

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RODRIGO MOREIRA DE ALMEIDA

**A UNIÃO MÍSTICA NA *ENÉADA* VI, 9, DE
PLOTINO**

VITÓRIA
2017

RODRIGO MOREIRA DE ALMEIDA

A UNIÃO MÍSTICA NA *ENÉADA VI, 9*, DE PLOTINO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, na área de concentração Metafísica.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Augusto da Silva Santos

VITÓRIA
2017

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

A447u Almeida, Rodrigo Moreira de, 1990-
A união mística na Enéada VI, 9, de Plotino / Rodrigo Moreira
de Almeida. – 2017.
126 f. : il.

Orientador: Jorge Augusto da Silva Santos.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal
do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Plotino. 2. Neoplatonismo. 3. Mística. 4. Metafísica. 5.
Filosofia antiga - História. 6. Simbolismo. I. Santos, Jorge
Augusto da Silva. II. Universidade Federal do Espírito Santo.
Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 101

RODRIGO MOREIRA DE ALMEIDA

A UNIÃO MÍSTICA NA *ENÉADA* VI, 9, DE PLOTINO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, na área de concentração Metafísica.

Aprovada em 18 de abril de 2017.

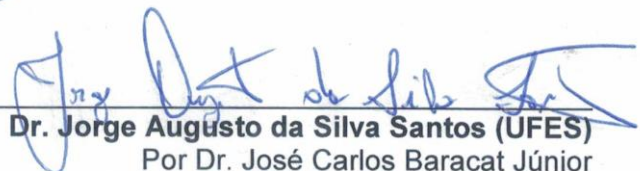
COMISSÃO EXAMINADORA



Dr. Jorge Augusto da Silva Santos
Orientador e Presidente da Comissão - UFES



Dr.ª Barbara Botter
Membro Titular Interno - UFES



Dr. Jorge Augusto da Silva Santos (UFES)
Por Dr. José Carlos Baracat Júnior
Membro Titular Externo - UFRGS

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Prof. Jorge Augusto da Silva Santos, pela receptividade e atenção dispensada ao longo desse percurso e pelas valiosas sugestões dadas durante a escrita do texto. Agradeço à Prof^a. Barbara Botter, pela ajuda prestada para esclarecimento e correção dos conceitos filosóficos mencionados na dissertação, bem como pelas indicações de leitura, que foram fundamentais para a realização deste trabalho. Agradeço ao Prof. Ricardo da Costa, pelas dicas valiosas dadas na qualificação. Agradeço a minha mãe, Marília, pelo apoio concedido ao longo de todo o mestrado. Agradeço aos meus amigos do grupo *Periagoge* (Felipe, Ulisses, Marcos, Rômulo e outros), que me introduziram ao estudo de religiões comparadas, sem o qual eu não teria chegado a Plotino. Agradeço à Letícia, pela orientação e apoio, mesmo antes da minha aprovação no mestrado. Agradeço ao colega de mestrado Luís Cláudio, cujas conversas via e-mail foram imprescindíveis para a elaboração do segundo capítulo desta dissertação. Agradeço à Hadassa, pelo apoio, pela leitura dos originais e pelas sugestões propostas. Agradeço aos amigos que, de uma forma ou de outra forma, me ajudaram na escrita desta dissertação, particularmente Daniel Cabral, Marcelo Maroldi, Gabriel Nery e Marcos Vinícios. Agradeço à FAPES, pelo financiamento.

“Existe no entanto o inexprimível. É o que se *revela*, é o místico.”
Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, proposição 6.522.

RESUMO

Este trabalho investiga o conceito de “união mística” com o Uno na *Enéada* VI, 9 de Plotino, intitulada *Sobre o Bem ou o Uno*. Inicialmente, examina-se esse conceito dentro do contexto maior da metafísica de Plotino, na qual ele desempenha um papel fundamental, como objetivo final da vida filosófica. Essa primeira parte da pesquisa também propõe uma leitura diacrônica da filosofia de Plotino, com o objetivo de compreender a posição do Neoplatonismo dentro da história da filosofia antiga e a apropriação que Plotino fez da tradição filosófica anterior. Em seguida, procede-se ao estudo das características da união mística com o Uno, bem como das etapas preliminares à realização dessa união e do sentido em que deve ser compreendido o adjetivo “mística”, que a qualifica. A dissertação conclui com um estudo sobre a importância do simbolismo como instrumento capaz de auxiliar o filósofo a alcançar a experiência mística, ao suplementar as limitações da linguagem discursiva. Além disso, apresenta-se também uma interpretação do simbolismo geométrico, presente no capítulo 8 da *Enéada* VI, 9.

Palavras-chave: Neoplatonismo; Plotino; Mística; Metafísica; História da Filosofia Antiga; Simbolismo.

ABSTRACT

This work investigates the concept of "mystical union" with the One in the *Ennead VI, 9* of Plotinus, entitled *On the Good or the One*. Initially, it examines this concept in the larger context of Plotinus' metaphysics, in which it plays a fundamental role, as the ultimate goal of philosophical life. This first part of the inquiry also proposes a diachronic reading of Plotinus' philosophy, with the aim of understanding the position of Neoplatonism within the history of Ancient Philosophy and Plotinus' appropriation of the previous philosophical tradition. Next, it proceeds to study the characteristics of the mystical union with the One, as well as the preliminary stages of realization of this union and the sense in which must be understood the adjective "mystic", which qualifies it. The dissertation concludes with a study on the importance of symbolism as an instrument able to help the philosopher to achieve the mystical experience, by supplementing the limitations of discursive language. Furthermore, it also presents an interpretation of the geometric symbolism, present in chapter 8 of *Ennead VI, 9*.

Key-words: Neoplatonism; Plotinus; Mysticism; Metaphysics; History of Ancient Philosophy; Symbolism

LISTA DE IMAGENS

Imagem 01 – Esquema sinótico do universo plotiniano.....	42
Imagem 02 – Esquema figurativo da relação entre “Intelecto amante” e “Intelecto sensato”.....	76

SUMÁRIO

TABELA DE TRANSLITERAÇÃO.....	10
1 INTRODUÇÃO.....	11
2 OS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DA UNIÃO MÍSTICA COM O UNO EM PLOTINO.....	17
2.1 O LUGAR DE PLOTINO NA HISTÓRIA DA METAFÍSICA ANTIGA.....	17
2.1.1 Parmênides e a descoberta do Ser.....	18
2.1.2 A metafísica de Platão.....	20
2.1.3 A filosofia de Aristóteles.....	31
2.1.4 A metafísica de Plotino.....	35
3 A UNIÃO MÍSTICA COM O UNO NA <i>ENÉADA</i> VI,9.....	50
3.1 PREPARAÇÃO PARA A UNIÃO MÍSTICA: OS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS.....	60
3.2 A UNIÃO MÍSTICA COM O INTELLECTO OU MÍSTICA INTELECTUAL.....	65
3.2.1 Do Intellecto ao Uno.....	71
3.3 A UNIÃO MÍSTICA COM O UNO.....	77
4 O SIMBOLISMO NA <i>ENÉADA</i> VI,9.....	96
4.1 OS LIMITES DO PENSAMENTO DISCURSIVO.....	101
4.2 SIMBOLISMO E PENSAMENTO NÃO-DISCURSIVO: O SIMBOLISMO GEOMÉTRICO NA <i>ENÉADA</i> VI, 9.....	107
5 CONCLUSÃO.....	118
6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	123

TABELA DE TRANSLITERAÇÃO

α	a
β	b
γ	g
δ	d
ε	e
ζ	z
η	e
θ	th
ι	i
κ	k
λ	l
μ	m
ν	n

ξ	x
ο	o
π	p
ρ	r
σ, ς	s
τ	t
υ	y/u
φ	ph
χ	ch
ψ	ps
ω	o
·	h

Observações:

* Os acentos não foram considerados;

* A transliteração da letra ípsilon (υ) como u foi feita apenas nos ditongos. Nos demais casos, seguiu-se a transliteração como y;

* Nas citações diretas, manteve-se, conforme o caso, a transcrição das letras gregas ou a transliteração feita pelo autor.

1 INTRODUÇÃO

Plotino (c. 205-270) é geralmente considerado um pensador místico, ou até mesmo “o maior dos místicos pagãos”¹, o que pode soar estranho para nós, leitores modernos, habituados a associar a mística à religião. Entretanto, o fato é que a filosofia de Plotino propõe, como sua meta final, uma experiência de união com o Princípio, chamado de “Uno” ou “Bem”, a qual é geralmente descrita como uma forma de “união mística”. Se isso é “estranho” para nós, certamente não era para os primeiros ouvintes e leitores de Plotino, já que sua época foi um período de “angústia”², marcada pela difusão de vários cultos de mistério, muitas vezes de origem oriental, pelo aparecimento de textos como os *Oráculos caldeus* e o *Corpus hermeticum*, que prometiam a “salvação” por meio de um conhecimento esotérico, para não falar da disseminação do Cristianismo e dos vários grupos gnósticos. Ou seja, a mística de Plotino não era algo estranho ao contexto da época, marcada por uma grande efervescência religiosa. Ao que parece, esse pulular de alternativas espirituais foi causada pelo descrédito em relação à religião romana tradicional, que não conseguia mais atender às necessidades espirituais do homem da Antiguidade tardia, e também pela crise social e cultural pela qual passava o Império Romano naquele momento:

O século III em que viveu Plotino representa a ruína da civilização antiga. Guerras e pestes despovoam e empobrecem o Império. O nível cultural decai em toda parte. A religião pagã, com seu politeísmo, entra em agonia. Influências orientais nos cultos irrompem em todos os lugares.³

Mas, se, por um lado, a pluralidade de alternativas religiosas proporcionava uma miríade de possibilidades para o homem dessa época, também o deixava profundamente desorientado: afinal, entre tantos caminhos, qual deles escolher? A vida de Plotino é um ótimo exemplo dessa inquietação: segundo seu discípulo Porfírio, Plotino se relacionou “com os professores mais famosos que então viviam

¹ MCGINN, 2012, p. 95.

² Veja-se, por exemplo, o título da obra de Dodds (1975), “Pagãos e cristãos numa época de angústia”, que trata da espiritualidade cristã e pagã entre o final do século II e o início do século IV.

³ ULLMANN, 2002, p. 146.

em Alexandria”⁴, mas sempre saía decepcionado das lições. Aconselhado por um amigo, se aproxima de Amônio Sacas, com quem permaneceu durante onze anos como discípulo. Após esse período com Amônio, Plotino decide conhecer *in loco* a filosofia professada pelos persas e hindus e, para isso, se incorpora ao exército do imperador Gordiano na Mesopotâmia. Com o assassinato do imperador, a expedição para o Oriente é abortada e Plotino foge para Antioquia. Posteriormente, se estabelece em Roma, onde abre uma escola de filosofia.

Todo esse vai-e-vem seria mera curiosidade biográfica se ignorássemos o contexto mais amplo em que viveu Plotino. Mas, levando isso em conta, sua insatisfação intelectual não me parece fortuita: assim como os vários movimentos espirituais e religiosos da época buscavam referenciais num mundo que os tinha perdido, Plotino busca, a seu modo, um centro de gravidade para sua própria existência. Assim como a filosofia de Platão pode ser interpretada como uma resposta ao desencantamento dos deuses da *polis* (e o descentramento que se segue a isso)⁵, a filosofia de Plotino também é uma resposta para a crise espiritual e cultural de sua época. Nesse sentido, a união mística com o Uno é muito mais do que uma mera doutrina filosófica: sendo ela o objetivo final da vida do filósofo, é também a experiência que dá sentido a toda a trajetória intelectual e biográfica de Plotino. A seu modo, Plotino encontrou uma alternativa para o vácuo espiritual de seu tempo e, com isso, abriu caminho para que outros também pudessem fazê-lo.

Obviamente, a solução de Plotino é muito pessoal: já mencionei a variedade de alternativas espirituais na Antiguidade tardia, algumas das quais muito mais acessíveis ao homem comum do que a ascese rigorosa e a intensa concentração exigidas como preâmbulo para a união mística com o Uno⁶. Plotino conhecia algumas dessas vias, mas acabou finalmente por rejeitá-las, já que a “divina

⁴ *Vida de Plotino*, 3, 5-10. Para todas as citações da *Vida de Plotino* ao longo dessa dissertação, utilizo a tradução de Ullmann (2002). Os números indicam, respectivamente, o capítulo e a seção no texto grego original de onde foi retirado o trecho, conforme a numeração indicada na tradução inglesa de Armstrong (1989).

⁵ “Para Platão, a contemplação fornecia um novo acesso ao divino em uma era em que as divindades tradicionais da *polis* grega tinham começado a perder sua numinosidade, pelo menos entre aqueles que buscavam a verdade, retratados em Sócrates e seu círculo.” (MCGINN, 2012, p. 55)

⁶ Ver, mais adiante, 3.1.

filosofia”⁷ de seu mestre Platão, tal como ele a interpretava, era suficiente para dar ao filósofo a possibilidade de contato com o divino⁸. Entretanto, se a resposta que Plotino encontrou pode não servir para nós, assim como não serviu para muitos naquele tempo, podemos tentar diminuir a distância de dezoito séculos que nos separam do fundador do Neoplatonismo procurando o que há de comum entre a nossa época e o século III.

O ponto de contato mais evidente é a pluralidade de alternativas religiosas: o homem do século XXI, assim como os contemporâneos de Plotino, se vê diante de um cardápio muito variado de opções espirituais. E se, naquela época, a religião romana estava em crise, vivemos hoje numa sociedade em que a maioria de nós não é mais obrigada a seguir alguma religião. Se alguém insiste em manter uma prática religiosa hoje em dia, não só o faz, na maior parte das vezes, de livre e espontânea vontade, mas frequentemente indo além do que é oferecido pelas religiões habitualmente disponíveis, já que a espiritualidade é algo que interessa muito pouco a certas comunidades religiosas hoje em dia. Nesse caso, existem duas alternativas básicas: ou se rompe definitivamente com essa religiosidade “tradicional” e se vai buscar a espiritualidade em algum grupo esotérico ou numa religião oriental ou se procura essa espiritualidade “alternativa” dentro da própria religião “tradicional”. Em ambos os casos, não existem respostas prontas para resolver esse impasse: cada resposta será pessoal, como foi a de Plotino, e exatamente por isso, ele pode servir como guia para essa busca.

Meu próprio contato com Plotino teve um pouco disso. Entre 2013 e 2014, participei de um grupo que estudava religiões comparadas. Chegamos a iniciar um estudo, nunca concluído, sobre Hinduísmo e foi a partir da religião hindu que

⁷ A expressão “divina filosofia” não é hiperbólica. No final da Antiguidade, havia uma tendência a considerar o platonismo como um prolongamento do pitagorismo, o qual, por sua vez, remontaria ao poeta mitológico Orfeu (HADOT, 2011). Para citar um exemplo, Proclo afirma que Platão recebeu “perfeito conhecimento a respeito dos deuses” após o contato com doutrinas órficas e pitagóricas (*Teologia platônica*, I.5, 25-26, apud RAPPE, 2000, p.118, tradução minha). Levando em conta essa propensão a identificar o platonismo como o depositário de uma “sabedoria primordial”, é bem possível que Plotino, como Proclo, também interpretasse dessa forma a filosofia de seu mestre.

⁸ “Segundo Plutarco, Platão e Aristóteles faziam culminar a filosofia numa ‘epóptica’, isto é, como nos mistérios, na revelação suprema da realidade transcendente.” (HADOT, 2011, p. 223). De acordo com Hadot, a própria organização das obras de Plotino reflete essa preocupação, com as *Enéadas* V e VI, as últimas na ordem editorial estabelecida por Porfírio, tratando da contemplação das realidades divinas, termo final da vida filosófica.

cheguei a Plotino. Como eu tivesse vontade de voltar à academia, depois de ter concluído minha graduação em 2013, pensei primeiramente em fazer um projeto de dissertação de mestrado comparando o Neoplatonismo de Plotino com o *Advaita Vedānta* de Shankarāchārya⁹, mas, por sugestão de uma amiga, abandonei esse projeto pela excessiva pretensão e me concentrei exclusivamente em Plotino. A consequência desse percurso, do Hinduísmo ao Neoplatonismo, foi uma mudança radical em minha forma de encarar a espiritualidade. Criado numa comunidade religiosa extremamente moralista e acachapante, tive uma inevitável ampliação dos meus horizontes com a leitura de Plotino, antes e durante o mestrado. E se, para mim, o Neoplatonismo teve essa importância, penso que ele pode ter a mesma relevância também para outros leitores, apesar do distanciamento temporal.

Foi a partir dessa aproximação muito pessoal, exposta nesse rápido parêntese autobiográfico, que cheguei a Plotino e ao tema da “união mística”, assunto principal desta dissertação. Procurarei descrever as características principais da experiência de união com o Uno, sua fundamentação filosófica e as estratégias discursivas que Plotino encontra para expressar aquilo que, em última análise, está além dos limites da linguagem, como já se pode entrever da citação de Wittgenstein, que escolhi como epígrafe para este trabalho. Para isso, dividi a dissertação em três partes: na primeira, abordarei o lugar de Plotino dentro da história da metafísica antiga, mostrando em que medida ele se apropria, reinterpreta e se afasta de seus antecessores. Nessa primeira parte, também apresentarei um esboço da metafísica de Plotino¹⁰, mostrando como a união mística com o Uno tem uma fundamentação filosófica muito bem definida. Na segunda parte, descreverei as

⁹ O *Advaita Vedānta* é uma das correntes de interpretação do Vedānta, (o conhecimento final a respeito dos textos védicos). Na época, o que me levou a pensar na possibilidade dessa leitura comparativa foi um comentário de Dayananda Saraswati, guru da linhagem advaitina, sobre a proximidade entre os dois pensadores. Mais tarde, lendo a exposição de René Guénon (2004) da metafísica do *Advaita Vedānta*, pude constatar que as correspondências são realmente impressionantes. Parte desse projeto abandonado pode ser visto em algumas notas de rodapé ao longo dessa dissertação, que aproximam o Neoplatonismo de Plotino à metafísica de Shankarāchārya.

¹⁰ Nesse capítulo, em particular, e em todo este trabalho, de modo geral, procurei apresentar a filosofia de Plotino da forma mais sistemática e coerente possível, muito embora seja difícil encontrar uma resposta definitiva para algumas questões que surgem a partir da leitura das *Enéadas*. Isso acontece não só por conta do caráter assistemático dos tratados compilados por Porfírio (escritos em épocas diferentes, para responder a questões pontuais que surgiam durante as aulas de Plotino), mas também por causa da presença recorrente das metáforas no texto plotiniano. Isso deve ser levado em conta ao longo da leitura de toda esta dissertação.

características da união mística e as suas etapas preliminares, abordando tanto os exercícios espirituais quanto a experiência mística que antecede a união com o Uno, a união com o Intelecto, que alguns comentadores chamam de “mística intelectual”. Nessa seção, também haverá uma discussão sobre o sentido em que se deve entender a “mística” plotiniana e suas diferenças em relação às experiências místicas de cunho religioso, particularmente a mística cristã. Por fim, na terceira parte, investigarei o uso do simbolismo por parte de Plotino, a fim de mostrar que, muito mais do que um mero artifício ornamental para tornar mais palatável a linguagem abstrata da metafísica, o símbolo tem, nas *Enéadas*, o papel de servir como um suporte que prepara o filósofo para a união com o Uno. Nessa última seção, abordarei também as críticas de Plotino à linguagem discursiva e apresentarei uma análise do simbolismo geométrico, presente no capítulo 8 da *Enéada* VI, 9.

Para tratar desses assuntos, escolhi como texto-base, em meio ao conjunto de 54 tratados das *Enéadas*, o nono tratado da sexta *Enéada*, que recebeu de Porfírio, o discípulo de Plotino que compilou e publicou os textos do mestre, o título de *Sobre o Bem ou o Uno*. A escolha desse tratado específico se deve a duas razões principais: em primeiro lugar, pelo resumo que Plotino fornece, nesse tratado, de sua própria filosofia, de forma bastante acessível; em segundo lugar, pela descrição em detalhes que ele oferece da união mística com o Uno, o que ajudou a delimitar melhor o tema dessa dissertação. Naturalmente, além do texto da *Enéada* VI, 9, recorrerei também a outros textos das *Enéadas*, para esclarecer as questões que forem surgindo ao longo dessa dissertação. Todas as referências aos textos das *Enéadas* serão feitas a partir da tradução inglesa de A. H. Armstrong, publicada em sete volumes, com tradução minha para o português. Essas referências serão citadas da seguinte forma: em algarismos romanos, indico o número da *Enéada* em que o texto se encontra; em algarismos arábicos, indico, sucessivamente, o número do tratado dentro dessa *Enéada*, o capítulo e as linhas no texto original grego de onde foi retirada a citação. Para dar um exemplo, VI, 9, 11, 1-5 se refere a um texto situado no nono tratado da sexta *Enéada*, capítulo 11, entre as linhas 1 e 5 do original grego. A tradução de Armstrong foi cotejada com outras duas, a espanhola

de José Igal (2014) e a brasileira de Bernardo Lins Brandão (2007), que consta como apêndice a sua dissertação de mestrado.

