ibid.*); no sentido moral/tropológico, relaciona-se o povo Cristão com os seus deveres presentes e futuros, algo directamente relacionado com o sentido

anagógico/escatológico, relativo à promessa da eternidade no Paraíso (*Ibid.*), voltando-se, por isso mesmo, a relacionar com a ideia dos *mappaemundi* como ferramentas de salvação e de preparação para a elevação da alma. Alessandro Scafi relembra-nos desta carga multi-funcional dos mapas, comprovando uma união entre o tempo e o espaço numa única ilustração do Paraíso: o Paraíso funciona como local geográfico, inacessível ao Homem, como lembrança da Criação e do início dos tempos, bem como constante aviso do futuro, da eternidade, e da vinda do Apocalipse, como que uma continuação da história mundial num único mapa.

1.2 Paraíso Visionário: viagens imaginárias ao Além

Graças à vasta tradição da literatura visionária, variados relatos do Além possibilitaram uma melhor caracterização não só do Paraíso em si, como da consciência colectiva medieval do Local Sagrado. Assim sendo, é possível notar que certos relatos fazem menção a certos aspectos, enquanto outros menosprezam esses mesmos elementos, focando-se noutros aspectos de natureza significativamente alternativa, tal como acontece em «Paradiso» (1304-1321), de Dante Alighieri (1265-1321).

Dado o elevado número de textos visionários produzidos ao longo da Idade Média, reconhecendo o Apocalipse de São Pedro como o possível gatilho da tradição literária das *visiones*, e o «Paradiso» de Dante como o culminar de todos os outros textos produzidos ao longo de cerca de doze séculos, foi crucial tomar em atenção a natureza dos vários textos, de modo a eleger, para esta investigação, apenas aqueles que tivessem como objectivo o salvaguardar da fé, e a salvação da alma, pois seriam esses textos os mais acertados para uma caracterização do Paraíso, uma vez que não haveria quaisquer outras razões secundárias que influenciassem o redigir dos mesmos. Por essa mesma razão, foi crucial negar a presença de certas visões no *corpus* desta investigação, tais como a *Visio Karoli Grossi* (c. 900) ou a *Visio Bernoldi* (c. 877), pois, independentemente da sua vasta partilha, estas encontram-se sob a categorização carolíngia. Ou seja, ambas as visões fazem parte de um conjunto de visões do século IX, nas quais um membro da Dinastia Carolíngia tem um papel fulcral. Assim sendo, as visões sob esta mesma categoria apresentam um propósito propagandístico e político imenso, levando, por isso mesmo, a questionar a autenticidade e veracidade das mesmas, não esquecendo o facto de que, na *Visio Karoli Grossi*, é negada à alma a entrada no Paraíso, desprovendo a *visio* de uma caracterização do Além Sagrado.

Assim sendo, optou-se por restringir o *corpus* literário a cinco visões, maioritariamente da baixa Idade Média, com a excepção de uma das visões, redigida em 824, uma vez que estas visões promovem uma vasta descrição do Paraíso: a *Visio Wettini* (824), de Heito que, infelizmente, dada a sua antiguidade e a falta de registos amplamente distribuídos, não será citada directamente, mas sim por vias secundárias, a partir dos resumos da autoria da Prof. Doutora Eileen Gardiner.; *Fis Adamndāin*, cuja redacção anónima remete para os séculos X/XI, independentemente dos acontecimentos

relatados terem tomado lugar na última metade do século VII; *Visio Tnugdali* (1148), primeiramente relatada em escrito pelo monge irlandês Marcus; *Visio Monachi de Eynsham* (1196), redigida pelo Prior Adam do Mosteiro de Eynsham; e, tal como mencionado, *A Divina Comédia* (1304-1321), de Dante Alighieri, mais especificamente a secção referente ao «Paradiso».

Tal como menciona Eileen Gardiner (1989), este género literário comprova a necessidade cristã de promover um vocabulário de descrição física da geografia do Além «whether it would contain rivers and bridges, pits and fires, flowers and fields, music, dancing and food.» (GARDINER, 1989: XII). Por esta mesma razão, foram recolhidas do *corpus* diversas referências de natureza paisagística, arquitectónica, sensorial (tanto visual como auditiva), social e cosmológica (tanto astronómicas como espirituais), com o intuito de melhor caracterizar o Paraíso, criando-se, portanto, uma caracterização interna.

Relativamente às referências paisagísticas, estas encontram-se presentes em quatro das cinco fontes em questão, sendo que é no «Paradiso» de Dante que as mesmas são inexistentes. Esta ausência, no entanto, é justificada pelo alto teor cosmológico e espiritual que é atribuído ao espaço do Além, sendo o mesmo desprovido de quaisquer formas conhecidas ao Homem, à excepção da rosa universal, presente no Empíreo (Canto XXX), cujas pétalas funcionam como tronos para as almas que lá habitam. Na *Visio Wettini*, por exemplo, a ligação entre o Purgatório e o Paraíso é composta por uma alta montanha:

«When he said this, the angel raised him up and led him along a very pleasant and beautiful path. While they went along it, the angel showed Wetti immeasurably high and incredibly beautiful mountains that seemed to be made of marble. A great river of fire surrounded them.» (GARDINER, 1989: 68)

Já na *Visio Monachi de Eynsham*, as referências paisagísticas são inúmeras, sendo talvez esta a visão com o mais vasto corpo de características. Logo de início, o Paraíso é descrito como um campo florido: «Then we came to a field which was full of all kinds of air and sweet flowers that gave us an incredible and inestimable comfort of joy and pleasure.» (ADAM, 1909: 273). Esta descrição do Paraíso como um campo florido mantém-se ao longo da visão, sendo várias vezes reforçado pela alma peregrina. Para Tundalo também o Paraíso se situa num campo viçoso, adornado de variadíssimas

flores: «(...) viron hum campo muy verde e muy feroso e plantado de muitas e muy ferosas rosas e de outras hervas que davan mui boon odor.» (PEREIRA, 1985: 112). É curioso notar que, no entanto, em nenhuma destas visões se relatam elementos hidrográficos, negligenciando-se por completo a referência bíblica ao rio que verte para o resto do mundo, em forma de quatro rios principais.

Contudo, como seria de esperar, estes elementos paisagísticos encontram-se várias vezes acompanhados de elementos arquitectónicos, fazendo jus à evolução do paraíso de Jardim para Nova Jerusalém devido aos factores de urbanização pela Europa, tal como discutimos anteriormente. Voltando a William M. Storm, o mesmo relata: «With this general movement to the city, no longer is heaven the paradisiacal garden, though monks cloistered in abbeys would continue to use that imaginary, rather, heaven has become a city» (STORM, 2014: 20) Contudo, mais uma vez, apenas três das fontes fazem referência a tais elementos, sendo que, tal como aconteceu relativamente às referências paisagísticas, é a *visio* de Dante que se opõe. Voltando à visão de Wetti, podemos encontrar uma interligação entre os elementos arquitectónicos e os paisagísticos, como que um belo incorporar da evolução do Paraíso. Aliás, Wetti menciona estes elementos arquitectónicos como naturais ao Paraíso, uma continuação das presenças florais anteriormente mencionadas:

«The angel led him to a most beautiful place, a structure built by nature, with arches of gold and silver, decorated with sculpted workd that were so high and great, and made so bright with incredible beauty, that no one could conceive with thoughts nor express with the human tongue the greatness of His work.» (GARDINER, 1989: 72).

Já na visão do Cavaleiro Irlandês, as menções arquitectónicas são imensas. Por muito que o Paraíso de Túndalo, tal como o de Wetti e o do monge de Eynsham, se encontrem descritos como um vasto campo, esta *visio* adiciona um elevado número de elementos arquitectónicos e urbanísticos, sendo talvez a visão que melhor engloba a introdução de Nova Jerusalém à visão colectiva do Paraíso. Primeiramente, a entrada no Paraíso é permitida a partir de uma porta («Depois desto eles hindo humn pouco mais adeante chegaram a huma porta. e acharonna aberta», PEREIRA, 1985: 112). Mais adiante, contudo, Túndalo encontra uma casa, talvez o elemento mais distinto ao longo da sua passagem pelo Paraíso:

«E assi como andaron outro pouco viron huma casa muy nobre e de muy gram lauor, que auia as paredes e toda a outra feytura de ouro e de prata e de todas as maneyras de pedras preciosas que no mundo son. Mais non auia porta nen feestra. Empero todos os que queriam entrar entrauam.» (*Ibid*: 113).

Para além destas menções, encontram-se ainda fontes, cadeiras, tendas, bem como três muros que permitem uma melhor distinção dos variados espaços do Paraíso: o primeiro, de prata («Aquel muro era todo de prata, muy fermoso e muy luzente» *Ibid*: 114) enquanto o segundo muro, tão alto quanto o primeiro, já é ornado de ouro puro, e o terceiro e último muro era «muy fermose e fecto todo de pedras preciosas e de mataaes mesturados de colores de muitas guisas» (*Ibid*. 118).

Na *VME*, os elementos arquitectónicos aparecem maioritariamente a partir dos portões, das paredes e das escadas que envolvem o trono de Deus. Estes vários lanços de escadas, bem como as paredes altas, são descritos pelo monge variadíssimas vezes, enfatizando as maravilhas que envolvem Deus-Pai: «From the ground, up to the top of the Wall, were steps beautifully and marvellously arranged, by which the joyful company that came in at the gate gladly ascended» (ADAM, 1909: 303). Os portões são alvo de uma vasta e meticulosa descrição aquando da chegada da alma ao lugar do Trono: «The cross was set in the centre of the gateway; now it was lifted upon high and gave to those that came, a wide and free entrance» (*Ibid*: 301).

No que diz respeito às referências sensoriais, estas já se encontram presentes em todas as fontes. Existe, no entanto, uma similitude: todas as referências visuais se referem à luz brilhante que emana no Paraíso, sendo que quanto mais se caminha adentro, mais forte essa luz fica; enquanto as referências auditivas se referem ao elemento musical, sereno e angelical que as almas descrevem ouvir no ar: «(...) the Melody of singing praises to God» (*Ibid*: 298); « and heavenly music was heard at that hour» (*Ibid*: 288); «(...) with the multitude of saints shining with so much glory and majesty that with physical eyes a person could not judge the splendor of such light and the dignity of the glory of the saints that appeared there.» (GARDINER, 1989: 72). Existem ainda outras menções sensoriais, especialmente na *VME*, menções essas referentes ao gosto, atribuindo outro nível de esplendor ao Local Sagrado: «and the sweetness of savour» (ADAM, 1909: 298); «we perceived a sweeter savour» (*Ibid*: 292).

Há claras distinções entre o Paraíso descrito nestas visões – nenhum deles se assemelha ao próximo, quase como se cada alma tivesse tido conhecimento de alas sagradas completamente distintas umas das outras. Esta distinção é ainda mais evidente, claro, se compararmos *PAR* com as restantes quatro visões. Aliás, será talvez ainda mais curioso notar que não existem grandes alterações do Paraíso de Heito, do século IX, para os Paraísos de Marcus ou Adam, mais tardias, do século XII. Ou, talvez seja mais seguro dizer que as divergências que existem não são, de todo, tão afincadas como as divergências notadas entre as visões de Marcus e Adam, e a visão de Dante. Isto, claro, é algo de inesperado dadas as balizas temporais. Seria compreensível a existência de grandes alterações na caracterização do Paraíso nos três séculos que separam a visão de Heito e as visões de Marcus e Adam, contudo, é num prazo de um único século que se relatam as maiores alterações. Em *PAR*, toda a questão geográfica é abandonada – ao contrário de uma dimensão geográfica, reconhecida ao Homem, o Paraíso assume, sim, uma dimensão escatológica e cosmológica. Tiegreen (2021) apresenta-nos uma teoria para a alteração tão vincada entre os Paraísos geográficos de Heito, Marcus e Adam, e o Paraíso cosmológico de Dante: o avanço no pensamento filosófico, o fim da fase monástica e o desenvolvimento da escolástica. Esta revolução intelectual, bem como um forte crescimento urbano e uma reforma da Igreja poderão ter dado origem também a uma reformulação da imagética do Paraíso fazendo com que Dante alterasse a visão bíblica do Paraíso por uma que se encontrasse totalmente externa às doutrinas de então, compreendendo-se, então, uma descrição completamente desprovida de pontos geográficos, características paisagísticas, elementos arquitectónicos palpáveis e comuns ao Homem. Dante apresenta-nos um Paraíso nominalista.

Esta alteração na imagética do Além, por muito justificada e, que seja, despoletada pelos avanços de uma sociedade em transformação, não impede que certos elementos do Paraíso-Éden ou do Paraíso-Cidade se tenham completamente obliterado do imaginário colectivo do Homem medieval. Muito pelo contrário, tal como conseguimos observar nas análises iconográficas realizadas no capítulo anterior, as características comuns ao Paraíso bíblico continuam a ser relevantes mesmo para lá da época de Dante, demonstrando a simultaneidade de ambas as imagéticas, tal como propõe Tiegreen (2021):

Theologians and contemplatives felt obligated to address questions of human destiny and the afterlife quite apart from the notions of visionary

literature – scholastics through formal *quaestiones* or *disputationes*, monks through pastoral sermons, letters, or hagiographies. But the creation, spread, and reception of the diverse biblical, literary, and visionary encounters with heaven largely shaped formal theology and prompted much of the precision with which many thinkers approach their formulations. Interpretations of the afterlife remained rooted in tradition but grew. The analytical approach to this world of celestial images refined, synthesized, and formalized them – and in some cases, took them in new directions. In the later Middle Ages, many themes that had been present received greater emphasis while others became more peripheral. (TIEGREEN, 2021: 48)

No entanto, independentemente das similitudes geográficas, estéticas e relativamente à natureza bíblica das descrições do Paraíso que encontramos em referências ao espaço divino e em representações de tal, há ainda uma outra questão a ser levantada, questão essa referida por Santo Agostinho na sua obra *Confessiones*, mais especificamente no «Livro XII (II)», crucial para uma melhor compreensão do Paraíso medieval:

«Onde está, Senhor, o céu do céu, do qual ouvimos dizer pela voz do Salamista: «o céu do céu é do Senhor, mas deu a terra aos filhos dos homens»? Onde está o céu que não vemos, ante o qual todo este que vemos é terra? Com efeito, ainda que todo este mundo corpóreo, cujo fundo é a nossa terra, não seja inteiramente belo em todas as suas facetas, contudo recebeu uma aparência de formosura, mesmo nos seus últimos elementos. Não obstante, em comparação daquele céu do céu, o céu da nossa terra é terra. Não é, portanto, absurdo dizer que cada um destes dois corpos é terra, se os compararmos àquele Céu misterioso que pertence ao Senhor não aos filhos dos homens.» (SANTO AGOSTINHO, 2018: 470)

Aqui refere-se a questão da forma do Paraíso que, uma vez que divino, apresenta uma forma desconhecida ao Homem, pois é o espaço do Criador e, deste modo, assemelhar-se-á a Ele, tomando uma forma imaterial: «Não é uma forma inteligível como a vida nem como a justiça, porque ela é matéria corpórea; nem mesmo forma sensível, porque o que se vê e se sente não pode ser invisível e informe» (*Ibid*: 472). Agostinho apresenta-nos uma necessidade de compreender a natureza do «céu do céu», a partir da matéria mencionada no Livro do Génesis, uma matéria semelhante à imagem de Deus, cuja forma é também imaterial. Nas palavras de Santo Agostinho, o «céu do céu» haverá de ter uma forma semelhante a esta, em constante alteração, que não é nem inteligível, nem sensível, devido à aproximação a Deus («Tanto mais longe estão de Vós, quanto mais diferentes são de vós», *Ibid*: 474) – será sim, um «espaço», um

«reino» exclusivamente espiritual, para Santo Agostinho. Aliás, o Santo de Hipona sugere ainda que a contagem dos dias não existia até à criação do céu e da terra, considerando, portanto, que estes dois lugares haviam sido criados a partir de uma matéria atemporal: «Mas este caos, esta terra invisível e informe não foi numerada em dias. Onde não há nenhuma forma nem nenhuma ordem (...) não pode haver dias nem sucessão de espaços de tempo» (*Ibid*: 477). O conceito do Paraíso mantém-se, portanto, inalterado desde a sua criação, pois sem tempo não será possível uma alteração. No entanto, devido à proximidade de Deus e à matéria que originou a sua «forma», este espaço encontra-se em constante mutação, já que não possui uma configuração palpável única. Referimo-nos aqui ao Paraíso – e não ao *caelum caeli*, ou «céu do céu», que a tradição associa à morada dos anjos – como um lugar que antecede a criação visível do mundo sensível e que, semelhante ao seu Criador, se encontra para além de qualquer atributo.

(2)

Aspectos do Pensamento Neoplatónico em relevância para as Visões Medievais do Paraíso

(...) without unity, no thing would be recognizable.⁵

Entenda-se por neoplatonismo a corrente filosófica e espiritual emergente ao longo do fim da antiguidade, mais concretamente a partir do século III d. C., cujo termo de denominação terá sido atribuído no século XIX.

Altamente influenciado pelo platonismo médio/eclético, o neoplatonismo baseia-se na teoria da Hierarquia do Ser, modelo esse que acaba por governar ao longo de toda a Idade Média, encontrando formas de expressão na própria estrutura da Igreja e da sociedade envolvente, bem como na literatura, na filosofia e, eventualmente, no pensamento cristão. Este modelo conceptual da Hierarquia do Ser, permite à corrente filosófica um afastamento do dualismo na relação monástica, outorgando a preservação da transcendência de Deus através da hierarquia, no sentido em que se alega, qualitativamente, o afastamento de Deus das suas criações terrestres, enquanto se preserva e se facilita a sua emanção, graças ao princípio da plenitude.

Como que uma continuação do platonismo eclético, filtrado pela escola de Alexandria (tendo em conta os estudos de Plotino, relatados por Porfírio de Tiro -c.234 a c. 304 - em *Vita Plotini*), esta corrente, ao longo da sua difusão, haverá sido considerada tanto como uma heresia, como um factor crucial do desenvolvimento da teologia cristã ao longo da Idade Média. Termos tais como o *Uno*, o *Nous* e a Alma do

⁵ CORRIGAN, Kevin. *Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism*. Indiana: Purdue University Press, 2005: pg.25.

Mundo, anteriormente discutidos por Platão (c. 428-347 a.C.) em *Timaeus* (escrito aprox. em 360 a.C.), por exemplo, reconstroem-se, no neoplatonismo, em torno da teoria da Hierarquia do Ser, sob a lente da doutrina das emanações.

Muitos são os nomes associados à dispersão e ao desenvolvimento do neoplatonismo. Desde o já mencionado Porfírio de Tiro, ao assírio Jâmblico (c. 245-325), Plutarco de Atenas (c. 350-431), Damáscio (c. 458 – 538), Amónio de Hérmiás (c. 435/450 – 517), Próclo Lício (412 – 485), entre outros, é o nome do egípcio Plotino (205-269) que mais se destaca, devido à antiguidade dos seus escritos, nos quais as alterações aos ensinamentos de Platão fazem estreia. Mesmo que estas alterações não sejam reconhecidas pelo próprio, Plotino faz questão de mencionar a origem dos seus conhecimentos, a base da sua filosofia e dos seus escritos, como sendo resultante dos ensinamentos de Platão, tal como relata em *Enn.* V, 1 (10), 8: «And these statements of ours are not new nor even recent, but rather were made a long time ago, though not explicitly». Contudo, hoje é-nos possível reconhecer a autenticidade nos escritos e nos pensamentos de Plotino, sendo-lhe atribuído o título de fundador do pensamento neoplatónico, especialmente no que se refere à metafísica transcendente, havendo um «profundo hiato que separa a sua doutrina da doutrina de Platão» (PARENTE, 2005: 91).

Na décima primeira entrada da obra biográfica, Porfírio relata a sua depressão, bem como o desejo de pôr fim à sua vida, desejo esse que Plotino diagnosticou não como um producto de um pensamento profundo, mas sim como um caso de melancolia patológica, receitando ao discípulo uma mudança de ares, espoletando, então, a viagem de Porfírio à Sicília, havendo sido este o último contacto directo que o jovem teria tido com o seu mestre. Não só Porfírio reconhecia Plotino como um grande mestre, tomando os seus ensinamentos em total confiança, como tanto lhe deveria todo o resto da sua vida, graças à postura descontraída e fiel do mestre. Parente (2005) retrata a amizade entre os dois filósofos comparando-a quase à de um anjo da guarda, pois «Porfírio via em Plotino, da mesma forma que em Pitágoras ou Platão, um homem extraordinário e semidivino, um *daimónios*, de tal maneira que, acima de si, só poderia ter a própria divindade como guia» (*Ibid*: 67).

Ora, será graças a esta admiração de Porfírio por Plotino que hoje temos acesso à compilação de obras do mestre egípcio. Edições anteriores tinham sido realizadas por Amélio (*VP*, 20) e, talvez por Eustáquio de Alexandria, previamente mencionado, tendo

em conta a existência de um escólio às Enéadas, no qual se refere uma divisão alterna daquela de Porfírio (PARENTE, 2005:69). Porfírio será responsável pela divisão dos 54 tratados em seis grupos de nove, alternos das divisões previamente realizadas pelo próprio autor, e completamente distorcidas de ordem cronológica, sendo que, em ordem cronológica, os tratados poderiam ser organizados de modo tripartido, referindo o primeiro grupo de textos aos primeiros 21 escritos (redigidos entre 253-263), seguidos do segundo grupo (redigidos entre 263-268) e do terceiro (redigidos entre 268 e 270), tal como já mencionamos anteriormente. Margherita Isnardi Parente (2005) realiza uma magnífica compilação, cingindo o primeiro grupo de tratados a cinco temas principais:

- a) o desenvolvimento do belo, num tema discursivo, ao contrário de intuitivo e de desenvolvimento filosófico, no qual se realiza uma crítica à concepção estóica do belo.
- b) a questão da imortalidade da alma, da descida da alma ao corpo e da ideia de alma singular em relação com a alma universal, em sintonia com o movimento cósmico de translação.
- c) a ética, em relação às virtudes.
- d) a crítica aos estóicos e aos epicuristas, numa negação de certos temas esotéricos, tais como a astrologia, com base na polémica anti-helenística.
- e) a primeira abordagem aos temas neoplatónicos do mundo inteligível e do mundo sensível, bem como do princípio supremo - primeira referência à entidade do *Uno* em coligação com o Bem e o conceito de iluminação. Será no tratado 10 que se abordará as três hipóstases (que discutiremos mais adiante).

Relativamente ao segundo conjunto de tratados, poder-se-á reconhecer um aprofundar de temas teoréticos, havendo um reforço no desenvolvimento de tratados escolásticos, desta vez abordando as seguintes temáticas:

- a) a felicidade e a sua relação com o tempo, tratados nos quais Plotino efectua uma exploração a temas não centrais aos seus ensinamentos, escrevendo sobre questões de sensação e memória, dirigindo-se contra a teoria estóica da *týposis*.
- b) os problemas da alma e da unidade da mesma em seres isolados, bem como a participação da alma em correlação com a forma – ligação entre as almas individuais e a alma universal.

- c) questões anti-aristotélicas, mais concretamente referente à divisão do ser e na relação entre o cosmos inteligível e o cosmos sensível.
- d) a temática aristotélica do quinto elemento, funciona como uma «amostra de uma exegese anticosmologizante de Platão, dirigida particularmente contra o platonismo médio.» (*Ibid*: 86).
- e) o intelecto e o *Uno*, bem como a relação de ideias (e o problema da multiplicidade da mesma em correlação ao Bem).
- f) a polémica da Gnose.

Finalmente, os últimos nove tratados, remetem para um tipo de discurso mais ocasional, sendo apenas o tratado 49 aquele que se opera de modo teórico e construtivo. Nesta terceira e última época, Plotino realiza um regresso a certas temáticas que já haveria discutido e desenvolvido anteriormente, entre as quais a questão da felicidade e a questão da alma. Parente (2005) realça ainda as questões relativas ao mal (a ordem cósmica do entrelaçamento do bem e do mal), a polémica contra os gnósticos, bem como a retoma à questão do *Uno* inefável, e a sua conceptualização para lá do ser e da inteligência. Estes haveram sido os últimos tratados a ser desenvolvidos por parte de Plotino antes da sua morte, algo que poderá estar conectado à sua preocupação e necessidade pessoal de regressar ao princípio supremo após sucumbir à doença.

Ao longo destes 54 tratados, e tal como podemos retirar dos relatos de Porfírio, ainda que Plotino se considerasse seguidor dedicado de Platão, é-nos possível reconhecer dissemelhanças drásticas:

«os desenvolvimentos de Plotino também são, em certo sentido, dialógicos, mas é um diálogo de tipo bastante diverso do diálogo mantido pelas personagens de Platão: é o diálogo típico da escola, formado pelas perguntas feitas e pelas respostas ou propostas de solução, com um andamento por vezes estritamente didático, outras, semelhante a uma diatribe». (*Ibid*: 70-71)

O sistema de Plotino é claramente construído de forma gradual, sendo apoiado numa tradição de inovação, crítica e na criação de uma nova linguagem – usando as linhas mestras que lhe foram transmitidas, cria por si próprio novas soluções a questões despoletadas pela crítica e pela revisão de questões platónicas. Não se trata, portanto, de uma obra de mera transcrição escolástica, mas de uma elaboração crítica. Tal como observa Margherita Isnardi Parente (2005), em Plotino verifica-se uma criação de

linguagem e um desenvolvimento analítico que traduzem uma transformação sincera do pensamento abstracto em exegese filosófica.

2.1 O Inteligível: a doutrina das emanções, o bem e a luz

De acordo com o pensamento neoplatónico, mais especificamente com a doutrina das emanções, há que compreender a visão da Hierarquia do Ser, na qual no topo se encontraria o *Uno*, seguido do *Nous* (o intelecto), bem como pela terceira emanção - a Alma Universal, seguida pelas Almas Humanas e, por fim, a quinta e última emanção, a Matéria. Ora, talvez o conceito base crucial para o entendimento do neoplatonismo será o conceito de *Uno*. Este conceito refere-se ao Princípio Divino, a Causa, o tudo, o bem e o belo, o princípio transcendente, que se encontra para lá de qualquer pensamento ou conceptualização. O *Uno* é considerado como sendo a forma de realidade superior, para lá do Intelecto, uma vez que é deste Princípio Divino que o Intelecto emana. É uma unidade pura, de perfeita união, destituída de qualquer tipo de multiplicidade ou diferenciação, sendo o objectivo máximo da existência humana retornar a esta mesma unidade. Esta necessidade de retorno à origem será crucial para o pensamento neoplatónico. O objectivo dos cristãos neoplatónicos é, então, o de chegar a este ser supremo, uma vez que este seria a causa de tudo.