2 OS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DA UNIÃO MÍSTICA COM O UNO EM PLOTINO

Antes de analisar em que consiste a experiência de união mística com o Uno em Plotino, é necessário expor os pressupostos metafísicos que permitiram ao fundador do Neoplatonismo articular e justificar filosoficamente essa mesma experiência. Para isso, é preciso não só apresentar, em linhas gerais, a estrutura da metafísica de Plotino, mas, principalmente, investigar o lugar do Neoplatonismo plotiniano na história do pensamento filosófico da Antiguidade, para que possamos compreender em que medida Plotino dá continuidade à especulação aberta por Parmênides (isto é, a interrogação sobre o Ser) e em que medida a supera, com doutrinas bastante inovadoras, do ponto de vista da tradição filosófica anterior. Para explicitar esses pontos, abordarei sucessivamente esses dois tópicos: em primeiro lugar, a posição de Plotino na história da metafísica antiga e, em segundo lugar, a exposição panorâmica da metafísica plotiniana. Esse segundo tópico, em particular, mostrará que a união mística com o Uno, longe de ser um apêndice descartável do Neoplatonismo de Plotino, é uma necessidade intrínseca dele, conforme se verá mais adiante.

2.1 O LUGAR DE PLOTINO NA HISTÓRIA DA METAFÍSICA ANTIGA

A fim de localizar a posição de Plotino dentro da história da metafísica antiga, farei a seguir uma rápida exposição dos momentos dessa história que considero decisivos para a articulação do Neoplatonismo. São eles: 1) a doutrina parmenídica do Ser e do Não-Ser; 2) a metafísica de Platão e 3) a filosofia de Aristóteles. Obviamente, não farei uma exposição exaustiva desses tópicos, mas destacarei deles apenas os pontos mais importantes para a compreensão do Neoplatonismo de Plotino. Isso ajudará a entender não só a apropriação (e a reinterpretação) feita pelo autor das *Enéadas* da tradição filosófica que o antecedeu, mas também as inovações que o Neoplatonismo apresenta em relação a essa mesma tradição.

2.1.1 Parmênides e a descoberta do Ser

Uma das características mais importantes do pensamento grego antigo, desde os pré-socráticos, é a convicção de que “*explicar significa unificar*”¹¹. Trata-se de um pressuposto que revela uma característica inerente ao espírito humano, a saber, nossa tendência a assimilar o que ainda desconhecemos àquilo que já conhecemos. Para os gregos, essa assimilação era possível justamente porque as coisas que compõe o universo, independente das diferenças aparentes que as separem, possuem uma natureza única: se é possível assimilar o desconhecido ao conhecido é porque nossa mente captou algo em comum entre ambos. Os filósofos pré-socráticos conceberam esse “algo em comum” como a *physis*, um princípio unificador (ou um conjunto de princípios, concebidos unitariamente) que fosse capaz de explicar a totalidade dos fenômenos do universo. Assim, vemos que os primeiros filósofos gregos tentaram conceber a *physis* como água (Tales), como fogo (Heráclito), como ar (Anaxímenes), como uma combinação de quatro elementos (Empédocles), como átomo e vazio (Demócrito), etc.. Um destes filósofos, no entanto, se destaca dos demais pelo salto qualitativo que impõe à reflexão sobre o princípio unificador da realidade. Seu nome é Parmênides e sua diferença em relação à tradição anterior está no fato de ter colocado como centro de suas reflexões aquilo que havia sido pressuposto por seus antecessores, mas que simplesmente não havia sido objeto de investigação. Com efeito, se existem coisas e princípios, isso significa que ambos compartilham a existência. Logo, isso que permite a existência de tudo é o verdadeiro princípio unificador da realidade, aquilo que a tradição posterior chamou de “o Ser”. Entretanto, tendo reduzido toda a realidade ao princípio comum do Ser, Parmênides teve que explicar o que entendia por Ser e é justamente aí que surgem os problemas que ele legará aos filósofos posteriores.

Em primeiro lugar, Parmênides supõe um abismo intransponível entre Ser e Não-Ser: o Ser é, e não pode absolutamente Não-Ser, e o Não-Ser não é, e não pode absolutamente Ser. Por conseguinte, o Ser é eterno, pois, se tivesse começo,

¹¹ REALE, 1997, p. 157, grifos do autor.

ou teria que vir do Não-Ser, o que é impossível, ou teria que vir do Ser e, portanto, já seria. Tampouco pode ser destruído, pois a causa de sua destruição precisaria primeiro “ser” para depois o destruir; logo, o Ser é indestrutível, pois o que é “um ser” não pode destruir o Ser. E se o Ser não pode vir ao Não-Ser, conclui-se que ele é sem começo e sem fim. O Ser também é imune às mudanças: não se pode dizer que ele tenha sido no passado ou que será no futuro, mas somente que ele é. Com efeito, toda mudança significa a passagem de algo que não é para algo que teria começado a ser (ou, inversamente, de algo que é para algo que teria deixado de ser); porém, isso supõe que o Ser, em algum momento passado, não tivesse sido (ou que o Ser, em algum momento futuro, possa deixar de ser), o que é impossível, conforme foi visto. Como o próprio filósofo afirma, em seu poema *Sobre a natureza*, atribuir nomes como “gerar-se” e “destruir-se” é seguir a opinião dos mortais, que pensam falar verdadeiramente sobre algo que, na realidade, é inalterável¹². Por conseguinte, a epistemologia de Parmênides não admite “qualquer espécie de crença no mundo que nos é revelado pelos sentidos”¹³, já que os fenômenos que experimentamos na vida cotidiana surgem, se transformam e, enfim, desaparecem.

Ao tecer essas reflexões, é possível que Parmênides não tenha se afastado muito da visão de mundo de seus antecessores, apesar das diferenças entre ambos. É notável, por exemplo, que, em seu poema, ele não fale literalmente de Ser, mas “do que está sendo” (*eon*)¹⁴. Isto “que está sendo” provavelmente não é uma realidade abstrata, mas “uma espécie de atividade, de potência e até mesmo de energia”¹⁵ ou a própria totalidade do universo, representada no poema pela figura de

¹² “Nada há ou haverá para além do que é, visto que o Destino o acorrentou por forma a ser um todo inamovível. Por isso tem sido chamado todos os nomes que os mortais lhe puseram, convencidos de que esses nomes eram verdadeiros - gerar-se e destruir-se, ser e não ser, mudar de lugar e alterar a cor brilhante.” (DK 28 B 8 35-40). Para todas as referências ao poema de Parmênides, utilizo a tradução de Carlos Alberto Louro da Fonseca (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 2010).

¹³ 2010, p. 251.

KIRK; RAVEN; SCHOFIELD,

¹⁴ Cordero (2011) observa que *eon* é o participio presente do verbo “ser” (*einai*, em grego) e possui um caráter dinâmico: *eon* é o que está sendo *agora*. Portanto, a noção de “Ser”, em Parmênides, não deve ser entendida como uma realidade estática.

¹⁵ CORDERO, 2011, p. 201. Cordero denomina essa atividade “fato de ser”, destacando o caráter dinâmico da noção parmenídica, apontado na nota anterior.

uma esfera maciça e limitada¹⁶. Seja como for, a “descoberta” de Parmênides “do que está sendo” ou do Ser teve um impacto considerável sobre seus sucessores, que pode ser comparado àquele exercido pelo *cogito* de Descartes sobre a filosofia moderna¹⁷. De fato, suas conclusões sobre as características fundamentais do *eon* tiveram influência decisiva para a articulação do pensamento platônico, conforme apontarei a seguir.

2.1.2 A metafísica de Platão

O respeito temeroso que Platão nutria em relação a Parmênides¹⁸ não é fruto da simples admiração: de fato, a filosofia platônica pode ser vista como uma continuadora da intuição fundamental do pensador de Eleia a respeito da estabilidade e imutabilidade do Ser. No entanto, se Platão concorda com Parmênides a respeito dessas características do Ser, dele se distancia justamente pela interpretação que dá de sua natureza. Enquanto Parmênides possivelmente pensava o Ser como uma realidade muito concreta, Platão afirma que o Ser é de natureza *inteligível*: em outras palavras, os atributos da estabilidade e da imutabilidade pertencem a algo que não é uma força ou a totalidade do universo, mas é próprio de entidades que só podem ser captadas mediante o exercício da dialética. Ao conceber o princípio unificador do real como inteligível, Platão introduz sua grande contribuição à história do pensamento filosófico, a famosa “teoria das Ideias”¹⁹, cuja finalidade, em resumo, é explicar como é possível a estabilidade do

¹⁶ “Mas uma vez que há um limite extremo, está completo, como a massa de uma esfera bem rotunda de todos os lados, em igual equilíbrio em todas as direcções [sic] a partir do centro.” (DK 28 B 8 40-45.). É essa a interpretação assumida por Gilson: “O que ele [Parmênides] designa com esse nome [*eon*] é manifestamente o todo ou o universo [...]” (GILSON, 2016, p. 31).

¹⁷ KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 2010.

¹⁸ “Parmênides me parece ser, nas palavras de Homero, ‘venerável’ e ‘terrível’.” (*Teeteto*, 183 e). Todas as referências aos diálogos de Platão são retiradas da edição inglesa de John M. Cooper (1997), com tradução minha para o português.

¹⁹ Ao longo dessa seção, uso o termo “Formas” ou “Ideias”, com inicial maiúscula, para me referir ao conceito platônico.

Ser em meio à instabilidade do mundo tal como percebido pelos sentidos (e que, por esse mesmo motivo, não pode ser objeto de nenhum conhecimento verdadeiro):

Eu não compreendo mais, nem reconheço, essas outras causas sofisticadas, e se alguém me diz que uma coisa é bela porque tem uma cor ou forma brilhante ou algo assim, eu ignoro essas outras razões - porque tudo isso me confunde - mas eu simplesmente, ingenuamente e talvez tolamente, me apego a isso, que nada mais a torna bela além da presença, ou da partilha, ou como você possa descrever sua relação com aquele Belo que mencionamos, pois não vou insistir na natureza precisa da relação, mas que todas as coisas belas são belas pelo Belo. Isso, eu acho, é a resposta mais segura que posso dar a mim ou a qualquer outra pessoa. E se eu ficar com isso, acho que nunca vou cair em erro.²⁰

Portanto, como lemos no trecho citado, a beleza dos entes sensíveis não se explica por sua cor, por sua figura, ou por qualquer outra característica percebida pelos sentidos: ela se explica pelo Belo em si, isto é, pela Forma ou pela Ideia do Belo, que, sendo a causa da beleza, ao mesmo tempo integra em sua unidade todas as coisas belas. Sendo a verdadeira causa dos entes sensíveis, a Ideia também não pode se modificar como eles: as coisas belas podem se tornar feias, mas o Belo em si, caso se tornasse feio, deixaria *eo ipso* de ser a causa da beleza. Logo, a Ideia é não só una, mas também imutável:

Retornemos, então, às mesmas coisas com as quais lidamos anteriormente, àquela realidade de cuja existência estamos dando conta em nossas perguntas e respostas; elas são sempre o mesmo e no mesmo estado, ou elas variam de um tempo para o outro; pode a própria Igualdade, o próprio Belo, cada coisa em si mesma, o real, ser alguma vez afetado por qualquer mudança? Ou será que cada um deles que realmente é, sendo uniforme por si só, permanece o mesmo e nunca de modo algum tolera qualquer mudança?

Deve permanecer o mesmo, disse Cebes, e no mesmo estado, Sócrates. E quanto aos muitos particulares belos, sejam eles homens, cavalos, roupas, ou outras coisas semelhantes, ou os muitos particulares iguais, e todos aqueles [particulares] que têm o mesmo nome que essas outras [realidades]? Será que eles permanecem os mesmos ou, em total contraste com essas outras realidades, pode-se dizer [que], nunca, de qualquer forma, permanecem o mesmo que eles próprios ou em relação uns aos outros?

Este é o caso; eles nunca estão no mesmo estado.²¹

Entretanto, tão logo afirma a existência das Ideias como entes inteligíveis, unitários e imutáveis, Platão tem que explicar qual a relação entre as Ideias e os

²⁰ *Fédon*, 100 d-100 e.

²¹ *Fédon*, 78 d-78 e.

entes sensíveis. Se elas contrastam tão fortemente com os seres percebidos pelos sentidos (que não são apenas sensíveis, mas também múltiplos e mutáveis), é muito fácil exacerbar a separação entre ambos e chegar a alguma forma de dualismo ontológico²². Entretanto, se as Ideias explicam algo do mundo sensível, é evidente que não pode haver uma ruptura absoluta entre o sensível e o inteligível: ambos são planos diferentes de uma mesma realidade, e não duas realidades separadas entre si. Para explicar a relação entre esses dois planos, Platão emprega quatro termos principais: *mimese* (o ente sensível *imita* o inteligível); *parousia* (o ente inteligível *aparece* no sensível); *metexis* (o ente sensível *participa* do inteligível) e *koinonia* (o ente sensível *comunga* com o inteligível). Entretanto, todos esses termos são metáforas para explicar a relação entre os dois planos da realidade, e, no fim das contas, não esclarecem muito bem como se dá, de fato, essa relação. Se o caminho até o plano inteligível se faz unicamente através da dialética, o caminho de volta para o plano sensível precisa fazer uma espécie de concessão à linguagem poética, como Aristóteles viu muito bem²³. Mesmo se interpretarmos a relação entre as Formas e os entes sensíveis como uma relação entre constituinte e constituído (ou, para usar a expressão de Giovanni Reale, de “normatividade ontológica” das Formas diante dos seres sensíveis)²⁴, é preciso explicar *como* ocorre essa relação e em que medida as Formas podem ser ditas “causas” dos entes sensíveis. Certamente essa relação não pode ser direta e nem as Formas podem ser, para usar uma linguagem aristotélica, causa eficiente dos seres sensíveis, pois isso destruiria a independência ontológica das próprias Ideias. De fato, não pode existir causa eficiente sem um efeito que lhe seja correspondente; logo, se a Forma é causa eficiente dos seres sensíveis, gerando-os diretamente, ela não pode ser concebida como “causa” a não ser que existam seres sensíveis. Ciente desse problema, Platão introduz um intermediário entre as Ideias e o mundo sensível, a saber, o Demiurgo, que garante,

²² No *Fédon*, Platão chega muito próximo disso. Nesse diálogo, sob influência do orfismo, Platão afirma a necessidade de emancipar a alma do corpo, numa espécie de adesão ética a um dualismo antropológico, que terá grande influência sobre Plotino, como se verá no próximo capítulo.

²³ “Dizer que as Formas são ‘modelos’ e que as coisas sensíveis ‘participam’ delas significa falar sem dizer nada e recorrer a meras imagens poéticas.” (*Metafísica*, A 9, 991 a 20). Todas as citações à *Metafísica* de Aristóteles são referentes à tradução de Marcelo Perine (2015), a partir da versão italiana de Giovanni Reale.

²⁴ REALE, 1997, p. 155.

por um lado, a presença das Formas nos entes sensíveis, e, por outro, resguarda a independência ontológica delas, pois a relação entre as Ideias e o plano sensível não é direta: o que está presente no mundo fenomênico não é a Ideia em si, mas apenas sua cópia, feita pelo Demiurgo. Entretanto, estamos novamente diante do mesmo problema de antes: se é o Demiurgo, e não as Ideias, que tem uma causalidade eficiente sobre os entes sensíveis, o que vem a ser este Demiurgo, senão um símbolo que não explica muita coisa? O próprio Platão parecia consciente das limitações da linguagem para explicar a relação entre o plano das Formas e o plano dos seres sensíveis, ao recorrer à figura mitológica do Demiurgo como personagem de uma “história provável” (*eikota mython*) e nada mais além disso:

Então, não se surpreenda, Sócrates, se acontecer, repetidamente, que nós não sejamos capazes de produzir relatos sobre um grande número de assuntos – sobre os deuses ou o vir-a-ser do universo – que sejam completamente e perfeitamente consistentes e precisos. Em vez disso, se nós pudermos propor relatos não menos prováveis do que qualquer outro, devemos estar contentes, tendo em mente que tanto eu, o falante, quanto vocês, os juizes, são apenas humanos. Então, devemos aceitar a história provável sobre essas matérias. Cabe a nós não procurar nada além disso.²⁵

Mas esse não é o único problema que a teoria das Ideias enfrenta. Com efeito, a participação, seja lá como for entendida, implica necessariamente numa *analogia* entre o plano inteligível e o sensível: não pode haver separação completa entre ambos, pois senão, seria impossível falar em “participação”, e também não pode haver identidade completa, pois, dessa forma, a Ideia se tornaria mutável como o ente sensível. Logo, a participação só pode ser analógica:

a participação implica uma semelhança e uma diferença, ou seja, entre o ser participante e o participado há algo que os assemelha e algo que os distingue, que os separa. Em suma, esse é o conceito da analogia.²⁶

A própria ideia de *mimese* do inteligível, que, como foi dito acima, é um dos termos que Platão utiliza para tratar da relação entre os dois planos, pressupõe a analogia, pois há um misto de semelhança e dessemelhança entre o que imita e o objeto imitado. Porém, se os seres sensíveis apenas imitam imperfeitamente os

²⁵ *Timeu*, 29 c-29 d.

²⁶ SANTOS, 2001, p. 266.

seres inteligíveis, como se pode, a partir dos seres sensíveis, que são os únicos dos quais temos conhecimento direto, chegar aos inteligíveis? Se sempre partimos das “cópias imperfeitas” dos entes inteligíveis, qualquer conhecimento dos inteligíveis será, necessariamente, imperfeito:

“E, ainda assim, Sócrates”, disse Parmênides, “as Formas inevitavelmente envolvem essas objeções e um conjunto de outras além – se houver esses caracteres para as coisas e [se] uma pessoa deve distinguir cada Forma como algo em si mesmo. Como resultado, quem quer que ouça sobre elas é duvidoso e objeta que elas não existem, e que, mesmo se elas existem, devem, por necessidade estrita, ser incognoscíveis para a natureza humana; [...]. Apenas um homem talentoso pode vir a saber que, para cada coisa, existe, de algum tipo, um ser por si só, mas apenas um prodígio mais notável ainda descobriria isso e será capaz de ensinar alguém que tenha peneirado completamente e criticamente todas essas dificuldades para ele mesmo.”²⁷

Não podemos sequer atribuir a “existência” às Formas, pois toda a existência de que temos consciência é a existência sujeita às transformações e à mutabilidade: “dado que nossa noção de existência é toda de origem sensível, não podemos aplicá-la às Ideias de Platão sem destruí-las.”²⁸. Sob essa perspectiva, o ceticismo da Nova Academia parece uma saída natural: se todo nosso conhecimento dos inteligíveis é imperfeito, então os inteligíveis, em última análise, são incognoscíveis.

Para compreender a resposta que Platão dá a esse problema, é preciso analisar algumas características do método que leva ao conhecimento dos inteligíveis, a saber, a dialética. Conforme já foi dito no início desse capítulo, para os gregos explicar algo é identificar, na multiplicidade dos seres existentes, uma natureza comum, que eles compartilham entre si. No caso de Platão, essa natureza comum é dada pela Ideia, que reúne a multiplicidade do mundo sensível numa identidade sintética de natureza inteligível. Entretanto, essa passagem do sensível ao inteligível não é imediata, mas mediada pelo que Platão, no final do livro VI d’*A república*, chama de *dianoia*, uma atividade que o filósofo associa ao conhecimento dos objetos matemáticos. Para Platão, os objetos da matemática estão numa posição intermediária entre as Ideias e o mundo sensível: por um lado, eles se aproximam do plano inteligível por não estarem sujeitos ao devir e por serem

²⁷ *Parmênides*, 135 a-135 b.