É a este movimento descendente, a partir do ser supremo, que chamamos de «emanção», articulando-se com a «teoria segundo a qual as ideias são apenas pensamentos do intelecto divino e exemplares eternos do real que subsistem no seu interior» (*Ibid*: 29). Contudo, não podemos identificar esse movimento descendente com um vazar gradual do ser divino, muito pelo contrário, pois existe, em paralelo, o movimento de *ἐπιστροφή* (*epistrophē*), ou seja, de retorno. Assim sendo, o movimento de expansão, conseguido a partir da emanção, é corrigido e espelhado pelo movimento de retorno - *ἐπιστροφή*. Se a própria existência de uma Hierarquia do Ser, com um Ser Divino *Uno* no topo, não o permite, esta última adição certamente demonstrará, até um certo ponto, uma forma de panteísmo.

Este movimento de emanção pode ainda espoletar a questão da causa/efeito em relação ao *Uno*, fazendo parecer que o *Uno* é a causa eficiente, sendo que, ao mesmo tempo, o movimento de retorno torna evidente a característica do *Uno* como causa final, em direcção à qual tudo se move. Em outras palavras, para o neoplatonismo, Deus - o *Uno*, o ser divino - é a causa material, uma vez que tudo no mundo sensível é proveniente do Divino, e tudo ao Divino retorna. Deus é, portanto, a causa material, a causa eficiente, a causa formal e a causa final. O termo *epistrophē*, como o conhecemos

no neoplatonismo, é ainda antecipado, de certo modo, por Platão, aquando da questão do amor e da ascensão ao Belo, em *Symposium* (c.385 a.C), bem como por Aristóteles, mais concretamente na teologia aristotélica, em relação à ideia de causa final. Esta concepção de um retorno eterno é o que manterá o balanço entre as emanações.

Ora, ainda para mais, mantendo em mente as influências platónicas até então mencionadas, há ainda que relembrar a linha divisória de Platão, que, em relação ao sistema hierárquico das emanações, dividirá as cinco emanações, previamente introduzidas, em dois grupos alternos: um grupo de emanações eternas/universais em contraposição a um grupo de emanações temporais/particulares que se encontram em constante mudança e alteração. Claro estará, então, que as emanações pertencentes ao primeiro grupo exposto (emanações eternas/universais) seriam aquelas denominadas de constantes, não sujeitas a alterações materiais ou temporais, ou seja o *Uno*, o *Nous* e a Alma do Mundo; em contrapartida, o segundo grupo de emanações (temporais/particulares), contrariamente, seriam apenas possíveis devido a uma panóplia de factores provisórios, até um certo ponto mundanos, de ordem materialista: as Almas Humanas e a Matéria.

A partir daqui, podemos, então, compreender melhor a fórmula trinitária neoplatónica das Hipóstases de Plotino, a partir das quais o filósofo descreveria três níveis de realidade.

- a) *Uno/Bem*: primeira hipóstase, representante da realidade suprema indeterminada, o Ser originário, indefinível, cuja essência é para lá da compreensão racional do Homem, pelo que deve ser alvo de uma contemplação intuitiva.
- b) *Nous/Intelecto*: segunda hipóstase, referente ao princípio estruturante do mundo inteligível, razão divina que governa o mundo e que permite a transmissão das ideias.
- c) *Alma do Mundo/Universal*: terceira e última hipóstase, representativa do nível inferior da realidade, englobando, então, o mundo sensível, o material e tudo aquilo que se demonstra fenoménico ao Homem. A Alma que governa o corpo, seu receptáculo material, uma vez que eterna, tem como objectivo principal retornar à sua origem Divina através do movimento de *ἐπιστροφή*.

Ora, o *Uno* é, então, a unidade perfeita, uma associação entre a unidade e a identidade; o mais real de todo o Ser, o mais completo, a transposição do Bem e do Belo, estando além de qualquer tipologia particular e para além de qualquer definição. Isto deve-se à impossibilidade de associar o *Uno* com qualquer outra «coisa», uma vez que é a partir Dele que a «coisa» emerge, não esquecendo o factor unificador e inclusivo que o define. O *Uno* está para além de qualquer atributo, uma vez que os atributos seriam extraídos do nosso conhecimento de «coisas» finitas e, só depois, aplicados ao Ser Divino. Deus está, deste modo, para lá de quaisquer tipos de predicação devido à sua indistinção. Aliás, devido ao seu carácter incompreensível ao Homem, Deus encontra-se para lá de qualquer pensamento, sendo apenas alcançado a partir de uma contemplação intuitiva, pois «está para lá da essência, além da esfera do inteligível» (PARENTE, 2005: 88). Plotino concebe, deste modo, uma unidade suprema e inefável fixa na origem do Ser, «mas tal que o ser não pode dela ser predicado, porquanto ele é a sua primeira consequência» (*Ibid*: 92). Esta concepção do Ser Divino haverá, sem dúvida, ter sido influenciada pela noção de Parménides que, por sua vez, defendia a ideia de um *Uno* para lá do Ser, para lá do tempo, um *não-ser* que nem participaria da *ousía*, tomando-se como um «puro inefável». (*Ibid*: 93).

Uma vez estabelecido o carácter indefinível do *Uno*, resta-nos apenas uma opção aquando da concessão de atributos ao Ser Divino, sendo essa a via negativa, pela qual se associa à entidade a inexistência de atributos, a partir da utilização de termos negativos. Assim sendo, Deus não é finito, o *Uno* não é múltiplo, é, sim, privado que qualquer forma (*Enn.* V, 5 [32], 11), «infinito/indefinido, na medida em que escapa à definição» (*Ibid*: 87). A incapacidade do intelecto Humano de gerar qualquer tipo de personificação precisa de Deus indefinível, provoca uma necessidade de envergar pelo caminho oposto, despojando o *Uno* de qualquer tipo de atributo, envergando, então, por uma via apofática. Além disto, há que reconhecer o *Uno* como a origem de qualquer atributo positivo, pelo que seria incoerente a atribuição à própria origem de tais atributos: «Indeed, Being had in a way the shape of Being whereas the One is shapeless, without even na intellectual shape. For the nature of the One, being generative of all beings, is to be identified with none of them» (*Enn.* VI, 9 [9], 3). Esta via negativa possibilita ainda a purificação crítica mental necessária para o ultrapassar das barreiras que nos afastam da origem do Ser, como que uma purga filosófica da mente de modo a realmente permitir uma contemplação profunda:

«The mind has to be purged of its philosophy to find the Good. The supreme achievement of the intellect is to leave itself behind. But for Plotinus there is no way of passing beyond intellect other than through intellect. We cannot leave our philosophical minds behind till we have used them to the full. There is, in his way of thinking, no alternative route to God» (ARMSTRONG, 1967: 239)

Relativamente ao *Nous*, a emanção do Intelecto, este baseia-se num princípio inteligível, quase que uma representação universal da mente de Deus, na qual a razão e o pensamento predominam. Esta é a primeira emanção definível do Ser Supremo. De acordo com Kevin Corrigan (2005), Plotino retirará de *Timaeus* uma vasta influência para a concepção desta emanção, de variados modos, uma vez que o Intelecto se poderá desdobrar num organismo inteligível, possível de se definir como uma substância primária organizada, tanto por si mesma, como pelo poder transcendental do *Uno*. Este Intelecto, no entanto, ainda que uma única entidade, é composta pelo uma totalidade de intelectos individuais que, eventualmente, irão compor a Alma Universal:

«And this great Intellect both is in respect of itself and is the particular intellects, which are in themselves: and the individual intellects are embraced by the whole, and conversely the whole by the individuals. They are by themselves and in another, it is by itself and in those, and all are in that one, which is by itself, and is indeed everything simultaneously, and potentially each thing severally.» (*Enn.* VI, 2 [43], 20).

O Intelecto, por muito que não seja o princípio primário de unidade, deverá ser capaz de se intelectualizar a si mesmo, isto por virtude do poder emanado pelo *Uno*. Corrigan ressalva o grande paradigma proveniente da filosofia de Plotino em relação à capacidade de o Intelecto produzir pensamentos, uma vez que «for Plotinus the “paradigm” becomes intellect’s vision of the One as its own thought» (CORRIGAN, 2005: 36). Isto, menciona Plotino, seria apenas possível devido à substância inteligível que permitiria ao Intelecto de produzir tais pensamentos. Contudo, essa mesma substância, uma vez que emanada do *Uno*, reconheceria a sua origem:

«And intellect which has the intelligible would not be realized unless there is a purely intelligible Substance; this will be intelligible for intellect, but in itself it will neither be thinking nor principally intelligible. For the intelligible, which is the purveyor of content to the act of intellection, is so for something different from it, namely, intellect, and its thinking is empty unless it grasps and seizes the intelligible which it thinks. For it has no thinking without the intelligible.» (*Enn.* V, 6 [24], 2).

Portanto, o Intelecto dispõe de uma capacidade de autocontemplação inata que, uma vez que proveniente do Uno, despoleta uma constante dependência da sua origem. Plotino não nos expõe a criação do Intelecto por parte do *Uno*, mas sim como a Inteligência se gera a si mesma a partir do *Uno*, formando, deste modo, uma articulação do *Uno*: «para Plotino, na inteligência, primeira derivação do *Uno*, actualiza-se pela primeira vez inteiramente o ser» (PARENTE, 2005: 105). O Intelecto de Plotino é, então, eterno e vivo, a primeira realização do *Uno*, absoluto e intuitivo (*Enn.* I, 8 [51], 2). Embora o *Nous* seja inferencial e absoluto na sua unidade, o que o *Nous* fornece será tomado pela Alma do Mundo que, por sua vez, funcionará como um agente activo na transposição da Unidade e do Bem para as «coisas».

Esta terceira e última hipóstase, a Alma Universal é, como referido anteriormente, aquela que engloba o nível inferior da realidade, ou seja, a Alma e a Matéria, bem como tudo aquilo fenoménico ao Homem. É a partir desta hipóstase que se dá o vínculo entre a realidade inteligível emanada do *Uno* e a realidade manifestada no mundo sensível. Esta entidade espiritual, à semelhança das hipóstases anteriores, é entendida como uma entidade não individualizada, na qual rege um todo material, uma vez que será a partir desta entidade que serão emanadas a Alma Humana e a Matéria. Este princípio dinâmico é, então, até um certo ponto, responsável pela atribuição de forma no mundo sensível, funcionando, como já mencionado, como um agente activo, um mediador entre o inteligível e o sensível, estabelecendo ordem e harmonia na multiplicidade encarnada e emanada pelo *Uno*. Tal como o *Uno* e o *Nous*, esta hipóstase é igualmente indivisível e imortal, sendo impossível a destruição ou qualquer tipo de dissolução da mesma.

No tratado 27 (*Enn.* IV, 3 [27], 6), Plotino expõe a natureza da Alma Universal como que familiar à Alma Humana, mas, enquanto uma simplesmente existe no Cosmos, a outra acompanha o *Uno* e o *Nous* na organização do mesmo. Isto, explica Plotino, deve-se ao afastamento da Alma Humana em direcção às profundezas corpóreas («They have then departed to the corporeal depths», *Ibid.*). A terceira hipóstase, contudo, não se refere apenas a uma animação cosmológica, pois a alma gerada é apenas possibilitada a partir da inteligência, como que um objecto pensado, racional, destacado do gerador original, tornado autónomo, uma «processão concebida como o prolongamento de uma energia vital» (PARENTE, 2005: 122). Plotino expõe

melhor esta duplicidade da Alma Universal, tanto como ligação entre os mundos, como fonte de inteligência da alma humana, mais sucintamente no tratado 6:

«The soul of the universe, then, was sent down into it by the god for this purpose, while the soul of each one of us was sent to ensure its perfection; since it was necessary for the identical genera of living being in the intelligible world also to exist in the sensible world.» (*Enn.* IV, 8 [6], 1)

Mantém-se, contudo, uma questão relativamente às bases do pensamento neoplatónico: por que razão se associa, e se sinonima, o *Uno* e o Bem? Plotino apresenta-nos uma panóplia de motivos, motivos esses que Margherita Isnardi Parente (2005) resume em cinco pontos principais: a fundamentação da essência, o termo absoluto, autossuficiência, superioridade e potencialidade activa. Ou seja, o *Uno* sinonima-se como Bem devido à sumptuosidade e à perfeição da sua natureza. Este Bem Supremo, é a realidade fundamental e transcendente que suporta e sustenta o Universo, a origem de todas as coisas boas e belas. É a sua natureza imutável que fundamenta a essência de todas as coisas que constituem unidade (*Enn.* VI, 9 [9], 9); é a sua realidade absoluta, objectivo supremo do Homem, que rege tanto sobre o inteligível como o sensível (*Enn.* VI, 9 [9], 1); a sua autossuficiência comprova a sua superioridade (*Enn.* VI, 8 [39], 18), superioridade essa suportada pela sua energia absoluta, pois o *Uno* é o primeiro absoluto; por fim, é *Uno-Bem* uma vez que emana, de si, a vida, «é uma potência activa, não pode permanecer fechado em si mesmo, porque de outra forma não haveria processão dos seres, nem multiplicidade, nem existências singulares» (PARENTE, 2005: 97). Há, no entanto, uma ressalva a ter em atenção, pois não se deverá caracterizar o *Uno* como o Bem, pois o *Uno* não é o Bem, uma vez que o *Uno* não é definível -, tal como já se demonstrou anteriormente, o *Uno* está acima do ser, para lá de qualquer atributo. O *Uno* é, sim, *Uno-Bem*, «com base numa identificação imediata, primitiva, fundamental, que não se traduz numa definição categorial» (*Ibid*: 100).

Realçando ainda a questão do *Uno-Bem* como a origem de todas as coisas boas e belas, há que questionar, então, a existência do mal. Qual a sua origem? Onde é que se encontra o mal na hierarquia do Ser? De onde emana? Ora, de acordo com o pensamento neoplatónico, o mal não emana, nem tem um lugar específico na ordem hierárquica do Ser. Muito pelo contrário, a hierarquia demonstra o grau de Bem na realidade – não existe nada absolutamente malvado que emane do *Uno-Bem*, existente

sim, um grau de emanção de tudo o que é bom. Deste modo, poderíamos dizer que o mal não passa de uma classificação relativa à posição na hierarquia – ou seja, qualquer tipo de envolvimento corporais seriam «menos boas» que contemplações intelectuais, por exemplo. Plotino, distingue, contudo, dois tipos de mal: um mal primário - associado à pobreza moral, relativo aos níveis de ser – e um mal secundário – este relacionado com o físico e o material, com perseguições de apetites irracionais. Portanto, enquanto um mal é causado pela ignorância e espoletado por uma total falta de conhecimento da verdadeira natureza da Alma, o mal secundário, temporal no seu âmago, é causado pelas imperfeições do mundo material, que pode ser superado através da contemplação e pela união com o divino. Em *Enn.* I, 8 (51), 1 e seguintes, Plotino demonstra uma maior tolerância relativamente ao mal secundário, uma vez que este seria corrigível e justificável, uma vez que o mundo sensível e material é, na sua natureza, imperfeito e limitado, o que fundamentaria o mal físico e material sentido pelo Homem. Já o mal primário, por outro lado, sustenta Plotino, é a verdadeira ameaça à Alma Humana, funcionando como uma possível interrupção na missão de reunião com o *Uno-Bem*.

O mal – o afastamento do Bem – reduz-se a um de dois males: a uma desorientação dos afectos da Alma ou à perseguição de apetites por simples contingências da existência física. Então, se o mal está associado ao apartamento do estado primário original, o Bem deve ser perseguido activamente, por meios já anteriormente expostos – a ascensão ao *Uno*. Deste modo, e tal como reconhece Santo Agostinho aquando da sua descoberta da doutrina plotiniana, uma vez que Deus é o Bem – e que toda a criação sente, de algum modo, uma atracção pelo seu criador, o propósito da fonte do Ser (como que uma teologia interior), o mal é uma privação desse mesmo Bem, uma ruptura – não uma existência esconjuntada. Isto posto, o mal, poder-se-á dizer, é parasítico do Bem, algo não exactamente independente, pois padece da inexistência do Bem de modo a desenvolver-se, padece do afastamento.

E, por movimento contrário, a emanção do *Uno-Bem* seria até um certo ponto visível, alegoricamente visível, pois o neoplatonismo recorre a uma imagética constante, e até privilegiada, da luz, luz essa que jorra como se fosse a água de uma fonte, inundando a criação que dela emana. Esta imagética, originária de Platão, mais concretamente em referência à analogia presente no Livro VI da *República* de Platão (pg. 508b), é exposta por Plotino no Tratado 38, aquando da necessidade de compreensão da causa como Sol em comparação ao Bem:

«Because of this the Good is said to be the cause not only of the Substance but also of the substance being seen; just as the sun, in being the cause of sensible things being seen and coming to be, and so of seeing in a way, too – and so it is neither seeing nor the things coming to be – so, too, the nature of the Good, being the cause of Substance and Intellect is light, according to the analogy, for the visible things in the intelligible world and the seeing things there, although it is neither Beings nor Intellect, but it is the cause of them, and, with its light, makes possible thinking and being thought for Beings and Intellect.» (*Enn.* VI, 7 [38], 16).

Ainda que apenas uma analogia referente à causa do Bem como Sol para a visibilidade da substância, esta referência à luz de Deus rapidamente se dispersará em Plotino, pois toda a sua obra se encontra altamente infiltrada pela questão da luz. Seja em relação à difusão da luz por toda a esfera (inteligível e sensível) a partir do *Uno*, ou à analogia da existência de uma luz superior, Plotino dará um constante ênfase a este símbolo, de modo bastante icástico: uma luz superior imaterial, que parte de um ponto luminoso central (*Uno*), que banha toda a esfera. Aquando das hipóstases inteligíveis, Plotino, no Tratado 49, relata que «toda a natureza inteligível é vista como luz: daí, a comparação do bem com a fonte de que brota a natureza e a definição de inteligência como “luz primeira”» (PARENTE, 2005: 102). Há ainda uma outra representação, isto no Tratado 22, na qual a luz compõe uma série de anéis que irradiam a esfera, concêntricos entre si, e que se alastram a partir de um único núcleo luminoso e lampejante – esta imagética será discutida mais adiante, dada a sua semelhança como os relatos visionários de Dante.

É óbvia a influência platónica nos escritos de Plotino em relação à questão da luz como sinónimo de Divino e de criação, pois, em Plotino, tudo o que é luz, assim é por vias de emanção de uma grande luz, de um Sol. Esta sinonímia entre Deus e o Sol será proeminente ao longo da Idade Média, sendo transposta para uma imensidade de temáticas culturais – desde iconografia a arquitectura ou literatura, tudo o que é Bom é iluminado pela luz de Deus, como que uma linguagem divina, quente e poderosa, uma pronúncia de Deus que se traduzirá intensamente no misticismo cristão. Quão mais perto do Divino, mais ofuscante.

2.2 O Sensível: a alma, o corpo e o retorno

A Alma Humana é entendida por Plotino de duas formas, tal como em Platão: a Alma pré-existente – cuja origem e residência é no âmago da Alma Universal, atemporal e livre de quaisquer tipos de envolvimento corporal –, e a Alma corpórea, encarnada, que se encontra sob constante ameaça em virtude da sua existência física (*Enn.* III, 9 [13], 3). A insegurança e a ameaça sentidas por esta última forma manifestam-se na cedência às vontades e aos desejos do corpo, o que, fundamentalmente, caracterizará a queda da Alma ao mundo físico, onde a Alma estará sujeita a diversos males e a desejos inferiores.

Assim que encarnada, a Alma entra, então, numa dualidade em si mesma: a alma superior, que se sente atraída para o Divino, para o que se encontra para lá da sua existência imaterial; e a alma inferior, cuja atracção se cinge à sua realidade inferior. Será, então, graças a essa tensão, com especial atenção à atracção pelo inferior, que se dará a derradeira queda da Alma.

Em *Enn.* V, 1 (10), 6-7, Plotino expõe, claramente, a origem da Alma, tendo esta sido gerada «a partir da inteligência como uma razão e um objecto pensado, como um pensamento que se destaca do seu gerador, para viver uma vida autónoma» (PARENTE, 2005: 121). Contudo, existe ainda uma outra caracterização da Alma para Plotino, pois poder-se-á ainda tratar «de uma processão concebida como o prolongamento de uma energia vital, pois é a inteligência na sua essência mais íntima» (*Ibid*:122), tal como é exposto em *Enn.* V, 2 (11), 2. A Alma, ao contrário do *Uno*, não é pura unidade, mas sim uma multiplicidade de factores:

«Next, one must reply that soul is many, even the unitary soul, and even if it does not consist of parts. For there are several faculties in it – calculative reasoning, desiring, perceiving – which are held together by unity, as by a bond. So, soul bestows unity on other things, because it is one itself. But soul itself takes unity from elsewhere.» (*Enn.* VI, 9 [9], 1).

Outra é a questão da duplicidade da Alma que domina em Plotino. A Alma é concebida de forma dupla, uma vez que após a contemplação dos inteligíveis por parte do Intelecto, a imagem da inteligência é reverberada na Alma, de modo a comunicar a sua realidade – será esta luz que compõe a Alma que funcionará como que uma extensão imediata da inteligência, o elo emanado. Plotino afirma no Tratado 10 que

parte da Alma permanece no inteligível, para lá do sensível, onde seria de esperar que a Alma habitasse, não obstante o seu avanço em direcção aos corpos que animará: «Nothing of what is before i tis separated or cut off. For this reason, the Soul does, after all, extend down in a definite manner, since there is life in plants. Of course, not all of Soul is in plants, but it comes to be in them because of the way it is (...)» (*Enn.* V, 2 [11], 1). A Alma não desce totalmente ao mundo sensível, mantendo-se parcialmente ligada à sua porção geradora (*Enn.* III, 4 [15], 4) – aliás, Plotino compara esta relação simbiótica àquela entre um agricultor e a sua planta, sendo que a parte superior da alma se refere ao agricultor, e a parte inferior se refere à planta, deste modo justificando tanto a actividade como a passividade da alma:

«The One is like the Soul in a large plant which manages the plante without trouble and silently, being the lowest part of the Soul of the Universe, but the lower part of ours (our world) is as if worms were to arise in a rotten parto f the plant; for this is the status of our ensouled Body in the Universe.

But our other Soul, which is of the same kind as the higher part of the Soul of the Universe, is like some farmer were he to become concerned about the worms in the plant and were he to be afflicted with with worries in respect of it; or i tis as i fone were to say that a person who was healthy and lived with other healthy people was occupied with his own pursuits, either loving na active life or deviting himself to contemplation, while someone who was ill and attending to cures for his body was concerned with the body and had come to belong to it.» (*Enn.* IV, 3 [26], 4).

Também no Tratado 52 Plotino voltará a referir esta duplicidade da Alma que permanece tanto externa como interna à realidade do indivíduo encarnado, enfatizando ainda mais a sua complexidade. Contudo, assim que concebido, este Ser complexo será, então, alvo de ainda mais oscilações na sua natureza, mais especificamente aquando da mutação da matéria e da forma – a encarnação. A sua natureza sensível, ao contrário daquela discutida por Aristóteles em *De Anima*, será, não uma de forma pura, mas sim no sentido de matéria e forma (*Enn.* V, 9 [5], 3). Na boa complexidade neoplatónica, Plotino evoca a Alma como uma herdeira da Inteligência, sendo o movimento algo que lhe é comunicado e não algo que brota de imediato, como é insinuado em Platão (PARENTE, 2005: 123), pois enquanto para o filósofo ateniense a Alma participaria activamente e de modo crucial para a questão da vida, para o filósofo egípcio será o *Uno* o único elemento capital no acto de brotar vida. A Alma recebe a vida em si, não a

produz, não age activamente no acto de produção da mesma, acolhendo-a apenas (*Enn.* VI, 9 [9], 15). Contudo, independentemente desta incumbência mais passiva, a Alma não deixará de ser um elemento imortal e crucial para a existência terrestre – será somente a partir deste ponto que a recepção da forma a partir da matéria será sequer possibilitada. Ou seja, a Alma é, no seu âmago, intermediária, um Ser complexo, na sua natureza imaterial e em constante movimento duplo: atraída à sua origem superior, mas reflectida e projectada no espaço inferior, onde, eventualmente, tomará forma.

«The Soul of the Universe never came to be or came to a place; for it never was anywhere, but the body came close to it and took a share of it. For this reason, Plato, too, I think, never says that the Soul is in a body, but that the body enters into Soul. But the other Souls do have a point from which they come - from Soul – and a point of arrival, and they have both a going down and a going with; hence, also a going up. But the Soul of the Universe is always above where it is natural for Soul to be. What follows is the Universe, for example, the part which is close or the part beneath the sun.

So the partial [i.e. particular] Soul is illuminated when it directs itself towards what is before it; for it encounters Being. But when it directs itself to what is below it, it enters into non-being. And it produces this when it turns towards itself; for when it wants to turn towards itself it produces what is after it into an image of itself, non-being, as if it were walking on a void and becoming more indefinite.» (*Enn.* III, 9 [13], 3).

No Tratado 27, Plotino aponta a questão da descida da Alma ao corpo, levantando questões tais como «de que modo é que este fenómeno se dá?», em relação às quais rapidamente justifica a importância da investigação de tal acontecimento, com especial atenção às situações em que uma Alma, não anteriormente contaminada pelo corpo, proveniente de um estado incorpóreo, toma uma natureza corpórea. Primeiramente, há que compreender que, para Plotino, a existência de um corpo não-animado é pura e simplesmente impossível, pois nunca haverá existido, sob qualquer possibilidade, um Universo desnudo de Alma, nem um corpo despojado de Alma, pois a mera existência de matéria só é possível assim ordenada («There was never a time, in fact, when the universe was not ensouled, nor when body existed in the absence of soul, nor was there a time when matter existed and was not ordered», *Enn.*, IV, 3 [27], 9). Contudo, logo de seguida Plotino expõe um paradoxo: se não existir um corpo, a Alma não procede no seu avanço, uma vez que não existe qualquer outro leito

onde residir; mas, ao avançar, a própria Alma fornecerá e produzirá um lugar onde habitar – um corpo (*Ibid.*). A isto Plotino responde com uma metáfora, mais uma vez fazendo uso da luz, pois sendo o *Uno* a fogueira, a Alma surge como raios de luz que emanam das labaredas, iluminando os confins do Universo, onde a escuridão age como substrato – aqui a luz reconhece esse mesmo solo e fornece-lhe uma forma. Deste modo, não será o corpo a adquirir uma Alma, mas sim uma Alma que produzirá um corpo e o habitará, «pois, como Plotino já afirmara num tratado precedente, a Alma é a luz que penetra no corpo dos cosmos, iluminando-o» (PARENTE, 2005: 129) – é a Alma que contém o corpo, não vice-versa. Portanto é o imaterial (uma vez que a Alma não é limitada pelo físico, nem mesmo pelo espaço ou pelo tempo) que contém o material e, no esquema neoplatónico, é a imersão e o desejo pelo inferior que leva à queda da Alma, ao prear de um corpo.

Se a Alma, é, então, parte do Bem, por Ele emanada, como é que é justificada a queda da mesma, uma vez que não existe, de todo, qualquer propulsão maligna antes da aquisição do corpo? Tal como comenta Kevin Corrigan (2005), a determinação do ponto onde a Alma acaba e o corpo começa não é, de todo, uma tarefa simples na doutrina de Plotino, isto porque não só a Alma alberga o corpo por completo, mas também porque ao ser albergado, o corpo atinge a Alma de modo tão intrínseco que também ele passa, de certo modo, a habitar no Intelecto. Existe uma contaminação de espaço, tanto por parte do Ser imaterial, como por parte do material e corpóreo. Ora, aquando do avanço da Alma, o corpo tomará forma a partir de matéria.

A matéria sensível, como já foi exposto anteriormente, é, então, o nível mais baixo da hierarquia plotiniana do Ser, consequente de uma reflexão da matéria formada no Universo inteligível. Plotino distingue estas duas formas de matéria em grande detalhe no Tratado 12, começando por focar-se na questão da forma da matéria. Esta distinção entre as duas matérias, já proveniente na tradição peripatética, bem como no platonismo, focada em conceitos como o «movimento» e a «alteridade» das matérias (PARENTE, 2005: 138), explica Plotino, fundamenta-se na origem da dita matéria. Ao passo que a matéria divina, inteligível, recebe toda uma panóplia de elementos que a definem, outorgando-lhe, então, uma certa vida definitiva e intelectual, a matéria sensível, em oposição, torna-se, de facto, algo definitivo, físico e corpóreo ao tacto, mas não inteligente por si só, muito menos algo vivo – torna-se uma carcaça:

«For once the divine matter has received that which defines it, it possesses a definite and intellectual life. The sensible matter, by contrast, does become something definite, but it has neither life nor intelligence. It is rather a decorated corpse. And the sensible shape, too, is a mere image. So, the substrate must also be an image. By contrast, in the intelligible world the shape is a true one, and so the substrate must also be true. For this reason, even those who say that matter is substance should be taken to be speaking correctly, if they were talking about intelligible matter. For the substrate in the intelligible world is Substance – or rather, it is Substance when it is thought of together with the Form that is upon it and when it is illuminated in its entirety.» (*Enn.* II, 4 [12], 5).

A matéria sensível, poderá, deste modo, ser reconhecida como um campo de pura energia negativa que prospera com a queda da Alma, agora corrompida, impedindo, gradualmente, a capacidade inerente da Alma de se reunir com a sua origem, o que, consequente e eventualmente, espolatará uma aceitação do confinamento autoimposto pela Alma (*Enn.* I, 8 [51], 14). Uma vez dada a queda, «ao misturar-se com o corpo, isto é, com a matéria, esfera da corporeidade, a Alma perde a medida e a ordem» (PARENTE, 2005: 151), daí a sua necessidade de voltar a separar-se do corpo, via métodos de contemplação, pois só dada a separação dessa união – que haverá condenado a Alma em primeiro lugar – é que a Alma voltará a tornar-se intelecto puro, não corrompido ou contaminado, livre das afecções que envenenam o corpo. Ou seja, é a afeição da Alma pela matéria que turva, em primeira instância, a pureza do cosmos que a haverá originado, sendo essa cegueira apenas curada a partir de uma separação entre a Alma e a matéria, entre a Alma e o corpo, a partir de uma purificação que se baseia, até um certo ponto, no total desprezo pelo elemento corpóreo.

A necessidade de transcendência surge, então, de um amor da Alma pela sua fonte, pelo *Uno-Bem*, uma vez que «the Soul's desire is for that which is better than itself» (*Enn.* I, 4 [46], 6). Esta necessidade, espolitada por um intenso amor pela origem, é comparada por Plotino ao nobre amor de uma filha por um pai, por muito que, independentemente dos esforços do filósofo, o Homem não possua experiência adequada para a compreensão de tal intensidade de união com o *Uno*. Plotino expõe, de modo mais humano, que o amor da filha pelo pai é então substituído por um amor mortal, permitindo a sua própria violação e contaminação na ausência do seu progenitor; tais violações recorrentes apagarão, eventualmente, a chama sentida pela

filha em relação ao mundo mortal, provocando um ódio pela ausência do pai, e uma constante procura e um anseio pelo retorno ao seu pai:

«The love which belongs naturally to the Soul makes it evidente that the Good is in the intelligible world. And in pictures and stories, Love is yoked to Souls. For, since the Soul is diferente from God, but comes from Him, it loves of necessity. And when i tis in the intelligible world it possesses heavenly Love, but it becomes vulgar Love in the sensible world. For in the intelligible world she is heavenly Aphrodite, and here she is vulgar, as if she had become courtesan. For all Soul is Aphrodite. This is expressed in riddling form by the story of the birth of Aphrodite, and of Love coming to be with her.

«The natural state of Soul, then, is to want to become unified with God, and thsi love is like that of a beautiful girl for her beautiful father. But when the Soul comes into the world of becoming, she is, in a way, deceived by her suitors, and, exchanging her love for another mortal love, is violated in her father's absence. She comes, then, to hate the violations in the sensible world, and, setting off for her father again, by having kept herself holy from things on the sensible world, she is in a state of contentment.»
(*Enn.* IV, 6 [41], 9)

Assim sendo, a única solução para o contentamento da Alma é a realização de uma purga, de uma purificação que permita o retorno da Alma ao *Uno*-Bem, que permita um regresso à sua entidade verdadeira e original, a sua entidade pura, não contaminada pelo Mal e pelos pecados da carne que tinham violado a sua pureza original. Este retorno assume, no neoplatonismo, um valor intensificado superior à práxis e indubitavelmente teológico. É a partir desta intensidade, deste desejo intrínseco à Alma que se dá o movimento ascendente, de *epistrophē*. Ora, de acordo com a filosofia neoplatónica, e uma vez que o objectivo fundamental seria o de se reunir com o Ser Divino, seria crucial ultrapassar os três níveis de realidade apresentados, algo que seria exequível mediante a realização de quatro etapas: 1) a contemplação da ordem da natureza e aquiescência do bem e da unidade presente no mundo visível; 2) a contemplação interior da Alma; 3) a contemplação do *Nous* – o *logos*; e, por fim, 4) *ékstasis* – a saída do próprio e o encontro final com o *Uno*. A realização do êxtase basear-se-ia na perda total de qualquer tipo de individualidade, individualidade essa que tinha, em primeiro lugar, afastado o Homem do *Uno*. Logo, seria só após uma total perda de individualidade que essa ligação primitiva seria restaurada, pois a unidade com o *Uno* é, na sua essência, uma supressão e uma inexistência de qualquer autoconsciência

individual. O objectivo será, portanto o da inexistência de um ser individual que contempla o *Uno*, pois esse ser, despido da sua individualidade, e a ponto do êxtase, fundir-se-á com o *Uno*, com a sua própria origem. Este será um ponto crucial para a mística medieval, que será mais tarde discutido por Pseudo-Dionísio, entre muitos outros místicos, e que se reverterá no misticismo cristão, como um processo de purgação, tal como acontece nos escritos de Catarina de Génova (1447-1510). Este conceito de *ékstasis*, adoptado pelo misticismo cristão, demonstrar-se-á fulcral para a imagética da reunião com Deus. Por meios de *contemplatio*, tal como no misticismo cristão, o Homem pode despir-se da sua identidade, reconciliando-se com a sua origem, a partir de um processo de transformação, de purificação.

«My I is God, and I know no other I than this my God (...). My Being is God, not through participation, but through true transformation and through annihilation of my own being. (...) God became man in order to make me God; therefore I want to be changed completely into pure God.»⁶

A ultrapassagem da própria esfera do pensamento é primeiramente referida por Plotino no Tratado 9, no qual a partir de um acto de contemplação também a essência do Homem se transformaria num raio de luz pura, abandonando qualquer imagem pré-definida no mundo sensível, isto, claro está, porque este acto de retorno, de supressão do ser, é, para a Alma, o retorno à sua verdadeira «forma», um regresso a si mesma, não um regresso ao *Uno* em específico, mas uma reentrada no seu próprio ser, na sua fonte, como uma recuperação de si mesma. A Alma finita, virando costas ao mundo sensível e libertando-se da contaminação maligna da matéria, retorna à Perfeição imutável onde, por fim, poderá reencontrar o contentamento que havia perdido (LOVEJOY, 1936: 83). Esta transcendência da Alma é o alcançar imediato do Divino, o retorno à origem, à «fonte da vida» - o êxtase final.

⁶ Compilação de citações de Catarina de Génova, in *Ecstatic Confessions*, de Martin Buber, sob a entrada de «Catherine of Genoa» (ed. Paul Mendes-Flohr): 108-109.

2.3 Teologia Dionisiana: apófase, teofania e hierarquia

O estudo da teologia e da filosofia neoplatónica de Pseudo-Dionísio (cerca séc. V d. C.) permite-nos melhor compreender tais valiosas intersecções ocorridas entre o misticismo cristão e a metafísica neoplatónica durante o período antigo tardio. Contudo, antes de mergulharmos no universo da linguagem dionisiana, é crucial estabelecer o contexto e as influências que tão criticamente tiveram papel na construção das obras do autor sírio. Aquele que, durante cerca de treze séculos, se acreditou ser o verdadeiro discípulo do Apóstolo cilício, S. Paulo (c. 5 - 67), convertido por este ao cristianismo em Atenas, haverá, de acordo com estudos contemporâneos, na realidade de referir-se a um possível pupilo de Proclo (412 – 485), cujos escritos tinham sido propositadamente compostos em semelhança àqueles produzidos pelo Bispo de Atenas, S. Dionísio, o Areopagita (séc. I) – daí a actual atribuição do título «*Pseudo-Dionísio, o Areopagita*» ao teólogo falsificador.

«Ao ouvirem falar da ressurreição dos mortos, uns começaram a trocar, enquanto outros disseram: “Ouvir-te-emos falar sobre isso ainda outra vez”. Foi assim que Paulo saiu do meio deles. Alguns dos homens, no entanto, concordaram com ele e abraçaram a fé, entre os quais Dionísio, o areopagita, e também uma mulher de nome Dâmaris e outros com eles.» (NT, Act, 17: 33-34).

Independentemente do carácter falsário associado aos textos que compõem o *Corpus Areopagiticum*, estes não deixam de exhibir uma panóplia de conteúdos notáveis para o estudo da teologia neoplatónica cristã. Surgidas num período de intercâmbio cultural e intelectual, entre as tradições cristãs orientais e ocidentais, e altamente influenciadas pela tradição neoplatónica, as obras do pensador (provavelmente) sírio, uma vez que assinadas como que pelo areopagita bíblico, ganharam uma autoridade canónica – quase que apostólica, na verdade –, algo que concedeu aos escritos em questão extrema influência ao longo da Idade Média (CORRIGAN e HARRINGTON, 2019). Há que reconhecer, contudo, que os termos «falsificador» e «falsário» aqui empregues não deverão ser tomados sob o modo pejorativo moderno, mas sim como um pseudónimo ou, tal como expõem Kevin Corrigan e Michael L. Harrington, «a communicator of tradition» (*Ibid.*), neste caso, um comunicador de uma tradição eminentemente cristã e com uma carga neoplatónica altíssima. Conceitos neoplatónicos, tais como a teoria das emanções, a hierarquia do Ser e a ascensão da alma, entrelaçados com ideais da doutrina cristã, inundam por completo as quatro obras

extensivas (termo utilizado em comparação com as cartas) que compõem o *Corpus Areopagiticum*, obras essas que desempenharam um papel fundamental na formação da tradição mística cristã: *de Coelesti Hierarchia*, *de Ecclesiastica Hierarchia*, *de Divinis Nomunibus*, e *de Mystica Theologia*.

Portanto, de modo a compreender a teologia de Pseudo-Dionísio há que a ler tendo em conta as tradições neoplatónicas até então desenvolvidas. Tal como explorámos anteriormente, o pensamento neoplatónico procurou conciliar a herança filosófica grega platónica com toda uma questão mística em torno da experiência religiosa e do universo inteligível, algo que Pseudo-Dionísio incorpora amplamente na estrutura filosófica dos seus escritos de mística cristã. Ora, talvez os dois conceitos neoplatónicos que mais efeito têm no desenvolvimento da teologia dionisiana são aqueles em referência à processão divina e ao eventual retorno a Deus, ou seja, os conceitos de emanção e de *epistrophē*. Pseudo-Dionísio adopta a estrutura hierárquica desenvolvida por Plotino, integrando, na sua compreensão da teologia cristã, a ideia de uma única fonte a partir da qual emana toda a criação, sensível ou inteligível, sendo essa única fonte Deus inefável. Dionísio irá, então, tomar como cânone pessoal a ideia de Deus indefinível, que se encontra para lá da própria existência do conceito de Ser e que, tal como o de Plotino, é transcendente ao pensamento humano e ao pensamento finito, pois a inacessibilidade a Deus não é devida a uma limitação Humana, mas sim ao carácter Divino que, por si só, está para além do conceito de pensamento, «because thought is always directed to beings, and hence to that which is finite and derivative» (PERL, 2007:13). Dionísio adopta, de modo bastante óbvio, a ideia de Ser como que coincidente do conceito de pensamento, localizando Deus para lá de ambos os conceitos («For, if all kinds of knowledge are of things existing, and are limited to things existing, that, beyond all essence, is also-elevated above knowledge», *dDN*, I.4).

Desenvolve-se, então, a doutrina da teologia afirmativa (ou catafática). Aqui, bifurca-se o Princípio Divino, dando origem tanto à teologia conceptual afirmativa – na qual se atribui à divindade nomes de realidades inteligíveis (ex.: Deus é bom) –, como à teologia simbólica afirmativa – na qual se atribui à divindade nomes de realidades sensíveis (ex.: Deus é leão). De acordo com o teólogo, é preferível envergar por uma teologia simbólica afirmativa, pois, deste modo, durante a aproximação a Deus, será mais complicado confundi-Lo com o efeito. Dionísio sublinha, várias vezes ao longo do *Corpus Areopagiticum* que, independentemente de Deus não constituir ele próprio a

figura de um «ser», Ele é a causa de todas as coisas e, como tal, poderá ser denominado a partir dessas coisas de modo coloquial e simbólico (*dMT* IV., *dDN* I.1). Há, contudo, que notar que Deus não é uma realidade sensível e o atributo de causa, em Dionísio, deverá compreender-se «Causa», indicando-se «Causa de tudo»; ou seja, sendo Deus a «Causa», não poderia, por nenhuma forma ser reconhecido como efeito (PERL, 2007: 17). De qualquer modo, Pseudo-Dionísio volta a expandir esta teoria da teologia simbólica afirmativa, apresentando a teologia negativa (ou apofática), na qual nega a Deus qualquer atributo.

É a partir da ideia do apofatismo de Plotino que Dionísio desenvolve a sua própria teologia apofática que tão crucial será ao longo do *Corpus Areopagiticum*. Em *Enn.* VI, 9 (9), 3, Plotino confirma que, independentemente da referência ao *Uno* como causa de tudo, não se atribui qualquer tipo de causalidade ou «ser» ao Princípio Divino; pelo contrário, a utilização do termo «causa» refere-se apenas a uma indicação secundária, a um estado derivado de «ser» (PERL, 2007: 12), pois nenhum «ser» pode ser o primeiro princípio, e o primeiro princípio não pode ser nenhum «ser» – se assim fosse, o primeiro princípio seria finito, e, conseqüentemente, não poderia ser primário, pois seria dependente da sua determinação. Assim sendo, há que reconhecer que a teologia negativa de Dionísio não se cinge apenas a uma carga negativa, pois a mera negação de atributos, conseqüentemente, leva a uma afirmação dos seus opostos, tal como explica Eric D. Perl:

«For negation is no less than affirmation, is still an intellectual activity and as such necessarily identifies its object in conceptual terms and so treats it as finite. To say “God is not such-and-such” is to regard God as something, some being, distinguished from other beings by the lack of some feature that they possess, and thus to circumscribe God in thought. To deny any attribute of God is still to treat him as a conceptual object, defined by the possession or privation of various attributes.» (*Ibid*: 14).

Contudo, logo no primeiro capítulo de *de Mystica Theologia*, Pseudo-Dionísio esclarece a questão da negação, escrevendo, então:

«(...) as Cause of all, and more properly to deny them all to It, as being above all, and not to consider the negations to be in opposition to the affirmations, but far rather that It, which is above every abstraction and definition, is above the privations» (*dMT*, I. 2).

Ou seja, no caso do Princípio Divino, da Causa de tudo, a negação refere-se a uma privação, não como oposição à atribuição de afirmações, mas sim como algo que está para lá de qualquer afirmação ou negação, sendo apenas possível a referência de tal a partir da carga obsoleta que se retira do acto de negação. Deus está para lá de um todo, para lá de qualquer atributo, seja esse sensível ou inteligível, liberto de qualquer afirmação ou negação, simplesmente «não está», «não é», nem «é»: «since the all-perfect and uniform Cause of it all is both above every definition and the pre-eminence of Him, Who is absolutely freed from all, and beyond the whole, is also above every abstraction» (*Ibid*, V.) Claro está, então, que a mera denominação de Deus como inefável estaria contra a própria teologia dionisiana, pois independentemente da carga negativa associada, esta seria, ainda assim, uma atribuição.

Como que numa escadaria, são-nos revelados três patamares de aproximação ao Princípio Divino, de acordo com Pseudo-Dionísio: um primeiro patamar referente à teologia afirmativa, um segundo patamar referente à teologia negativa e um último patamar referente à teologia mística. Esta teologia mística resulta num derradeiro contacto e/ou fusão entre o Eu e o Ser Absoluto, o *Uno*, o Princípio Divino: Deus. Será a eliminação dos atributos a este Ser Absoluto, proveniente da teologia negativa que eventualmente permitirá a afiguração do Divino ao Eu. De acordo com Tanquerey, a aproximação mística depende de «uma intuição ou vista simples e afetuosa de Deus ou das coisas divinas» (TANQUEREY, 1955: 44). Ou seja, no patamar da teologia mística, será a negação que permitirá a ascensão da alma:

«(...) en la *Teologia Mística*, ocurre justamente lo contrario, o sea, las negaciones conducen a una ascensión que parte de los seres hacia la simplicidade absoluta. En este sentido podemos afirmar (...) que la *vía negativa* dionisiana se asocia directamente a la idea plotiniana de *aphele pánta* presente (...) en la *Teologia Mística*.» (BEZERRA, 2007: 120)

Assim, a questão da privação ganha toda uma nova dimensão, não apenas dirigida à Causa, mas à própria Alma. Mais uma vez com clara influência plotiniana, na qual a Alma tem como tarefa crucial, de modo a conseguir concretizar a sua união com o *Uno*, a superação de juízos naturais característicos de uma natureza menor, a renúncia de uma total independência tingida pelos desejos sensíveis – a negação carnal – torna-se também crucial na teologia dionisiana. Aqui voltamos a insistir na ideia de que apenas uma alma purificada, *i. e.* despojada dos atributos sensíveis, pode ascender ao inteligível e, eventualmente, reunir-se como o Divino. A Alma, o centro da reflexão seria, então,

de acordo tanto com Plotino como com Proclo, capaz de se libertar da matéria através de uma contemplação espoletada e conseguida a partir do silêncio (*Enn.* VI, 9 [9], 7), uma vez que o silêncio seria capaz de propulsar a Alma para lá da escuridão do mundo material em direcção à luz do *Uno*. É Cicero Cunha Bezerra que melhor explica o papel da Alma na transcendência e unificação com o *Uno*:

«Sabemos que tanto pra Plotino como pra Proclo, el alma es el centro de toda reflexión. El carácter de viajero, o sea, de vehículo por lo cual el hombre supera su condición de ser finito y transitório ascendiendo a lo divino convierte el alma en un lugar propicio para la unificación que ocurre por un movimiento disléctico que conduce de lo simple a lo complejo y de lo universal a lo singular. (...) Es necesario penetrar en lo más profundo de sí mismo (...)» (BEZERRA, 2007: 119).

Ora, em Pseudo-Dionísio o abandono de todas as sensações, bem como de todas as operações intelectuais (tais como os atributos, assim como demonstrámos anteriormente), é crucial para ascensão, pois o abandono de «tudo o que é e de tudo o que não é» comprova a superação de qualquer tipo de atributos. O silêncio seria, deste modo, como que uma obrigatoriedade provocada pela teologia negativa, uma vez que nenhum tipo de pensamento ou conceito poderia corromper a honra presenteada e conseguida a partir de uma veneração que se demonstrasse para lá das palavras («whilst honouring the unrevealed of the Godhead which is beyond mind and matter, with inscrutable and holy reverence of mind, and things unutterable, with a prudent silence, we elevate ourselves», *dDN*, I.3). Na própria dialéctica dionisiana, como que uma herança neoplatónica, é a *apóphasis* que funciona como primeiro degrau na união com a Causa:

«(...) leave behind both sensible perceptions and intellectual efforts, and all objects of sense and intelligence, and all things not being and being, and be raised aloft unknowingly to the union, as far as attainable, with Him Who is above every essence and knowledge.» (*dMT*, I. 1)

Aqui, Pseudo-Dionísio dirige-se a São Timóteo, Bispo de Éfeso (c. 17-80), seguidor de São Paulo, convidando-o a realizar uma transcendência mística, para o qual o Bispo teria de despojar-se de «tudo o que é e o que não é», sendo esse o passo crucial para a união com Deus, em contraste com as três vias neoplatónicas de purificação, iluminação e união. Este dialécto é claramente mais radical, mas indubitavelmente neoplatónico. Contudo, isto não significa que a iluminação Divina deixe de ser essencial na teologia dionisiana, muito pelo contrário, uma vez que continua a existir ao longo do

Corpus Areopagiticum uma constante associação entre a Causa Divina e a iluminação consequente da união:

«And there is, further, the most Divine Knowledge of Almighty God, which is known, through not knowing during the union above mind; when the mind, having stood apart from all existing things, then having dismissed also itself, has been made one with the super-luminous rays, thence and there being illuminated by the unsearchable depth of wisdom.» (*dDN*, VII. 3)

O despojar do sensível, em Dionísio, requer, então, uma compreensão «de las teofanias divinas como símbolos de un eterno brotar de Dios en el mundo» (BEZERRA, 2007: 122). Dado que o mundo sensível terá, de acordo com a doutrina neoplatónica, e, por consequente, de acordo com a teoria emanista, acontecido independentemente da vontade, como que forçado a difundir-se e a emanar a partir do Princípio Divino, existe na filosofia neoplatónica, espaço para aceitar presentes semelhanças ao *Uno* na quinta emanção. Pseudo-Dionísio, irá discutir que, uma vez que Deus existe para lá das limitações do mundo sensível, que por sua vez é caracterizado por constante finitude, mudança e imperfeição, não poderemos criar uma imagem do Princípio Divino com base no que é representado no mundo sensível (daí a teologia apofática). Contudo, contrariamente a isto, o teólogo sírio afirma que certos aspectos do mundo sensível são como que reflexos da beleza de Deus, graças à iluminação Divina. O mundo sensível, com as suas manifestações diversas e intrínsecas, permite vislumbres das qualidades divinas, como que constantes símbolos de Deus, teofânicos: «For Dionysius, then, as for Plotinus and Proclus, the whole of reality, all that is, is teophany, the manifestation or appearance of God» (PERL, 2007: 32).

Se, seguindo esta questão de manifestação, a realidade sensível é semelhante a Deus, como que feita à aparência Dele, isto poderia levantar a questão da atribuição de conceitos e definições ao Princípio Divino. No entanto, a metafísica dionisiana não segue uma doutrina panteísta. Pelo contrário, ao mencionar-se o mundo sensível como teofania, como que semelhante a Deus, mencionamos exactamente isso, uma mera aparência – não supomos qualquer tipo de transposição exacta em similitude. A metafísica dionisiana defende, acima de tudo, que os seres do mundo sensível são meros seres, finitos, inteligíveis e, por isso mesmo, não são Deus, uma vez que Deus não é «ser», não é inteligível e não é finito – Deus está para lá do «ser», logo nenhum «ser» pode ser Deus, independentemente da manifestação teofânica:

«Dionysius’ Neoplatonic point is that reality itself is appearance: to be real means to be intelligible, to be given to thought, and thus to be appearance. To go beyond appearance, in this sense of what is given to thought, is to go beyond being. As Dionysius’ Neoplatonic metaphysics is neither theism nor atheism, so also it is neither monism nor dualism, but can only be called, for want of a better term, “theophanism”» (*Ibid*, 34).

Deste modo, a teologia dionisiana assenta bastante na ideia de uma certa similitude, ainda que mínima e de certo modo residual, ao Princípio Divino, sendo as similitudes presentes no mundo sensível claras manifestações de origem teofânica. Isto, refere Dionísio, expande-se de forma hierárquica, sendo que o Princípio Divino se encontra no topo desta, emanando a sua luz, a sua essência transcendendo pelo inteligível e pelo sensível, penetrando a criação, no sentido em que também o Princípio Divino se encontra presente no sensível por vias de iluminação. Assim, para Pseudo-Dionísio, como para Plotino, o sensível é, então, na sua essência, teofania, uma manifestação de Deus, uma aparência despoletada pela emanção.