²⁸ GILSON, 2016, p. 39.

conhecidos através da pura intuição intelectual, prescindindo de qualquer configuração sensível determinada para poderem existir; por outro lado, eles se aproximam do plano sensível por serem muitos da mesma espécie, enquanto a Forma é una. Isso significa que a matemática não pode estabelecer seus postulados a partir dos números em si ou das formas geométricas em si, mas sobre números particulares e formas geométricas particulares, que são precisamente o objeto da *dianoia*. É impossível, por exemplo, demonstrar o teorema de Pitágoras por meio da “triangularidade”, pois esta não possui nem catetos nem hipotenusas: é preciso um triângulo retângulo particular para realizar essa demonstração. Isso significa que a demonstração pressupõe o conceito de triângulo como axioma, mas não chega a explicitar o processo pelo qual se encontrou esse conceito. Isso só é possível mediante a *noesis*, que Platão associa ao conhecimento dos entes inteligíveis: tratando os axiomas como hipóteses (e não como princípios, como no caso do teorema), a *noesis* suprime o que neles não é essencial para chegar à intuição das Ideias, as quais, por sua vez, são o que fundamenta a validade dos teoremas matemáticos e da ciência, de modo geral:

[...] tanto na antiga Academia como em Aristóteles, a *noesis* consiste na intuição de uma forma ou de uma essência, e essa apreensão da forma implica uma supressão do que não é essencial: é próprio do pensamento poder efetuar essa separação. Esse método de separação e de supressão é, precisamente, a abstração; ela é muito especialmente utilizada por esses filósofos para definir as entidades matemáticas: pela supressão da profundidade define-se a superfície; pela supressão da superfície, define-se a linha; pela supressão da extensão define-se o ponto.²⁹

A dialética é justamente o método que permite chegar à *noesis*, “eliminando as hipóteses e procedendo ao primeiro princípio ele mesmo”³⁰. Sendo, portanto, objeto de intuição intelectual, as Formas estão num nível pré-teórico e, por isso, também não podem ser expressas pelo discurso, que pode dar, no máximo, uma prova indiciária de sua realidade. O ápice da atividade dialética é o conhecimento “da melhor entre as coisas que são”³¹, a saber, a Ideia do Bem. A singularidade

²⁹ HADOT, 2014, p. 218.

³⁰ *A república*, VII, 533 d.

³¹ *A república*, VII, 532 c.

dessa ideia é expressa na comparação, exposta no livro VI d' *A república*, entre ela e o sol. Segundo Platão, no plano sensível, o sol representa para a visão e para o visível aquilo que o Bem corresponde, no plano inteligível, para o intelecto e para o inteligível:

O sol não é a visão, mas não é a causa da própria visão e visto por ela?

Está certo.

Digamos, então, que isto é o que eu chamei de descendência do bem, que o bem gerou como seu análogo. O que o próprio bem é no reino inteligível, em relação à compreensão e às coisas inteligíveis, o sol é no reino visível, em relação à visão e às coisas visíveis.

Como? Explique um pouco mais.

Você sabe disso, quando viramos os olhos para coisas cujas cores não são iluminadas pela luz do dia, mas pelas luzes da noite, os olhos estão escurecidos e parecem quase cegos, como se a visão clara já não estivesse neles.

Claro.

Mas sempre que alguém os volta para coisas iluminadas pelo sol, eles vêem claramente, e a visão aparece nesses mesmos olhos?

De fato.

Bem, entenda a alma dessa mesma maneira: quando ela focaliza em algo iluminado pela verdade e pelo que é, entende, sabe e aparentemente possui compreensão, mas quando se concentra no que é misturado com a obscuridade, no que vem a ser e se degrada, ela opina e é esmaecida, muda suas opiniões desta maneira e daquela e parece desprovida de compreensão.

Parece assim.

De modo que o que dá a verdade às coisas conhecidas e o poder de conhecer para o conhecedor é a forma do bem. E embora seja a causa do conhecimento e da verdade, é também um objeto de conhecimento. Tanto o conhecimento quanto a verdade são coisas belas, mas o bem é outro e mais belo do que eles. No reino visível, a luz e a visão são corretamente consideradas semelhantes ao sol, mas é errado pensar que elas são o sol; então, aqui é correto pensar no conhecimento e na verdade como algo semelhante ao bem, mas [é] errado pensar que qualquer um deles é o bem, pois o bem é ainda mais estimado.

Isto que você está dizendo é uma coisa inconceivelmente bela, se ele fornece tanto conhecimento quanto verdade e é superior a eles em beleza. Você certamente não pensa que uma coisa como essa poderia ser o prazer. Silêncio! Vamos examinar sua imagem com mais detalhes, como segue.

Como?

Você estará disposto a dizer, eu acho, que o sol não só provê as coisas visíveis com o poder de serem vistas, mas também com o vir-a-ser, crescimento e nutrição, embora não seja ele mesmo que venha a ser.

Como isso poderia ser?

Portanto, você também deve dizer que não só os objetos de conhecimento devem seu ser conhecido ao bem, mas seu ser é também devido a ele, embora o bem não seja um ser, mas superior a ele em posto e poder.³²

³²

A república, VI, 508 b-509 b.

Como se pode perceber, assim como o sol torna visíveis os objetos da visão e permite o exercício dessa mesma faculdade, o Bem “dá às coisas conhecidas a verdade, e a quem as conhece a faculdade de conhecer a verdade”³³. Por outro lado, o Bem não é nem o conhecimento e nem a verdade, da mesma forma que a luz e a visão não são o sol: existe uma afinidade entre o Bem, o conhecimento e a verdade, mas os três não são idênticos, assim como a visão e a luz são afins ao sol, mas sem serem, eles mesmos, o sol. Sendo o que permite a ciência e a verdade, o Bem está acima deles e os excede em beleza. Por fim, da mesma forma que o sol não apenas dá às coisas a possibilidade de serem vistas, mas também a sua gênese, seu crescimento e sua nutrição, embora ele mesmo não esteja sujeito à geração, o Bem concede aos seres não só sua cognoscibilidade, mas também lhes concede o Ser, embora ele mesmo não seja um ser, mas é “superior a ele em posto e poder”. Platão não se ocupou em definir a Ideia do Bem; no entanto, a descrição dada no livro VI d’*A república* permite identificar duas características dela, que serão fundamentais para a metafísica neoplatônica.

Em primeiro lugar, o Bem é *superior ao Ser e concede o Ser aos seres*. Como tal, ele não é um ser, mas está *além do Ser*, isto é, o transcende. Em segundo lugar, essa transcendência não pode ser compreendida como uma separação absoluta, pois o Bem abarca em si todos os seres, da mesma forma que o sol abarca todos os objetos de visão com sua luz. Nesse caso, talvez fosse mais adequado falar não de simples “transcendência”, mas de “transimanência”³⁴ do Bem em relação ao seres, já que ele está “para além” deles, “mas em seu prolongamento dialético e sobre a mesma linha”³⁵.

As afirmações crípticas d’*A república* a respeito da natureza do Bem serão lidas pelos neoplatônicos à luz do *Parmênides*, diálogo que Plotino considera como o precursor de seu próprio empreendimento filosófico³⁶. Na primeira parte desse

³³ REALE, 1997, 251. Grifos do autor.

³⁴ O termo é de Santos (2007).

³⁵ GILSON, 2016, p. 48, n. 23.

³⁶ “Mas Parmênides, em Platão [i.e., no diálogo platônico *Parmênides*], fala mais acuradamente e distingue um do outro o primeiro Uno, que é mais propriamente chamado Uno, e o segundo, que ele chama ‘Uno-múltiplo’, e o terceiro, ‘Uno e Múltiplo’. Nesse sentido, ele também concorda com a doutrina das três naturezas.” (V, 1, 8, 20-25). Outros neoplatônicos terão uma opinião ainda mais

diálogo, a teoria das Ideias, tal como defendida pelo jovem Sócrates, é submetida a uma crítica cerrada, à qual se segue, no início da segunda parte, uma análise do conceito de “Uno”, se ele é ou se ele não é, e o que se segue a partir da afirmação ou da negação de sua existência. Ao afirmar que o Uno é, segue-se que ele não pode ser composto de partes, pois senão não seria totalmente uno. Se ele não é composto de partes, também não pode sofrer mudança, pois toda mudança implica alguma modificação, seja nas partes (que o Uno não têm), seja no todo (o que também é impossível, dado que o Uno deixaria de ser ele mesmo para tornar-se Outro). Entretanto, se ele não é suscetível à mudança, tampouco pode existir e, também, não pode ser nomeado nem conhecido:

“Se algo não é, pode qualquer coisa pertencer a isso que não é ou ser dele?” – “Como poderia?” – “Portanto, nenhum nome pertence a ele, nem há um relato ou qualquer conhecimento ou percepção ou opinião dele – “Aparentemente, não.” – “Portanto, não é nomeado ou falado, nem é objeto de opinião ou conhecimento, nem nada do que é o percebe.” “Não parece.” - “É possível que estas coisas sejam assim para o uno?” - “Eu certamente não penso assim.”³⁷

Lida *pari passu* com *A república*, a argumentação apofática do *Parmênides* platônico fornece a Plotino a chave para entender a afirmação de que o Bem não é um ser e é superior a ele: o Bem não é um ser porque não é um ente e, portanto, não possui atributos que possam ser conhecidos. A dialética pode apenas dizer o que ele *não é*. Por conseguinte, se é possível algum acesso ao Bem, ele deve ser feito através de uma apreensão não-intelectual, por exemplo, por meio do contato entre o homem e o Uno numa forma de experiência mística, que é justamente o que Plotino vai afirmar:

O ato supremo da cognição não será, portanto, estritamente cognitivo de modo algum, mas irá consistir na atualização momentânea de uma identidade potencial entre o Absoluto no homem e o Absoluto fora do homem.³⁸

elevada desse diálogo, compreendo-o como o ápice da metafísica platônica: “Não admira que [...] Jámblico considerava o *Parmênides* e o *Timeu* como os únicos diálogos platônicos indispensáveis para a salvação; que Proclo encontrou no *Parmênides*, e apenas ali, o sistema completo da teologia platônica.” (DODDS, 1928, p. 133).

³⁷ *Parmênides*, 142 a.

³⁸ DODDS, 1928, p. 141. Isso não significa que não exista nenhum conhecimento do Uno fora da experiência mística. É possível, através da razão, admitir a necessidade de um Princípio, *mas não*

Segue-se daí que o Uno é um “Não-Ser”, mas não porque seja um puro Nada, mas porque é superior ao Ser. Para usar a linguagem da tradição procleana e dionisiana, ele é um “hiper-ser”³⁹, isto é, uma instância supra-ontológica. É este o sentido que Plotino e os neoplatônicos darão à afirmação d’*A república* de que o Bem está “além do Ser”.

Antes de terminar essa seção, convém recapitular aqueles pontos do platonismo que foram tratados aqui e que serão objeto do particular interesse de Plotino e dos neoplatônicos, de modo geral. Acrescentarei também algumas informações complementares, a fim de esclarecer as diferenças que separam Platão de Plotino:

1) *A relação entre as Formas e os entes sensíveis*: conforme foi apontado, Platão negava que as Formas tivessem um causalidade eficiente sobre os entes sensíveis, por conta dos problemas que essa tese comporta. Por isso, as Formas teriam apenas uma causalidade formal (para usar a terminologia de Aristóteles) sobre o mundo sensível, sendo o papel de causa eficiente transferido para o Demiurgo. Entretanto, Platão não esclarece qual a natureza desse personagem e, como aponta Taylor, é difícil discernir, no mito do Demiurgo, o que é conteúdo filosófico e o que é forma mítica⁴⁰. Ao que parece, o recurso ao mito foi a única alternativa encontrada por Platão para explicar como os entes sensíveis podem, de algum modo, “participar” dos inteligíveis. No entanto, apesar disso, o discurso mítico utilizado por Platão permite identificar alguns dados importantes. O mais notável é a nítida distinção entre o Demiurgo e as Ideias:

É preciso manter a distinção em Platão entre Deus [i.e., o Demiurgo] e as Idéias [sic], porque a atividade de Deus, como produtor de um mundo ‘semelhante’ às Idéias, é a única explicação que Platão oferece do mundo no qual se efetua a ‘participação’ da realidade nas Idéias. Se Deus fosse

é possível falar do próprio Princípio, pois ele não pode ser apreendido pelo pensamento, muito menos pela linguagem: “Como, então, nós mesmos falamos sobre ele [o Uno]? De fato, dizemos algo sobre ele, mas certamente não o falamos, e não temos nem conhecimento nem pensamento dele. Mas se não o tivermos no conhecimento, não o temos de todo? Mas nós o temos de tal maneira que falamos sobre ele, mas não falamos dele.” (V, 3, 14, 1-5)

³⁹ BEZERRA, 2006, p. 34.

⁴⁰ TAYLOR, 1968, apud REALE, 1997, p. 519.

identificado com as Idéias, ou com uma Idéia suprema, permaneceria misteriosa a razão pela qual deve existir um 'devir'⁴¹.

Da mesma forma, em nenhum momento, Platão identifica o Demiurgo com o Bem d'*A república*: o Demiurgo é "bom" (*agathos*)⁴², mas não é "o Bem" (*agathon*). No entanto, embora não seja o Bem, ele é o ente mais próximo do Bem, o que o capacita a ser o artífice do mundo do devir:

[...] o Deus platônico, [...], tem acima de si hierarquicamente uma *regra* ou *regras às quais deve ater-se e nas quais deve se inspirar na sua atividade*. Nessa ótica, o Bem é a suprema regra (e o mundo das Idéias [sic] no seu conjunto constitui como a totalidade das regras) na qual Deus se inspira e à qual se atém, para realizá-lo em todos os níveis; e justamente por isso Ele é o Bom e o Ótimo por excelência, ou seja, o ente mais próximo ao Bem.⁴³

Portanto, ao tratar do Demiurgo, Platão não só se limita a colocá-lo como o vínculo que une as Ideias ao mundo sensível, sem dar mais esclarecimentos a seu respeito, mas também o coloca como subordinado às Ideias e, com elas, ao Bem.

2) *O problema da cognoscibilidade das Ideias*: um dos problemas levantados pelo diálogo *Parmênides* é a possibilidade de um conhecimento perfeito das Formas, já que todo nosso conhecimento delas advém dos entes sensíveis, que são suas cópias imperfeitas. Para Platão, o conhecimento das Formas, embora parta das representações feitas a partir do conhecimento obtido pelos sentidos, requer uma gradativa supressão dos dados dos sentidos. As Formas seriam objeto de intuição intelectual pura e, portanto, não podem ser expressas pelo discurso nem por meio de representações mentais. Por si mesma, toda Forma é inefável, e essa característica foi justamente um dos alvos da crítica aristotélica ao platonismo⁴⁴: "E depois, por que nenhum desses filósofos [platônicos] fornece uma definição de Idéia

⁴¹ TAYLOR, 1968, apud REALE, 1997, p. 519.

⁴² *Timeu*, 29 e.

⁴³ REALE, 1997, p. 520, grifos do autor.

⁴⁴ Também aqui intervém o discurso mítico para explicar como as Formas podem ser conhecidas: segundo o *Fédon*, as almas já têm conhecimento delas antes de se encarnarem num corpo.

[sic]? Se tentassem fazê-lo ficaria então manifesta a verdade do que dissemos [ou seja, que a Ideia é indefinível]”⁴⁵.

3) *A Ideia do Bem e o Uno do diálogo “Parmênides”*: se as Ideias estão num plano pré-teórico e pré-discursivo, o que garante a verdade e a existência delas? Para responder a essa pergunta, Platão apela para a Ideia do Bem, vértice da hierarquia no plano inteligível; por sua vez, essa Ideia é identificada por Plotino com o Uno do diálogo *Parmênides*. A afirmação de que o Uno não possui predicados nem pode ser conhecido é lida lado a lado com as afirmações de que o Bem não é um ser e está acima do Ser, presentes em *A república*. Para Plotino, se o Bem/Uno não é um ser e não possui atributos é porque ele transcende ao Ser, o que significa dizer que nem mesmo a intuição intelectual (*noesis*) pode ser capaz de apreendê-lo. Nesse caso, não se pode mais falar de “conhecimento” do Uno, mais de uma espécie de contato não-intelectivo com ele, mediante uma forma de experiência mística, que é justamente o que supõe Plotino.

Em resumo, será principalmente sobre esses três pontos problemáticos ou não desenvolvidos do platonismo que se debruçará o Neoplatonismo de Plotino. Entretanto, antes de expor a interpretação que Plotino dá desses pontos, é necessário mostrar outro marco de referência que será fundamental para a articulação de sua metafísica: a filosofia de Aristóteles.

2.1.3. A filosofia de Aristóteles

Sendo a filosofia de Aristóteles um importante ponto de referência no diálogo de Plotino com a tradição, compreendê-la significa não só compreender as inovações que Plotino traz em relação a essa mesma tradição, mas também esclarece sua apropriação dos filósofos que o antecederam; com efeito, o autor das *Enéadas* colherá também na obra do estagirita material para suas próprias reflexões, como se verá a seguir. Por isso, uma exposição, ainda que breve, de

⁴⁵ *Metafísica*, Z 15, 1040 b.

alguns aspectos da filosofia de Aristóteles se justifica, a fim de mostrar em que medida Plotino se *afasta* de Aristóteles e o que Plotino *aproveita* de Aristóteles.

Como foi visto na seção anterior, uma das críticas de Aristóteles à teoria das Ideias de Platão está no caráter metafórico de alguns de seus postulados (por exemplo, a “participação” dos entes sensíveis nas Ideias). Tais concessões à linguagem da poesia e do mito são inconcebíveis para um espírito científico como o de Aristóteles; por isso, seu objetivo será não só tentar resolver a seu modo os pontos problemáticos do platonismo, que já assinalei anteriormente, mas também dar à interrogação sobre o Ser, herdada de Parmênides, o caráter de uma ciência demonstrativa: “Existe uma ciência que considera o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem enquanto tal.”⁴⁶. Essa ciência, que Aristóteles não nomeia, se articula em torno do conceito de *ousia*, termo que às vezes é traduzido como “essência” ou “substância”, mas que sempre se refere a algo individual. Nesse sentido, as Formas platônicas, que se atribuem a vários seres, são universais e, por isso, não podem ser substâncias:

Com efeito, a substância primeira de cada indivíduo é própria de cada um e não pertence a outros; o universal, ao contrário, é comum: de fato, diz-se universal aquilo que, por natureza, pertence a uma multiplicidade de coisas. De que, portanto, o universal será substância?⁴⁷

Por conseguinte, a *ousia* não existe à parte dos seres empiricamente observáveis, que são indivíduos. Com isso, o segundo problema da teoria das Ideias, identificado na seção anterior, isto é, o problema de sua cognoscibilidade, cai por terra: se a *ousia* só se manifesta nos seres individuais, que são os únicos dos quais temos conhecimento imediato, conhecê-la não se torna mais algo problemático, pois a *ousia* se dá *nos* entes sensíveis, e não para *além* deles, como as Formas platônicas. Da mesma maneira, se as Ideias platônicas estavam para além da linguagem, a *ousia* aristotélica é expressa através da *definição*. Esta é, por assim dizer, a expressão linguística da *ousia*, presente no indivíduo e captada pela alma humana.

Entretanto, se a *ousia* está presente no indivíduo, ela não é restrita a este ou

⁴⁶ *Metafísica*, Γ 1, 1003 a 20.

⁴⁷ *Metafísica*, Z 13, 1038 b 5-1038 b 10.

aquele indivíduo, pois, neste caso, seria impossível expressá-la por meio de uma definição, pois “a definição é do universal”⁴⁸. Por isso, Aristóteles distingue dois sentidos do termo *ousia*, um primário, em que *ousia* se identifica com a Forma⁴⁹ (*eidos*) do indivíduo, que é universal, e outro secundário, em que *ousia* é o indivíduo composto de matéria e forma:

Sem dúvida, a definição da essência de um ser material deve levar em conta sua matéria: assim a definição do homem o determina inicialmente como animal – portanto, como um corpo vivo; mas esse corpo, por sua vez, não é determinadamente aquele de um homem senão em virtude da alma racional que é sua forma, e é por isso que a essência ou forma de cada ser permanece a raiz última de sua substancialidade.⁵⁰

Portanto, para Aristóteles, o indivíduo é uma manifestação da Forma presente nele e somente nele. Não é preciso supor a existência de um Demiurgo que atue como mediador entre as Formas e os entes sensíveis, como no platonismo. No entanto, apesar dessas diferenças, existe um ponto de convergência entre Aristóteles e seu mestre: assim como Platão estabeleceu uma hierarquia dos seres inteligíveis, colocando no topo desta a Forma do Bem, o estagirita também sente a necessidade de hierarquizar as substâncias de algum modo. De fato, além das substâncias compostas de matéria e forma e que são corruptíveis, tais como as substâncias animais e vegetais, por exemplo, existem também substâncias compostas de matéria e forma que são incorruptíveis (para Aristóteles, esse é o caso dos corpos celestes) e também substâncias que não são materiais de modo algum. Esse é o caso das cinquenta e cinco substâncias moventes dos céus e do Primeiro Motor Imóvel, situado no ápice da hierarquia dos moventes. Assim, a prioridade da substância (entendida aqui como *eidos*) é complementada pela prioridade da substância divina do Primeiro Motor Imóvel⁵¹. Enquanto tal, ele existe como Bem e atrai todos os seres para sua perfeição, como o amado atrai o amante. Em outras palavras, o Primeiro Motor Imóvel é causa final dos seres.