Esta realidade hierárquica, pela qual a Luz Divina transcende, e que Pseudo-Dionísio tanto estipula, pode ser identificada ao longo do *Corpus Areopagiticum* de três modos – ontológico, eclesiástico e celestial –, em consequência das processões divinas, da organização das autoridades eclesiásticas em torno do templo cristão, bem como da estruturação das ordens angélicas em torno do Princípio Divino, respectivamente. Terá sido de Proclo que Dionísio terá adoptado a doutrina hierárquica – doutrina essa que se tornou crucial ao longo da teologia dionisiana, e que rapidamente se dispersou pela comunidade cristã devido à *Coelesti Hierarchia*. Aliás, este será um dos aspectos mais «cristianizados» de um conceito neoplatónico. (*Ibid*: 67). A existência de uma multiplicidade de entidades *semi* ou *quase*-divinas entre Deus e a Sua criação é-nos referida, então, em *dCH*, texto no qual Dionísio tão afincada e detalhadamente expõe a hierarquia que revolve em torno do Princípio Divino, como que círculos concêntricos em torno de uma luz que irradia:

«The purpose, then, of Hierarchy is the assimilation and union, as far as attainable, with God, having Him Leader of all religious science and operation, by looking unflinchingly to His most Divine comeliness, and copying, as far as possible, and by perfecting its own followers as Divine images, mirrors most luminous and without flaw, receptive of the primal light and the supremely Divine ray, and devoutly filled with the entrusted radiance, and again, spreading this radiance ungrudgingly to those after it, in accordance with the supremely Divine regulations.» (*dCH*, III. 2)

Dionísio explica, como podemos ler, que o objectivo de uma hierarquia celeste é o de transmitir a Luz Divina, como que uma dança ou um jogo de espelhos, no qual existe um constante movimento de passagem de luz, de modo que essa mesma forma e manifestação Divina esteja presente em toda a estrutura, graças a essa mesma estrutura.

Segundo Pseudo-Dionísio, esta hierarquia é então composta por três tríades, sendo estas desenvolvidas ao longo dos capítulos VI, VII, VIII e IX de *De Coelesti Hierarchia*. A primeira tríade, mais próxima do Princípio Divino, refere-se aos Serafins – aqueles que ardem e que simbolizam vida e luz –, aos Querubins – aqueles que simbolizam o conhecimento e a sabedoria –, bem como aos Tronos – os assentos de Deus e que O contemplam:

«He also says that that which is always around God is first and is declared by tradition to be United closely and immediately, to Him, before all the rest. For he says that the teaching of the Holy Oracles declares, that the most Holy Thrones, and the many-eyed and many-winged hosts, named in Hebrew tongue Cherubim and Seraphim, are established immediately around God, with a nearness superior to all. This threefold order, then, our illustrious Guide spoke of as one, and of equal rank, and really first Hierarchy, than which there is not another more Godlike or immediately nearer to the earliest illuminations of the Godhead.» (*Ibid.* VI)

A segunda tríade é, então, composta pelas Dominações – os que simbolizam a justiça –, pelas Virtudes – representantes da virilidade e coragem- e, por fim, pelas Potestades – os que simbolizam a ordem e a harmonia («But he says, that which is composed of the Authorities, and Lordships, and Powers is second», *Ibid.*). Já a terceira e última tríade, a mais afastada, concerne aos Principados – representantes da autoridade –, aos Arcanjos – representantes da união –, e aos Anjos – aqueles que se revelam ao Homem, agindo como mensageiros do Divino («[...] and, as respects the lowest of the Heavenly Hierarchies, the Order of the Angels and Archangels and Principalities is third», *Ibid.*).

Esta estrutura hierárquica, que se vai sistematicamente afastando da Causa, encontra-se, sincronicamente cada vez mais próxima das criaturas inferiores, funcionando, mais uma vez, como um jogo de espelhos na transmissão da essência e da transcendência da luz emanada («Hence the light, the being, derived from the higher to

the lower genuinely is God present in each», PERL, 2007: 80). Devido ao seu cariz altamente espiritual, esta hierarquia assume quase que um princípio Sagrado em relação à questão da origem do «ser» e da transmissão do Princípio até a esse mesmo «ser», aqui de forma altamente cristianizada, ainda que sob pilares claramente neoplatónicos. A hierarquia, como que uma comunhão de figuras santas, funciona, em Dionísio, como uma manifestação articulada da luz e do Amor Divino que emana do Princípio e que, fundamentalmente, constitui tudo o que «é» – Isso não significa que o Homem não «seja», mas que o seu ser é participado: não possui em si mesmo a essência como origem, mas recebe-a da luz e do Princípio, tornando-se reflexo da Causa.

Ora, devido aos factores contextuais previamente identificados, os escritos referentes à hierarquia celeste, ainda que construídos sob pilares filosóficos pagãos, foram altamente influentes no desenvolvimento da teologia cristã medieval, tendo um impacto duradouro no desenvolvimento da angelologia cristã canónica, sendo que as classificações e descrições das ordens angelicais dionisianas foram amplamente adoptadas e desenvolvidas posteriormente por teólogos cristãos. Aliás, tal como menciona W. R Inge, ao longo da Alta Idade Média, os misticismos apostólicos peculiares tais como aqueles de Paulo e João seriam muito menos inteligíveis do que as doutrinas neoplatónicas cristianizadas de Pseudo-Dionísio (INGUE, 1900: 329). Tudo isto, claro, esboçaria uma vasta integração da teologia dionisiana no imaginário medieval cristão, mais concretamente no imaginário paradisíaco e celeste medieval e, consequentemente, numa integração e incorporação de pilares neoplatónicos nesse mesmo universo cristão, deixando uma marca duradoura, não apenas nas telas espirituais, filosóficas e teológicas, como também literárias e até mesmo artísticas.

(3)

Manifestações Neoplatônicas no Paraíso Bíblico-Visionário

(...) the higher they went, the happier they were.⁷

Este austero misticismo que tanto banha a filosofia neoplatônica, bem como a crença cristã, altamente focado no conceito de *introrsum ascendere*⁸, tem como ponto fulcral a união com o Bem Superior, com Deus – a figura cristã equivalente ao *Uno* neoplatônico. Como mencionámos previamente, ao longo da Idade Média, especialmente ao longo da Alta Idade Média, os misticismos provenientes dos apóstolos Paulo e João seriam, dadas as suas peculiaridades, menos inteligíveis que os escritos neoplatônicos (cristianizados) de Pseudo-Dionísio. Aliás, as semelhanças presentes entre os dois sistemas teológicos resultaram numa das querelas mais curiosas na história do Cristianismo Ocidental, pois tal como variados teólogos e outros homens das ciências humanistas têm vindo a apontar, estes dois sistemas de pensamento encontram-se tão próximos, que a mera existência de uma disputa demonstra exactamente isso: duas linguagens com uma base sólida equivalente – a mesma metafísica (o idealismo), psicologia (espiritualismo) e atitude (misticismo)⁹.

Que estes textos visionários são, também no seu âmago, teológicos, é indiscutível – trata-se de viagens ao Além, seguindo e mencionando cruciais elementos cristãos, nos quais a personagem divagante é confrontada com variadas noções, não apenas de natureza teológica, mas também cosmológica, bíblica, e tal como

⁷ in *The Revelation to The Monk of Evesham Abbey*, London: Alston Rivers, 1909: pg. 303.

⁸ Significando ascensão interior, crescimento pessoal, desenvolvimento espiritual.

⁹ in INGUE, W. R. «The Permanent Influence of Neoplatonism upon Christianity.», in *The American Journal of Theology* 4, no. 2, 1900: que páginas?

pretendemos aqui comprovar, neoplatónica. Ora, esta não será, de todo, uma afirmação assim tão controversa, ou de qualquer modo inimaginável, considerando a vasta influência que o neoplatonismo exerceu sobre o cristianismo medieval, ou (talvez seja mais correcto dizer) considerando que ambas as correntes, tanto teológicas como filosóficas, caminharam lado a lado, reestruturando assim o pensamento medieval em torno, não só, mas maioritariamente, das noções de ascensão e libertação do material.

Há ainda um outro factor crucial para a compreensão da presença destas influências em textos de natureza bíblico-cristã: o quão determinante foi o neoplatonismo para o ambiente educativo da antiguidade tardia (OTTEN, 2016: 251) e, por consequente, para o ambiente eclesiástico (especialmente para o ambiente monástico) medieval, dentro do qual foi produzida uma panóplia de textos visionários cujo principal objectivo seria o de relatar por escrito as tais visitas ao Além que temos vindo a estudar ao longo desta dissertação. Isto significa que, a partir do séc. XII (aproximadamente), o pensamento intelectual situado no meio eclesiástico já teria, de algum modo, absorvido estas influências em torno de questões tais como a criação, a emanção, o cosmos e a trindade sob uma lente neoplatónica. Não significa isso que a *outillage mental* (tal como menciona Otten) seria menos religiosa, ou menos eclesiástica, mas apenas que seria impossível esquivar à disseminação do pensamento neoplatónico ao entrarmos na Idade Média, e muito menos no seu auge.

Para além de questões de teor mais conceptual, tais como questões de filosofia moral ou ética normativa, estas influências, propomos, manifestam-se de modo mais directo ao leitor (ou ouvinte) das visões, através de mecanismos literários que fazem alusão a certas características teológicas conhecidas pelo elemento passivo receptor do texto, *i. e.*, a partir de características tais como a questão da separação do corpo/alma, a ascensão da alma, a presença constante da luz como representação de Deus, o uso constante de minerais e a sua ligação com o mundo terrestre, ou até mesmo algo tão claro como a menção e aparição de certos nomes referentes a personagens altamente prolíficas e fulcrais para a disseminação e desenvolvimento do pensamento neoplatónico. Esta preferência pelo pensamento originalmente plotiniano vai, portanto, influenciar uma união entre variados conceitos de ordem teológica e filosófica, impactando, por consequência, a tradição estética também, na qual tantas destas *visiones* se debruçam tão intensamente.

Assim, relembando ainda o carácter altamente bíblico que estas visões contêm (pois se o Paraíso medieval é bíblico, o visionário também será), e reconhecendo que as Escrituras são, no seu âmago, um *corpus* textual altamente simbólico, não será de todo surpreendente que essa carga simbólica seja também transferida para os textos visionários em si. Aliás, essa particularidade, defende Bychov (2012), é de tal modo crucial para o crente, que a mesma será revelada a partir de uma constante contemplação mística, neste caso em concreto testemunhada pela alma peregrina. Ou seja, em adição ao seu perfil obviamente, e ostensivamente, cristão (e, mais especificamente, bíblico), estas obras fazem uso de ferramentas altamente simbólicas, de modo a traduzir ao crente variados elementos neoplatónicos, enquanto, simultaneamente, utiliza características neoplatónicas para expressar esse mesmo simbolismo – tal como acontece com a constante presença da imagética da contemplação mística –, criando assim uma trança contínua, camada sobre camada, tecendo uma imagética Paradisiaca que se apoia predominantemente sobre estas escoras cristãs, neoplatónicas e bíblicas.

Uma vez que estas visões eram consideradas factuais, não ficcionais, o factor físico será, tal como mencionámos anteriormente, de extrema importância para o Homem medieval, havendo uma constante preocupação pela descrição, até certo ponto detalhada, dos elementos visuais presentes no Paraíso, sendo que, para além de funcionarem como um espelhar da influência Bíblica na imagética do Além, será a partir desses mesmos elementos que iremos, então, reconhecer os tais conceitos neoplatónicos aos quais temos vindo a aludir. Estas visões, são, sem dúvida alguma, relatos esteticamente ricos, absolutamente transmitidas como experiências físicas, nas quais a personagem alvo sofre reais consequências da sua viagem, transbordando-se assim, do místico para o lendário, do mundano para o visionário. Curioso é, contudo, que estas visões, ainda que místicas, são igualmente geograficamente explícitas, algo não exactamente comum, de acordo com Eileen Gardiner. As visões místicas, são, por norma, única e exclusivamente focadas nas questões de mutação e/ou transformação da alma, não sendo necessário qualquer tipo de envolvimento com o exterior, o físico, ou estético, o que, por consequência, acaba por suprimir a questão do geográfico (GARDINER, 1993: xxi). Estas produções literárias, contudo, apresentam ambas as vertentes – a ênfase na questão geográfica e a constante aura mística proveniente da experiência religiosa que terá acontecido –, isto porque, os documentos em si chamados

de textos visionários do Além são, na realidade, não a própria visão, mas sim uma expressão bastante detalhada de uma construção de uma visão Cristã medieval destes acontecimentos. O Paraíso expresso nestes textos não é uma descrição minuciosa da visão em si, mas sim uma interpretação literária, passada a escrito, a partir dos relatos do homem que verdadeiramente vivenciou tal acontecimento místico. Este detalhe será, talvez, suficiente para compreender, então, o convergir destas duas vertentes, normalmente mutuamente exclusivas: o místico e o geográfico. Havendo forçosamente uma influência externa (neste caso a redação do próprio documento, uma vez que se trata de um relato), esta união permite a construção de uma unidade visual, estética, na qual encontraremos os elementos geográficos em harmonia com os elementos místicos, funcionando sobre a natureza de uma amálgama simbiótica, em associação recíproca, da qual conseguimos extrair elementos neoplatônicos que ilustram esta união entre o místico e o geográfico.

3.1 A Viagem das Almas: Catábase e Libertação do Material

Independentemente de existir essa simbiose, a união entre uma componente e outra, existem, também, factores que se vinculam apenas à natureza mística ou à geográfica, muito pelo contrário. Levantamos, então, a questão mais óbvia: quão física pode esta visão ser, se a Alma se afasta do Corpo? Aliás, é curioso reconhecer que estas visões (visões essas que temos até agora vindo a defender como experiências intrinsecamente físicas) se possibilitem – à excepção de Dante, talvez – em virtude de uma separação da Alma do Corpo – o Imaterial do Material.

Graças aos vários exemplos de literatura visionária medieval que sobreviveram até aos dias de hoje, é possível reconhecer um padrão: a peregrinação da alma em busca da salvação. Ora, esta peregrinação é o elemento fulcral das obras em causa, pois é a viagem ao Além, a descida aos Infernos e a subida ao Paraíso que espoletam toda a narrativa em torno da aproximação a Deus e do intelecto puro. Aliás, de acordo com a hierarquização de Macróbio (séc. IV d.C.), relativamente ao estudo das narrativas visionárias, o nosso *corpus* literário encontra-se nos terceiros e quartos níveis da hierarquização visionária, uma vez que estas obras tanto se adequam à busca da verdade moral da religião, como suscitam a reflexão filosófica e aproximam o leitor (ou ouvinte) de Deus, sendo que, tal como já foi mencionado, esse seria, talvez, o objectivo principal das obras: «The result of the vision is often a profound conversion, which is, after all, the primary characteristic of a religious experience» (GARDINER, 1989: XXIII).

A peregrinação da Alma é, portanto, o ponto de partida desta aproximação ao Puro, e, para a maioria dos nossos Peregrinos, essa aproximação é realizada pelo movimento de catábase, ou seja, por uma primeira descida ao Inferno que, após o testemunhar dos castigos eternos, permitirá uma ascensão ao Paraíso. Tal como Orfeu, tanto Dante, como Túndalo, o Monge de Eynsham e Wetti dependeram desse movimento descendente, que, derradeiramente, permitiu o movimento ascendente. Aqui, o único elemento que se diferencia é Adomnán, que após o seu julgamento viaja primeiramente até ao Paraíso. Não obstante, a questão da catábase não deixa de ser um factor crucial e de alto teor neoplatónico merecedor da nossa atenção ao longo desta análise.

Pois bem, este movimento de catábase será, talvez, dos elementos que mais evidencia, à primeira vista, uma manifestação neoplatónica nos textos referidos. Claro

está que, contudo, esta movimentação não se cinge exclusivamente ao Paraíso, uma vez que engloba a peregrinação pelos três locais do Além: Inferno, Purgatório e Paraíso. No entanto, não deixa de ser uma presença claramente neoplatónica, pois remete para uma necessidade de libertação da matéria de modo a obter a salvação que se realiza pelo conhecimento espiritual. A alma (espiritual) liberta-se do corpo (material), de modo a eventualmente ascender, libertando-se por via da gnose, ou seja, por via do conhecimento e da espiritualidade. Claramente, estamos na presença de uma doutrina essencial neoplatónica: o Homem deve ultrapassar a matéria, o apego às coisas inferiores e a tudo aquilo sobre o qual a essência do *Uno* não teve influência, em benefício dos bens superiores.

Esta libertação da matéria em prol de uma ascensão ao superior e ao Puro, está, por sua vez, claramente associada a um efeito emanante. O conceito da emanção da alma peregrina remete para a existência de um mundo sensível, vestígio de um mundo inteligível que, por sua vez, se encontra organizado hierarquicamente, de acordo com a doutrina das emanções. O objectivo dos peregrinos em questão transforma-se, portanto, por via da catábese já mencionada, em uma ascensão da matéria (5ª emanção) ao *Uno*, o ser supremo e o infável. Torna-se evidente esta presença neoplatónica, pois tal como para os nossos peregrinos, o objectivo dos cristãos neoplatónicos será alcançar o *Uno*, pela transcensão da Alma do Mundo (*anima mundi*) e do Intelecto (*nous*), pois apenas libertando-se da matéria será possível transcender para o Inteligível, não existindo, de forma alguma, possibilidade de coexistir o material com o imaterial, no Reino do *Nous*.

A união com o *Uno* representa exactamente isso, uma união com o Bem, uma vez que apenas em carne se pode pecar. A existência de uma alma peregrina é um dos factores essenciais para a realização desta união ao *Uno*:

«Sabemos que tanto para Plotino como para Proclo, el alma es el centro de toda reflexión. El carácter de viajero, o sea, de vehículo por lo cual el hombre supera su condición de ser finito y transitorio ascendiendo a lo divino convierte el alma en un lugar propicio para la unificación que ocurre por un movimiento dialéctico que conduce de lo simple a lo complejo y de lo universal a lo singular.» (BEZERRA, 2007: 119)

Contudo, essa libertação da matéria, de acordo com Orígenes de Cesareia (c.185-253), é apenas possível pela realização de uma leitura simbólica da natureza, sendo

apenas a partir dessa leitura simbólica que o Homem se pode compreender a si mesmo, uma vez que a natureza foi criada à imagem de Deus. Deus (*Uno*) é a causa de tudo, mas não o efeito, uma vez que qualquer efeito não pode ser igual à sua causa. Apesar disso, graças à doutrina das emanções, há que reconhecer uma certa semelhança entre o efeito e a causa. Portanto, é a partir do mundo sensível que se chega à sabedoria divina.

Já Santo Agostinho (354-430) relaciona esta ascensão ao divino a partir da percepção de um *integumentum* da natureza, tal como poderá ser interpretado no Livro X das *Confissões*, nomeadamente no capítulo VII, secção 12. Deste modo, Santo Agostinho reconhece um significado escondido de toda a natureza, sendo necessário ultrapassar a vertente literal das coisas de modo a descobrir esse significado transcendente e divino, defendendo, por isso mesmo, a necessidade de ultrapassar a matéria e a literalidade de modo a ascender ao divino. Aqui, começamos a abranger o nível místico do neoplatonismo, pois é impossível negar a dualidade paradoxal do corpo material. Este processo é, portanto, indiscutivelmente anagógico, no que toca à ascensão do corpo ao espiritual, por via da elevação da alma, tal como acontece aos nossos personagens. Qualquer um dos nossos Peregrinos se liberta do seu corpo material, realizando a peregrinação pelo Além como Alma, sendo que é em Alma que chegam ao Paraíso e ao mundo de Deus.

Aqui, o caso de Dante é o mais questionável: em local algum se menciona uma separação da Alma do Corpo aquando da aparição de Vergílio e antes da passagem pelas portas do Inferno – contudo, há algumas pistas textuais que podem vir a indicar uma tal separação. Partindo do factor de transcendência, podemos assumir que existe, de algum modo, uma sobrevalorização da Alma sobre o Corpo em Dante, isto uma vez que o Peregrino menciona, em variadas passagens, que ao longo do seu caminho pelo Paraíso, o mesmo ascende continuamente até chegar à etapa final onde finalmente se depara com uma representação não-antropomórfica de Deus, o que só por si já indica uma separação do material, uma vez que não seria possível tal ascensão do corpo num local Imaterial. Outra questão que evoca este desapego será a questão de interação com seres não corpóreos, ou seja, seres puramente espirituais, almas daqueles abençoados pela «Luz que move o Sol e as outras Estrelas» (Canto XXXIII) – e estas almas, sabemos sem dúvida alguma, são de facto incorpóreas, o que não impede Dante de interagir com as mesmas. No Canto XIV, é referida a questão do retorno ao corpo aquando da

ressurreição, mas que, até então, as almas manter-se-iam sob um estado puramente espiritual, despojadas de qualquer forma material. O mero facto de Dante conseguir, não apenas interagir com estas almas, como também movimentar-se pelo ambiente das mesmas, sugere que também ele esteja sob algum tipo de viagem espiritual, na qual é despojado da sua precedente forma corpórea, algo que será ainda mais evidenciado pela sobrecarga sensorial constante, à medida que o poeta ascende pelo Paraíso, uma vez que essas sensações se manifestam, a partir de certo ponto, como sendo sobrenaturais, dada a imensidão assombrosa das mesmas, pois encontram-se num registo para lá da comum experiência corpórea humana («Trasumanar significar *per verba* / non si poria; però l'essemplo basti / a cui esperienza grazia serba», *Par.*, Canto I, vv. 70-72). Este despojar da forma física, - bem como toda a experiência de Peregrinação pelo Além – contudo, seria apenas possível pela graça de Deus, tal como Dante reconhece, múltiplas vezes, ao longo da visão. Por fim, há ainda um outro indício que nos aponta para uma separação da Alma e do Corpo, algo que iremos explorar com mais afinco um pouco mais adiante, mas que não deixa, de forma alguma, de ser relevante para o tópico em questão: os paralelismos com as Revelações a São Paulo (2ª Carta aos Coríntios 12:2-4) e com a restante tradição visionária medieval; no Canto I, Dante questiona-se se será merecedor de tal viagem, evocando viagens anteriores realizadas por outros personagens santos, que tinham sido alvo da graça de Deus, assim tendo vislumbres do Além tal como lhe foi a si possibilitado, o que faz, desde logo, uma ligação com uma já existente tradição de separação entre o Corpo e a Alma.

O caso de Dante é, no entanto, o único que se encontra de certa forma mais ambíguo relativamente à questão em causa. Nos restantes casos, é manifestada de modo bastante evidente esta separação.

Wetti, Monge de Reichnau, adoece repentinamente após a toma de uma poção tendo em vista promover a saúde do corpo. Três dias após a toma, incapaz de reter quaisquer líquidos ou alimentos, Wetti é vítima de um ataque por parte de forças demoníacas e, logo de seguida, salvo pela figura de um Anjo que o saúda, referindo-se a Wetti como «Alma», apenas em espírito («I have come to you, most beloved Spirit», *VWT*, pg. 66). Logo aqui, temos uma directa referência à viagem que Wetti irá realizar, sendo o Monge primeiramente visitado por habitantes do Inferno, e só depois de ser atormentado é que é salvo pelo Anjo Guia (movimento descendente seguido pelo ascendente – catábase). Outro factor a notar será a menção dos Salmo 118, por parte do

Anjo, enquanto em diálogo com Wetti sobre a questão do salvar a sua Alma, uma vez que o tema incide sobre a purga e o castigo do corpo, por vias de mortificação da carne ou penitência, a fim de salvar a Alma (*VWT*, pg. 67). Contudo, a questão da separação da Alma não volta a ser mencionada até ao fim da visão do Paraíso, aquando da indicação que Wetti tinha permanecido em estado inconsciente durante três dias, mas que o seu corpo se havia mantido impecável, sem quaisquer sinais de doença, pois a sua pele se tinha-se permanecido reluzente, a sua robustez não se tinha alterado, o sangue continuava a correr nas suas veias e o seu coração continuava a bater sob a pele quente do Monge.

Também no caso do Cavaleiro Irlandês se anuncia a separação do seu Corpo da sua Alma. Aliás, é-nos indicado no início do relato que Túndalo tinha estado como morto durante três dias, tal como tinha acontecido com o Monge germânico, e que a sua Alma havia sido levada «a muytos logares» (*VTN*, pg. 101). O relato indica que Túndalo apenas não fora enterrado – tal era o seu estado e aparência moribunda – devido a um pouco de quentura que emanava da sua pele. Marcos escreve que, numa quarta-feira, pela décima hora, a Alma do Cavaleiro Peregrino havia sido retirada do seu corpo, o que desde logo induziu um grande medo e assombro ao visionário, desejando desde logo retornar ao receptáculo corpóreo que deixava para trás, e para o qual não conseguia voltar. Logo aqui deparamo-nos com uma directa indicação que a separação entre o Corpo e a Alma havia sido realizada, por vontade externa ao Cavaleiro. Continua evidente, ao longo da *visio* que é apenas a Alma de Túndalo que viaja, não o seu corpo, uma vez que o Anjo que acompanha o Cavaleiro se refere ao mesmo sempre sob o nome de «Alma». Mais uma vez, tal como rege a temática visionária, Túndalo deve primeiro descer aos Infernos e sofrer os males que lá se praticam antes de lhe ser possibilitada a subida ao Paraíso, efetuando-se, assim, mais um movimento de catábase seguido de uma anábase. A Alma do Cavaleiro é, tal como em Wetti, mais uma vez retornada ao seu corpo após a visita final ao Além, onde é proibida a Túndalo a subida derradeira em direcção a Deus, uma vez que o mesmo não teria ainda falecido. «(...) a teu corpo te has de tornar (...)» (*VTN*, pg. 119), menciona o Anjo, avisando, contudo, que o corpo de Túndalo não era puro como o das Virgens, e que o mesmo deveria pedir perdão após retornar, e confessar os seus pecados.

Já para Adomnán, a causa mortal que leva ao despojar do corpo é desconhecida. Não nos é indicado se Adomnán na Thinne se encontrava doente ou sob efeito de

qualquer outra assombração mortal anteriormente à visão, sendo-nos apenas indicado que a Alma do Abade de Iona se terá libertado do Corpo a 24 de junho, aquando das celebrações de São João Baptista. Poucas são as restantes referências à questão da separação da Alma do Abade, bem como das movimentações por esta realizada aquando da visita ao Além, sendo que, ao contrário das restantes tradições, Adomnán é acompanhado primeiramente ao Paraíso, e só depois ao Inferno, sendo o primeiro local de visitação a Terra dos Santos, o que demonstraria a realização de uma anábase e, só depois, da catábase. De acordo com Charles Stuart Boswell, grande defensor das influências neoplatónicas na tradição visionária irlandesa, a passagem pelo Paraíso seria crucial, uma vez que completaria um processo de purificação da Alma essencial para a realização de um ritual de passagem de ordem Pitagórica (BOSWELL, 1908:54).

Relativamente à *visio* do Monge de Eynsham, escrita em 1197 por Adam – um subprior do Mosteiro da Ordem do Bispo de Lincoln, que, de acordo com Eileen Gardiner, seria irmão de Edmund, Monge do Mosteiro de Eynsham –, independentemente de nunca se mencionar o nome do Monge, é claro o estado doente e frágil do mesmo. Na noite anterior à Sexta-Feira Santa, o Monge é encontrado pelos seus companheiros, sendo que os mesmos o tomam como moribundo. Claro está, contudo, que tal como nas restantes visões, a figura monástica não falece, voltando a recuperar a sua vitalidade às doze badaladas na noite anterior à Santa Páscoa. Logo nas primeiras passagens do seu relato, o Monge indica que teria começado o seu estado enfermo há cerca de 15 meses, e que, cada vez mais debilitado, não via cura que aliviasse a sua doença. Contudo, na noite anterior à Última Ceia, milagrosamente, o Monge sentiu um grande alívio, conseguindo, pela primeira vez naquele assombroso ano, andar, ainda que com a ajuda de uma bengala. Ao longo das seguintes 24 horas, a saúde do Monge foi melhorando gradualmente, e, do mesmo modo, foi aumentando a sua gratidão por este milagre, ao ponto de se questionar se era o seu corpo que melhorava ou se já se tinha despojado do mesmo. Contudo, a narrativa segue o trajecto comum às *visiones* e, eventualmente, o Monge é encontrado moribundo enquanto rezava. Ao longo da sua viagem pelo Além, a questão da Alma do Monge não é mencionada, mas a da carne é, sendo que o seu Anjo Companheiro exorta o Monge a aguardar as convocações do seu corpo, com pureza de coração, vida e mansidão de espírito, em diligência à sua religião (*VME*, pg. 308). Mais uma vez deparamo-nos com a limpeza da carne antes da realização da viagem. Enquanto em *FADA*, a purga é

realizada a partir de uma inversão do trajecto comum às *visiones* – a tal anábase anteriormente à catábase como purga necessária para a realização de um ritual de passagem de ordem Pitagórica –, em *VME* a purga da carne começa por uma purga daquilo que aflige o receptáculo da Alma; apenas depois o Monge realiza o tal movimento de catábase, visitando o Inferno e, de seguida, o movimento de ascensão, de anábase, onde passa pelo Purgatório antes de subir ao Paraíso. No fim da sua visita, temos uma última confirmação da realização de uma separação entre a Alma e o Corpo - e que fora apenas a Alma a viajar -, uma vez que o Monge menciona que retorna a si mesmo, ganhando, lentamente, consciência do seu corpo, bem como os seus sentidos terrestres, uma vez mais (*ibid.* pgs. 311-312). Aliás, o Monge indica que volta a reaver a sua visão, e que, ao retornar ao seu corpo, retorna a um corpo não afligido pela doença que o havia atormentado desde há 15 meses, mas sim a um corpo saudável, livre de quaisquer males, dois dias depois.

Por fim, temos a *visio* de Dante, a mais complexa de todas elas e também a mais tardia. Em «Paradiso» a questão da Alma é tão complexa quanto ambígua, sendo que, por mais crucial que seja, não existe nenhuma passagem que responda à questão: existe a separação entre o Corpo e a Alma?, Dante, Alma peregrina, independentemente de mencionar a aparição de muitas outras personagens com as quais se relaciona e interage ao longo da sua visita pelo Paraíso, deixa clara a natureza dessas personagens, retificando que se trata de almas, desse modo incorpóreas, não obstante a aparição das mesmas, aparições essas, é crucial reforçar, variadas vezes associadas a uma fonte de luz, e sempre referidas como Almas, deste modo sem qualquer carne ou matéria, apenas uma representação em forma semelhante ao que Dante conhecia até então. Uma vez que não existe uma directa evidência da separação entre o corpo e a Alma no caso desta nossa personagem peregrina, podemos apenas tomar em consideração as restantes Almas que residem no Além. Aqui estamos perante pura substância, despojada de carne, de matéria, uma influência do ambiente envolvente – o Reino de Deus. É deixado no mundo material todo o resquício da influência impura que corrompe a criação de Deus, sendo apenas o substancial – e, por consequência, o incorpóreo – que ascende ao Paraíso. Seguindo esta teoria, altamente neoplatónica no seu âmago, também Dante se deverá ter submetido a tal transformação, a uma perda de qualquer elemento que o poderá, eventualmente, impedir nessa ascensão ao Reino Divino, onde todo o Ser é desprovido de matéria dada a sua natureza perniciosa e nociva à verdadeira substância

emanada de Deus, do *Uno*. Assim sendo, voltando aos escritos de Plotino, esta ausência do material no Paraíso seria necessária uma vez que a imagem do *Nous* é reverberada na Alma, é esta a luz que compõe e que, tal como mencionámos anteriormente, funcionará como uma extensão imediata da Inteligência. A Alma, na sua natureza imaterial e em constante movimento duplo é atraída à sua origem superior, tendo, então, que deixar para trás tudo aquilo que impeça essa ascensão, ou seja, o material. E, ainda graças às restantes Almas que habitam o Paraíso, há que reconhecer que muitas delas se referem, na sua natureza, a Almas Corpóreas, ou seja, Almas que em tempos habitaram corpos materiais, uma vez que Dante reconhece a quem pertenciam as Almas – algo que iremos desenvolver mais adiante.

Reconhecendo ainda que a matéria sensível é o nível mais baixo da hierarquia plotiniana do Ser, e que a Alma, ao ascender, retornando à sua origem, se volta a aproximar do *Nous*, a teoria da realização de uma separação entre o Corpo e a Alma, até mesmo em Dante, torna-se, até certo ponto, indiscutível. Simplificando, o próprio conceito da Alma se libertar do Corpo para ascender ao Paraíso é, em si, parte da doutrina neoplatónica, podendo-se apenas apontar que é a forma na qual a ascensão é realizada que não segue a doutrina em questão (ou pelo menos não da forma como é explorada na maioria do nosso *corpus* literário), uma vez que a Alma se liberta do seu receptáculo e ascende em direcção ao *Uno* sem primeiro realizar algum tipo de contemplação e/ou expiação, algo que seria crucial para sequer ser ponderada a possibilidade da ascensão, isto de acordo com a doutrina plotiniana e, especialmente de acordo com a teologia dionisiana. Este argumento, contudo, pode talvez ser derrubado à luz dos peregrinos cuja viagem tem como ponto de partida a vida monástica, tal como é o caso de Wetti, o Monge de Eynsham e Adomnán na Thinne, uma vez que o principal propósito da vida destes Peregrinos seria a entrega do seu Ser de volta a Deus, servindo-o constantemente via vertentes apostólicas. Assim, restar-nos-ia apenas Túndalo e Dante como peregrinos que, independentemente das suas origens não monásticas, teriam o prazer e a honra de experienciar esta separação entre o material e o imaterial com o propósito de mergulhar para lá da *Anima Mundi*, pelo Intelecto adentro em direcção ao *Uno* - isto uma vez que a *visio* funciona prioritariamente como objectivo de arrependimento ou retorno à crença.

Contudo, mesmo que se discuta que este processo, em si, não é inerente à doutrina neoplatónica, há que reconhecer que uma grande maioria de características que

acompanham este fenómeno apoiam os ideais da doutrina em causa, até mesmo relativamente à questão da matéria – do corpo abandonado pela Alma aquando da ascensão. Aqui, o corpo abandonado perde o seu intelecto, aquilo que o habitou, não vice-versa. A matéria sensível, agora algo definitivo e físico (uma vez que já previamente habitada), bem como corpórea ao tacto, despojada do inteligente, torna-se apenas uma carcaça. Tal como mencionámos no capítulo anterior, de acordo com a doutrina neoplatónica, mais concretamente com o tratado terceiro (*Enn* IV, 3 [27], 9), uma vez que é a Alma que cria e habita o corpo a partir dessa matéria sensível, faria também sentido que para destruir por completo esse mesmo corpo, esvaziá-lo de vida, teria de ser por iniciativa da Alma.

Ao longo dos textos visionários apresentados, é constantemente referido um certo estado «quase-que-cadáverico» dos corpos dos Peregrinos, sendo mencionada e descrita uma mera existência inanimada, quase que privada de quaisquer sinais de vida. Isto compreende-se uma vez que a Alma ascende em direcção à sua origem, ao mundo imaterial, mas apenas de modo temporário. O corpo, o material, criado e habitado pela Alma, fica, então, despojado da sua essência, da sua inteligência, apresentando-se apenas como carcaça, aguardando o retorno da Alma, uma vez que a mesma se desloca apenas temporariamente, estando, assim, a seguir de acordo com a doutrina neoplatónica.

Estando, então, definida a questão da movimentação da Alma em termos de despojamento do material – em movimentação de ordem transcendente –, é-nos possibilitada a análise da movimentação da Alma peregrina pela topografia paradisíaca. Se tivermos em conta as minuciosas descrições, não apenas da topografia do Paraíso, em cada *visio*, mas também da própria movimentação da Alma peregrina em questão, i.e., se a Alma se levanta, se sobe escadarias, se atravessa campos ou se é elevada até círculos distintos do Paraíso, podemos reconhecer dois tipos de movimentação realizados pela Alma no Paraíso: na horizontal ou na vertical. Rapidamente, contudo, se encontra um padrão prontamente fundamentado pela falta (ou exagero) de elementos topográficos «terrestres» no Paraíso. Significa isto que, nas visões cujo tipo de movimentação realizado pela Alma em direcção ao Deus inefável, ao *Uno*, é na sua maioria, realizado na horizontal (como que atravessando círculos concêntricos que resguardam no seu cerne a entidade Divina), conseguimos encontrar uma vasta panóplia de elementos topográficos que apontam para uma correlação entre a estética terrestre (os

tais elementos topográficos) e a movimentação na horizontal. Nestes casos, é curioso reconhecer que uma vez que o Paraíso é em si mesmo dotado de uma vertente estética e topográfica semelhante àquela do mundo sensível reconhecido pelas Almas, a movimentação comporta-se do mesmo modo. Nestes casos, nomeadamente em *VWT*, *VTN*, *VME*, e *FADA*, nos quais existe, de facto, uma panóplia de elementos topográficos é, também, constante a interação da Alma com esses mesmos elementos de modo a realizar-se uma movimentação pelo Paraíso na vertente horizontal. Isto não significa que não exista ocasionalmente uma interação na ordem do vertical (tal como a subida de uma escadaria), mas essas menções normalmente acontecem de forma a acrescentar à questão da existência da tal organização geográfica concêntrica. Contudo, a única *visio* em que, de facto, as movimentações são, na sua essência, na ordem do vertical é a visão de Dante – a única que, por sua vez, é também despojada de quaisquer elementos topográficos, sendo única e simplesmente uma viagem de carácter cosmológico e celeste. Ou seja, as visões nas quais se realizam viagens na horizontal, dentro do espaço do Paraíso, são aquelas nas quais existem elementos topográficos consistentes com a imagética do Paraíso-Jardim e, conseqüentemente, do Paraíso Bíblico, enquanto aquelas *visiones* que se encontram despojadas de quaisquer elementos topográficos tendem a seguir um método de elevação vertical no que toca à movimentação da Alma. Isto, claro, não impede a existência de modelos híbridos, tais como a *VME* – que no meio de um vasto relato horizontal faz umas breves referências a elementos de natureza vertical –, sendo que, mesmo assim, há que reconhecer que a quantidade de elementos topográficos está, em todos os casos do nosso *corpus* literário, correlacionado às menções de movimentação da Alma: quanto mais elementos topográficos na descrição da imagética paradisiaca, maior a probabilidade das referências de movimentação da Alma se encontrarem num contexto horizontal e, contrariamente, quanto menos elementos topográficos são mencionados, maior a probabilidade da *visio* seguir um modelo de movimentação da Alma na ordem vertical (ver ANEXO 1).

3.2 A Luz como Linguagem Divina: a Teologia Mística e o Paraíso Mineral

Clarificadas as questões da separação da Alma, da catábase e da libertação do

material, bem como o registo de movimentação da Alma peregrina como possíveis manifestações neoplatónicas no contexto paradisíaco visionário, poderemos então focar-nos mais minuciosamente em alguns detalhes que moldam o Paraíso nessa tal unidade visual, quase como que rapsódica e, até certo ponto, um *locus amoenus*, detalhes esses que embebem todo o espaço paradisíaco, seja o mesmo acompanhado de elementos topológicos ou não, sendo talvez um dos elementos mais cruciais ao longo da nossa investigação, dada a sua natureza altamente neoplatónica e mística: a luz.

Porém, como é que se possibilita esta ascensão da alma, e de que modo está a luz presente na questão da ascensão e das peregrinações dos nossos personagens? Cicero Cunha Bezerra faz a ligação entre dois pontos essenciais da teologia mística, mencionando que, de acordo com Pseudo-Dionísio, o silêncio e a luz – sendo tanto o silêncio, como a contemplação, factores cruciais – possibilitam o espoletar dessa ascensão: «contemplación y silencio parecen formar una misma unidad. El silencio es el modo por el cual el alma rompe la tiniebla del pensamiento discursivo y se adentra en la morada de aquél que *es pura luz*» (BEZERRA, 2007: 119). A luz pura é, portanto, uma manifestação de Deus. Aqui desenvolve-se a teoria da Mística da Luz, que tanto influenciará a cultura medieval ocidental, e que permite um levantar do véu e uma proeminente simbolização do Criador.

É aqui que se instalam as presenças neoplatónicas referentes à Mística da Luz nas peregrinações das almas que temos vindo a acompanhar, e nas quais se baseia esta investigação. Portanto, é fácil reconhecer esta presença ao longo do explorar do Paraíso, tanto para Dante, como para Túndalo, Adamnáin, Wetti ou o Monge de Eynsham, pois à medida que se aproximam de Deus, a luz que os envolve intensifica-se, tornando-se cada vez mais brilhante, ofuscante e, no geral, tornando-se gradualmente mais clara. No decorrer da aproximação a Deus, seja pela passagem das três muralhas na *Visão de Túndalo* ou pela ascensão de Dante pelas Nove Esferas Celestes em direcção ao Empíreo, a luz funciona como uma simbolização da presença de Deus, ou da Sua sabedoria. Para além de reflectir a pureza do Divino, poderá também sugerir a Sua generosidade, pois ilumina toda a sua criação no reino celestial. Aliás, durante grande parte de «Paradiso», Dante é incapaz de mirar directamente a Luz Divina, simbolizando que ainda não está preparado para ascender ao Empíreo. De facto, quando lhe é impossibilitado tal olhar directo, Dante apenas vê a luz de Deus pelo reflexo dos olhos da sua amada, que, em grande parte, lhe possibilita esta sua ascensão,

fazendo do olhar de Beatriz uma revelação indirecta de Deus:

«Beatrice tutta ne l'eterno rote
fissa com li occhi stava; e io in lei
le fuci fissi, di là sù rimote.» (*PAR*, Canto I, vv. 64-66)

Eventualmente, após a sua viagem pelo Paraíso, na qual o poeta se vai acostumando à natureza de Deus, Dante mira a revelação directa do Divino, olhando a luz de Deus, compreendendo que todo o Universo é banhado por esses raios que emanam do Criador:

«Oh abbondante grazia ond'io presunsi
ficcar lo viso per la luce eterna,
tanto che la veduta vi consunsi!» (*PAR*, Canto XXXIII, vv. 82-84)

Já para o Cavaleiro Túndalo, contudo, a presença de Deus a partir da simbologia da luz, vai-se tornando cada vez mais evidente, pois tal como é relatado, «en aquel lugar non era noite, e o sol nunca hy falece (...)» (PEREIRA, 1985: 112). Aliás, aquando da visita da casa do *Rey*, «tan clara e tam luzente» (*Ibid*: 113), Túndalo nota uma mudança da luminosidade quando chega a hora da pena diária do *Rey*, pois tudo escurece, denotando a imersão daquela Alma castigada nas trevas dos pecadores.

Tanto em *VME*, como em *VWT*, a questão da luz é mencionada puramente como uma característica constante, que banha todo o espaço Divino do Paraíso, sendo uma clara e crucial particularidade que se manifesta constantemente ao longo da visão. Em qualquer dos casos, a imensidade de luz vai aumentando à medida que a Alma peregrina se aproxima do cerne do Paraíso, corroborando a ideia de que a luz funciona como uma linguagem divina, claramente emanante de Deus. No caso do Monge de Eynsham, a questão da luz é acompanhada pelo prazer sensorial de um doce sabor, algo que confirma a Beleza e perfeição do *Uno* que assoberba os sentidos da Alma, mesmo quando não preservada na carne: « (...) and as we went, there began to appear little by little, more and more, a fair light about us, and a very pleasant sweet savour broke out.» (*VME*, pg. 273) e «(...) there came a clearer light and we percieved a sweeter savour» (*Ibid*, pg. 292). Também na visão de Wetti é mencionado o factor de abrangência da Divina Luz, adicionando-lhe um carácter ainda mais curioso, o inefável, uma vez que a luz é caracterizada com «dignidade incomparável» a qualquer outra luminescência alguma vez testemunhada pela Alma («shining with the incomparable dignity and

splendor of twinkling light», *VWT*, pg. 74 ; «(...) and made so bright (...) the splendor of such light», *Ibid.* pg.72).

Fora a visão de Dante, é em *FADA* que encontramos a maior panóplia de referências à ofuscante luz que emana no Paraíso, entre as quais uma caracterização desta claridade como sendo sete vezes mais forte que aquela do Sol, igualada a imensas estrelas, resplandecendo em tons de azul, roxo e verde, bem como quaisquer outros tons entre esses existentes (*FADA*, pgs. 33-36). A luz que ilumina este Paraíso é directamente mencionada como sendo a luz de Deus, com um brilho Sagrado e Real, alternando entre constante esplendor, nitescência e bênção, pura, que engloba toda a Sua existência, aumentando de claridade até à aproximação do Seu Ser.

Em qualquer uma das imagéticas por nós estudadas, a luz serve como uma linguagem divina, com uma fundação filosófica claramente estabelecida. Esta manifesta-se enquanto metáfora da emanção do *Uno* – uma presença imaterial do Ser – e como um símbolo evidente da causalidade divina, representando visualmente tanto a teoria da emanção como as *seirai* de Proclo. A crescente luminosidade testemunhada pelas Almas peregrinas à medida que caminham pelo Paraíso, bem como a gradação óptica por eles sentida, podem ser interpretadas como uma expressão dessa cadeia de luz, na qual a intensificação da claridade reflecte a proximidade ao *Uno* e, consequentemente, à sua causa. Sendo a criação um reflexo e uma sobreabundância dessa causa transcendente, justifica-se, assim, o aumento e a purificação da luz e do brilho presenciado no Paraíso. Quanto mais próxima da origem, mais pura será essa mesma luz. Note-se, ainda, a questão da imaterialidade: tal como o poder Divino, a luz é imaterial, partilhada infinitamente, sem qualquer possibilidade de esgotamento, funcionando como elo entre todos os níveis do ser, desde o *Uno* à matéria. Aliás, para além de metáfora, a luz assume, nestas *visiones*, uma dimensão de pura ontologia neoplatónica. Para além de constituir um traço comum crucial para a unidade visual do Paraíso – acompanhando a ascensão da Alma e brotando não apenas de elementos topográficos, mas também Sagrados – a luz atinge uma dimensão anagógica no seu uso, sendo experienciada de forma sinestésica pelas Almas. Transbordando quaisquer limites sensoriais, a luz torna-se uma linguagem apofática e mística: inefável e, ainda assim, por todos compreendida.

«That glorious shining light was so bright and smooth and so ravished

any that beheld it, that it lifted them above themselves, and what I had seen before seemed as nothing in comparison with this! That brightness - it was indeed inestimable! Nevertheless it did not dazzle the sight, but rather cleared it. It shone most marvellously, and was an intense delight to see, and wonderfully strengthened the sight of those that beheld it» (*VME*, pg. 303)

Há, contudo, que reconhecer que estas características luminescentes são frequentemente acompanhadas de outros atributos que, na sua essência, contribuem para a elevação da importância da luz – tais como odores, cores e minerais – os quais também operam no sentido de assoberbar a Alma com a linguagem divina, mesclando-se no visual rapsódico do Paraíso. Eileen Gardiner (1993) observa que, para além do brilho constante com que o Paraíso é invariavelmente descrito, e do ponto focal de onde emana essa luz, o espaço Sagrado encontra-se igualmente repleto de uma multidão de Almas que envergam, por norma, roupas brancas, claras, limpas e puras, permitindo uma melhor e maior refração e difusão dessa mesma luz. A Luz de Deus manifesta-se, ainda, através desse outro elemento crucial para a construção geográfica e simbólica do Paraíso: a cor. Importa reconhecer que a cor é um elemento fundamental para a cultura medieval ocidental, pois era na luz e nas cores que emergiam dos vitrais das capelas e mosteiros que a glória de Deus se revelava. Esta valorização da cor encontra eco no movimento arquitectónico gótico, como testemunhado na primeira catedral gótica – a Catedral de Saint-Denis, da autoria de Suger, que muitos acreditam ter sido influenciada pelos escritos de Pseudo-Dionísio. A cor revela-se, assim, como uma das ferramentas privilegiadas da expressão da língua divina, sendo possível apenas através do fenómeno da reflexão da luz.

É verdade que as menções à cor não se limitam apenas ao Paraíso em nenhuma das visões em causa. No entanto, verifica-se uma forte recorrência do uso de termos associados ao cromatismo precisamente aquando da exploração desta esfera divina. Apenas nos casos de Wetti e do Monge de Eynshamé que o factor cromático parece restringir-se à luz previamente discutida e às vestes envergadas pelas Almas (*VWT*, pg. 68; *VME*, pg. 273). Já em «Paradiso», o tratamento da cor atinge um novo patamar em comparação com o «Inferno» e o «Purgatorio». Aqui, os tons predominantes são o *oro* e o *bianco*, com a adição de cores brilhantes, provenientes não de substâncias opacas, como em «Inferno» e «Purgatorio», mas de minerais que irradiam a sua beleza, algo que será explorado mais adiante. Para além disto, ao longo da ascensão pelas esferas e pelo Empíreo, Dante não se limita a nomear cores: o poeta modula os matizes,

dando-lhes gradação e intensidade. («Le facce tutte avean di fiamma viva / e l'ali d'oro, e l'altro tanto bianco, / che nulla neve a quel termine arriva», *PAR*, Canto XXXI, vv. 13-15). Os amarelos, por exemplo, oscilam entre os tons delicados das flores («L'uno al pubblico segno i gigli gialli», *PAR*, Canto VI, v.100) e os tons ofuscantes do ouro («e de la chiave bianca e de la gialla», *PAR*, Canto V, v.57), havendo tal oscilação entre várias outras cores, tais como o vermelho, tão presente ao longo dos três livros. Para além destes, tal como enumera McLean (1889), no seu artigo referente ao uso das cores nas obras do poeta florentino, em «Paradiso», são empregues as seguintes menções cromáticas, de modo literal: *Nero*, *Buio*, *Bruno*, *Bianco*, *Vermiglio*, *Giallo*, *Perla*, *Alabastro*, *Rosa*, *Adamante* e *Topazio*; bem como as seguintes menções cromáticas, utilizadas de modo figurativo: *Oscuro*, *Bruno* e *Bianco*. Assim, torna-se evidente que a cor actua como elo entre a Alma e a Palavra de Deus, funcionando como um meio sensorial de acesso ao divino.

Na Visão de Túndalo, a cor é maioritariamente referida aquando da menção do ouro. Sem dúvida alguma, nesta visão irlandesa, o ouro tem um lugar nítido, sendo normalmente acompanhado pela prata, pedras preciosas, ou ambas. Para Túndalo, a sua visão fica marcada pelo por quão reluzente o Paraíso é, sendo essa luz muitas vezes reflectida em objectos de ouro ou banhados a ouro: «Esta casa era dentro tan clara e tam luzente que non digo como huun sol. tan solamente. mais en verdade assi como se fossen muitos soles (...) toda [a casa] era ladrilhada de ouro» (PEREIRA, 1985: 113), «e as vestiduras que ia dixe, eram tan claras e tan fermosas, e assi alvas como a neve, quando o sol da en ela» (*Ibid.* 114), «E os rostos deles eran tan claros e tan fermosos assi como o sol claro aa hora do meo dia, e os cabelos deles eran tan claros e fermosos, que non parecian al se non ouro.» (*Ibid.* 115), «e de muitostendilhooens que eran laurados e fectos de colores de muitas guisas, de purpura e de cicatron e de sirgo e de ouro e de prata.» (*Ibid.* 116), «todas de ouro puro e vergas de ouro antre voltas de prata, e doutras muitas colores e resplendentes.» (*Ibid.* 117).

Esta associação entre cor e mineral estende-se à visão de Adomnán. Curiosamente, em ambas as visões irlandesas, o factor da cor, para além de aludir à luz, é apenas mencionado novamente aquando da caracterização e interligação da mesma com minerais e pedras preciosas. Aqui, a luz vem acompanhada de variados tons de azul, roxo, esverdeado, bem como fortes analogias ao vermelho real e ao dourado, que

embutem as sete paredes de cristal da Cidade Divina (*FADA*, pgs.33-37), mencionando-se que até o chão daquele Sagrado espaço é também ele adornado de pedras preciosas e gemas variadas, tal como aquelas que adornam os tronos das restantes Almas e Anjos que rodeiam o ponto focal do Paraíso, onde se encontra o *Uno* («[...] and choice rows of precious stones [...] with diverse gems [...] seats and canopies of precious stones», *Ibid.*, pg.34).