Antes de passar à exposição do pensamento de Plotino, cabe acrescentar

⁴⁸ *Metafísica*, Z 11, 1036 a 25.

⁴⁹ Nesta seção, uso o termo Forma, com inicial maiúscula, como tradução do termo aristotélico *eidos*, a não ser quando o contexto indique tratar-se do conceito análogo de Platão.

⁵⁰ GILSON, 2016, p. 67.

⁵¹ AUBENQUE, 2012.

uma característica do Primeiro Motor de Aristóteles, que será fundamental para a articulação do Neoplatonismo: ele é não só Inteligência (coisa que o Demiurgo platônico também é), mas principalmente *Inteligência que entende a si mesma*. De fato, como explica Aristóteles⁵², sendo o Primeiro Motor Imóvel o melhor dos seres, não pode entender nada diferente de si mesmo, pois senão haveria algo melhor que si mesmo, a saber, o objeto de sua inteligência, e o Primeiro Motor deixaria de ser o melhor dos seres. Logo, a inteligência divina é não só pensamento, mas também pensamento que pensa a si mesmo.

Para concluir essa seção, vamos retomar os tópicos que foram aqui tratados, e que permitiram a Aristóteles construir um paradigma filosófico alternativo ao platonismo, o qual será, por sua vez, um marco de referência importante para a constituição do Neoplatonismo:

- 1) Em primeiro lugar, a Forma, para Aristóteles, existe apenas no indivíduo. Portanto, não se coloca o problema da participação dos entes inteligíveis nos sensíveis nem muito menos o meio que permitiria essa participação (que, para Platão, seria o Demiurgo).
- 2) Em segundo lugar, as Formas nos indivíduos são conhecidas pela definição, que são sua expressão linguística. A Forma não é objeto de intuição intelectual nem é algo inefável, mas pode ser perfeitamente captada pelo raciocínio e expressa pelo discurso.
- 3) Assim como o Bem está no topo da hierarquia das Ideias no platonismo, para Aristóteles, o Primeiro Motor Imóvel é o ponto mais alto da hierarquia das substâncias. Como tal, ele atua como causa final das *ousiai*: todos os entes tendem teleologicamente a ele, como o amante tende ao amado. Ao mesmo tempo, este Primeiro Motor Imóvel é concebido como “pensamento de pensamento”, ou seja, ele não só é uma Inteligência, mas também é inteligência que pensa aquilo que há de melhor (ou seja, pensa a si mesma). Esse último aspecto será fundamental para o conceito plotiniano de *Nous*, como se verá a seguir.

⁵² Cf. *Metafísica*, Λ 9, 1074 b 30.

2.1.4 A metafísica de Plotino

Para começar a exposição da metafísica de Plotino, partirei da análise de alguns trechos do capítulo 2 da *Enéada* VI, 9, no qual Plotino afirma que as Formas (as Ideias platônicas) não têm a primazia, e tampouco o Intelecto⁵³ (o Primeiro Motor Imóvel de Aristóteles, que é Intelecto que entende a si mesmo): existe algo que é anterior a ambos e que serve de fundamento tanto para as Formas quanto para o Intelecto:

E é claro também a partir do seguinte que o Intelecto não pode ser o primeiro: é necessário que o Intelecto exista em seu pensamento, e que o melhor Intelecto, aquele que não olha para fora de si, pensa o que está antes dele; pois, ao virar para si mesmo, se volta para o seu princípio. E se o próprio Intelecto é o que pensa e o que é pensado, será duplo e não único e, assim, não [será] o um; mas se olha para outro, certamente deve ser para aquilo que é melhor do que ele e [está] antes que ele. Mas, se ele olha tanto para si próprio e para o que é melhor do que ele, assim também é segundo. E é preciso supor que o intelecto é tal que está presente ao Bem e ao primeiro e olha para ele, mas está também presente consigo mesmo e pensa a si mesmo, e pensa a si mesmo como sendo todas as coisas.⁵⁴

Nesse trecho, Plotino retoma a argumentação aristotélica do livro Λ da *Metafísica*: para Aristóteles, como já vimos, o Intelecto divino não pode entender nada diferente de si mesmo, pois senão perderia o posto de ser mais excelente; logo, ele deve necessariamente entender a si mesmo. Entretanto, a solução aristotélica não satisfaz Plotino, pois pensar a si mesmo pressupõe “o autodesdobramento do sujeito”⁵⁵ e, portanto, a preservação de uma certa dualidade. Se o Intelecto é, simultaneamente, o que pensa e o que é pensado, será duplo, pois manterá a distinção lógica entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido:

⁵³ Ao longo dessa dissertação, uso a expressão “Intelecto”, com inicial maiúscula, para me referir ao *Nous*, a segunda hipótese (ou nível de realidade, como se verá mais adiante) do universo plotiniano, e “Alma”, também com inicial maiúscula, para me referir à terceira hipótese. As mesmas expressões com inicial minúscula se referirão ao intelecto e à alma humanos, respectivamente.

⁵⁴ VI, 9, 2, 30-40. Tradução com ligeiras modificações.

⁵⁵ AUBENQUE, 2012, p. 43.

A multiplicidade do intelecto pode ser reduzida a uma unidade existencial, mas não conceitual. A extrema redução conceitual possível do intelecto permanece uma dualidade, revelando-nos que ele é intelecto e inteligível, sujeito inteligente e objeto inteligido.⁵⁶

Por outro lado, ao pensar a si mesmo, o Intelecto pensa também todas as coisas (“pensa a si mesmo como sendo todas as coisas”). Ao falar em “todas as coisas”, Plotino tem em mente as Ideias platônicas: seguindo uma linha de interpretação que já havia sido avançada pelo médio-platonismo, ele identifica as Ideias de Platão com “pensamentos” do Intelecto divino⁵⁷. Logo, o Intelecto mais uma vez não pode ser o primeiro, pois se contém a totalidade das Formas, deve ser necessariamente múltiplo, pois as Formas são múltiplas:

E, além disso, o ser universal, que tem todos os seres nele, será ainda mais múltiplo e diferente do um, e terá o um pela partilha e participação. [...]. Mas se ele é Intelecto, dessa forma também deve ser muitos; e ainda mais se incluir as Formas. Pois a Ideia não é una, mas, ao invés, um número, tanto cada uma individualmente quanto a Idéia total, e é una da maneira pela qual o universo é um.⁵⁸

Nesse trecho, Plotino retoma pontos que já haviam sido trabalhados por Platão em seus diálogos, principalmente *O sofista*: se cada Ideia é una, logo ela será ela mesma e não outra; mas, se não é outra, ela também “não é”. Logo, cada Ideia, considerada individualmente, é formada por um misto de Ser e Não-Ser, de identidade e diferença, e, por isso, não pode ser una. Ou seja, não só as Ideias como totalidade são múltiplas, mas até mesmo cada Ideia, considerada individualmente, é um composto de identidade e diferenças. Esse é o motivo da polêmica de Plotino contra a tese aristotélica da identidade entre Ser e unidade⁵⁹.

⁵⁶ BARACAT JÚNIOR, 2008, p. 164.

⁵⁷ “As Ideias platônicas tornam-se, conseqüentemente, [no médio-platonismo,] Pensamentos-de-Deus-que-pensa-a-si-mesmo, e enquanto tais são o eterno paradigma e a regra de todas as coisas.” (REALE, 1997, p. 34).

⁵⁸ VI, 9, 2, 20-25. Tradução com ligeiras modificações.

⁵⁹ “Ora, o ser e o um são a mesma coisa e uma realidade única, enquanto se implicam reciprocamente um ao outro (assim como se implicam reciprocamente princípio e causa), ainda que não sejam passíveis de expressão com uma única noção. (Mas não mudaria nada se os considerássemos idênticos também na noção, o que seria até uma vantagem). De fato, as expressões 'homem' e 'um homem' significam a mesma coisa, do mesmo modo que 'homem' e 'é homem'” (*Metafísica*, Γ 2, 1003 b 20-1003 b 25).

Usando os mesmo exemplos de Aristóteles, Plotino mostra que o ser individual não pode ser uno, pois é composto de partes:

De qualquer maneira, ‘homem’ e ‘ser vivo’ e ‘racional’ são muitas partes e essas muitas [partes] são unidas pelo um. ‘Homem’ e ‘um’ são, portanto, diferentes, e um tem partes e o outro não tem partes.⁶⁰

No contexto desse argumento, Plotino chama de “partes” as espécies de um gênero: na medida em que uma espécie particular pressupõe sua diferença específica em relação a outras espécies dentro de um mesmo gênero, ela pressupõe, juntamente com a identidade, também a diferença. Em outras palavras, a Forma do Homem pressupõe a diferença em relação a todas as outras Formas abarcadas pelo gênero Animal⁶¹ e que são suas espécies; logo, a diferença em relação às outras espécies é constitutiva da Forma do Homem, e isso impede que a Forma seja uma unidade simples, isto é, uma unidade que não seja composta de “partes”.

Por conseguinte, nem o Intelecto nem as Ideias podem ser o primeiro. Por isso, Plotino diz no trecho de VI, 9, 2, citado no início desta seção, que o Intelecto, além de pensar a si mesmo, deve também pensar o que está antes dele e que, por sua vez, tem a primazia. Isto que está antes do Intelecto é o que Plotino chama “o Bem” ou “o Uno”.

Mas qual seria, então, a relação entre o Intelecto e o Bem? Segundo Plotino, o Bem difunde, a partir de si mesmo, o que é denominado “matéria inteligível”, termo que o autor das *Enéadas* retira de Aristóteles⁶². Esta matéria, sendo *outra* em relação ao Uno, já possui um certo grau de multiplicidade.

⁶⁰ VI, 9, 2, 15-20.

⁶¹ Pode-se notar, aqui, que “gênero” e “espécie” são tratados como Formas platônicas, o que mostra a já mencionada síntese entre platonismo e aristotelismo, iniciada pelo médio-platonismo e que tem prosseguimento com o Neoplatonismo.

⁶² De acordo com Aristóteles, a matéria inteligível é “um substrato para os entes matemáticos fora da matéria perceptível” (FERNANDES, 2010, p. 626). Para usar um exemplo, um círculo com o mesmo diâmetro de outro se distingue deste último, mesmo que ambos não sejam projetados na matéria perceptível (por exemplo, se ambos forem desenhados numa folha de papel). Essa distinção entre indivíduos portadores de uma mesma essência, que não precisa se manifestar de forma perceptível, só pode ser resultado de um substrato inteligível, que recebe diferentemente essa essência idêntica. Em Plotino, a matéria inteligível não é simplesmente um substrato para os entes matemáticos, mas é, principalmente, um substrato que “recebe” a unidade do Bem e a manifesta sob a forma da unidade múltipla das Ideias.

Entretanto, na medida em que essa alteridade é gerada pelo próprio Uno, ela não pode ser totalmente diferente dele. Logo, ele será una, mas de uma unidade de ordem inferior, que, parafraseando o próprio Plotino, pode ser chamada de “Una-múltipla”⁶³. Entretanto, nesse ponto, não temos mais a matéria inteligível *per se*, mas a matéria inteligível determinada como *Nous* (isto é, como Intelecto que possui a totalidade do inteligível e que pensa a si mesmo, sendo, por isso, “uno-múltiplo”). Isso significa que, além da difusão ou processão (*proodos*), existe também o retorno ou conversão (*epistrophe*), no qual a matéria inteligível se determina como Intelecto, que é “uno-múltiplo”. Em outras palavras, a partir da negação inicial da unidade na processão, o gerado se assimila ao gerador na conversão, participando da unidade deste. Mais tarde, Proclo esquematizará esse processo no esquema triádico *mone* (a unidade simples e absolutamente não-diferenciada do Uno), *proodos* (a negação dessa unidade pela afirmação da multiplicidade na processão) e *epistrophe* (a “suprassunção”⁶⁴ da multiplicidade numa unidade-múltipla e diferenciada)⁶⁵. Processão e conversão são, assim, dois conceitos fundamentais para a metafísica plotiniana.

Mas porque é necessária essa passagem da unidade à multiplicidade? A única resposta que Plotino pode dar a essa pergunta é que existe uma espécie de necessidade interna que leva o Uno a difundir-se. Assim, embora Plotino afirme que o Uno é livre⁶⁶, essa liberdade deve ser entendida apenas como ausência de sujeição a algum princípio superior. Sendo ele próprio Princípio, o Uno não possui nada anterior a si mesmo que torne necessária a processão; porém, ele mesmo se difunde porque *deve difundir-se* e não porque “escolheu” difundir-se⁶⁷:

⁶³ Veja, acima, nota 36.

⁶⁴ No sentido hegeliano de “negação-que-conserva-e-eleva” (cf. nota 220). No caso, a multiplicidade conserva a unidade do Uno, mas como “unidade-múltipla”. Por outro lado, essa conservação “eleva” a multiplicidade, pois a torna participante da unidade do Bem. Não por acaso, é a *epistrophe* que fornece a fundamentação metafísica para a possibilidade da união mística, como se verá mais adiante.

⁶⁵ BEZERRA, 2006.

⁶⁶ A liberdade do Uno é assunto de todo o tratado VI, 8, *Sobre a liberdade e a vontade do Uno*.

⁶⁷ Essa é uma das diferenças que pode ser estabelecida entre o conceito neoplatônico de “processão” e o conceito cristão de “criação”: o Deus cristão *escolhe* criar um mundo e *decide* como esse mundo será. A processão, ao contrário, é um processo necessário e como que automático.

O Uno é livre, como, em substância, é dito, mas é preciso compreender que essa liberdade não é nada diversa da expressão de uma necessidade, na medida em que necessidade e liberdade coincidem.⁶⁸

Entretanto, essa necessidade de difusão não deve ser entendida como o resultado da atuação de uma essência, que o Uno não tem, pois ele é anterior ao Ser e à essência. Essa necessidade é expressão de sua potência (*dynamis*) infinita, que, aqui, não deve ser entendida como potencialidade passiva de receber uma determinação (em outras palavras, uma potencialidade oposta a uma atualidade), mas como potencialidade *ativa*, isto é, como o poder de produzir toda a realidade a partir de si mesmo⁶⁹:

Quando Plotino aplica o termo *dynamis* [sic] ao Uno, não devemos entender que ele esteja atribuindo a ele uma potencialidade oposta à atualidade, mas sim a capacidade, a força, o poder de produzir toda a realidade: '[...] ele é a potência de todas as coisas. Mas o que significa 'potência'? Não é como a matéria, que se diz ser em potência porque recebe formas: a matéria é passiva, e a passividade é oposto da produção' (V.3 [49] 15. 32-35). A *dynamis* do Uno, pois, é a causa eficiente da realidade [...]⁷⁰

Mas a processão não se encerra aí: a determinação do *Nous* ou Intelecto como alteridade em relação ao Uno é apenas a primeira de outras processões, que geram outros níveis de realidade, diferenciados entre si e em relação ao Uno, geralmente chamados *hipóstases* (*hypostasis*)⁷¹. Depois do Intelecto, a próxima hipóstase gerada é a Alma (*Psyche*), que faz a mediação entre o plano inteligível e o

Entretanto, isso não impediu que vários pensadores cristãos, como Tomás de Aquino, Scotus Eriugena, Dionísio Areopagita e Mestre Eckhart, utilizassem o vocabulário emanacionista para descrever a criação (ULLMANN, 2002).

⁶⁸ NARBONNE, 2014, p. 104.

⁶⁹ O próprio Aristóteles, que foi o responsável por introduzir o termo *dynamis* no vocabulário filosófico, já distinguia entre potência como princípio de movimento ou de mudança e potência como capacidade de receber determinações. Assim, a arte de construir é “potência” no primeiro sentido, enquanto que a capacidade dos materiais de receberem uma forma e se tornarem uma construção é “potência” no segundo sentido (cf. *Metafísica*, Δ 12).

⁷⁰ BARACAT JÚNIOR, 2008, p. 172. É importante assinalar que essa potencialidade ativa, como se pode inferir da explicação da nota anterior, não existe independentemente da potencialidade passiva: a capacidade de determinar pressupõe *algo* a ser determinado. Esse “algo” é justamente a matéria inteligível, o substrato receptor das determinações do Uno. Por conseguinte, a caracterização do Uno como “potência ativa” *já pressupõe a processão*. Considerado em si mesmo (isto é, no “estágio” de *mone*, para usar o vocabulário procleano), o Uno transcende a dualidade entre potencialidade ativa e passiva.

⁷¹ Embora o próprio Plotino não use esse termo.

sensível. Seguindo Platão, Plotino afirma que as Formas são ontologicamente distintas dos entes no plano sensível. Entre o mundo sensível e o mundo das Ideias, existe uma distinção sem separação, pois se houvesse separação absoluta entre ambos, as Formas não poderiam explicar nada no plano sensível. O vínculo entre os dois planos é possível justamente pela ação mediadora da Alma, que plasma na matéria sensível, por meio de sua parte inferior, que Plotino denomina “natureza”, não as Formas em si, mas um análogo delas, seu *logos*. Portanto, é a natureza que entra em contato direto com a matéria sensível e “insere” nela os *logoi* das Formas, que formam a matriz de todos os entes sensíveis. Em outras palavras, assim como o Uno determina a matéria inteligível para manifestar a pluralidade das Formas, a natureza, parte inferior da Alma, determina a matéria sensível para manifestar a pluralidade do mundo sensível:

A natureza produz o universo sensível inserindo *logos* na matéria absolutamente desqualificada. Não são as formas intelectuais, propriamente, que se aproximam da matéria, mas apenas sua expressão, o *logos*. Há uma transcendência da forma: o *eîdos* transcendente faz nascer no ente inferior um tipo de *eîdos* imanente, imagem de si, que transforma esse ente inferior. Não é o fogo que se aproxima da matéria para que exista fogo no universo sensível, mas apenas o *logos* desse *eîdos*.⁷²

Assim, existe tanto uma Forma no Intelecto quanto uma Forma nas coisas, análoga àquela, uma forma ontológica e uma forma ôntica⁷³. Mais uma vez, temos uma aproximação entre Platão e Aristóteles, pois a Forma está tanto *no* ente quanto *além* do ente, uma tendência já presente no médio-platonismo⁷⁴.

Nesse sentido, o mundo sensível é também, em última análise, uma imagem do Bem, pois é gerado a partir da processão que vem dele. Esse é o sentido da famosa afirmação de Plotino, que abre a *Enéada* VI, 9: “é pelo um que todos os seres são seres.”⁷⁵. O termo grego *hen* (um) designa, nesse trecho, a unidade interna dos entes, mas é importante notar que Plotino usa a mesma palavra para designar o Princípio absoluto. Isso significa que, “ao se investigar a unidade das

⁷² BARACAT JÚNIOR, 2008, p. 104-105.

⁷³ Os termos são de Santos (2001).

⁷⁴ Segundo Reale (1997), a concepção platônica das Formas era defendida, no médio-platonismo, junto com a concepção aristotélica.