Na *VTN*, é possível compreender a ligação constante entre a presença das cores e a frequência das pedras preciosas e outros minerais inorgânicos. Do mesmo modo que a cor é utilizada como meio de refração da Luz Divina, ou seja, da linguagem divina, também estas pedras preciosas servem como refração dessa presença divina. A partir das suas qualidades reflexivas, e devido ao brilho que emanam, bem como a raridade e magnificência que simbolizam (pois para o Homem Medieval, apenas aqueles com poder têm acesso a tais materiais), as pedras preciosas e o Reino Mineral marcam a sua presença em torno dos nossos peregrinos. Túndalo, por exemplo, menciona constantemente um destes materiais ao longo da sua peregrinação pelo Paraíso. Antes do primeiro muro, logo após atravessar o Jardim do Paraíso, Túndalo relata a casa «muy noble» (*Ibid.*113) do Rei, descrevendo as paredes de ouro e de prata, bem como «todas as maneyras de pedras preciosas que no mundo son» (*Ibid.* 113), não esquecendo o recheio da mesma, que segue exactamente a mesma receita: ouro, prata e uma variação ostensiva de pedras preciosas. O primeiro muro é retratado como feito de prata maciça, enquanto o segundo muro, tão alto quanto o primeiro, já era ornado de ouro puro, bem como as sedas que lá dentro viram, também eram ornadas de pedras preciosas, tais como as coroas dos Mártires que ali repousavam na vida eterna («E tynhan nas cabeças coroas de ouro todas cheas de pedras preciosas», *Ibid.* 115). É o terceiro e último muro, contudo, que nos oferece uma enumeração das jóias lá contidas, pois o muro era «muy fermose e fecto todo de pedras preciosas e de mataaes mesturados de colores de muitas guisas» (*Ibid.* 118):

«Assi que o fundamento dele era todo fecto de ouro puro. E as pedras de que ra fecto son estas. Cristal. Crisolitus. Berilus. Jaspe. Jagonça. Smaragda. Cafira. Onichina. Tepazio. Sardia. Crisoprasa. Amestica. Careata. E granata. Destas pedras e de outras muytas semelhantes era fecto este muro.» (*Ibid.* 118).

Aqui é possível notar que quanto mais Túndalo se aproxima do centro do Paraíso,

tanto mais perto de Deus fica, mais destes materiais inorgânicos vai encontrando. Para além de a luminosidade aumentar, esta luminosidade vai sendo reflectida pelas várias pedras preciosas, formando raios de linguagem divina que ofuscam a Alma, tal como acontece a Adomnán.

Também para Wetti e para o Monge de Eynsham as pedras preciosas e os restantes minerais são maioritariamente mencionados aquando dos elementos arquitectónicos do Paraíso. As altas muralhas adornadas e restantes paredes de cristal são imagéticas comuns a estas duas visões, nomeadamente fazendo lembrar a luz emanante pelos vitrais de grandes Igrejas e Mosteiros («I could see nothing but the light and the wall of crystal through which we had come», *VME*, pg. 303; «[...] with arches of gold and silver», *VWT*, pg. 72). Em *VWT*, até mesmo alguns elementos paisagísticos referenciam também essa questão mineral, havendo a menção de montanhas de mármore resplandecentes, que reflectem a Luz Divina (*Ibid*, pg. 68).

Em Dante, as menções a pedras preciosas e outros materiais inorgânicos são prevalentes ao longo de «Paradiso». Há que lembrar que, de acordo com o pensamento filosófico contemporâneo do poeta, os minerais seriam o primeiro desenvolvimento a partir dos quatro elementos: terra, água, ar e fogo; sendo reconhecidos como *seres compostos* (AUSTIN, 1950: 79). É, contudo, possível reconhecer que o poeta teria um vasto conhecimento do mundo mineral, pois a imensidade de materiais mencionados ao longo do livro em questão para este nosso estudo comprovam este seu conhecimento. É possível que Dante tenha retirado grande parte destas referências de pensadores como Isidoro de Sevilha (c.560-636), Plínio, o Velho (c. 23-79) ou Alberto Magno (c. 1193-1280), sendo que estes formam uma linha directa de influência do génio literário de Alighieri. Ao longo dos XXXIII cantos que compõem o terceiro livro, Dante vai realizando uma enumeração dos minerais que observa, tanto ao longo das Nove Esferas Celestes, realizando correlações directas entre a ordem do Universo e os minerais referidos, como no Empíreo, no qual a correlação se transpõe para a Hierarquia Celestial. Independentemente do local onde encontra estas pedras preciosas e estes minerais raros, Dante reconhece que os mesmos pertencem a Deus, como que formando parte Dele mesmo:

«Ne la corte del cielo, ond' io rivegno,
si trovan molte gioie care e belle

tanto che non si posson trar del regno.» (*PAR*, Canto X, vv.70-72)

De um ponto de vista geológico, «Paradiso» reúne todo um tesouro, composto por pérolas («Per entro sé l'eterna margarita / ne recevette, com'acqua recepe / raggio di luce permanendo unita.», *Par.*, Canto II, vv.34-36), rubis («parea ciascuna rubinetto in cui / raggio di sole ardesse sì acceso / che ne' miei rifrangesse lui», *PAR*, Canto XIX, vv.4-6), topázios («Bem supplico io a te, vivo topázio / che questa gioia preziosa ingemmi, / perche mi facci del tuo nome sazio.» *PAR*, Canto XV, vv.85-87), safiras («comparata al sonar di quela lira / onde si coronava il bel zaffiro / del quale il ciel più chiaro s'inzaffira.» *PAR*, Canto XXIII, vv.100-102), diamantes («Parev'a me che nube ne coprisse / lucida, spessa, solida e pulita / quase adamante che lo sol ferisse.» *PAR*, Canto II, vv.31-33), cristal, âmbar e vidro («E come in vetro, in ambra o in cristallo / raggio resplende sì, che dal venire / a l'esser tutto non è intervallo,» *PAR*, Canto XXIX, vv.85-87).

Ao mencionar estes minerais, torna-se evidente que Dante estava ciente das características físicas de cada pedra, bem como das associações espirituais e astrológicas que cada uma possui. Para além disto, são também retratados fenómenos ópticos, pois são referidas iluminações em objectos na forma de reflexões, refacções e sombras da Luz Divina, na presença de tais minerais. Aqui torna-se claro que Dante faz uso dos jogos ópticos nas jóias de modo a criar imagens literárias do Além: «for within this heavenly realm, cut gemstones symbolize the revelation of the soul after the dross of the body as been chipped away, only then can the soul's sparkling facets reflect divine light» (PIZZORUSSO, 2021: 15). Ou seja, da mesma forma que as faces dos minerais reflectem a Luz Divina, também as Almas, despojadas dos seus corpos materiais reflectem a vontade de Deus.

Mais do que um simples elemento decorativo, a luz assume um papel ontológico, místico e filosófico, operando como linguagem divina e manifestação visível da emanção do Uno, com raízes profundas na tradição neoplatónica. A luz manifesta-se ora de forma directa (como irradiação divina), ora reflectida em elementos simbólicos — sobretudo em minerais e pedras preciosas, associados à pureza, raridade e capacidade de refração da presença de Deus. Este fenómeno é ainda reforçado pelo uso de minerais, cuja presença no espaço sagrado ultrapassa o decorativo e adquire função teológica, cosmológica e antropológica, reflectindo a alma purificada e o esplendor da

criação divina.

3.3 O *Speculum* dos Mundos: Reflexos entre o Terrestre e o Celeste

É ainda possível reconhecer o uso de pedras preciosas no Paraíso como uma ponte entre o mundo sensível e o mundo inteligível, funcionando como um espelho da criação divina no mundo material — um *speculum*. Estas pedras, raras e valiosas, encontram-se também no mundo sensível, o que permite às Almas, habituadas apenas ao plano físico e palpável, reconhecerem no Paraíso esse mesmo deslumbramento, agora transfigurado como expressão da beleza e da perfeição divinas, associando-o às maravilhas de Deus.

No entanto, a mera presença destes materiais nos Paraísos visionários não é a única instância do efeito de *speculum*. Como já foi mencionado, o conceito de *speculum* — que remota à reflexão Paulina de 1 Coríntios e encontra em Orígenes (c. 185-254) um primeiro desenvolvimento na questão da mediação simbólica entre o visível e o invisível — funda-se numa analogia entre a Sagrada Escritura e a natureza, sendo a ideia subjacente a de que a Bíblia e a natureza se reflectem, ou seja, são *specula* uma da outra, pois tanto a Sagrada Escritura, como a natureza que encontramos no mundo sensível, são livros de Deus, nos quais se revela a sabedoria divina, e dados quais a Palavra Divina deve ser lida. Esta teoria das correspondências, que se relacionará rapidamente com a Mística da Luz, é um dos pontos de partida para o reconhecimento do efeito de *speculum* no Além, sempre com base na questão da teofania, partindo do pressuposto de que tanto a Escritura como a natureza são manifestações da Palavra de Deus — espelhos complementares da sua sabedoria. De acordo com Pearl (2007), o conceito de teofania pode ser entendido em conformidade com as noções filosóficas de Proclo, Plotino e Pseudo-Dionísio, segundo as quais toda a realidade é manifestação — ou vestígio — de Deus, do *Uno*. Esta doutrina metafísica, enraizada no Neoplatonismo, propõe que Deus está para além do ser (apofático), mas que todas as coisas — mesmo as mais sensíveis — emanam Dele. Assim, aquilo que é visível ou tangível não é Deus em si, mas uma imagem, reflexo ou aparência do divino, uma irradiação do *Uno* que se manifesta através do visível.

Reconhecendo esta possibilidade, este efeito de *speculum* manifesta-se, ainda, não apenas nos materiais que adornam o Paraíso, mas também na própria estrutura dos seus espaços. A cidade celeste, os jardins resplandecentes, as altas muralhas douradas e tronos adornados de cristal não surgem como abstrações despojadas de forma, mas antes como figurações visíveis da ordem invisível, reconhecíveis pelas Almas que até

então apenas haviam habitado o mundo sensível. Assim, a arquitectura do Paraíso — com as suas muralhas, jóias incrustadas, tronos e arquitecturas luminosas — espelha aquilo que no mundo sensível se intui como belo, harmonioso e elevado, funcionando como ponte e reflexo entre o Sensível e o Inteligível. Esta organização visível torna-se, assim, *speculum* da harmonia inteligível — e, por mediação, do próprio *Uno* — pois a forma sensível, purificada, é, no seu cerne, sinal da emanção do Divino. Do mesmo modo que os minerais e as pedras preciosas reflectem a luz, também a estrutura do Paraíso reflecte, na sua organização simbólica e visual, a perfeição do Ser, sendo estas similitudes locais e referentes ao sítio do Paraíso tão presentes em qualquer uma das obras eleitas no nosso *corpus*, à excepção de «Paradiso», uma vez que, tal como concluímos anteriormente, esta é a única *visio animae* que não recorre a elementos topográficos concretos. Em *FADA*, por exemplo, Adomnán faz referência a um grande círculo de fogo que enclausura o espaço Divino, remanescente às variadas ilustrações e menções do Jardim do Éden (*Ibid*: pág. 30), bem como várias outras referências à grande cidade que compromete o Paraíso da sua visão, entre mansões, jardins, altas muralhas e longos pastos (*Ibid*: págs. 46-47).

Contudo, a questão do *speculum* abrange toda uma outra dimensão social para além da representação física. Neste nosso *corpus* literário este efeito de *speculum* é notório no que toca à hierarquia celestial. Ora, primeiramente há que reconhecer a presença de uma hierarquia celeste de acordo com *De Coelesti Hierarchia*, de Pseudo-Dionísio. De facto, quando Beatriz apresenta a Dante a ordem exacta dos nove coros de anjos (correspondentes aos nove céus), confirma que a ordem escrita por Pseudo-Dionísio é a correcta, ao contrário da hierarquia defendida por Gregório Magno, que, após chegar ao Paraíso, reconheceu o seu erro:

«E Dionisio con tanto disio
a contemplar questi ordini si mise,
che li nomò e distinse com'io.»
«Ma Gregoria da lui poi si divise;
Onde, sì tosto come li occhi aperse
in questo ciel, di sé medesimo rise.» (*PAR*, Canto XXVIII, vv.130-135)

Ora, esta hierarquia, segundo Pseudo-Dionísio, é então composta por três tríades, tal como foi exposto no capítulo 2.3.

Esta hierarquia é exactamente a mesma que Dante presencia com Beatriz em «Paradiso». Aliás, Beatriz menciona que os Tronos concluem a primeira tríade de anjos, correspondendo assim à esfera de Saturno e não à esfera de Vénus, tal como Dante havia mencionado na sua obra *Convivio* (c. 1304-107), que o poeta provavelmente redigiu durante o seu exílio. Enquanto, nesta última obra, Gregório Magno havia admitido os Tronos como justiceiros de Deus, Pseudo-Dionísio admite-os apenas como meros assentos de Deus, que o contemplam fixamente. Sbacchi, na sua tese de 2006, relativamente à presença das influências de Pseudo-Dionísio, o Areopagita, n' *A Divina Comédia*, remete a ordem das tríades para o seu nível de iluminação divina, uma vez que a terceira e última tríade está associada com acção, a segunda tríade com ordem e a primeira tríade com sabedoria contemplativa. Assim sendo, podemos realizar um traço de *specula* entre a tríade terciária e as esferas da Lua, Mercúrio e Vénus, uma vez que contém almas activas; outro traço entre a tríade secundária e as esferas do Sol, Marte e Júpiter, que contém em si almas que estabelecem ordem; e um último traço entre a tríade primária e as esferas de Saturno, das Estrelas Fixas e o *Primum Mobile*, que abrigam as almas absorvidas em sabedoria divina. Portanto, mesmo dentro do próprio Paraíso, Dante encontra o conceito de *speculum*, não esquecendo a clara influência Pseudo-Dionisiaca no retrato do Além.

Também em *VTN* se relata parte da hierarquia celestial originária de Pseudo-Dionísio. Aquando da ultrapassagem do terceiro muro do Paraíso, muro esse feito das variadas pedras preciosas anteriormente mencionadas, relatam-se nove ordens de anjos:

«E depois que sobiron en cima ao muro, viron sen outra duvida cousas quaaes olho non vio, nen orelha ouvio, nen coraçon de homen cuidou, nen pensou. Ca viron hy nove ordeens de angeos, os quaaes son, Angeos, Archangeos, Virtudes, Principados, Potestades, Dominaçonnos, Tronos, Cherubin, E Seraphin.» (PEREIRA, 1985: 118)

Por muito que não organizada em tríades, como em Dante, e segundo *De Coelesti Hierarchia*, e notando a troca hierárquica entre Principados e Virtudes, as categorias são as mesmas que as apresentadas por Pseudo-Dionísio. Contudo, a falta de uma

organização hierárquica levanta a questão da organização celestial relativamente aos domínios de anjos. Após esta breve referência, o anjo da guarda confessa «filha minha ouves tu esto, e vees todo como he» (*Ibid*:118), admitindo a veracidade do que é reflectido no Além.

Também em *FADA* se reconhece uma classificação hierárquica composta por nove classificações, por muito que a mesma não seja alvo de tão detalhada exposição («(...) wherein there are nine classes of heaven, after their rank and order», *FADA*, pg. 30), deixando em aberto a possibilidade de tal hierarquia seguir as mesmas ordens que a de *dCH* ou não. Consecutivamente, a única ordem mencionada especificamente é aquela referente aos Arcanjos, uma vez que Adomnán reconhece a figura de Arcanjo Ariel como porteiro de uma das entradas dos sete Céus («[...] for hard of essay are the seven Heavens.», *Ibid.*, pg. 35 ; «[...] at the door of the next Heaven, the Archangel Ariel is warder.», *Ibid.*, pg.36).

Já em *VWT*, como em *VME*, a questão da hierarquia não é explorada. Há, no entanto, um último ponto a mencionar relativamente ao efeito de *speculum* entre o mundo inteligível e o mundo sensível, presente em qualquer uma das visões do nosso *corpus*: as menções das almas. No caso de Wetli, para além da referência à presença de inúmeros mártires (*VME*, pg. 73), bem como a uma assembleia de Santos Padres (*Ibid.*, pg.72), são nomeadas as seguintes personagens como activas Almas no Paraíso: Papa Gregório I (540-604), São Martinho de Tours (c. 316-336), «Hilary of Aniane» (possivelmente Bento de Aniane, c. 747-821) e Dionísio Areopagita. Wetli menciona ter reconhecido Dionísio entre os Bem-Aventurados, o que remete à figura do Dionísio Areopagita tal como compreendida no século IX — uma síntese entre o convertido do *Atos dos Apóstolos* e o autor dos tratados místicos que hoje designamos por Pseudo-Dionísio. Para o Monge de Eynsham, para além das múltiplas referências à imensidão de Almas, Anjos e àqueles que em vida tinham sido membros monásticos, tais como priores e outros conhecidos do nosso peregrino, o único santo mencionado nominalmente ao longo da narrativa é São Nicolau (c. séc. III), o qual assume o papel de guia e intercessor durante parte da jornada - «(...) my Lord Saint Nicholas who held me by the hand» (*VME*, pg. 307). Esta escolha não é arbitrária: São Nicolau de Mira, uma figura de grande devoção no mundo anglo-saxónico, encarna os ideais de compaixão e misericórdia que moldam o tom geral da visão. A sua presença, contudo,

também revela uma dimensão teológica menos especulativa e mais pastoral. Diferentemente de outras *visiones* do corpus — como as de Adomnán ou Dante —, não se encontram na *Visio Monachi* referências explícitas à hierarquia celeste de Pseudo-Dionísio ou a qualquer outra figura da tradição neoplatónica. Esta ausência é sintomática de uma teologia espiritual mais experiencial do que doutrinal, onde o Paraíso é apresentado como vivência sensorial da luz e da doçura divinas, mais do que como estrutura ontológica ou metafísica do cosmos.

Na peregrinação de Túndalo, o Cavaleiro presencia as penas diárias de uma alma em concreto, que reconhece entre muitas outras, sendo essa a alma pertencente ao bispo e Rei Irlandês, Cormac mac Cuilennáin (c. 836-908): «E vio seer en ela o ben aventuyrado Rey, que avia come Cormaço, vestido de taaes vestiduras, quaaes el nen Rey que fosse nunca poderia vestir en este mundo.» (*Ibid*: 113). Contudo, o rei Cormac não é a única alma referente a um Homem irlandês que Túndalo reconhece. De facto, o Cavaleiro reconhece apenas quatro outras almas, dando-se este episódio no fim da sua peregrinação, após atravessar o terceiro e último muro. Aqui, neste lugar reservado aos que haviam ideologicamente mantido contacto com o plano divino, Túndalo aponta a aparição de São Patrício (c. séc. v), São Malaquias (Arcebispo de Armagh, 1094-1148), o Arcebispo Arthinateno (possivelmente um Arcebispo Irlandês local), bem como o Bispo Menias (Menias Episcopus, mais uma figura local) que, há que notar, são todos personagens originalmente irlandeses, tal como o peregrino:

«e vio star san patricio, arcebispo que foy de ybernia. Con gram conpanha de bispos antre os quaaes vio quatro que conhocia. O arcebispo arthinatheno. E malachias que foy arcebispo despos elle, que de Innocencio papa, veo de Roma per mandado del por delegado, e por arcebispo de toda a ybernia. O qual todas as cousas que avia e podia aver, departia, e davao a pobres, e a moesteyros. E fez quatro moesteyros de monges e de mulheres de orden aos quaaes dava todas as cousas que lhes fazian mester. E pera si non guardava nen retynha nenhuma cousa senon a ssua necessidade. Outro sy era muy bom christiaao o que foy arcebispo de longino e homen de muy sancta vida e irmaao de padre e de madre deste malachias, que ia dissemos que fazia muito bem e muita mercee a pobres. E o outro meenias bispo de dunhom, homem sancto, e muy boon, simples e manso e casto» (*Ibid*: 119)

Já em «Paradiso», também Dante reconhece almas que haviam ascendido do mundo sensível após a sua morte. Ao longo da sua ascensão para o Empíreo, o poeta é acompanhado (ou abordado) por almas como o Imperador Justiniano (c.482-565),

Tomás de Aquino (1225-1274), Cacciaguida degli Elisei (c.1098-1148) – seu antepassado que havia primeiramente reconhecido no Purgatório –, São Pedro Apóstolo (c. séc. I a.C - c. 67 d. C.), bem como Bernardo de Claraval (1090-1153), Folquet de Marselha (1155-1231), Cunizza da Romano (c.1198-1279), Charles Martel (688-741), Piccarda Donati (c. séc. XIII) e Constança da Sicília (1154-1198) – ver lista completa em ANEXO 9. Claramente, tal como acontece na *visio* de Túndalo, as almas que se revelam e são reconhecidas no Paraíso de Dante, são ou seus contemporâneos, ou suas inspirações, sendo várias das almas pertencentes a figuras marcantes da história da península itálica. Diferente de outras *visiones* do *corpus*, como a de Eynsham ou a de Wetti, onde as almas nomeadas remetem sobretudo à tradição monástica ou a figuras veneradas da Igreja local, em Dante o Paraíso é habitado por uma variedade de vozes — políticas, familiares, teológicas — que não só simbolizam virtudes, mas também constroem um diálogo contínuo com a memória, a justiça e o amor. Esta pluralidade nomeada reforça a concepção do Paraíso enquanto espaço não apenas escatológico, mas narrativo, doutrinal e afetivo.

Torna-se assim evidente o efeito de *especula* mesmo até na escolha das almas intercedentes. Graças a estas escolhas, é possível verificar um fenómeno de reflexo entre a sociedade dos autores e suas obras, bem como algumas das personagens marcantes para cada época e em cada situação cultural. Demonstramos, então, como o efeito de *speculum* — entendido enquanto espelhamento entre o mundo sensível e o mundo inteligível — se afirma como uma das mais evidentes manifestações do neoplatonismo no Paraíso visionário medieval. A presença recorrente de pedras preciosas, estruturas arquitectónicas luminosas, organização hierárquica celeste e, por fim, a nomeação das almas beatificadas, revela um sistema simbólico profundamente enraizado na ontologia neoplatónica. Cada um destes elementos — minerais, formas, ordens e figuras — funciona como mediação entre o visível e o invisível, entre a aparência e a essência, entre o cosmos material e a origem divina. Seja através do brilho das gemas, da disposição das cidades celestes, da estrutura angélica descrita por Pseudo-Dionísio, ou da escolha das almas representativas de cada sociedade, o Paraíso torna-se o lugar onde o mundo se revela como espelho da divindade. Este espelhamento não é meramente decorativo ou alegórico: ele responde a uma visão do real segundo a qual tudo o que existe emana do *Uno* e tende a retornar a Ele. Assim, o *speculum*, em cada uma das suas manifestações — estética, topográfica, ontológica e social —

comprova-se como o grande eixo simbólico que sustenta a experiência paradisíaca visionária enquanto representação mística e literária do Neoplatonismo.

(4)

Contaminações Culturais: a circulação do neoplatonismo na Europa medieval (sécs. VIII-XIV)

*Vedi oltre fiammeggiar l'ardente spiro
d'Isidoro, di Beda e di Ricardo,
che a considerar fu più che viro.*¹⁰

Uma vez evidenciada a presença de manifestações neoplatónicas nas secções referentes ao Paraíso – tanto na *Fis Adomnán*, na *Visio Tnugdali*, na *Visio Wettini*, na *Visio Monachi de Eynsham* e em «Paradiso» – importa agora questionar se essas manifestações resultam de uma intencionalidade filosófica clara por parte dos autores, ou se, pelo contrário, surgem como fruto de contaminações culturais: ou seja, da incorporação indirecta e talvez inconsciente de conceitos filosóficos que circulavam com intensidade no tecido cultural europeu entre os séculos VIII e XIV. Para responder a tal questão, é necessário determinar, em cada caso, a possibilidade de uma intencionalidade filosófica no próprio projecto da obra e, quando tal não for verificável, identificar os possíveis canais de transmissão que tornaram o neoplatonismo uma matriz simbólica partilhada (ver ANEXO 10). O objectivo deste capítulo é, assim, verificar até que ponto cada texto visionário do *corpus* se situa entre a construção deliberada de uma cosmovisão neoplatónica ou a sua assimilação através de redes culturais, religiosas e linguísticas, em particular no interior do monaquismo e das escolas de pensamento cristãs da Idade Média.

¹⁰ ALIGHIERI, Dante. «Paradiso», 1304-1321, in *A Divina Comédia*. Trad. Vasco Graça Moura, (rev.) Carlos Pinheiro. Lisboa: Quetzal, 2015: pg. 680. (trad. «Vê o flamejar além quente respiro / de Isidoro, de Beda e de Ricardo, / que foi a meditar mais que viro.»)

Relativamente a «Paradiso», Robert Hollander (2021) afirma a existência de um contraste notável entre os primeiros dois livros do *magnum opus* e o livro em questão. De acordo com o autor, a magnitude de discursos devotados a questões teológicas, em «Paradiso», demonstra uma tendência para o poetizar da teologia, enquanto os livros anteriores teologizam a poesia, devido aos raros discursos de cariz filosófico-teológico. Para além disto, há que reconhecer que *PAR* poucos discursos alberga, sendo que a maior parte das intervenções são monólogos por parte de personagens altamente relacionadas com a devoção cristã ou com teologia, como que palestras versadas. Há, contudo, um elemento óbvio: Dante estava familiarizado com o trabalho de Pseudo-Dionísio. Tal é inegável graças à mera presença da Hierarquia Celestial e à literal menção do teólogo no Canto XXVIII. De certo modo, seria quase impossível que Dante não fosse influenciado pelo pensamento neoplatónico, tendo em conta a sua prevalência na história da filosofia e na cultura medieval em geral, pois o neoplatonismo não se cingia apenas a Plotino. Na verdade, Dante teria acesso aos escritos de qualquer pensador neoplatónico ou de qualquer pensador influenciado pelo neoplatonismo, algo na realidade bastante complexo, tendo em conta a panóplia de influências que revolvem as obras do poeta florentino¹¹. Deste modo, tendo em conta as explícitas referências a conceitos neoplatónicos, bem como o explorar dos mesmos, as menções a pensadores seguidores desta mesma corrente filosófica e o fácil acesso às doutrinas relativas a esta, é possível indicar que as manifestações neoplatónicas em *PAR* tenham sido propositadas, ainda que não com o intuito de a transformar numa obra neoplatónica, pois a mesma não se encontra restrita a tal corrente filosófica.