⁷⁵ VI, 9, 1, 1.

coisas, será possível chegar, de um certo modo imperfeito, já que baseado no discurso, ao Um.”⁷⁶. Assim, no capítulo 1 da *Enéada* VI, 9, Plotino propõe um caminho ascensional, em que, partindo da unidade dos corpos, buscará qual o princípio que torna unos todos os entes. O próprio corpo não pode ser esse princípio de unificação, pois o corpo é uma unidade composta de partes, e também a alma não pode sê-lo, pois ela também é múltipla, por possuir muitas potências:

E então a alma é muitas, até a alma que é una, mesmo se não for composta de partes; pois ali há muitos poderes nela, raciocínio, desejo, apreensão, que são mantidos juntos pelo um como por uma ligação. Então, a alma traz o um para as outras coisas, sendo também ela própria una por outra coisa: ela também experimenta esta unidade pela ação de outro.⁷⁷

Mesmo assim, a unidade presente nos corpos e na alma, ainda que múltipla, é uma manifestação, em grau menor, da unidade que o Uno manifesta de modo absolutamente simples. Dessa forma, o universo de Plotino se estrutura como uma espécie de jogo de espelhos, em que os níveis de realidade inferiores manifestam a unidade do nível que lhe é imediatamente superior de forma imperfeita. Entretanto, apesar dessa diferenciação progressiva ao longo dos níveis da realidade, a unidade do todo é mantida pela emanção e pelo princípio que a fundamenta, que é o próprio Uno, como pode ser visto no esquema sinótico a seguir (imagem 01).

Por outro lado, se a processão coloca o Uno como causa eficiente da realidade, a conversão o coloca como causa final. Processão e conversão, assim, perfazem um movimento circular, no qual tudo provém do Uno e tudo retorna a ele. No caso do homem, esse retorno pode acontecer de duas formas: após a morte, com a separação entre alma e corpo, que põe fim às limitações impostas pela corporeidade, permitindo a união definitiva entre o Uno e a alma; ou, ainda em vida, através de uma experiência de união mística com o Uno.

Como se pode perceber, existe, na filosofia de Plotino, uma fundamentação metafísica para a experiência de união mística com o Uno. Com efeito, esta experiência implica justamente o retorno (*epistrophe*) aos níveis de realidade que são imediatamente anteriores à Alma hipostática, de onde provém a alma individual, como uma espécie de particularização sua. Não é por outro motivo que, conforme

⁷⁶ BRANDÃO, 2007, p. 106, n. 220.

⁷⁷ VI, 9, 1, 35.

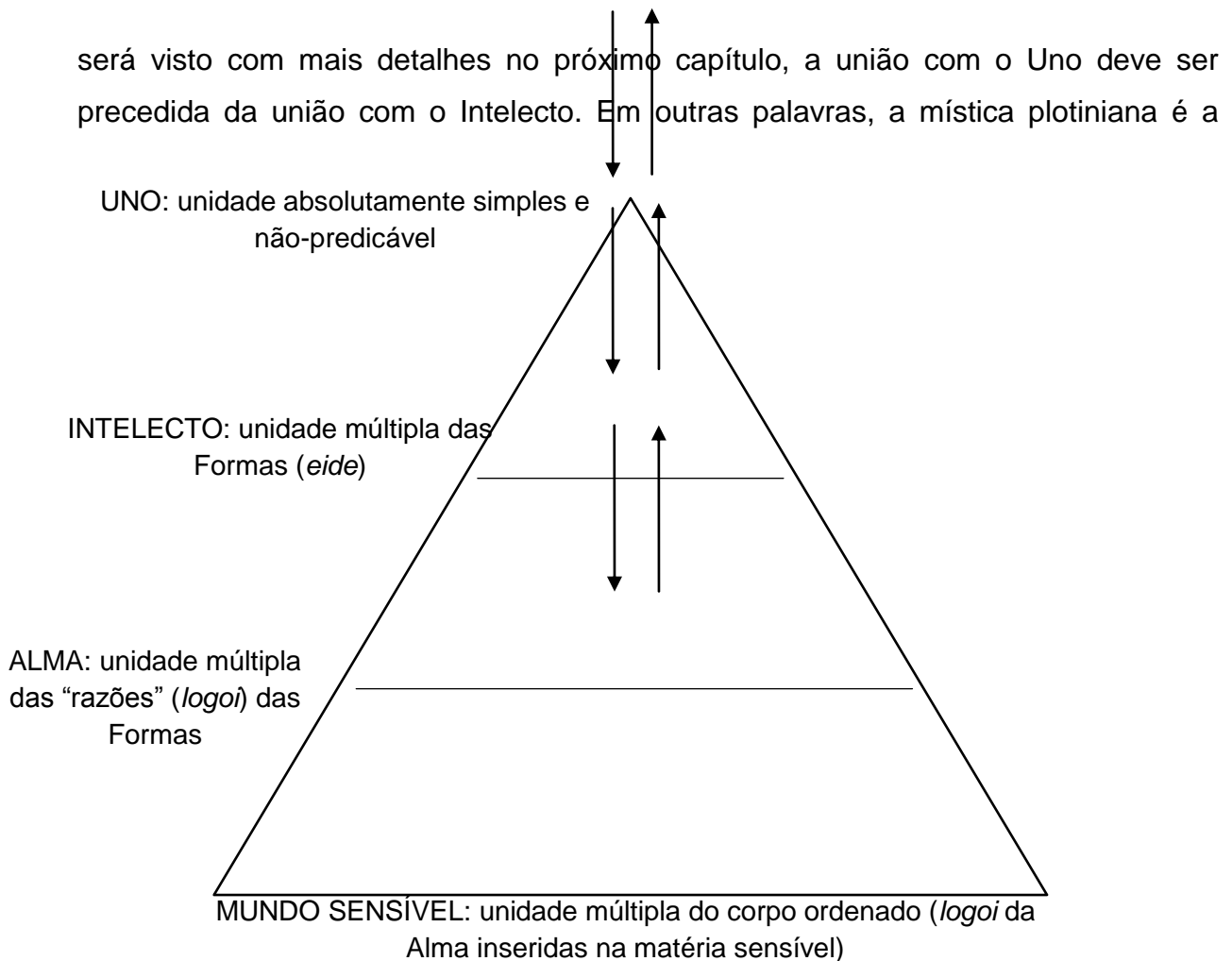


Imagem 01: Esquema sinótico do universo plotiniano, adaptado de Reale (1997). As setas voltadas para baixo representam a processão (*proodos*), isto é, a geração da multiplicidade a partir de uma determinada hipóstase ou nível de realidade. As setas voltadas para cima representam a conversão (*epistrophe*), pela qual a multiplicidade gerada conserva a unidade da hipóstase original, mas num nível inferior, gerando, assim, um nível de realidade diferenciado. O triângulo representa a unidade do cosmos, que, gerado a partir da emanção do Uno, mantém algo de sua unidade em todos os níveis, tanto inteligível quanto sensível. O esquema também permite visualizar outra diferença importante entre a emanção plotiniana e a criação cristã: enquanto no Cristianismo todo o universo é criado diretamente por Deus, o Uno de Plotino só gera diretamente o Intelecto: tanto a Alma quanto o mundo sensível são gerados indiretamente, pela processão do Intelecto e da Alma, respectivamente.

realização, sob a forma de uma experiência interior, do movimento de retorno de todas as coisas para o Princípio que as gerou:

Para Plotino, a viagem da alma [ao Uno] é um caminho que a leva ao descobrimento de sua própria intimidade: "Chegará – diz - não a outro, senão a si mesmo". Seu lema é *panta eiso*: "dentro de nós está a suma das coisas"; se aspiramos conhecer a realidade suprema, não temos mais que olhar dentro de nós mesmos.⁷⁸

⁷⁸ DODDS, 1975, p. 116, tradução minha.

Essa fusão entre mística e filosofia é uma grande contribuição de Plotino para o pensamento posterior. Nos séculos seguintes, místicos de diferentes tradições religiosas (principalmente cristãos e muçulmanos) buscarão no Neoplatonismo plotiniano e em seus desenvolvimentos posteriores formas de articular conceitualmente suas próprias experiências do divino⁷⁹. Entretanto, embora Plotino tenha sido, sem dúvida, o primeiro filósofo a falar de maneira mais extensa de uma forma de experiência mística com o Princípio, ele não foi absolutamente inovador nesse ponto. Um século antes de Plotino, o filósofo neopitagórico Numênio já afirmava que alguma forma de contato com o Princípio é possível ainda nessa vida:

Numênio compara o contemplativo com um vigia que observa desde um lugar elevado através de um mar vazio e que, de repente, fixa a vista em um barquinho solitário; “Do mesmo modo – diz Numênio – é preciso retirar-se longe das coisas dos sentidos e entrar em comunhão solitária com o Bem, onde já não há nenhum ser humano, nem criatura alguma, nem corpo grande ou pequeno, senão tão somente uma espécie de desolação divina que, em verdade, não se pode nomear ou descrever, onde se encontram as moradas e os lugares e os esplendores do Bem, e o mesmo Bem repousa em paz e amizade, princípio soberano, que flutua sereno sobre as correntes do Ser.”⁸⁰

A semelhança desse fragmento de Numênio com Plotino é impressionante, não só pelo tom bastante pessoal e pela afirmação de que o Bem é inefável (“não se pode nomear ou descrever”), mas também pela descrição de uma “comunhão solitária” com o Bem, uma expressão que lembra muito o final da *Enéada* VI, 9: “fugir em solidão para o solitário”⁸¹. Além disso, Numênio também já tinha afirmado, antes de Plotino, a “identidade indiferenciada” da alma com suas origens e também que toda alma contém, de certo modo, todo o mundo inteligível dentro de si⁸². Tudo isso, juntamente com as afirmações de Porfírio de que as obras de Numênio eram

⁷⁹ A influência de Plotino no Cristianismo pode ser notada já em Gregório de Nissa, distante menos de um século do autor das *Enéadas*: com exceção da afirmação de Gregório de que o retorno da alma à sua condição original é obra da graça divina, sua descrição da união com Deus é virtualmente indistinguível da união mística com o Uno em Plotino (DODDS, 1975). No mundo islâmico, o Neoplatonismo teve influência fundamental no sufismo de Ibn Arabi e na escola iluminacionista de Sohrawardī.

⁸⁰ DODDS, 1975, p. 127-128, tradução minha.

⁸¹ VI, 9, 11, 50.

⁸² DODDS, 1975.

estudadas na escola de Plotino⁸³, aponta para uma influência direta do filósofo neopitagórico sobre o fundador do Neoplatonismo. Entretanto, seja como for, Plotino foi o primeiro a apresentar uma descrição mais sistemática dessa experiência mística com o Princípio, além de ter buscado fundamentá-la dentro dos cânones da tradição filosófica anterior, particularmente do platonismo⁸⁴.

Assim, tendo exposto, em linhas gerais, a articulação da metafísica de Plotino e em que medida a experiência mística com o Uno é uma exigência desta mesma metafísica, exporei a seguir quais as *diferenças* que separam Plotino da tradição filosófica anterior, conforme foi exposta ao longo deste capítulo:

1) Em primeiro lugar, Plotino coloca o Bem como *princípio único, superior ao Ser*. Nisso, há um distanciamento claro entre Plotino, de um lado, e Parmênides e Aristóteles, de outro. Com efeito, Parmênides identifica como Princípio o Ser, enquanto Aristóteles, ao colocar o Primeiro Motor Imóvel como ponto culminante na hierarquia das substâncias, também acaba por identificá-lo com o Ser por excelência, que também é Princípio, pois é a causa final do movimento⁸⁵. Nesse sentido, Plotino aproxima-se de Platão, ao afirmar a prioridade do Bem sobre o Ser, embora Platão não tenha chegado a afirmar, pelo menos em seus diálogos, que o Bem é um princípio pré-ontológico⁸⁶. Esse salto, porém, Plotino não hesitará em dar.

⁸³ *Vida de Plotino*, 14, 10. No capítulo 17 da mesma obra, Porfírio chega a afirmar que Plotino foi acusado de plagiar Numênio!

⁸⁴ É impossível para nós saber até que ponto Numênio também teria feito isso, pois tudo o que restou de suas obras são fragmentos.

⁸⁵ As substâncias moventes dos céus (entre as quais o Primeiro Motor se destaca), por não serem compostas de matéria, não estão sujeitas ao movimento e, por isso, não se pode dizer que “vêm a ser”, mas que simplesmente “são”, em sentido eminente: “Sendo cada um desses seres [i.e., as substâncias moventes] um ser no sentido pleno, e, *de um modo todo particular, o Primeiro Motor imóvel, que é o mais nobre de todos*, a teologia é, portanto, também ela, exatamente a ciência do ser enquanto ser.” (GILSON, 2016, p. 96, grifos meus)

⁸⁶ A interpretação da escola de Tübingen, adotada por Reale (1997), pressupõe que Platão desenvolveu uma concepção do Bem/Uno como Princípio pré-ontológico, mas teria reservado esse ensino à oralidade dialética (as chamadas “doutrinas não-escritas”), das quais temos conhecimento através de testemunhos indiretos. Porém, mesmo que Plotino soubesse dessas “doutrinas não-escritas” (algo sobre o qual só podemos especular, pois ele não as menciona em nenhum lugar de suas obras), até mesmo aí ele se distanciaria de seu mestre, já que Platão, segundo a interpretação de Reale (1997), admitia dois Princípios pré-ontológicos, que se relacionam entre si de forma polar, o Uno e a Díade indeterminada ou indefinida. Plotino, ao contrário, admite apenas um único Princípio originário.

2) Contra Platão, Plotino afirma que o Uno é causa *eficiente* da realidade, pois é a partir dele que começa o movimento de processão, responsável pela manifestação dos planos inteligível e sensível da realidade. Em Platão, conforme foi visto, esse papel era assumido pelo Demiurgo⁸⁷, cabendo às Ideias o papel de causa formal; em Aristóteles, o Primeiro Motor Imóvel, identificado com o Bem, é a causa final dos seres. Em contraste com seus antecessores, Plotino afirma que existe uma *atividade* do Bem, que gera continuamente todos os seres:

Deve haver, como Plotino coloca, uma atividade a partir do Uno, bem como uma atividade do Uno [...]. O Uno deve ser tanto "extrovertido" como [deve] "olhar para dentro". Isso é parte do que ele chama de poder do Uno, e é esse poder que perpetuamente gera o cosmos e o mantém no ser.⁸⁸

3) Sendo o Bem um princípio anterior ao Ser e que também é causa eficiente da realidade, torna-se possível pensar, pela primeira vez na história da metafísica ocidental, um *princípio radical do Ser e da existência*, que será fundamental para a articulação futura do pensamento filosófico cristão. Em Parmênides, a ideia de um princípio anterior ao Ser, que fosse sua causa, era algo inconcebível, pois o Ser é ingênito: "Para que existam coisas que sejam (= entes), deve haver uma força que não esteja submetida às vicissitudes da geração, da destruição, da mudança. Esse verdadeiro princípio (os outros são ilusórios) é o fato de ser."⁸⁹ Em Aristóteles, da mesma forma, não existe um princípio anterior ao Ser que o gere: o Primeiro Motor Imóvel, como já foi apontado, atua somente como causa final do movimento dos seres, mas não os gera de forma alguma. Por outro lado, a questão sobre a origem da existência do mundo simplesmente não ocorre a Aristóteles:

Para explicar a existência do mundo, ele [Platão] teve de recorrer ao artifício do Demiurgo, que, sendo bom e livre de toda a inveja, queria que tudo lhe fosse tão semelhante quanto possível. "Que tal seja o princípio essencial do Devir e do Mundo", diz Platão, "teremos plena razão de aceitar essa opinião da boca de homens sábios" [*Timeu*, 30a]. Acolhamo-la, então, com o próprio Platão, como uma tradição efetivamente venerável, mas não como a solução racional de um problema filosófico. Aristóteles não pode se

⁸⁷ Plotino não nega que o Demiurgo, identificado por ele com o Intelecto (FERNANDES, 2010), seja também uma causa eficiente. Entretanto, essa atividade do *Nous/Demiurgo* é resultado de uma atividade *anterior e originária* do Uno.

⁸⁸ RIST, 1973, p. 84.

⁸⁹ CORDERO, 2011, p. 204.

conformar a tais facilidades, e, como o único gênero de causa eficiente de que dispõe, a οὐσία, é existencialmente tão estéril quanto a Ideia platônica, não lhe resta nenhum outro recurso além de simplesmente *evitar a questão*.⁹⁰

Como se depreende da citação de Gilson, Platão chegou a colocar a questão da origem da existência do mundo, embora ela tenha assumido em seu pensamento uma formulação meramente mitológica. Além disso, deve ser lembrado que o Demiurgo não é, de forma alguma, um princípio radical da existência, já que ele está subordinado às Formas, além de determinar uma matéria pré-existente. Em Plotino, ao contrário, a matéria não é subsistente *per se*, mas precisa ela própria derivar do Uno⁹¹. Mas se a própria matéria deriva do Uno, assim como as Formas, o foco de interesse muda radicalmente. Ao invés de se perguntar sobre como as Formas se unem à matéria pré-existente para formar os entes, Plotino se pergunta sobre a origem tanto das Formas quanto da matéria:

Não existe substrato material pré-existente, apesar do *Timeu*. Ou melhor, o *Timeu* é reinterpretado. Esta doutrina não pode ser enfatizada demais. Ela separa Plotino da metafísica de Platão e de Aristóteles, pois enquanto esses pensadores "clássicos" se preocupam com uma metafísica da ordem, da imposição de um padrão ou forma no indeterminado ou no caótico, os argumentos de Plotino se preocupam com a existência.⁹²

⁹⁰ GILSON, 2016, p. 75, grifos meus. Isso não significa que Aristóteles "fugisse" da questão, mas que a própria questão sobre a origem do mundo era inconcebível para ele. De fato, se o mundo é o conjunto total das substâncias, a pergunta sobre a origem dessas substâncias simplesmente não faz sentido, pois a *ousia* não tem necessidade de nenhum princípio anterior, que justifique sua existência: "A única causa que faz com que uma coisa seja o que ela é, é, com efeito, sua forma, quiddidade ou essência; ora, essa forma, quiddidade ou essência, só é a causa desse ser porque é a οὐσία e a própria realidade dele. Investigar por que uma coisa é consiste em investigar por que ela é ela mesma; portanto, de fato, é não investigar absolutamente nada." (GILSON, 2016, p. 72).

⁹¹ O problema da origem da matéria é um dos pontos mais obscuros da metafísica de Plotino. Como afirma Baracat (2006, p. 111), existem três linhas principais de interpretação sobre a origem da matéria em Plotino: 1) a matéria é um princípio em si mesmo, independente do Uno; 2) A matéria é gerada pela processão da parte inferior da Alma e 3) A matéria é o termo final da emanação da realidade a partir do Uno, que é a interpretação que assumo, baseando-me principalmente na seguinte passagem: "Pode-se compreender também a necessidade do mal dessa maneira. Uma vez que não existe apenas o Bem, deve haver o fim último do processo de sair além dele [i.e., da processão], ou se se prefere colocá-lo assim, descendo ou indo embora: e este último, depois do qual nada mais pode começar a ser, é o mal. Portanto, é necessário que o que vem depois do Primeiro deva existir, e, portanto, que o último deva existir; e isso é matéria, que não possui nada do Bem." (I, 8, 7, 15-23). Entretanto, uma vez que essa afirmação é única dentro do conjunto de textos que formam as *Enéadas*, e levando em conta a própria hesitação de Plotino em dar uma solução definitiva para o problema, é mais prudente dizer que a questão permanece, no fim das contas, inconclusiva.

⁹² RIST, 1973, p. 83.

Essa diferença de Plotino em relação à tradição anterior, como já adiantei acima, será fundamental para a articulação filosófica do conceito cristão de “criação”, a ponto de estudiosos como Narbonne afirmarem que Plotino é um pensador de transição entre o pensamento grego antigo e o pensamento medieval, não só por ter vivido no final da Antiguidade, mas também (e principalmente) por ter conseguido conceber filosoficamente uma *origem radical de toda a realidade*, que através da processão, gera tanto o plano inteligível quanto o sensível:

[...] Plotino caminha entre dois universos metafísicos ou duas *mentalidades* filosóficas. É a própria possibilidade do ser que começa a ser questionada. Por que há ser, natureza, entes, essas questões às quais Aristóteles considerava ridículo deter-se ou não ousava formular, Plotino responde pela vontade original e pré-ontológica do Uno, por meio de um possível puro, cuja fonte deve ser buscada no próprio Uno.⁹³

Obviamente, a processão plotiniana apresenta notáveis diferenças em relação ao criacionismo cristão, e algumas dessas diferenças já foram apontadas aqui. Em primeiro lugar, a criação cristã é resultado de um ato livre de Deus, enquanto que a processão plotiniana não é um ato livre, se entendermos “liberdade” como “liberdade de escolha entre possibilidades alternativas”⁹⁴. Como já foi afirmado, a liberdade do Uno não se distingue da necessidade e, portanto, é liberdade para gerar *um único mundo*. Em segundo lugar, o Uno, embora seja o princípio último e fundamental de toda a realidade, não pode gerar *diretamente* toda a realidade. Sua atividade é mediada pela atividade do Intelecto e da Alma, sendo esta última, em sua parte inferior, a responsável direta pela formação do mundo sensível. Em terceiro lugar, embora o Uno seja a origem lógica de toda a realidade, ele não é a origem cronológica, pois a emanção é um processo que não tem um começo temporal. Como os demais pensadores gregos, Plotino pensa no universo sensível como algo perene, que sempre existiu e sempre existirá⁹⁵. Para o Cristianismo, ao contrário, o

⁹³ NARBONNE, 2014, p. 109, grifos do autor. É interessante notar que, de acordo com Ullmann (2002) a famosa pergunta metafísica “*por que há o ser e não o nada?*”, algo que, para Aristóteles, pareceria totalmente sem sentido, se expressa, pela primeira vez, com Sigério de Brabante, no século XIII. Ou seja, é apenas *após Plotino* que se pôde formular essa questão filosófica.

⁹⁴ AUBENQUE, 2012, p. 48.

⁹⁵ “[...] nós afirmamos que este universo é perpétuo e nunca inexistiu.” (III, 2, 1, 20). É mais conveniente falar de “perenidade” ou “perpetuidade” do universo sensível do que de “eternidade”, pois esta não pressupõe (como a “perenidade”) um devir temporal infinito: “a eternidade não pode ser

universo tem uma origem no tempo, embora esse dado só possa ser aceito como dogma de fé, e não como resultado da especulação filosófica⁹⁶. Mesmo assim, malgrado as diferenças entre ambos, o Neoplatonismo plotiniano “é um passo na direção desse universo conceitual [cristão]”⁹⁷.

4) Por outro lado, o fato de que o Uno seja um princípio superior ao Ser torna necessária uma forma de contato não-intelectivo para que se possa experienciá-lo, ainda que se possa admitir a necessidade (e tão-somente isso) de um Princípio pela via da dialética. Esta é outra diferença de Plotino em relação à tradição anterior: a *síntese entre mística e filosofia*. Embora essa síntese já houvesse sido esboçada por Numênio, um século antes de Plotino, foi a partir do Neoplatonismo que ela pôde ganhar um estatuto mais sistemático, a ponto de sua influência se estender para além da Antiguidade. Com isso, a filosofia de Plotino torna-se uma importante (quicá a maior) expressão da espiritualidade pagã da Antiguidade tardia: numa época de angústia e de perda dos referenciais religiosos, como já foi apontado na Introdução, o Neoplatonismo plotiniano pode ser visto como uma via espiritual que, através da experiência de união mística com o Uno, pode fornecer um eixo de sustentação para a existência. Dito de outro modo, a união mística se justifica como uma necessidade não apenas racional da metafísica plotiniana, mas também como necessidade *existencial*, uma experiência que pode fornecer um sentido último para a existência.

Por sua vez, a ênfase na mística como finalidade última da vida filosófica também trouxe, para o pensamento plotiniano, uma notável *despolitização*, que é outra diferença importante em relação à filosofia de Platão e Aristóteles. Estes dois pensadores, vivendo ainda no contexto da *polis*, consideram que a filosofia deve ter uma dimensão ética e política. De fato, a articulação da doutrina platônica das Ideias foi motivada não apenas pela necessidade de explicar a estabilidade do Ser em meio à instabilidade da existência empírica, mas também pelo perigo que representava o relativismo de Protágoras, “que reduzia toda realidade e todo o valor

concebida como um tempo infinito, ela não é um mero existir que se estende para sempre, porque isso ainda é tempo, ainda é sucessão no tempo [...]” (BARACAT JÚNIOR, 2006, p. 133)

⁹⁶ “Em Santo Tomás a criação do nada é temporal, o que só pode ser afirmado pela fé.” (ULLMANN, 2002, p. 47).

⁹⁷ NARBONNE, 2014, p. 105.

a algo de puramente subjetivo, e fazia do próprio sujeito a medida, ou seja, o critério de verdade de todas as coisas.”⁹⁸. Já Plotino, vivendo numa época em que a *polis* já havia desaparecido como unidade política, afirma que as virtudes cívicas são, no máximo, uma preparação para a união mística⁹⁹. O Bem, além de ser o fundamento último do mundo, surge como uma *alternativa* para esse mundo, e a união com ele é descrita expressamente, na *Enéada* VI, 9, como uma “libertação das coisas deste mundo”¹⁰⁰. Plotino não chega ao ponto, como os gnósticos, de condenar o mundo sensível: para ele, o mundo em que vivemos é a “imagem mais justa do mundo inteligível”¹⁰¹. Entretanto, há nele uma ênfase nova em relação à tradição platônica anterior, resultado das mudanças pelas quais passa a filosofia a partir da época helenística: afastado das preocupações políticas, o filósofo se preocupa em criar “artes de viver”, que, no caso de Plotino, se manifesta numa ascese rigorosa, em que o dualismo antropológico do *Fédon* passa a primeiro plano, como será visto no próximo capítulo.

⁹⁸ REALE, 1997, p. 133, grifos do autor. É o que Platão afirma explicitamente no *Teeteto*, num contexto em que critica o pensamento de Protágoras: “É nessas outras questões que eu estou falando - justo e injusto, piedoso e ímpio - que os homens estão dispostos a insistir que nenhuma dessas coisas têm, por natureza, qualquer ser próprio; no que diz respeito a estes [valores], dizem, o que parece ser assim, coletivamente, para as pessoas é verdade, no momento em que parece ser assim e por tanto tempo quanto parece.” (172 b).

⁹⁹ Cf., abaixo, 3.1.

¹⁰⁰ VI, 9, 11, 50. Compare-se essa passagem com aquela d’*A república*, em que Platão afirma que aqueles que tiveram contato com a Ideia do Bem devem usar esse conhecimento como paradigma para o governo da *polis*: “E uma vez que eles viram o bem em si, eles devem, cada um por sua vez, colocar a cidade, seus cidadãos e eles mesmos em ordem, usando-o como seu modelo.” (VII, 540 b). A visão do Bem, nesse caso, tem um objetivo eminentemente ético e político.

¹⁰¹ II, 9, 4, 27.

3 A UNIÃO MÍSTICA COM O UNO NA *ENÉADA* VI, 9

Antes de tratar do modo como a experiência da união mística com o Uno é descrita na *Enéada* VI, 9, convém desfazer alguns equívocos acerca do próprio uso do termo "mística". Com efeito, na linguagem atual, essa palavra ganhou uma conotação extremamente negativa, sendo associada a um tipo de experiência sentimentalista e que envolve estados alterados de consciência:

Decaído de sua nobre significação original, [a palavra "mística"] acabou por designar uma espécie de fanatismo, com forte conteúdo passional e larga dose de irracionalidade. Assim o vemos nas expressões como "mística do partido político", "mística do clube esportivo" e em outras semelhantes. Essas expressões seriam inocentes e não representariam mais do que impropriedades de linguagem se a elas não estivesse subjacente uma inversão profunda da ordem que deve reinar em nossa atividade psíquica e espiritual.¹⁰²

Essa compreensão da mística como uma experiência passional e irracionalista levou estudiosos como Brucker a ver a mística plotiniana como produto de uma mente doente, enquanto outros, como Jevons, viram nas experiências místicas de Plotino nada mais do que alucinações provocadas pelo uso do ópio¹⁰³. Por outro lado, essa mesma associação da mística ao sentimentalismo na linguagem corrente levou comentaristas como Ullmann a distinguir entre "mística" e "misticismo" e a classificar a união plotiniana com o Uno como uma experiência do primeiro tipo:

Cumpre, aqui, distinguir dois termos, a fim de evitar confusão, ou seja, mística e misticismo. Em seus aspectos preliminares e em suas consequências, assemelham-se, pois buscam a Deus, nutrem o desejo de a ele unir-se e têm a convicção de tal união ser possível já nesta vida. A par da similitude, existe uma diferença essencial. O misticismo caracteriza-se pelo sentimento, estando sujeito a deformações e excessos. A mística, ao contrário, apresenta-se despojada de sentimentalismo suspeito. A união com Deus dá-se com almas purificadas, sem excitações malsãs.¹⁰⁴

Se, negativamente, a experiência unitiva plotiniana não apresenta essas características que geralmente são associadas à mística, o que ela vem a ser

¹⁰² VAZ, 2000, p. 09.

¹⁰³ BRANDÃO, 2007.

¹⁰⁴ ULLMANN, 2002, p. 76.

positivamente? A fim de responder a essa pergunta, convém analisar, em primeiro lugar, o uso que é feito do próprio termo *mystikos* nas *Enéadas*. Originalmente, essa palavra indicava aquilo que dizia respeito aos cultos de mistério da Antiguidade e, nas *Enéadas*, ela é empregada uma única vez, num contexto que trata da interpretação alegórica dos mitos antigos:

Pois apenas a forma pode produzir descendência, mas a outra natureza [a matéria] é estéril. Foi por esta razão, eu penso, que os antigos sábios, falando secretamente em enigmas e nos ritos de mistério [*mystikos*], representam o antigo Hermes sempre tendo o órgão da geração pronto para sua atividade, revelando que o princípio formativo inteligível é o genitor das coisas no mundo sensível, mas revelando também a esterilidade da matéria, que sempre permanece a mesma, através dos eunucos que a acompanham [...].¹⁰⁵

Como se pode notar da leitura da passagem citada, nas *Enéadas* o termo "mística" é usado com um propósito muito específico,

para qualificar um tipo de interpretação [dos mitos], descobrindo, sob o discurso dos poetas que falam do mundo sensível, doutrinas platônicas, fazendo intervir um outro nível de realidade, o inteligível, o qual, estando completamente separado do sensível, é participado por ele.¹⁰⁶

Isso significa que a palavra *mystikos* não é usada para designar a experiência de união com o Uno, o que desde já põe sob suspeita a possibilidade de denominar essa união como "mística". A esse respeito, Brisson é taxativo ao julgar inapropriado o uso da palavra "mística" para se referir à experiência unitiva: "[o termo "mística"] não pode ser utilizado para qualificar a união da alma com o primeiro Princípio, designado como o Um ou como o Bem."¹⁰⁷. Para o autor, a união da alma com o Uno em Plotino possui diferenças importantes, se comparada às experiências denominadas "místicas" por cristãos, muçulmanos e outros. A primeira dessas diferenças é o caráter, por assim dizer, "indireto" da união plotiniana: aquele que deseja se unir ao Uno deve, em primeiro lugar, se unir ao Intelecto e identificar-se com ele. Somente após a identificação com o Intelecto, é possível a união com o Uno. A segunda diferença apontada por Brisson é a ausência da necessidade de

¹⁰⁵ III, 6, 19, 25-30

¹⁰⁶ BRISSON, 2007, p. 14.

¹⁰⁷ BRISSON, 2007, p. 02.

uma “ajuda” divina para que essa união seja alcançada, já que o movimento de ascensão do Intelecto ao Uno “é, de algum modo, automático, e nenhuma intenção é levada em consideração”¹⁰⁸. Em outras palavras, a prática das virtudes seria suficiente para realizar a união com o Intelecto e, posteriormente, a união com o Uno.

Obviamente, o esclarecimento dessa questão depende de como se entende a palavra "mística". Nesse caso, cabe analisar o uso que foi feito da expressão *mystikos* na tradição posterior, particularmente no Cristianismo, a fim de observar as semelhanças e diferenças em relação à experiência unitiva plotiniana.

Analisando a história do emprego dessa palavra no Cristianismo, percebe-se que, em seu primeiro uso, ela designava um tipo de interpretação das Escrituras, no qual o significado “espiritual” do texto era desvelado a partir de seu sentido literal¹⁰⁹. Posteriormente, nas homilias atribuídas a Macário, o Grande, a palavra assume o sentido de um tipo de experiência unitiva com Deus¹¹⁰, mas é somente a partir das obras de Dionísio Areopagita que ela ganha uma importância central para toda a tradição cristã posterior:

O Areopagita, claro, é mais conhecido pela criação do conceito "teologia mística" (*theologia mystikē*). Esse *terminus technicus* significa não um tipo específico de experiência, mas o conhecimento (ou melhor, "superconhecimento") que lida com o mistério de Deus em si, o *monē*. Embora Dionísio diferencie teologia mística de teologia catafática e simbólica, estas são discriminações de funções, e não tipos discretos de teologia. Então, não é incorreto dizer que todo o seu pensamento é místico, à medida que a interação de todos os modos tem sua meta na realização da união com Deus na escuridão e no silêncio.¹¹¹

Embora Dionísio, ao usar o termo *mystikos* e seus correlatos, não se refira a uma experiência, mas a um conhecimento (ou "superconhecimento", na terminologia

¹⁰⁸ BRISSON, 2007, p. 14.

¹⁰⁹ MCGINN, 2012. É com este sentido que a palavra aparece, por exemplo, em Clemente de Alexandria, o primeiro a fazer uso do termo *mystikos* no contexto cristão. Importante notar que esse uso é idêntico àquele feito por Plotino nas *Enéadas*: em ambos os casos, o termo é utilizado para designar um tipo especial de interpretação dos textos sagrados, sejam eles os mitos pagãos ou a Bíblia.

¹¹⁰ “É interessante notar que Macário parece ter sido o primeiro a adotar o agora clássico modificador *mystikos* para descrever o tipo de união de que uma pessoa pode desfrutar com Deus nesta vida, falando de *syNousia* [sic] *mystikē* e *koinōnia mystikē*.” (MCGINN, 2012, p. 216)

¹¹¹ MCGINN, 2012, p. 253-254.

de McGinn) que adentra o mistério de Deus em si mesmo, é importante destacar que esse conhecimento se realiza mediante uma experiência infável de união com Deus. Ainda que o próprio Dionísio não reivindique para si essa experiência, ele afirma que ela foi alcançada por seu mestre Hieroteu, sendo descrita como uma forma de iniciação que não pode ser ensinada, mas apenas vivenciada¹¹². De fato, Dionísio distingue entre "saber por esforço mental" (*mathein*) e "saber por experiência especial" (*pathein*), uma distinção que também foi realizada por Aristóteles, ao tratar do conhecimento adquirido nos mistérios antigos¹¹³. Essa mesma descrição da mística como uma forma superior de experiência (posto que direta e vivencial, e não indireta e intelectual) do divino aparece na definição que Henrique Cláudio de Lima Vaz dá dessa palavra, embora ele a considere como o seu sentido original, sem levar em conta que esse uso tem início apenas com o *corpus dionisiacum*:

Com efeito, o sentido original, e que vigorou por longo tempo, do termo mística e de seus derivados diz respeito a uma forma superior de experiência, de natureza religiosa, ou religioso-filosófica (Plotino), que se desenrola normalmente num plano transracional – não aquém, mas além da razão -, mas, por outro lado, mobiliza as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo. Orientadas pela intencionalidade própria dessa original experiência que aponta para uma realidade transcendente, essas energias elevam o ser humano às mais altas formas de conhecimento e de amor que lhe é dado alcançar nessa vida.¹¹⁴

Se, portanto, compreendermos a mística como essa forma superior de experiência, que supera tanto a razão quanto o sentimento a fim de atingir um

¹¹² "Mas essas coisas foram suficientemente tratadas por nós em outros lugares e foram celebradas pelo nosso nobre mestre de modo admirável em seus *Elementos teológicos*, quer as tenha recebido dos escritores sagrados, quer as tenha extraído mediante uma investigação científica das Escrituras depois de muito exercício e prática, quer tenha sido iniciado por uma inspiração mais divina, depois de ter não só aprendido, mas também experimentado as coisas divinas e, se assim se pode afirmar, depois de se ter tornado perfeito graças à sua simpatia com elas na misteriosa união e na fé oculta que não se pode aprender daquelas mesmas coisas" (*Dos nomes divinos*, II, 9, cito na tradução de Bento Silva Santos). Sobre esse conhecimento "por uma inspiração mais divina", o qual se distingue tanto do conhecimento recebido dos escritores sagrados quanto do conhecimento adquirido pela reflexão sobre o texto bíblico, Santos comenta que se trata de "uma experiência que produz uma simpatia com a realidade conhecida e conduz à união" (2004, p. 79, n. 35)

¹¹³ "Aqueles que estão sendo iniciados não se lhes pede que compreendam coisa alguma com o entendimento (*mathein*), mas que tenham certa experiência interior (*pathein*), e assim se coloque em certa atitude mental, supondo que em primeiro lugar sejam capazes disso." (fr. 15, apud MCGINN, 2012, p. 254, n. 208).

¹¹⁴ VAZ, 2000, p. 09-10.

contato direto com o divino, não vejo razão para deixar de denominar a experiência de união com o Uno em Plotino de "mística". Se esse contato é direto ou indireto, se é necessário ou não o "auxílio" divino para realizá-lo, tratam-se de questões secundárias, e que, portanto, não chegam a ser determinantes para qualificar ou não uma experiência como "mística"¹¹⁵. No entanto, se, por um lado, a ressignificação do termo *mystikos*, operada pelo Cristianismo, é o que permite ler retroativamente a experiência plotiniana como uma "união mística", por outro lado, é fundamental destacar também o que separa a mística plotiniana de seu correlato cristão. Por isso, antes de passar à enumeração das características dessa experiência presentes na *Enéada* VI, 9, convém destacar agora as *diferenças* da mística plotiniana em relação às experiências místicas de cunho religioso, especialmente aquelas que se manifestaram dentro do contexto cristão.

A primeira dessas diferenças é o caráter, por assim dizer, "*individualista*" da experiência de união mística plotiniana. Embora o termo não seja muito preciso, pois dá a entender que a mística de Plotino exige o isolamento da sociedade, o que é desmentido pela própria biografia do filósofo, escrita por Porfírio¹¹⁶, pretendo designar com ele a ausência da necessidade de participação em alguma comunidade, religiosa ou não, para realizar a união mística:

[...] a libertação que Plotino tenta alcançar para seu caso particular e pessoal é do tipo que parece limitado a uma elite filosófica. Nenhuma comunidade ou Igreja, nem mesmo a comunidade dos filósofos, tem um papel constitutivo nela.¹¹⁷

¹¹⁵ É importante destacar também que alguns místicos cristãos (por exemplo, Evágrio Pôntico, São Máximo, o Confessor, São Simeão, o Novo Teólogo) afirmam que a união com Deus (*theosis*) é *mediada pela contemplação da causa dos seres*, uma experiência que, como se verá a seguir (3.2), possui uma grande semelhança com a união com o Intelecto em Plotino. Pode-se objetar que essa semelhança se deve a uma influência neoplatônica na mística cristã; porém, o simples fato desse tipo de experiência ter sido acolhida e considerada legítima pelo Cristianismo já mostra que o caráter indireto da união com o Uno em Plotino não é um traço distintivo absoluto em relação à mística cristã, como quer Brisson.

¹¹⁶ Além da atividade de professor, Plotino também era tutor de várias crianças (cf. abaixo, nota 136).

¹¹⁷ MCGINN, 2012, p. 96. Uma única ressalva deve ser feita, quanto ao uso do termo "elite" por McGinn. É evidente, tanto pela leitura dos textos das *Enéadas*, quanto da *Vida de Plotino*, que a união com o Uno não está acessível a todos. Entretanto, isso se dá não porque a experiência com o divino estivesse restrita a um grupo de iniciados, como acontecia nos cultos de mistério da Antiguidade, mas pela própria dificuldade em praticar a ascese exigida por Plotino como preparação para a união mística: "Não se pode negar [...] que a via lógica, dialética, racional, para chegar ao Uno, está aberta

Nesse ponto, há um contraste nítido com a mística cristã, a qual, historicamente, tem como ponto de partida a vivência na comunidade eclesial e a participação nos sacramentos celebrados por ela. De fato, o conflito entre a ortodoxia católica e as correntes cristãs gnósticas, nos séculos II e III, foi fundamental para definir esse aspecto da mística cristã: enquanto os gnósticos reivindicavam múltiplas vias para atingir a *gnosis* (o conhecimento salvador)¹¹⁸, os representantes da ortodoxia católica insistiam na suficiência do ensino transmitido pela Igreja e vivenciado em seus ritos. As experiências ditas "místicas" deveriam ser julgadas à luz das Escrituras reconhecidas pela Igreja oficial e, principalmente, à luz da tradição preservada pela hierarquia estabelecida, sem a qual essas Escrituras não poderiam ser corretamente interpretadas. Em outras palavras, para a ortodoxia católica que se estabeleceu a partir de então, não havia mística cristã "autêntica" fora dos muros da Igreja.