No caso da *Visio Wettini*, o contexto monástico e intelectual da Abadia de

¹¹ Cf. Hollander, Robert, «Dante's Paradiso as Philosophical Poetry», *Italica* 86, no. 4, 2009: 571+, onde se evidencia o contraste entre a teologização da poesia nos primeiros livros e o poetizar da teologia em «Paradiso», mostrando a consciência deliberada de Dante sobre a relação entre poesia e filosofia teológica. Para a familiaridade explícita de Dante com o pensamento de Pseudo-Dionísio, cf. Perl, Eric D., *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, Albany, NY: SUNY Press, 2007: 80, que discute a Hierarquia Celestial e a recepção de conceitos dionisianos na obra do poeta; O'Rourke, Fran, «Being and Non-Being in Pseudo-Dionysius», in *The Relationship between Neoplatonism and Christianity* (ed. Thomas Finan & Vincent Twomey), Dublin: Four Courts, 1992: 55–78, que mostra como a recepção de Pseudo-Dionísio no Ocidente, incluindo Dante, envolvia a integração de categorias metafísicas neoplatónicas; e Golitzin, A., «The Mysticism of Dionysius Areopagita: Platonist or Christian?», in *Mystics Quarterly*, nr. 19, 1993: 98–114, que enfatiza a relevância do Neoplatonismo na tradição mística cristã, confirmando que Dante teria acesso a uma ampla gama de conceitos neoplatónicos, não apenas restritos a Plotino, mas também a Proclo, Porfírio e seguidores. Deste modo, as referências explícitas a conceitos neoplatónicos em «Paradiso», o uso deliberado de discursos filosófico-teológicos e a integração de pensadores neoplatónicos sugerem que Dante incorporou intencionalmente o Neoplatonismo na sua obra, sem, contudo, transformar o poema numa obra exclusivamente neoplatónica.

Reichenau, onde o texto se insere, permite sugerir um grau de familiaridade com as ideias neoplatónicas, ainda que indirectas. A presença explícita de Dionísio Areopagita entre os bem-aventurados já sugere não apenas uma veneração ao autor dos tratados místicos, mas também a influência do seu pensamento na construção teológica do além. A estrutura da visão, com uma progressão gradual em direção à luz e à purificação espiritual, sugere ecos da ascensão neoplatónica da Alma em direção ao *Uno*. Contudo, e apesar da provável circulação de ideias dionisianas entre os monges da época, não se pode afirmar com certeza uma intenção filosófica sistemática. Assim, no caso de *VWT*, parece mais prudente falar em contaminação cultural, fruto da circulação das ideias de Pseudo-Dionísio no monaquismo carolíngio e da sua integração natural no imaginário espiritual da época (cf. POLLARD, 2010; COAKLEY, 2009; OTTEN, 2016).

A *Visio Monachi de Eynsham* oferece uma construção do Paraíso fortemente centrada na experiência sensorial e mística, marcada pela luz, pelos perfumes e pelo deleite visual e auditivo. Embora não haja qualquer referência directa a autores neoplatónicos nem à hierarquia dionisiana, a estrutura da visão apresenta características que ecoam uma lógica de emanção e elevação. A ausência de um vocabulário técnico e de uma teorização explícita sugere que a dimensão neoplatónica do Paraíso de Eynsham não é construída a partir de um projecto filosófico deliberado, mas antes assimilada pelas vias espirituais e contemplativas próprias da tradição beneditina inglesa (cf. EMERSON, 2013; MUESSING, 2007; GARDINER, 1989). A escolha de São Nicolau como guia, uma figura devocional próxima do povo e da prática pastoral, reforça o carácter experiencial e afetivo da visão. Assim, é plausível interpretar a presença de elementos neoplatónicos em *VME* como um caso de contaminação cultural, onde o Neoplatonismo é filtrado pela prática espiritual e não pela especulação filosófica.

Na *Fís Adomnán*, encontramos talvez o caso mais complexo entre as visões latinas e insulares do *corpus*. O texto apresenta não apenas uma estrutura de ascensão marcada por gradação de espaços, como também um vocabulário altamente simbólico e uma arquitectura espiritual sofisticada. A presença do Arcanjo Ariel, os sete céus, as muralhas de cristal e a cidade celeste sugerem uma construção altamente elaborada do Paraíso. Embora o texto não mencione directamente autores filosóficos, o uso de categorias como «nove classes do céu» e a presença de uma linguagem visual e simbólica tão rica apontam para uma familiaridade com os modelos de pensamento neoplatónico e dionisiano, mesmo que por via indirecta. A tradição irlandesa monástica, profundamente conectada com as redes do saber continental e com a recepção de textos

patrísticos e apócrifos¹², torna plausível a hipótese de uma contaminação propositada. No entanto, tal como em *VTN*, a ausência de dados concretos sobre a intenção do autor obriga-nos a cautela. Assim, o mais prudente é considerar a *Fis Adomnán* como um exemplo de contaminação cultural altamente informada, reflectindo uma assimilação orgânica do Neoplatonismo nas estruturas espirituais e narrativas da Irlanda medieval.

A relevância da *Fis Adomnán* não se esgota na sua antiguidade ou na riqueza simbólica da sua topografia celestial. De facto, diversos estudiosos, nomeadamente Boswell (1908), têm apontado a sua importância como um dos textos que estabelece os modelos narrativos e visuais que mais tarde Dante viria a retomar em «Paradiso». Embora não se possa afirmar uma influência directa, é notório que ambos os textos partilham estruturas espaciais ascendentes, imagens de luz e cristal, gradações de perfeição e a presença de uma hierarquia celestial nitidamente ordenada — todos eles traços de marcada afinidade neoplatónica. Esta semelhança sugere que *FADA* representa um dos elos iniciais da tradição visionária medieval ocidental, cuja memória simbólica e estrutura teológica pode ter sido transmitida através de compilações monásticas e escolas clericais, acabando por ressoar no imaginário teológico-literário que Dante herda. Assim, a *Fis Adomnán* pode ser vista como uma precursora literária e simbólica de «Paradiso», participando numa tradição cultural que se estende entre os séculos VIII e XIV.

No que concerne a *VTN*, como acabámos de mencionar, o anonimato do autor dificulta o alcançar de uma conclusão tão exacta. Contudo, é possível enveredar por uma metodologia alternativa, baseando a questão noutros exemplos de evidências neoplatónicas na mesma região geográfica e temporal. Para tal, graças aos estudos de linguística de Elizabeth Boyle, foi possível eleger o exemplo de *Scéla na Esérgi*, um sermão irlandês dos finais do século XI, inícios do séc. XII. O sermão em causa, contido no manuscrito vernacular *Lebor na hUidre*, foca-se sobretudo na questão da materialidade da ressurreição, demonstrando um especial interesse em casos como fetos abortados, gémeos siameses, ou casos referentes a outras deformidades congénitas. Contudo, os estudos de Boyle focam-se sobretudo na manipulação da língua irlandesa por parte do autor, de modo a conseguir expressar certos conceitos complexos,

¹² Sobre a assimilação do Neoplatonismo na tradição beneditina inglesa e a circulação do saber monástico irlandês no continente, cf. Ó Cróinín, *Early Medieval Ireland, 400–1200*, 2nd ed. (London: Routledge, 2017), pp. 120–125; BOYLE, Elizabeth, «Neoplatonic Thought in Medieval Ireland: The Evidence of ‘Scéla Na Esérgi’», *Medium Ævum* 78, no. 2 (2009): 216–230.

derivados do discurso teológico e filosófico latino. Tal como expressa, Boyle denota ao longo da sua investigação que grande parte da complexidade no discurso de *Scéla na Esérgi*, se revela no uso de linguagem filosófica neoplatónica por parte do autor. Ora, a mera presença de tal vocabulário já, em si, compele a um entendimento da corrente filosófica de modo profundo, contudo as presenças linguísticas neste texto não são os únicos factores a mencionar. Primeiramente, há que reconhecer que o sermão toma a forma de ascensão neoplatónica, dedo material para o divino. De seguida, deve-se assumir a presença de uma constante *disputatio* relativamente às noções de material e de espiritual aquando da discussão da ascensão do corpo e da ressurreição da alma. Estes dois factores, bem como o uso de linguagem filosófica neoplatónica por parte do autor possibilitam a confirmação de ligações entre a Irlanda e a restante Europa, na qual a distribuição de textos filosóficos era mais comum, ao longo dos séculos XI e XII, não sendo *Scéla na Esérgi* o único exemplo contemporâneo a *VTN* com a presença de linguagem filosófica e teológica, tal como é manipulada pelo autor no sermão. Assim sendo, é indubitável a possibilidade de uma contaminação propositada no caso desta *visio*, mas a falta de dados relativos ao autor impede-nos de comprovar tal hipótese, sendo a manifestação por contaminação cultural a circunstância mais provável, devido à comprovação de conhecimentos neoplatónicos na Irlanda dos séculos XI-XII¹³.

Além disso, é pertinente considerar o caso do *Scéla na Esérgi*, preservado no *Lebor na hUidre*, como exemplo da permeabilidade cultural e filosófica entre a Irlanda e o continente europeu. Este texto irlandês dos finais do século XI ou inícios do XII — ou seja, cronologicamente próximo à *Visio Tnugdali* — demonstra um vocabulário profundamente influenciado pela terminologia neoplatónica, nomeadamente no modo como constrói uma teologia da ressurreição e da alma. Como demonstra Elizabeth Boyle (2019), o autor do *Scéla* manipula habilmente a língua vernácula de modo a traduzir conceitos de origem latina e filosófica — entre os quais se incluem o binómio corpo/alma e a ascensão em direção ao divino — empregando uma linguagem densamente filosófica. Esta sofisticação textual indica não só um conhecimento direto da tradição patrística e neoplatónica (através de fontes como Agostinho ou Pseudo-Dionísio), como também uma familiaridade com os meios de transmissão dessa tradição, provavelmente através da recepção de manuscritos latinos em grandes centros

¹³ Sobre a circulação de conhecimentos neoplatónicos na Irlanda dos séculos XI-XII e a presença de linguagem filosófica em textos visionários como *VTN*, cf. Ó Cróinín, *Early Medieval Ireland, 400–1200*, pp. 120–125; BOYLE, Elizabeth, «Neoplatonic Thought in Medieval Ireland: The Evidence of ‘Scéla Na Esérgi’», *Medium Ævum* 78, no. 2 (2009): 216–230.

monásticos como Clonmacnoise ou Armagh. A própria organização topográfica da narrativa, onde o espaço espiritual é escalonado conforme o grau de iluminação, espelha um modelo de ascensão anagógica remanescente das doutrinas neoplatônicas de emanção e retorno. Deste modo, o *Scéla na Esérgi* prova que, mesmo nos contextos vernaculares da periferia ocidental da Europa, como a Irlanda, o neoplatonismo se encontrava já em plena circulação. Tal contexto permite compreender a *Visio Tnugdali*, bem como *Fis Adamnáin*, não como exemplos isolados, mas antes como partes de uma teia cultural mais vasta, onde elementos filosóficos são apropriados, adaptados e traduzidos conforme o horizonte de expectativas local.

Um dos exemplos mais notórios da transmissão de doutrina neoplatônica para o Ocidente cristão encontra-se no *Liber de causis*, tratado em latim que sintetiza conceitos metafísicos provenientes do neoplatonismo tardo-antigo, em particular da *Elementatio Theologica* de Proclo. Traduzido por Gerardo de Cremona a partir de uma versão árabe, o texto insere-se no movimento de tradução de obras filosóficas realizado nos centros ibéricos e italianos a partir do século XII. Embora durante muito tempo tenha sido atribuído a Aristóteles, o *Liber de causis* apresenta uma estrutura baseada na emanção sucessiva do ser a partir do Uno, além de um sistema causal descendente que articula o divino com o inteligível e o sensível. A sua inclusão no currículo das universidades medievais, como Paris e Oxford, garantiu a ampla disseminação do pensamento neoplatônico no seio da filosofia escolástica. Dessa forma, torna-se uma peça fundamental na compreensão da contaminação filosófica observada em obras visionárias, que, mesmo nos seus contextos mais periféricos, demonstram familiaridade com este vocabulário metafísico e com os seus princípios estruturantes.

Estudos recentes liderados por Dragos Calma (2016) têm revelado a verdadeira extensão da recepção do neoplatonismo no mundo latino medieval, nomeadamente através de textos como o *Liber de causis* e a *Elementatio Theologica* de Proclo. A investigação desenvolvida por Calma e a sua equipa demonstrou a existência de mais de 70 comentários latinos inéditos a estas obras, redigidos entre os séculos XIII e XVI e estudados em instituições académicas como Paris, Oxford, Erfurt e Cracóvia. Estes comentários, que incluem reflexões teológicas, cosmológicas e místicas, revelam não só a presença do pensamento neoplatônico nos currículos universitários, como também o modo como tal pensamento era activamente discutido, apropriado e transformado. Como sublinha o autor, estes textos não eram apenas preservados — eram lidos, interpretados e ensinados como parte integrante da formação intelectual da época. Esta

vitalidade filosófica comprova que a presença de ideias neoplatônicas nas *visiones animae* pode não ser casual, mas sim reflexo de um clima cultural onde a herança de Proclo e de Pseudo-Dionísio se tornava acessível mesmo fora do núcleo escolar restrito.

Importa, por fim, reconhecer que as manifestações neoplatônicas nestes textos não ocorrem em abstracção, mas são filtradas pelas realidades culturais, geográficas e materiais dos locais onde foram compostas. Por exemplo, nas visões insulares — como a *Fís Adomnán* e a *Visio Tnugdali* —, a cor tende a surgir fortemente associada a minerais e pedras preciosas, em vez de assumir um papel autónomo como elemento místico ou simbólico, como acontece em «Paradiso». Esta recorrência poderá, certamente, ser lida à luz de um modelo teológico influenciado pela Mística da Luz. Contudo, não se pode excluir a influência estética da tradição decorativa irlandesa, profundamente visível nas iluminuras de códices como o *Livro de Kells* ou o *Livro de Durrow*, onde os pigmentos, os entrelaçados e os motivos gemológicos se tornam expressão da sacralidade. Nesse sentido, a forma como a cor se manifesta nestes textos pode ser entendida como resultado de uma sensibilidade visual e espiritual própria do contexto insular cristão, onde o belo se confunde com o divino e onde o material serve como canal de revelação (ROBINSON, 1908). Assim, a presença do neoplatonismo nas *visiones animae* deve ser compreendida como parte de um diálogo complexo entre tradição filosófica e cultura local, onde a linguagem da teologia se molda aos códigos visuais, simbólicos e espirituais de cada época e região.

A análise dos cinco textos visionários do nosso *corpus* revela que as manifestações neoplatônicas identificadas nos capítulos anteriores se inserem em graus variados de intencionalidade filosófica. Em «Paradiso», o caso é mais evidente: Dante articula conscientemente os princípios do Neoplatonismo, integrando-os no tecido teológico, poético e cosmológico da sua obra, com menções explícitas a Pseudo-Dionísio e a construção sistemática da hierarquia celeste. Já nas visões latinas e insulares, observa-se uma incorporação mais difusa, ainda que significativa, dos mesmos princípios. A *Visio Tnugdali* e a *Fís Adomnán* demonstram níveis elevados de familiaridade com estruturas simbólicas e teológicas que derivam do Neoplatonismo, ainda que sem uma teorização explícita. No caso da *Visio Wettini* e da *Visio Monachi de Eynsham*, os elementos neoplatônicos parecem surgir de modo mais inconsciente ou indireto, reflectindo a imersão dos autores em tradições monásticas e espirituais onde essas ideias circulavam como parte da cultura religiosa comum. Assim, o neoplatonismo no Paraíso visionário não deve ser entendido como um sistema filosófico aplicado de

forma uniforme, mas como uma matriz espiritual e simbólica amplamente difundida, que permeia diferentes obras com intensidades e propósitos distintos — ora como construção deliberada, ora como contaminação cultural naturalizada pelo pensamento medieval cristão, mas sempre reconhecendo a sua existência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como que frutos do seu tempo, torna-se assim possível confirmar a presença de manifestações neoplatônicas nos Paraísos d' *A Divina Comédia* (1304-1321), de Dante Alighieri, da *Visão de Túndalo* (1149), de *Fis Adamnáin* (séc. X-XI), da *Visio Wettini* (824) e da *Visio Monachi de Eynsham* (1196). Graças à clara exposição de elementos naturais ao neoplatonismo, tais como a evidente viagem de catábase das Almas, o desapego ao material, bem como toda uma vasta referência à questão teológica e filosófica da Mística da Luz, suscitada pela adopção de uma teologia apofática, não olvidando a abrangente questão de *speculum*, que por si só banha grande parte da peregrinação das Almas ao Reino Celeste de Deus, é possível concluir que tais textos realmente contêm entre si irrefutáveis manifestações e exposições neoplatônicas. Relativamente à natureza destas manifestações, uma resposta conclusiva é impossível sem um estudo alargado das fontes, especialmente no caso da *visio*. Talvez um estudo de natureza linguística, semelhante à abordagem de Boyle, permitisse o apontar de novas certezas, mas, até aqui, com as provas que foram apresentadas, é-nos apenas possível reconhecer um conhecimento prévio por parte dos autores, no que concerne a correntes neoplatônicas europeias, não sendo ainda possível uma confirmação do propósito de tais manifestações. Tudo isto, no entanto, revela a persistência de múltiplas questões ainda em aberto, tendo em conta a falta de respostas directas por parte das próprias fontes.

A presente dissertação procurou demonstrar que as *visiones* medievais do Paraíso não constituem apenas um reflexo de imaginários escatológicos, mas antes um espaço de diálogo com tradições filosóficas, sobretudo neoplatônicas, que moldaram a forma como a Cristandade concebia o Além. Mais do que ecos eruditos, estas influências revelam-se estruturantes na própria caracterização do Paraíso, tanto no plano simbólico como no pedagógico. O Paraíso descrito nas *visiones animae* medievais não deve ser lido apenas como um espaço escatológico, mas como um espaço estruturado por fundamentos filosóficos profundos, em particular os do pensamento neoplatónico,

em adição a essa dimensão escatológica. Através da análise de cinco textos — *Fis Adamnáin*, *Visio Tnugdali*, *Visio Wettini*, *Visio Monachi de Eynsham* e «Paradiso» de Dante — procurou-se evidenciar como a luz, a hierarquia celeste, a topografia do espaço e os elementos sensoriais funcionam como manifestações de um vocabulário ontológico herdado do neoplatonismo. Ao colocar em diálogo autores como Heito, Adam, Marcus ou Dante com Plotino, Agostinho e Pseudo-Dionísio, contribui-se para o alargamento do debate historiográfico sobre a circulação de ideias filosóficas na Idade Média. Esta abordagem evidencia que a literatura visionária não deve ser lida apenas como um género edificante, mas como um espaço privilegiado de transmissão e reformulação de correntes intelectuais herdadas da Antiguidade. Um dos aspectos mais reveladores deste diálogo é a centralidade da separação entre corpo e alma. Embora tal dualidade não seja intrínseca à escatologia cristã, nas *visiones* medievais é precisamente esse modelo que vinga, evidenciando uma clara influência filosófica de matriz neoplatónica. O percurso visionário confirma assim a primazia da alma sobre o corpo, numa leitura que excede o mero quadro dogmático e se aproxima de concepções ontológicas herdadas da Antiguidade. Do mesmo modo, o Paraíso visionário surge não apenas como o Jardim primordial descrito por Agostinho, mas como um espaço de retorno. Este movimento de *regressus*, tão caro ao pensamento neoplatónico, transfigura o Paraíso em destino final e não apenas em criação originária. Nas *visiones*, o encontro com o Paraíso é apresentado como um regresso ao princípio, mas reinterpretado como consumação última da alma, num claro paralelismo com a anagogia neoplatónica. Com efeito, em virtude da presença do médio-platonismo e, mais tarde, do neoplatonismo, o pensamento cristão no Ocidente encontrava-se, já nos alvares da Idade Média, profundamente marcado por categorias platónicas — em grande parte, de natureza neoplatónica. Reconhecer esta base é essencial para compreender que as *visiones* do Paraíso não se limitam a ecoar uma tradição cristã, mas participam activamente na assimilação e na reconfiguração desse legado filosófico.

Com base nas características partilhadas por estas obras — nomeadamente a gradativa aproximação ao Uno, a presença da Mística da Luz, a organização celeste em emanações hierárquicas e a materialização simbólica do divino — demonstrou-se que estas visões não são produtos de imaginários isolados, mas antes reflexos de um legado filosófico que circulava activamente entre os séculos VIII e XIV. Através da investigação dos canais de transmissão cultural, linguística e académica, ficou igualmente patente que o pensamento neoplatónico não era exclusivo das escolas

filosóficas continentais, mas permeava também os meios monásticos e vernaculares, como exemplifica o caso irlandês.

Ao reconhecer a presença de *specula* entre o sensível e o inteligível, entre o mundo visível e a ontologia sagrada, esta investigação procurou reforçar a ideia de que as *visiones animae* constituem um campo fértil para o diálogo entre filosofia, teologia e literatura. Mesmo os elementos culturais locais — como a associação estética entre cor e mineralidade nos textos insulares — não anulam essa influência, mas dialogam com ela, num constante jogo entre o universal e o particular. Deste modo, o Paraíso aqui estudado revela-se simultaneamente escatológico e neoplatónico, mas não originário. Não decorre de forma linear das concepções cristãs tradicionais sobre a Criação, mas sim de um diálogo com correntes filosóficas que o elevam para além da teologia. É precisamente essa natureza híbrida — neoplatónica e escatológica — que confirma a especificidade do Paraíso visionário medieval, distinto tanto do Éden bíblico como da Nova Jerusalém agostiniana. A partir deste estudo, espera-se ter contribuído para o aprofundamento do entendimento das visões medievais enquanto construções simbólicas e filosóficas, e não meramente como narrativas místicas ou edificantes. Fica, ainda, o convite para que investigações futuras possam explorar mais detalhadamente outras *visiones* contemporâneas ou esquecidas, de modo a expandir o *corpus* aqui tratado e a compreender melhor os modos como o neoplatonismo continuou a ressoar nos séculos seguintes. Futuros trabalhos poderão aprofundar esta linha de investigação, nomeadamente através de três eixos:

1. A aplicação de métodos de análise linguística e estilística aos textos visionários, de modo a identificar padrões recorrentes de imagética neoplatónica;
2. O estudo comparativo das iluminuras que acompanham certos manuscritos visionários, testando a correspondência visual entre luz, ordem e hierarquia;
3. A inclusão das tradições árabes e judaicas, cujos contactos com o Ocidente cristão mediarão de forma decisiva a transmissão do neoplatonismo.

Os resultados obtidos abrem vias para investigações futuras. Uma análise comparativa com literatura visionária bizantina ou sufista poderia ampliar o horizonte do fenómeno, revelando a amplitude da circulação das ideias neoplatónicas. Por outro lado, estudar a recepção deste imaginário no humanismo renascentista permitiria perceber continuidades e ruturas no modo de conceber o espaço do Além. Também seria profícuo inquirir até que ponto esta imagética visionária influenciou não só a literatura, mas também a iconografia, os vitrais e a arte devocional, tornando visível para os fiéis

aquilo que só podia ser imaginado.

Assim sendo, por muito que sejam notórias tais manifestações/exposições neoplatónicas ao longo das peregrinações pelo Paraíso, não é possível confirmar que o propósito original destas passagens seja exactamente a exibição de conhecimentos desta corrente filosófica por parte dos autores, independentemente de tais presenças serem irrefutáveis. Deste modo, esta dissertação não apenas responde à questão inicial — até que ponto o Paraíso medieval integra a filosofia neoplatónica — mas propõe também uma leitura que reforça a centralidade da literatura visionária na história intelectual do Ocidente. Ao reler o Paraíso medieval sob uma lente neoplatónica, abre-se não apenas uma nova via interpretativa para a literatura visionária, mas também um contributo para a compreensão mais ampla da cultura medieval europeia enquanto espaço de síntese — entre filosofia e teologia, entre razão e revelação, entre cartografia do visível e cartografia do invisível.

Em última análise, a permanência do neoplatonismo no coração das visões medievais do Paraíso lembra-nos que o Homem sempre procurou traduzir o invisível em imagens, dar corpo ao incorpóreo, situar a eternidade no espaço e no tempo. As visões analisadas mostram que a imaginação medieval não via fronteira entre filosofia, teologia e literatura, mas antes um contínuo onde todos os saberes se encontravam para tentar dizer o indizível. Assim, este estudo não se limita a iluminar um passado distante, mas também ecoa uma inquietação intemporal: a necessidade humana de compreender o caminho da alma, entre a terra e a luz, entre o princípio e o fim.

(V)

FONTES

i. FONTES LITERÁRIAS

ADAM. «*Visio Monachi de Eynsham*», 1196, in *The Revelation to The Monk of Evesham Abbey*, London: Alston Rivers, 1909.

ALIGHIERI, Dante. «Paradiso», 1304-1321, in *A Divina Comédia*. Trad. Vasco Graça Moura, (rev.) Carlos Pinheiro. Lisboa: Quetzal, 2015: 595-881.

BARNEY, Stephen A., e W. J. LEWIS, J. A. *The Etymologies of Isidore of Seville*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

BEDA, *Libri quatuor in principium Genesis usque ad nativitatem Isaac et eiectiōem Ismahelis adnotatiōum*. (ed.) JONES, Charles W., CCSLCXVIII. Turnhout: Brepols, 1967.

BOSWELL, Charles Stuart. *Na Irish Precursor of Dante: A Study of the Vision of Heaven and Hell Ascribed to the Eighth Century Irish Saint Adamnán*. Londres: David Nutt, 1908.

GERSON, Lloyd P., (ed.) *Plotinus: The Enneads*. (trad.) George Boys-Stones, John M. Dillon, R.A.H. King, Andrew Smith, James Wilberding. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

MARCUS. «*Visio Tnugdali*», 1148, in PEREIRA, F. M. Esteves, *Visão de Túndalo*, Revista Lusitana, vol. 3, 1985: 97-120.

PSEUDO-DIONÍSIO. «De Coelesti Hierarchia», in *Dionysius the Areopagite, Works*. Vol.2. (trad.) John Parker. London: Grand Rapids. 1897: 1-66.

_____ «On Divine Names», in *Dionysius the Areopagite, Works*. Vol.1. (trad.) John Parker. London: Grand Rapids. 1897: 10-72.

_____ «Mystic Theology», in *Dionysius the Areopagite, Works*. Vol.1. (trad.) John Parker. London: Grand Rapids. 1897: 131-139.

SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus – Vol. I (Livro I a VIII)*. Trad. J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

A Cidade de Deus – Vol. II (Livro IX a XV). Trad. J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

A Cidade de Deus – Vol. III (Livro XVI a XXII). Trad. J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

Confissões. Trad. Lúcio Craveiro da Silva, S. J., e Elias Couto. Braga: Apostolado da Oração, 2018.

STOKES, Whitley. «Scela na Esergi, Tidings of the Resurrection», in *Revue Celtique*, Tomo XXV, Paris: Librairie Émile Bouillon, 1904: 232 – 259.

ii. FONTES ICONOGRÁFICAS/CARTOGRÁFICAS

Add. MS 92, fols. 69v. -70r. *Mappamundi* do *Liber Floridus* de Lambert de Saint-Omer. Brussels: Koninklijke Bibliotheek van België (c.1120).

Add. MS 11695, fol.40r. *Mappamundi* do Beato de Liébana. London: British Library. (1091-1109).

Add. MS 28681, fol. 9r. «Psalter» *Mappamundi*. London: British Library, (c.1265).

Add. MS Val. Lat. 6018, fols. 63v. – 64r. Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana (s.d.).

Hereford Mappamundi de Richard de Bello. Hereford: Hereford Cathedral (c. 1300).

Mappamundi de Fra Mauro. Veneza: Biblioteca Nazionale Marciana (1460).

(VI)

BIBLIOGRAFIA

- ARMSTRONG, A. H., «Plotinus», in *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (ed. A.H. Armstrong). Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1967: 195 – 270.
- AUSTIN, H. D. «Dante and the Mineral Kingdom» in *Romance Philology* 4, no. 2/3, 1950: 79–153.
- BEZERRA, Cicero Cunha. «Apóphasis y Kénosis En Dionisio Pseudo Areopagita.» in *Teorema: Revista Internacional de Filosofia* 26, no. 1, 2007: 117–130.
- BOSWELL, Charles Stuart. *An Irish Precursor of Dante: A Study of the Vision of Heaven and Hell Ascribed to the Eighth Century Irish Saint Adamnán*. Londres: David Nutt, 1908.
- BOYLE, Elizabeth. «Neoplatonic Thought in Medieval Ireland: The Evidence Of ‘Scéla Na Esérgi.’», in *Medium Ævum* 78, no. 2, 2009: 216–230.
- BUBER, Martin. *Ecstatic Confessions* (ed. Paul Mendes-Flohr). San Francisco: Harper & Row Publishers, 1985.
- BYCHKOV, Victor V. «The Symbology of Dionysius the Areopagite», in *Russian Studies in Philosophy*, nr.51. 2012: 28-63.
- CALMA, Dragos, ed. *Neoplatonism in the Middle Ages*. Turnhout: Brepols, 2016.
- COAKLEY, S. e STANG, C. M. *Re-Thinking Dionysius the Areopagite*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009.
- CORRIGAN, Kevin. *Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism*. Indiana: Purdue University Press, 2005.
- _____, e HARRINGTON, Michael L. «Pseudo-Dionysius the Areopagite», in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ed. Inverno 2019), ed. Edward N. Zalta, 2019.

- EMERSON, Jan Swango, «Harmony, Hierarchy, and the Senses in the *Vision of Tundal*», in *Imagining Heaven in the Middle Ages* (Coord. Jan Swango Emerson, Hugh Feiss), NY: Routledge, 2013: 3 – 46.
- GÁL, Ota. «Plotinus on Beauty. Beauty as Illuminated Unity in Multiplicity», in *Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition*, Vol. 29, 2021.
- GANTZ, Jeffrey (trad.). *Early Irish Myths and Sagas*. Harmondsworth: Penguin Classics, 1981.
- GARDINER, Eileen. *Visions of Heaven and Hell before Dante*. Nova Iorque: Italica Press, 1989.
- _____. *Medieval Visions of Heaven and Hell: a Sourcebook*. London, NY: Routledge, 1993.
- GERSON, Lloyd P., (ed.) *Plotinus: The Enneads*. (trad.) George Boys-Stones, John M. Dillon, R.A.H. King, Andrew Smith, James Wilberding. Cambridge: Cambridge University Press, 2017
- GOLITZIN, A. «The Mysticism of Dionysius Areopagita: Platonist or Christian?», in *Mystics Quarterly*, nr.19. 1993: 98-114.
- GUTHRIE, Kenneth Sylvan. *Porphyry's Launching-Points to the Realm of Mind: An Introduction to the Neoplatonic Philosophy of Plotinus*. Michigan: Phanes Press, 1988.
- HINRICHSSEN, Luís Evandro, «Agostinho e a Cidade: de Deus ou dos Homens? Sobre a Inquieta Dinâmica da Paz», in *Civitas Augustiniana*, Vol. 1, N.º 1, 2012.
- HOLLANDER, Robert. «Dante's Paradiso as philosophical poetry.» in *Italica* 86, no. 4, 2009: 571+. *Gale Academic OneFile* (accessed October 16, 2021).
- HOLMES, Arthur F. *All Truth is God's Truth*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977.
- INGE, W. R. «The Permanent Influence of Neoplatonism upon Christianity.», in *The American Journal of Theology* 4, no. 2, 1900: 328–44.
- KUKSEWICZ, Z. «The Potential and the Agent Intellect», in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (ed. Norman Kretzmann, Anthony Kenny Jan Pinborg). Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1984: 593 – 602.
- LOVEJOY, Arthur O. *The Great Chain of Being: a study of the history of na idea*, Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 1936.

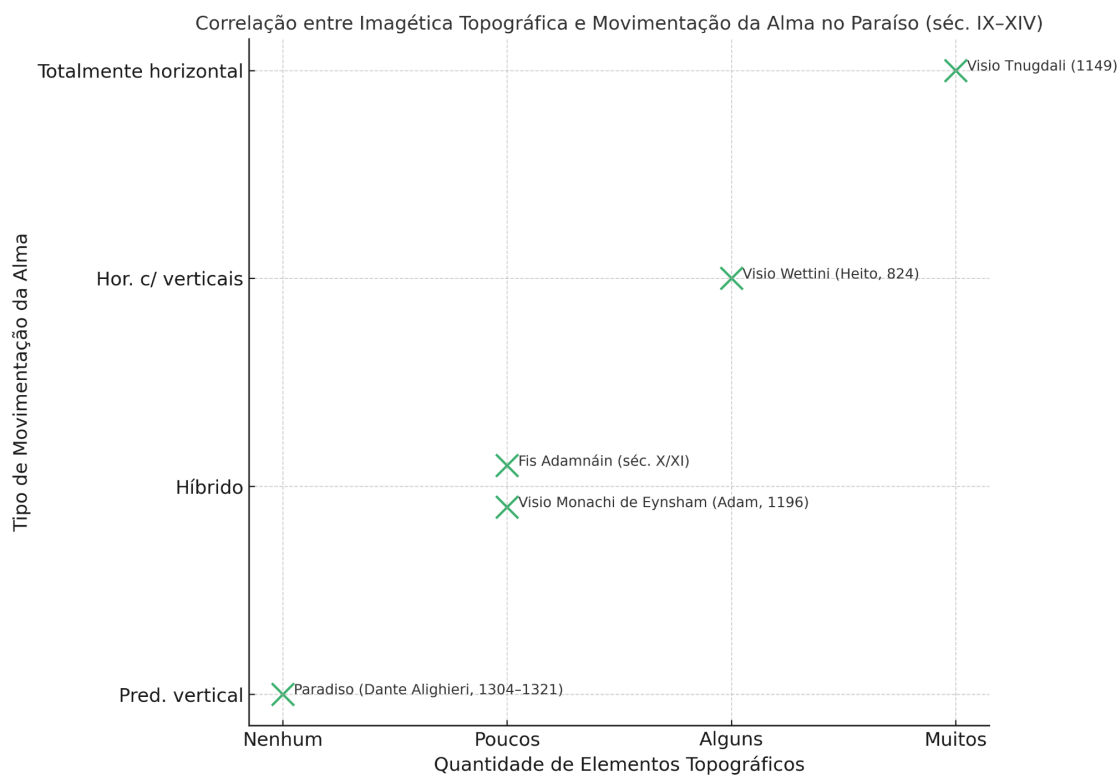
- LOYD, A. C., «The Later Neoplatonists», in *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (ed. A. H. Armstrong). Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1967: 272 – 329.
- MARTINS, Maria Manuela Brito, *Introdução à Filosofia Patrístico-Medieval*, Porto: Universidade Católica Editora, 2016.
- MCLEAN, L. M. «Dante's Sense of Color», in *Modern Language Notes* 4, no. 4, 1889: 101–104.
- MUESSIG, C. A. e PUTTER, A. *Envisaging Heaven in the Middle Ages*. Routledge, 2007.
- Ó CRÓINÍN, Dáibhí. *Early Medieval Ireland, 400–1200*, Londres: Routledge, 2017.
- O'NEILL, Seamus. «'How Does the Body Depart?': A Neoplatonic Reading of Dante's Suicides.» in *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society*, no. 132, 2014: 175–200.
- O'ROURKE, Fran. «Being and Non-Being in Pseudo-Dionysius», in *The Relationship between Neoplatonism and Christianity*, (ed.) Thomas Finan e Vincent Twomey. Dublin: Four Courts. 1992: 55-78.
- OTTEN, Willemien. «Christianity's Content: (Neo)Platonism in the Middle Ages, Its Theoretical and Theological Appeal», in *Brill Numen* 63, 2016: 245-270.
- PARENTE, Margherita Isnardi, *Introdução a Plotino*, Lisboa: Edições 70, 2005.
- PATCH, Howard Rollin. *The Other World According to Descriptions in Medieval Literature*. Cambridge: Harvard University Press, 1950.
- PERL, Eric D. *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*. Albany, NY: State University of New York Press, 2007.
- _____, «Pseudo-Dionysius», in *A Companion to Philosophy in the Middle Ages* (ed. Jorge J. E. Gracia e Timothy B. Noone), Malden, Oxford, Melbourne, Berlin: Blackwell Publishing, 2003: 540 – 549.
- PEPIN, Ronald E., «Heaven in Benard of Cluny's *De contemou mundi*», in *Imagining Heaven in the Middle Ages* (Coord. Jan Swango Emerson, Hugh Feiss), NY: Routledge, 2013: 101 – 118.
- PIZZORUSSO, Anna C. *The Gems of Dante's Divine Comedy*, New York: Da Vinci Press, 2021.

- POLLACK, Tamara. *Light and Mirror in Dante's "Paradiso": Faith and Contemplation in the Lunar Heaven and the Primo Mobile*, Indiana University, 2008.
- POLLARD, R. M. «Nonantola and Reichenau: A New Manuscript of Heito's *Visio Wettini* and the Foundations for a New Critical Edition», in *and the Foundations for a New Critical Edition*, in *Revue Bénédictine*, vol. 120, 2010: 243-294.
- _____. *Lasting Echoes of Visio Wettini: from Early Medieval to Early Modern*. Michigan: International Congress on Medieval Studies, 2015.
- RAISWELL, Richard. «Geography is Better than Divinity: The Bible and Medieval Geographical Thought», *Canadian Journal of History*, 2010: 207-234.
- ROBINSON, Stanford F. H. *Celtic Illuminative Art in the Gospel Books of Durrow, Lindisfarne and Kells*. Londres: Methuen & Co., 1908.
- SBACCHI, Diego. *La presenza di Dionigi Areopagita nel Paradiso di Dante*, Firenze: Biblioteca di Lettere Italiane. 2006.
- SCAFI, Alessandro. *Mapping Paradise: A History of Heaven on Earth*. London: The British Library, 2006.
- _____. *Maps of Paradise*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2013.
- _____. «Finishing the Unfinished: Paradise in Fausto da Longiano's Vernacular Translation of Piccolomini's *Cosmographia* (1544)» in *Mantova e il Rinascimento italiano: studi in onore di David S. Chambers*. Sometti, Mantova. 2011: 1-12.
- _____. «Mapping The End: The Apocalypse In Medieval Cartography» in *Literature and Theology* 26, no. 4, 2012: 400–416.
- SCHMIEDER, Felicitas, «Geographies of Salvation: How to read Medieval Mappae Mundi», in *Peregrinations: Journal of Medieval Art and Architecture* 6, 2018: 21-42.
- SMITH, George Adam. *Atlas of the historical geography of the Holy Land*. London: Hodder & Stoughton, 1915.

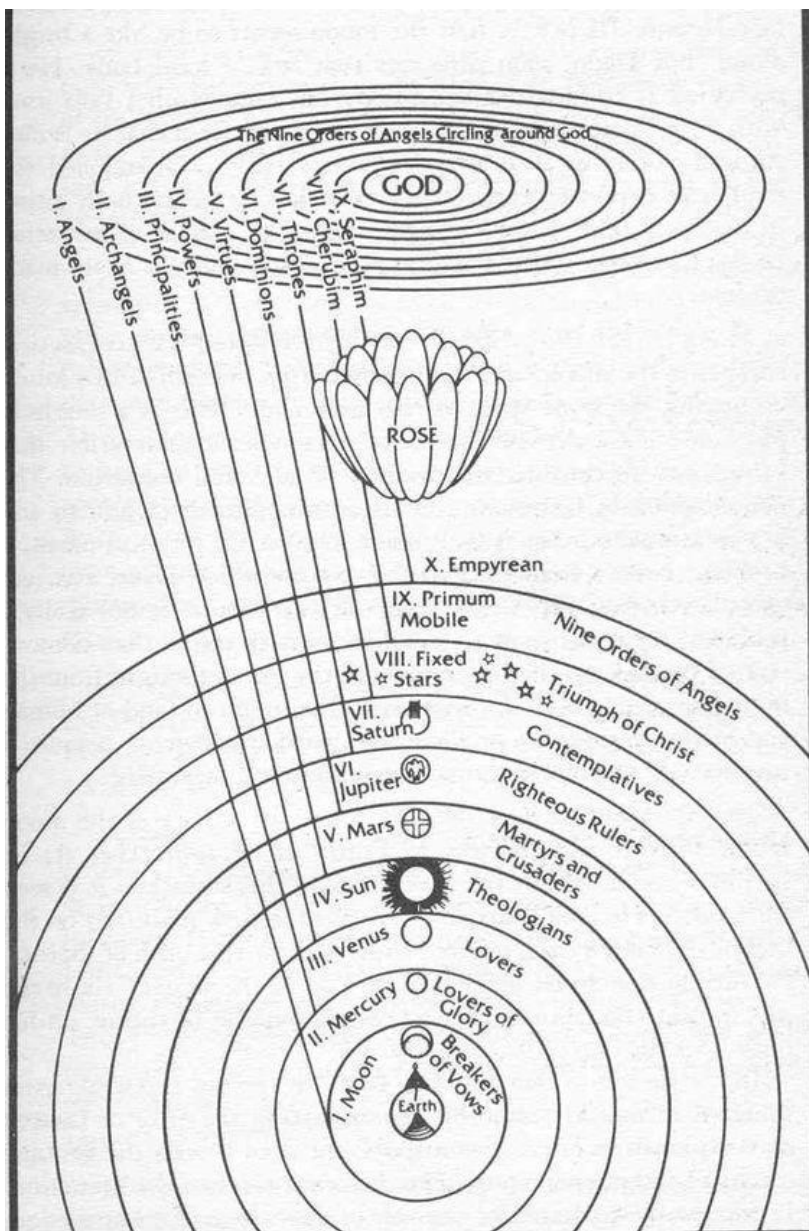
- STORM, William M. *The Creation of Heaven in the Middle Ages*. Winsconsin: Marquette University, 2014.
- TANQUEREY, Adolphe. *Compêndio de Teologia Ascética e Mística*, Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1955.
- TIEGREEN, Christopher A. *Heaven on Earth in Medieval Europe: Material Expressions of an Immaterial Realm*. Georgia State University, 2021.
- VAN BUREN, Franziska. *Pseudo-Dionysius the Areopagite: His Metaphysics and Medieval Reception*, Fordham University 2018.
- VAN DER LUGT, Maaike, «Tradition and Revision. The Textual Tradition of Hincmar of Reim's *Visio Bernoldi*. With a Critical Edition.», in *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 52, 1994: 109-149.
- VAN OS, Arnorl Barel. *Religious Visions and the Development of Eschatological Elements in Medieval English Religious Literature*. New York: Barnes and Noble, 1971.
- VOLKOVA, Elena. «Visions of Heaven and Hell», in *The Oxford Handbook of English Literature and Theology*, 2006: 793-809.
- VOLMERING, N. J. B. . *Medieval Irish Vision Literature: a genre study*. Cork: University College, 2014.
- WESTRA, Haijo Jan, ed. *From Athens to Chartres: Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Edouard Jeauneau*. Leiden: Brill, 1992.

(VII)
ANEXOS

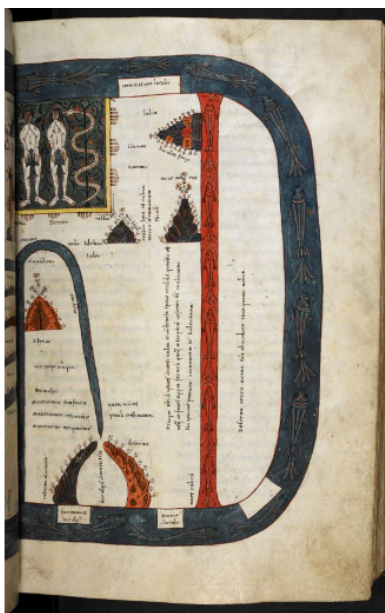
ANEXO 1



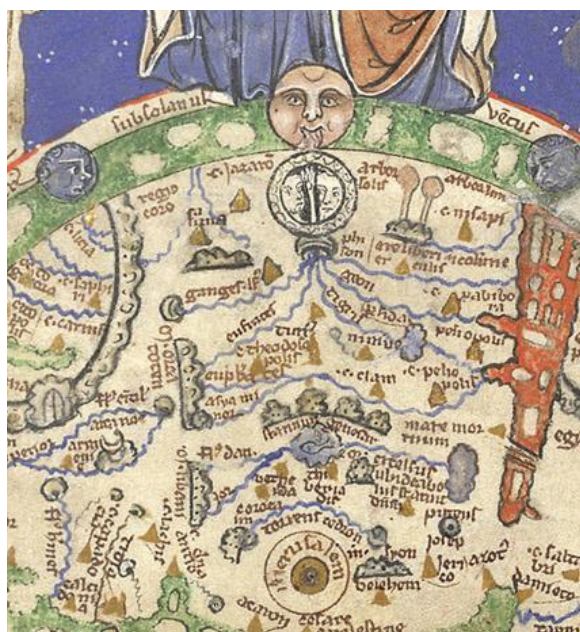
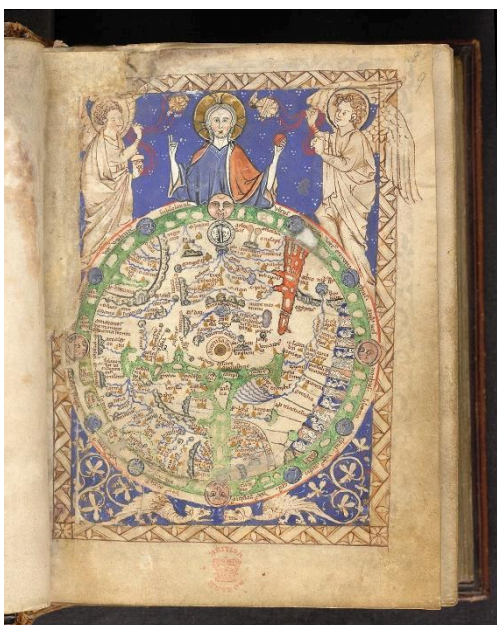
ANEXO 2 – Mapa do Paraíso de Dante, origem desconhecida.



ANEXO 3 - *Add.MS 11695*, fol.40r. *Mappamundi* do Beato de Liébana. London: British Library. (1091-1109) (e detalhe).



ANEXO 4 - *Add.MS 28681*, fol. 9r. «Psalter» *Mappamundi*. London: British Library, (c.1265) (e detalhe).



ANEXO 5 - *Hereford Mappamundi* de Richard de Bello. Hereford: Hereford Cathedral (c. 1300) (e detalhe).



ANEXO 6 - *Mappamundi* de Fra Mauro. Veneza: Biblioteca Nazionale Marciana (1460) (e detalhe).



ANEXO 7 - *Add. MS 92*, fols. 69v. -70r. *Mappamundi* do *Liber Floridus* de Lambert de Saint-Omer. Brussels: Koninklijke Bibliotheek van België (c.1120).



ANEXO 8 - Add.MS Val. Lat. 6018, fols. 63v. – 64r. Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana (s.d.).



ANEXO 9 - Este anexo apresenta uma listagem comparativa das almas nomeadas em cada uma das visões analisadas

nesta dissertação. A identificação nominal das almas no Paraíso revela não apenas o grau de pessoalidade e afectividade de cada narrativa, como também as intenções teológicas, políticas ou eclesiásticas subjacentes a cada obra.

Tabela A

Visão	Almas nomeadas
«Paradiso», Dante Alighieri, 1304-1321. (ver tabela B)	Imperador Justiniano (c.482-565), Tomás de Aquino (1225-1274), Cacciaguida degli Elisei (c.1098-1148), São Pedro Apóstolo (c. séc. I a.C - c. 67 d. C.), bem como Bernardo de Claraval (1090-1153), Folquet de Marselha (1155-1231), Cunizza da Romano (c.1198-1279), Charles Martel (688-741), Piccarda Donati (c. séc. XIII) e Constança da Sicília (1154-1198), Boécio (c.480-525), Isidoro de Sevilha (c. 560-636), Beda, o Venerável (c. 673-735), Salomão (c.966-926 a.C.), Anselmo de Cantuária (c. 1033- 1109), Boaventura de Bagnoregio (c. 1217 – 1274), São João Evangelista (c. 6- 98), Santiago Maior (séc. I), Adão, Maria de Nazaré
<i>Visio Tnugdali</i> , Marcus, 1149.	Cormac mac Cuilennáin (c. 836-908), São Patrício (c. séc. v), São Malaquias (Arcebispo de Armagh, 1094-1148), Arcebispo Arthinateno, Bispo Menias
<i>Visio Wettini</i> , Heito, 824.	Papa Gregório I (540-604), São Martinho de Tours (c. 316-336), Bento de Aniane,(c. 747-821), Dionísio (Areopagita bíblico)
<i>Visio Monachi de Eynsham</i> , Adam, 1196.	São Nicolau (c. séc. III)
<i>Fis Adamnáin</i> , anónimo, c. séc. X/XI.	Arcanjo Ariel

Tabela B

Nome	Identidade	Localização
Imperador Justiniano	Imperador bizantino	Mercúrio
Tomás de Aquino	Teólogo dominicano	Sol
Cacciaguida degli Elisei	Trisavô de Dante	Marte
São Pedro Apóstolo	Apóstolo, primeiro papa	Estrelas Fixas
São Bernardo de Claraval	Místico e último guia	Empíreo
Folquet de Marselha	Trovador e bispo	Vénus
Cunizza da Romano	Nobre italiana	Vénus
Charles Martel	Príncipe de Anjou	Vénus
Piccarda Donati	Freira, irmã de Forese	Lua
Constança da Sicília	Imperatriz	Lua
Boécio	Filósofo	Sol
Isidoro de Sevilha	Enciclopedista e santo	Sol
Beda, o Venerável	Historiador e monge	Sol
Salomão	Rei bíblico	Sol
Anselmo de Cantuária	Teólogo e arcebispo	Sol

Boaventura de Bagnoregio	Franciscano	Sol
São João Evangelista	Apóstolo	Estrelas Fixas
Santiago Maior	Apóstolo	Estrelas Fixas
Adão	Primeiro homem bíblico	Empíreo
Maria	Virgem Maria	Empíreo

ANEXO 10 - Canais de Transmissão Filosófica do Neoplatonismo (sécs. VIII-XIV)

Esta grelha resume os principais textos neoplatónicos disponíveis e os canais de acesso nas regiões onde foram produzidas as *visiones* do *corpus* analisado, de modo a verificar a possibilidade de contacto direto ou indireto com o Neoplatonismo.

Região	Textos Disponíveis	Canais de Transmissão
Irlanda	- Agostinho (<i>De Civitate Dei, Confessiones</i>) - Pseudo-Dionísio (trad. Eriúgena) - <i>Periphyseon</i> de Eriúgena	- Escolas monásticas irlandesas - Traduções e comentários de Eriúgena - Mobilidade monástica pelo continente
Reinos Germânicos	- Pseudo-Dionísio (via Eriúgena) - Boécio, Agostinho, Isidoro de Sevilha - Gregório Magno	- Escolas beneditinas (Reichenau, Fulda) - Expansão carolíngia - Movimento Cluniacense
Inglaterra	- Agostinho, Boécio, Beda - Bernardo de Claraval - Pseudo-Dionísio (a partir do séc. XII)¹⁴	- Reforma normanda (Lanfranc, Anselmo) - Biblioteca de Canterbury - Fundação da Universidade de Oxford
Itália	- Agostinho, Boécio, Dionísio - Aristóteles (via traduções árabes e latinas) - Tomás de Aquino, Alberto Magno	- Universidades (Paris¹⁵, Bolonha) - Escolas dominicanas e franciscanas - Rede intelectual florentina

¹⁴ Embora a tradução latina do *corpus* dionisiano remonte ao século IX, a sua circulação na Inglaterra só se intensifica a partir do século XII, na sequência da reforma e renovação intelectual promovida pelos monges normandos e do fortalecimento dos laços entre as escolas inglesas e o continente. Assim, é plausível que autores de *visiones* como a *Visio Monachi de Eynsham* (c. 1196) tivessem contacto indireto com conceitos dionisiacos, ainda que a presença textual explícita das suas obras se torne mais significativa apenas nas gerações subsequentes.

¹⁵ A inclusão da Universidade de Paris nesta grelha deve-se ao facto de, apesar de localizada em França, ter desempenhado um papel central na formação filosófica e teológica da Europa medieval, influenciando significativamente os círculos intelectuais italianos. Autores como Tomás de Aquino, Alberto Magno e Boécio — cuja obra foi largamente difundida e comentada em Paris — são pilares da formação dantesca e da tradição escolástica italiana. Deverá também reconhecer-se a referência aos ensinamentos filosóficos prestados em Paris e mencionados por Dante no Canto X de «Paradiso»: «(...) essa è la luce eterna di Sigieri, / che, leggendo nel Vico de li Strami, / silogizzo à invidiosi veri.» (*PAR*, Canto X, vv.136-138)