Isso também impede classificar a mística plotiniana como "religiosa", tal como afirma Vaz. A mística de Plotino só pode ser qualificada como tal se a palavra "religião" for tomada num sentido muito elástico de "religação com o divino" ou como "atitude espiritual voltada para o transcendente"¹¹⁹. No entanto, esse uso lato do termo não leva em conta outros aspectos importantes para reconhecer uma determinada prática espiritual como "religiosa", tais como a presença de uma casta sacerdotal, de ritos, preces, templos, escrituras sagradas, etc., elementos que estão completamente ausentes do ensinamento e da prática espiritual de Plotino. Com efeito, uma das críticas que o filósofo direciona aos gnósticos concentra-se precisamente no uso feito por eles de invocações, encantamentos e ritos dirigidos aos seres imateriais:

Pois, quando eles escrevem cantos mágicos, intencionando endereçá-los àqueles poderes, não apenas para a alma, mas também para aqueles acima dela, o que eles fazem, senão fazer as potências obedecerem à

a todos. Já a união mística é o privilégio de poucos, isto é, *daqueles que se esmeram por eliminar de sua vida tudo quanto é indigno do Absoluto.*" (ULLMANN, 2002, p. 137, grifos meus).

¹¹⁸ Incluem-se nessas vias não só as Escrituras reconhecidas pelos católicos, mas também as escrituras gnósticas, que, supostamente, recolheriam tradições secretas transmitidas por Jesus a algum discípulo escolhido, bem como as próprias experiências visionárias dos gnósticos.

¹¹⁹ ULLMANN, 2012, p. 184.

palavra e seguirem a liderança de pessoas que dizem feitiços, encantamentos e conjurações, qualquer um de nós que for bem qualificado na arte de dizer as coisas corretas da maneira correta, cantos, gritos e sons aspirados e sibilantes, e qualquer outra coisa que os seus escritos dizem ter poder mágico sobre o mundo superior? Mas mesmo que eles não queiram dizer isso, como os seres incorpóreos são afetados por sons?¹²⁰

Se existe alguma eficácia nesses procedimentos, ela se deve ao vínculo (*sympatheia*)¹²¹ que une todos os corpos no cosmos sensível, numa espécie de cadeia de causas e efeitos. Na visão de Plotino, sendo o universo sensível um todo interligado, uma ação numa parte irá repercutir em outra parte distante, mas similar, da mesma forma que o som da corda de uma lira faz vibrar uma outra corda distante, mas sintonizada harmonicamente com a primeira:

E aquilo pelo qual ele reza acontece porque uma parte está em conexão simpática com outra, assim como em uma corda tensa; pois se a corda é puxada na extremidade inferior, ela tem uma vibração na parte superior. Mas, muitas vezes, também, quando uma corda é dedilhada, outra tem um tipo de sensação disso, por sua concórdia e pelo fato de que está afinada com a mesma sintonia. Mas se a vibração pode passar até de uma lira para outra, na medida em que existe uma simpatia, então também há uma única harmonia no Todo, mesmo que seja composto de opostos.¹²²

Isso significa que a prece afeta somente os corpos e a parte inferior da Alma, a natureza, que está voltada para o plano sensível. A parte superior da Alma¹²³, ao dirigir-se para o Intelecto, participa de sua atividade auto-reflexiva e, com isso, se isola da cadeia de causas e efeitos no cosmos sensível. Por conseguinte, a oração não tem qualquer efeito sobre o Intelecto e muito menos sobre o Uno e, com isso, é um procedimento completamente irrelevante para atingir a união com o Princípio. De fato, nas duas únicas menções positivas que Plotino faz à oração nas *Enéadas*, o

¹²⁰ II, 9, 14, 1-10.

¹²¹ “O termo composto συμπαθεια indica que cada estado que afeta (πάθη ou πάθος) uma entidade neste mundo é solidária (como indicado por σύν [equivalente à preposição “com”, no português]) com todos os efeitos que afetam todas as outras entidades desse mundo.” (BRISSEON, 2013, p. 446, tradução minha).

¹²² IV, 4, 41, 1-10

¹²³ Assim como o Intelecto se volta tanto para o Uno quanto para si mesmo (cf., abaixo, 3.2.1), a Alma, em sua parte superior, está voltada para o Intelecto e, em sua parte inferior, a natureza, está voltada para o mundo sensível. Isso não quer dizer que haja um rompimento entre os planos sensível e inteligível: trata-se de uma diferenciação gradual, um *dégradé*, para usar a expressão de Pinheiro (acesso em 23 dez. 2014), dentro da Alma hipostática, que a distingue gradativamente (sem separá-la completamente) do cosmos sensível.

contexto deixa claro que se trata de algo bem diferente das preces praticadas por gnósticos e cristãos “ortodoxos”. A primeira delas, presente na *Enéada* V, 1, aparece num contexto em que o filósofo, dada a dificuldade de compreender a processão da multiplicidade a partir da unidade do Bem, invoca a ajuda divina para ajudá-lo a entender esse ponto obscuro:

Falemos disso [i.e., da processão da multiplicidade a partir do Uno] dessa maneira, primeiro invocando o próprio Deus, não em palavras faladas, mas nos estendendo para fora com nossa alma em oração a ele, aptos, dessa forma, a orarmos sozinhos somente para ele.¹²⁴

Três características podem ser identificadas no que Plotino chama de “oração” nesse trecho: em primeiro lugar, trata-se de uma atividade feita sem o uso de palavras (“não em palavras faladas”); em segundo lugar, ela implica um movimento “para fora” de si (“nos estendendo para fora com nossa alma”), possivelmente desejando o contato com o divino, e, em terceiro lugar, ela exige que a mente se esvazie de todas as preocupações alheias ao próprio divino (“aptos [...] a orarmos sozinhos somente para ele”). Portanto, a “oração” de que fala Plotino não é uma petição, mas

uma aspiração de estar presente ao divino, uma aspiração que move a alma a despertar de suas preocupações externas, de modo a voltar-se para e receber o que está sempre presente [o Uno]¹²⁵.

O outro trecho encontra-se na *Enéada* V, 8, no contexto de um exercício espiritual, que consiste em visualizar a totalidade do universo sensível como se estivesse no interior de uma esfera transparente e luminosa. Então, Plotino pede a seu leitor que imagine outra esfera, suprimindo mentalmente dessa nova imagem a massa e a matéria e, logo depois, menciona uma invocação:

Mantenha isso [a imagem da primeira esfera] e apreenda em sua mente outra [esfera], tirando a massa: tire também os lugares e a imagem mental da matéria em si mesmo, e não tente apreender outra esfera menor em massa do que a original, mas invocando ao deus que fez aquilo de que se tem a imagem mental, rogue-o para vir. E que ele venha, trazendo consigo

¹²⁴ V, 1, 6, 5-10.

¹²⁵ WAKOFF, acesso em 23 ago. 2016, tradução minha. O mesmo autor chama essa prática de “oração contemplativa”. Ullmann possui uma opinião parecida em relação a essa passagem: “Tal ato interior é quase idêntico à contemplação.” (ULLMANN, 2002, p. 56, n. 67).

o seu próprio universo, com todos os deuses dentro dele, aquele que é um e todos, e cada deus é todos os deuses se unindo em um.¹²⁶

Nesse caso, a invocação tem como objetivo manifestar a realidade inteligível (o universo que o deus traz com ele), que é o fundamento da realidade sensível. Em outras palavras, assim como no caso da oração mencionada na *Enéada* V, 1, a prece aqui descrita é quase indistinguível do conhecimento das realidades inteligíveis: o deus a quem o filósofo se dirige não parece ser outro senão o próprio Intelecto. Invocá-lo, portanto, é aspirar ao reconhecimento do *Nous* como fundamento do cosmos sensível, sem que necessariamente estejam envolvidas quaisquer palavras nessa atividade¹²⁷.

Ou seja, em ambos os casos, não estamos diante de preces dirigidas a uma divindade pessoal, o que diferencia profundamente a mística plotiniana de seu correspondente cristão. De fato, para Plotino, não existe um Deus que ajude nem que deixe de ajudar o filósofo a unir-se a ele, mas apenas a proximidade ou a distância do "Eu" superior, que não é outra coisa senão o próprio Uno. Se há algum "auxílio divino" para a união, trata-se apenas de "um tipo de reflexo automático do alto que atende aos esforços da alma para despertar para sua divindade"¹²⁸. De fato, embora Plotino afirme a necessidade de uma preparação prévia para atingir a experiência de união, nada disso pode garanti-la, pois o Uno irrompe subitamente à alma:

Mas não se deve perguntar de onde vem, pois não há "de onde": porque, na verdade, não vem ou vai embora para qualquer lugar, mas aparece ou não aparece. Então não se deve persegui-lo, mas aguardar silenciosamente até que ele apareça, preparando-se para contemplá-lo, como o olho aguarda o surgimento do sol; [...]¹²⁹

¹²⁶ V, 8, 9, 5-20.

¹²⁷ Sobre essa passagem, comenta John Dillon: "a oração encarada aqui não é nada mais do que a concentração na própria imagem e, portanto, uma forma de meditação que provoca a presença do deus. Nenhuma forma de palavras está necessariamente envolvida." (apud WAKOFF, acesso em 23 ago. 2016, tradução minha).

¹²⁸ MCGINN, 2012, p. 95. Esse "reflexo automático" do Uno no homem explica, por exemplo, as misteriosas palavras de Plotino ditas a seu discípulo Amélio: sendo convidado por este para participar de um sacrifício, Plotino disse simplesmente: "Estes [os deuses] que devem vir a mim e não eu ir a eles." (*Vida de Plotino*, 10, 35).

¹²⁹ V, 5, 8, 1-10.

Porém, essa "resposta" do Uno àquele que busca unir-se a ele "certamente está longe da visão agostiniana da graça e mesmo das teologias mais sinérgicas da graça encontradas nos Pais gregos"¹³⁰, pois não é algo que dependa de uma "vontade" divina: o Uno aparece repentinamente simplesmente porque não é constrangido por nada, pelo fato de ser absoluto. Por outro lado, isso significa também que os pressupostos da mística plotiniana são metafísicos, e não teológicos. Nenhuma graça sobrenatural é levada em consideração aqui, mas apenas a identidade potencial entre a alma e o Princípio e a reversão (*epistrophe*) de todas as coisas ao Uno:

Em sua interpretação dessa experiência [mística], Plotino se aproxima de certos místicos hindus mais que da ideia cristã ortodoxa. Em primeiro lugar, se trata de um acontecimento *natural*, não de uma graça sobrenatural, como a entendem as teorias místicas cristã e muçulmana. Sua raiz natural está na identidade potencial da alma com seu fundamento divino, e na lei natural de que todas as coisas tendem a reverter a sua fonte. Trata-se da atualização de algo que aguardava ser feito realidade: a revelação momentânea de um *datum* eterno¹³¹.

Portanto, não existe em Plotino nenhuma piedade devota nem submissão a alguma divindade que esteja fora do homem: o divino já está sempre aí, como uma realidade permanentemente presente no interior da alma humana, e a meta de sua filosofia é apoderar-se do divino no homem para levá-lo à sua plena realização. Como disse o próprio Plotino em seu leito de morte: "Esforço-me por reconduzir o divino que está em nós ao divino que está no universo"¹³².

Assim definido o sentido da mística em Plotino e as diferenças que ela apresenta em relação a experiências místicas de tipo religioso, podemos partir para a descrição das principais características da união da alma com o Uno, tal como ela se apresenta na *Enéada* VI, 9. Entretanto, antes de tratar do que acontece *durante* a união com o Uno, convém analisar o que acontece *antes* dessa união. Com efeito, antes de unir-se ao Princípio, a alma se une à primeira emanção do Uno, a saber, o Intelecto. E tanto no caso da união com o Intelecto quanto no caso da união com o Uno, existe a necessidade de uma preparação prévia, mediante uma ascese

¹³⁰ MCGINN, 2012, p. 95.

¹³¹ DODDS, 1975, p. 121, tradução minha e grifos do autor.

¹³² *Vida de Plotino*, 2, 25.

rigorosa. Por isso, nas próximas seções deste capítulo, tratarei sucessivamente 1) dos exercícios espirituais que preparam o filósofo para a realização da união com o Intelecto e, posteriormente, com o Bem e 2) da experiência de união com o Intelecto, chamada por alguns comentaristas de Plotino de "mística intelectual".

3.1 PREPARAÇÃO PARA A UNIÃO MÍSTICA: OS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS

A noção de “exercícios espirituais” como categoria para compreender a filosofia antiga foi popularizada por Pierre Hadot, que a define sinteticamente como “uma prática destinada a operar uma mudança radical do ser”¹³³. Nesse caso, o adjetivo “espiritual” nada tem a ver com “religioso”, mas diz respeito a uma prática que envolve não só o pensamento do indivíduo, mas também seus afetos e sua vontade, ou seja, todo o seu espírito: “A palavra ‘espiritual’ permite entender bem que esses exercícios são obra não somente do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo [...]”¹³⁴.

No caso particular do Neoplatonismo de Plotino, os exercícios espirituais têm como objetivo preparar o filósofo para unir-se ao Intelecto, em primeiro lugar e, posteriormente, ao Uno. O primeiro desses exercícios é a prática das virtudes cívicas, cujo objetivo é controlar os desejos e paixões imoderados:

As virtudes cívicas [...] realmente nos colocam em ordem e nos fazem melhores, dando limites e medida a nossos desejos, e colocando medida em toda nossa experiência; e eles abolem falsas opiniões pelo que é completamente melhor e pelo fato da limitação e pela exclusão do imensurável e do indefinido, de acordo com sua medida¹³⁵

Em sua vida social, Plotino manifestava essas virtudes (prudência, coragem, temperança e justiça), como comprova o testemunho de Porfírio¹³⁶. Sem elas, é

¹³³ HADOT, 1999, p. 254.

¹³⁴ HADOT, 2014, p. 20.

¹³⁵ I, 2, 2, 15-20.

¹³⁶ Por exemplo, Porfírio relata que Plotino cuidava pessoalmente da educação e dos bens de várias crianças, que lhe foram confiadas por membros da aristocracia romana: “Muitos homens e mulheres das melhores famílias lhe levavam [para Plotino] os filhos, antes de morrer, tanto meninos

impossível o contato com o divino: “Na realidade, é a virtude que nos precede até a meta e, quando vem a existir na alma juntamente com a sabedoria, mostra Deus; Mas Deus, se você falar sobre ele sem verdadeira virtude, é apenas um nome.”¹³⁷. No entanto, se a vida filosófica não requer o isolamento egoísta da realidade nem a falta de cuidado com o outro, a prática das virtudes não é suficiente. De fato, os exercícios espirituais abrangem toda a existência do indivíduo, e não se reduzem a um mero código moral:

[...] esses exercícios pretendem realizar uma transformação da visão de mundo e uma metamorfose do ser. Eles têm, portanto, um valor não somente moral, mas existencial. Não se trata de um código de boa conduta, mas de uma maneira de ser no sentido mais forte do termo.¹³⁸

No caso específico de Plotino, a prática das virtudes cívicas tem apenas uma importância negativa, ao refrear as paixões desordenadas da alma; por isso, elas não são um fim em si mesmo, mas um meio para atingir a união com o Uno: “Nosso objetivo, todavia, não é estar fora do pecado, mas ser deus.”¹³⁹. De fato, a prática das virtudes cívicas só tem valor na medida em que reforça na alma sua *autonomia em relação ao corpo*:

Desde que a alma é má, quando está completamente misturada com o corpo, e compartilha suas experiências e tem todas as mesmas opiniões [do corpo], será boa e possuirá virtude quando já não tiver as mesmas opiniões, mas age sozinha – isso é inteligência e sabedoria – e não compartilha as experiências do corpo – isso é autocontrole – e não tem medo de sair do corpo – isso é coragem – e é governada pela razão e intelecto, sem oposição – e isso é justiça. Não seria errado chamar esse estado da alma semelhança com Deus, na qual sua atividade é intelectual, e é livre, desta forma, de afeições corporais. Pois o Divino também é puro, e sua atividade é de tal natureza que aquele que a imita tem sabedoria.¹⁴⁰

Portanto, o que interessa nas virtudes cívicas é o seu valor catártico, ou seja, elas visam purificar a alma dos vícios decorrentes de seu apego ao corpo. Sob essa perspectiva, os vícios são compreendidos como acréscimos supérfluos à verdadeira

como meninas, e lhos confiavam com todos os seus bens como a um guardião sagrado e divino. Por essa razão, sua casa estava cheia de meninos e meninas.” (*Vida de Plotino*, 9, 5-10).

¹³⁷ II, 9, 15, 35-40.

¹³⁸ HADOT, 2014, p. 68.

¹³⁹ I, 2, 6, 1-5.

¹⁴⁰ I, 2, 3, 10-20.

natureza da alma, surgidos a partir de sua união com o corpo. Por conseguinte, livrar-se desses acréscimos é retornar a um estado de simplicidade primordial, no qual a alma pode manifestar sua independência e liberdade em relação ao corpo. Esse é o sentido da metáfora usada por Plotino na *Enéada* I, 6: da mesma forma que o escultor retira o que é supérfluo no bloco de mármore para fazer aparecer o essencial, isto é, a estátua¹⁴¹, deve-se retirar o que é acrescentado à alma para revelar sua verdadeira natureza:

Volte-se para dentro de si mesmo e olhe; e se você ainda não se vê belo, então, assim como alguém fazendo uma estátua que tem que ser bela, corta aqui e lustra lá, torna uma parte suave e limpa outra, até que ele tenha dado a sua estátua um rosto belo, assim você deve também cortar o excesso e endireitar o torto, clarear a escuridão e torná-la brilhante, e nunca parar de "trabalhar em sua estátua", até que a glória divina da virtude brilhe sobre você, até que veja "[o] domínio próprio entronizado em seu assento sagrado."¹⁴²

É importante destacar que, para Plotino, a verdadeira natureza da alma, sua imaterialidade e imortalidade, *é reconhecida pela experiência*. Como herdeiro da tradição platônica, Plotino obviamente conhece os argumentos de seu mestre a favor da imortalidade da alma; porém, para ele, a maior prova de que a alma não depende do corpo para existir está justamente no fato de que ela pode experimentar sua independência em relação ao corpo mediante a purificação das paixões. Como sintetiza Hadot, nesse caso “o conhecimento é exercício espiritual”¹⁴³:

Mas, quando se considera a natureza de qualquer coisa em particular, deve-se concentrar na sua forma pura, uma vez que o que é acrescentado é sempre um obstáculo ao conhecimento daquilo a que foi acrescentado. Considere-a [a alma] retirando [os acréscimos], ou melhor, deixe o homem que despojou olhar para si mesmo e acreditar ser ele próprio imortal, quando ele olhar para si mesmo como veio a ser no inteligível e na [região] pura.¹⁴⁴

¹⁴¹ “Para os Antigos, com efeito, a escultura é uma arte que ‘retira’, em oposição à pintura que é uma arte que ‘acrescenta’: a estátua preexiste no bloco de mármore e basta retirar o supérfluo para fazê-la aparecer.” (HADOT, 2014, p. 56-57)

¹⁴² I, 6, 9, 5-10.

¹⁴³ HADOT, 2014, p. 54.

¹⁴⁴ IV, 7, 10, 25-30.

Associados a esses exercícios de purificação das paixões estão os de concentração interior, em que o filósofo se volta para dentro de si mesmo, a fim de evitar o apego ao mundo sensível. Em outras palavras, a alma deve buscar autonomia não só em relação ao próprio corpo, mas também em relação aos corpos que lhe são externos. Assim, o intelecto humano pode voltar-se para si mesmo e realizar o que Plotino denomina “autointelecção”¹⁴⁵, que é a própria atividade do Intelecto divino.

Na *Vida de Plotino*, temos alguns testemunhos desses exercícios de concentração interior. Porfírio comenta inclusive que a concentração intensa de Plotino chegava a causar-lhe problemas durante o sono:

Ficava, pois, recolhido em si mesmo, conquanto estivesse com os outros e não negligenciava jamais essa vigilância interior, exceto no sono; este era agitado por causa da pouca quantidade de alimento – muitas vezes nem comia pão – e pela contínua reflexão do seu pensamento.¹⁴⁶

Da mesma forma, embora tivesse “tantas preocupações e tantos trabalhos práticos, para tantas pessoas, [Plotino] não abandonou jamais [...] a vigilância interior.”¹⁴⁷. Nos textos das *Enéadas*, a preocupação com a interiorização também está presente, ao ponto de Ullmann considerar como o grande lema da mística de Plotino a frase *aphele panta* (elimina tudo!), que encerra a *Enéada V*, 3¹⁴⁸:

Mas se isso é assim, a alma deve abandonar todas as coisas exteriores e voltar-se inteiramente para o que está no interior, e não se inclinar para qualquer coisa externa, mas ignorar todas as coisas (como fazia a princípio na percepção dos sentidos, mas, em seguida, [também] no reino das Formas), e mesmo ignorando a si mesma, venha a estar na contemplação daquele Uno [...]¹⁴⁹

A interiorização é uma das marcas mais características da mística plotiniana e, para auxiliar nesse processo, Plotino acrescenta também alguns exercícios de

¹⁴⁵ Para mais detalhes a respeito da autointelecção, cf. 4.1.

¹⁴⁶ *Vida de Plotino*, 8, 20. Segundo Ullmann, a alimentação frugal de Plotino estava relacionada a problemas de saúde e não era uma prática ascética (ULLMANN, 2002, p. 257, n. 33).

¹⁴⁷ *Vida de Plotino*, 9, 15.

¹⁴⁸ ULLMANN, 2002. A expressão encontra-se na *Enéada V*, 3, 17, 35.

¹⁴⁹ VI, 9, 7, 15-20

visualização¹⁵⁰, como o da esfera transparente, mencionado na seção anterior. Assim como os outros exercícios espirituais aqui mencionados, trata-se de uma atividade preparatória, já que, durante a vigência da união mística, cessam todas as atividades mentais, como se verá mais adiante. Em outras palavras, as imagens que Plotino propõe para meditação são suportes sensíveis temporários, que pouco a pouco acostumam a mente à experiência da realidade inteligível:

O noviço deve primeiro visualizar uma imagem, então corrigi-la passo a passo a fim de fazer sua contemplação mais perfeita. [...] Encontram-se coisas similares na disciplina dos yogis indianos e, eu penso também, às vezes em alguns dos místicos cristãos.¹⁵¹

O uso de exercícios de visualização para auxiliar no contato com o plano inteligível aparece também na *Enéada* V, 1, em que Plotino propõe aos leitores que identifiquem a si mesmos com a força causadora de toda a natureza, a saber, a Alma:

Deixe que cada alma, então, primeiro considere isso, que ela mesma fez todos os seres vivos, respirando vida neles, aqueles que a terra alimenta e aqueles que são nutridos pelo mar, e as estrelas divinas no céu; ela fez o próprio sol, e o grande céu, e o adornou em si mesma, e o impulsiona em torno de si mesma, em movimento ordenado; é uma natureza diferente das coisas que adorna e move e faz viver; e deve necessariamente ser mais honrada do que eles, porque eles vêm a ser ou desaparecem quando a alma os deixa ou lhes dá vida, mas a própria alma existe para sempre, porque "ela não se afasta de si mesma".¹⁵²

O objetivo de exercícios como esse é ampliar o "eu" do nível individual ao universal. Se, nos exercícios de purificação das paixões, a alma percebe sua autonomia e independência em relação ao corpo, e nos exercícios de concentração interior, ela reconhece sua autonomia também em relação aos corpos externos, a consciência da individualidade ainda permanece. No entanto, como se verá posteriormente, a consciência individual desaparece durante a realização da união mística com o Uno. Portanto, é necessário que a alma exercite também a consciência de si mesma como a própria totalidade, "para alcançar, ao mesmo

¹⁵⁰ Analisarei mais a fundo o lugar desses exercícios de visualização na filosofia de Plotino no capítulo 4, quando tratar do uso do simbolismo nas *Enéadas*.

¹⁵¹ DODDS, 1960 apud RAPPE, 2000, p. 106, tradução minha.

¹⁵² V, 1, 2, 1-10.

tempo, a interioridade da consciência e a universalidade do pensamento do Todo”¹⁵³:

[...] você era tudo; mas, porque algo mais veio até você depois do “todo”, você se tornou menos pela adição: pois a adição não veio do ser – não se vai adicionar nada a isso [i.e., o todo] - mas do não-ser. E quando alguém veio a ser também a partir do não-ser, ele não é tudo, exceto quando rejeita o não-ser. Você aumentará a si mesmo, rejeitando tudo o mais, e o Todo estará presente em sua rejeição;¹⁵⁴.

Portanto, no Neoplatonismo de Plotino, a função dos exercícios espirituais é, em primeiro lugar, o controle das paixões; em segundo lugar, reforçar a autonomia da alma em relação ao corpo; em terceiro lugar, reforçar a autonomia da alma em relação ao mundo externo e exercitar a autointelecção, voltando-a para dentro de si mesma, e em quarto lugar, ampliar a consciência individual, para que ela possa alcançar o plano do universal. Com esses exercícios, o filósofo se prepara para a união com o Intelecto, que antecede a união mística com o Uno.

3.2 A UNIÃO COM O INTELECTO OU MÍSTICA INTELECTUAL¹⁵⁵

Conforme foi visto no capítulo 2, a metafísica de Plotino tem como um de seus conceitos fundamentais a *processão* ou *emanação*: o Uno produz, de sua própria superabundância e sem perder nada de si, uma realidade inferior, o Intelecto. Portanto, o Intelecto é (logicamente, não temporalmente) posterior ao Uno. Isso significa que a alma, antes de unir-se ao Princípio absoluto de toda a realidade, precisa necessariamente passar por um estágio preparatório à união mística com o Uno, a saber, a união com o Intelecto.

Mais uma vez, podemos perceber os pressupostos metafísicos da mística

¹⁵³ HADOT, 2014, p. 52. Exercícios parecidos são encontrados no estoicismo, como comprova essa passagem das *Meditações*, de Marco Aurélio, citada por Hadot: “de agora em diante, copena com o pensamento que engloba todas as coisas, pois a força do pensamento não está menos dispersa em toda parte, não penetra menos em todo ser capaz de se deixar penetrar do que o ar em quem é capaz de respirá-lo... Um imenso campo livre se abrirá diante de ti, pois tu abraças pelo pensamento a totalidade do universo, tu percorres a eternidade do tempo.” (VIII, 54 e IX, 32 apud HADOT, 2014, p. 51-52).

¹⁵⁴ VI, 5, 12, 20-25.

¹⁵⁵ A expressão “mística intelectual” é de Brandão (2007).

plotiniana: da mesma forma que a união com o Uno é possível porque o Uno está potencialmente presente em todas as coisas, essa união deve ser necessariamente precedida pela experiência unitiva com a hipóstase que é imediatamente posterior ao Uno, ou seja, o Intelecto. Mas como é possível a união com o Intelecto? Na seção anterior, analisei as práticas espirituais que levam a essa união; agora, tratarei dos pressupostos antropológicos e metafísicos que justificam, no contexto do Neoplatonismo plotiniano, a possibilidade dessa experiência.

Seguindo a tradição aristotélica, Plotino afirma que a alma possui diferentes potências ou funções, que, juntas, formam a realidade humana total. Há uma potência voltada para o mundo sensível e outra voltada para o mundo inteligível, e ambas estão sempre presentes, mesmo quando não temos consciência delas. Isso significa que, na medida em que a alma se volta para as potências direcionadas às realidades inteligíveis e deixa inativas as potências voltadas para as realidades sensíveis, ela é “arrastada” em direção ao Intelecto:

[...] uma parte da nossa alma está sempre direcionada para as realidades inteligíveis, uma para as coisas desse mundo, e uma está no meio, entre elas. Pois desde que a alma é uma natureza de muitas potências, às vezes toda ela é carregada, juntamente com a melhor parte de si mesma e do ser real, às vezes a pior parte é arrastada para baixo e arrasta consigo o meio.¹⁵⁶

Pode-se objetar que a referência desse trecho às “realidades inteligíveis” não necessariamente é uma referência ao Intelecto, pois a Alma também é uma realidade inteligível. Porém, em outra passagem das *Enéadas*, Plotino associa o voltar-se da alma humana para o mundo inteligível à união com o Intelecto:

Mas a alma, quando está no mundo inteligível, experimenta essa “uma coisa após a outra” em relação a si mesma e a seus conteúdos? Não, quando está pura e simplesmente no mundo inteligível, ela também possui a característica da imutabilidade. Pois ela é realmente tudo o que é: desde quando está nessa região [inteligível], ela deve chegar à unidade com o Intelecto, pelo fato de ter se voltado para ele, pois quando está voltada, não há nada entre [eles], mas vem ao Intelecto e harmoniza-se a ele, e por essa harmonia está unida a ele sem ser destruída, mas ambos são um e dois¹⁵⁷.

Assim, embora a diferença entre a alma e o Intelecto independa das sensações (pois a faculdade discursiva da alma não atua ao nível dos sentidos, mas

¹⁵⁶ II, 9, 2, 5-10.

¹⁵⁷ IV, 4, 2, 20-30.

ainda não é o Intelecto), é por voltar-se para as realidades inteligíveis que a alma se assemelha ao Intelecto e não experimenta “uma coisa após a outra”, como ainda acontece no caso da atividade discursiva. Além disso, em outro trecho, Plotino afirma que a alma individual conserva certa luz do Intelecto e, portanto, o Intelecto está presente nela, ainda que de modo potencial. Se essa presença é atualizada, podemos dizer que existe uma identificação entre a alma e o Intelecto:

[...] aquele que intenciona conhecer o que o Intelecto realmente é, deve conhecer a alma e a parte mais divina da alma. Isso pode acontecer também dessa forma, se, antes de tudo, separado o corpo do homem (e, obviamente, de si mesmo) e, então, a alma que o molda e, completamente, a percepção sensível, os desejos e paixões e todas as demais tolices desse tipo, desde que elas se inclinam tanto em direção ao mortal. O que permanece da alma é isso que nós dizemos ser uma imagem do Intelecto, preservando algo de sua luz, como a luz do sol que, para além de sua massa esférica, brilha ao redor dele e a partir dele.¹⁵⁸

Portanto, a união com o Intelecto é alcançada quando as potências sensíveis e discursivas estão, por assim dizer, inativas. Esse é o sentido da separação do corpo do homem, de que fala Plotino no trecho citado acima: não se trata de uma separação local, mas de uma cessação de tudo aquilo que liga a alma à corporeidade, para que possa acontecer a união com o Intelecto¹⁵⁹. Daí a importância dos exercícios espirituais mencionados na seção anterior, cuja finalidade é justamente fortalecer a autonomia da alma em relação ao corpo.

Mas seria essa união com o Intelecto já uma forma de experiência mística? Segundo Dodds, "para Plotino, este mundo das formas platônicas [i.e., o Intelecto] é já objeto de uma espécie de experiência mística."¹⁶⁰. Isso significa que a mística plotiniana oscila entre a experiência unitiva com o Intelecto (que, em termos aristotélicos, é o "Pensamento que pensa a si mesmo", conforme foi visto no capítulo 2) e com o Uno:

A alma humana pode não somente pensar com a inteligência divina, mas também coincidir com o movimento de êxtase da Inteligência em direção ao Princípio. Vê-se então que a experiência mística plotiniana é um tipo de

¹⁵⁸ V, 3, 9, 1-10.

¹⁵⁹ BRANDÃO, 2007.

¹⁶⁰ DODDS, 1975, p. 116, n. 44, tradução minha.

oscilação entre a intuição intelectual do Pensamento que se pensa e o êxtase amoroso do pensamento que se perde em seu princípio¹⁶¹.

Portanto, a partir da definição que dei acima de "mística" (uma experiência de contato direto com o divino, que supera tanto a razão quanto o sentimento), é possível falar também de uma união mística com o Intelecto em Plotino, pois, nesse caso, também há uma experiência unitiva com uma realidade que podemos chamar de "divina"¹⁶². A diferença entre a "mística do Uno" (se assim podemos chamá-la) e a "mística intelectual" se dá, em primeiro lugar, na *meta final* a que visam as experiências: no primeiro caso, visa-se ao divino como Princípio pré-intelectivo, em sua absoluta unidade informe e não-predicável; no segundo caso, a finalidade é o divino como Intelecto que contempla as Formas, o que já implica a possibilidade de predicação¹⁶³. As duas experiências também se diferenciam por suas características, conforme mostrarei a seguir, apresentando, primeiramente, os traços que descrevem a união mística intelectual e, mais adiante, a união mística com o Uno.

A primeira característica da mística intelectual que podemos destacar é o fato dessa experiência ser uma "contemplação da totalidade do mundo inteligível."¹⁶⁴. Aquele que se uniu ao Intelecto contempla todas as Formas ali presentes, como mostra esta passagem da *Enéada* IV, 7:

Pois ele verá um intelecto, o qual não vê nada percebido pelos sentidos, nenhuma dessas coisas mortais, mas apreende o eterno por sua eternidade, e todas as coisas no mundo inteligível, tornando-se ele próprio

¹⁶¹ HADOT, 2014, p. 227.

¹⁶² É importante salientar que, para Plotino, assim como para o pensamento grego de modo geral, o "divino" não é o nome de um ser particular, mas uma palavra que se refere a diferentes realidades. De fato, Plotino afirma, na *Enéada* V, 1, 2, 40-45, que a causa dos deuses serem deuses é uma divindade "mais elevada" que eles [i.e., o Uno]. A superioridade do Uno frente ao Intelecto, portanto, não significa que aquele seja divino e este não.

¹⁶³ Para esclarecer um pouco mais esse ponto, podemos traçar uma analogia entre esses dois aspectos do divino e a distinção, presente na metafísica do *Advaita Vedānta*, entre *Nirguna Brahman* (*Brahman* "não-qualificado") e *Saguna Brahman* (*Brahman* "qualificado"), este último equivalente ao Ser da metafísica ocidental, que, por sua vez, corresponde ao Intelecto plotiniano. Nesse caso, também se distinguem dois tipos diferentes de experiência mística, associados, respectivamente, a *Nirguna Brahman* e *Saguna Brahman*: *Turīya*, ou estado incondicionado, e *Prāñña*, ou estado de "sono profundo" (GUÉNON, 2004).

¹⁶⁴ BRANDÃO, 2007, p. 42.

um universo inteligível cheio de luz, iluminado pela verdade que procede do Bem, o qual irradia a verdade sobre todos os inteligíveis.¹⁶⁵

Na união mística intelectual, o inteligível é percebido como totalidade indistinta, já que todas as Formas estão presentes no Intelecto como possibilidades eternas do Ser. Em outras palavras, sendo o Ser a condição de possibilidade de toda e qualquer existência, os entes manifestam-se nele não apenas sob o aspecto de Forma ou Ideia, mas também sob o aspecto não-distintivo, pois o Ser abarca indistintamente todas as Formas: "No Intelecto, diz Plotino, é como se todas as qualidades estivessem reunidas em uma só. Não estão separadas, portanto. E assim, provavelmente não são experimentadas como separadas."¹⁶⁶. Encontramos essa visão do Intelecto como unidade indistinta no trecho a seguir, retirado da *Enéada* VI, 7, em que a mística intelectual é descrita como uma espécie de experiência sinestésica:

Todos eles [os seres] fluem, de certa forma, de uma única fonte, não como uma respiração particular ou um único calor, mas como se houvesse uma qualidade que mantivesse e conservasse todas as qualidades em si mesma, de doçura junto com fragrância, e que, ao mesmo tempo, era a qualidade do vinho, e as características de todos os sabores, as visões das cores e todas as sensibilidades do toque e tudo que ouvem os ouvidos, todas as músicas e todos os ritmos.¹⁶⁷

Outra característica da mística intelectual é a *intuição direta* dessa totalidade inteligível. Se no conhecimento das coisas sensíveis, a alma não entra em contato direto com seu objeto de conhecimento, mas apenas como uma imagem deste, na união com o Intelecto, a alma contempla seu objeto sem a necessidade de intermediários. Ela conhece o Intelecto *por si mesma* e *em si mesma*, ou seja, como algo pertencente ao seu próprio interior: "Mas se olha de fora tudo o que se vê como um espetáculo. Porém, deve-se transportar o que se vê para dentro de si mesmo, e olhar para ele como um e olhar como para si mesmo [...]"¹⁶⁸. Há aqui um ponto em comum com a união mística com o Uno, conforme será visto no prosseguimento deste capítulo: em ambos os casos, trata-se de experiências nas quais não intervêm

¹⁶⁵ IV, 7, 10, 30-35.

¹⁶⁶ BRANDÃO, 2007, p. 43.

¹⁶⁷ VI, 7, 12, 25-30.

¹⁶⁸ V, 8, 10, 40.

a mediação de imagens nem do discurso. É o que Plotino afirma na *Enéada* VI, 9, ao descrever a preparação para a união com o Uno:

Portanto, quando quem embarca na contemplação desse tipo [i.e., do Uno] imagina tamanho ou forma ou volume a respeito dessa natureza, não é o Intelecto que guia sua contemplação, *pois não é da natureza do Intelecto ver coisas desse tipo*, mas é uma atividade da percepção sensorial e da opinião que segue à percepção sensorial.¹⁶⁹

Assim como o Intelecto conhece as Formas não como algo exterior a si mesmo, mas imediatamente, já que elas estão como que em seu interior e nada mais são do que o seu próprio pensamento, a alma, ao unir-se ao Intelecto, participa desse mesmo conhecimento intuitivo, que não necessita da mediação de imagens nem da linguagem. Por outro lado, associada à "visão interior" das Formas, está a descrição simbólica da experiência unitiva com o Intelecto como um estado de *embriaguez*:

[...] mas aqueles que estão, podemos dizer, completamente embriagados e cheios de néctar, pois a beleza penetrou através da totalidade de sua alma, não são simples espectadores. Pois não existe mais uma coisa fora e outra fora que olha para ela, mas a visão aguda tem o que vê dentro de si [...]¹⁷⁰

Trata-se de um *topos* comum na literatura mística¹⁷¹, mas que, em Plotino, não deve ser associado a um estado alterado de consciência. Como será explicado logo mais, quando forem apontadas as principais características da experiência unitiva com o Uno, também no caso da união com o Intelecto, o filósofo “sai de si mesmo”, isto é, seu “eu” deixa de se manifestar como consciência individualizada para tornar-se uma “supraconsciência”¹⁷², mediante a identificação com o *Nous*: “A alma ligada ao Intelecto não mais se experimenta como um indivíduo encarnado, mas como a própria totalidade inteligível.”¹⁷³. Isso explica também o porquê da

¹⁶⁹ VI, 9, 3, 25-30, grifos meus.

¹⁷⁰ V, 8, 10, 30-35.

¹⁷¹ Cf., mais adiante, o caso de Filon de Alexandria.

¹⁷² Esse termo é usado por Brandão (2013) para escrever o estado da consciência durante a união mística com o Intelecto e com o Uno.

¹⁷³ BRANDÃO, 2013, p. 101

associação feita no trecho acima entre o simbolismo da embriaguez e a “visão interior” do inteligível.

Por fim, uma terceira característica da experiência mística intelectual é sua descrição como algo eminentemente feliz. Na *Enéada* V, 8, Plotino afirma que aquele que se uniu ao Intelecto entrou "na maior beatitude" (*krema makariston*)¹⁷⁴. Não discutirei aqui no que consiste exatamente esta "beatitude", pois, sendo esta também uma característica presente na união mística com o Uno, deixarei essa discussão para as páginas seguintes.

Portanto, antes de haver a união mística com o Uno, é necessário que a alma se una ao Intelecto, numa experiência que, por si só, já é mística. No que diz respeito a suas características fundamentais, a mística intelectual é, em primeiro lugar, uma visão da totalidade do inteligível como unidade indistinta; em segundo lugar, uma visão direta e interior desta mesma totalidade; finalmente, é também uma experiência sumamente agradável e prazerosa. Como se verá mais à frente, a mística intelectual possui algumas características semelhantes à mística do Uno em Plotino. A grande divergência entre ambas se encontra no primeiro aspecto: enquanto na união com o Intelecto ainda há uma "visão" do inteligível (ainda que o próprio termo "visão" seja aplicado aqui apenas analogicamente, já que se trata de uma experiência interior, e não da visualização de um objeto externo àquele que vê), na união com o Uno não há nem mesmo um inteligível a ser conhecido, pois a única coisa que a alma experimenta é sua própria unidade com o Princípio de todas as coisas. Portanto, por mais intensa e prazerosa que seja a experiência de união mística com o *Nous*, ainda há algo mais a ser alcançado. Do Intelecto deve-se passar ao Uno, e é essa passagem que descreverei a seguir.

3.2.1 Do Intelecto ao Uno

Conforme foi visto na seção anterior, é apenas a partir da união com o Intelecto que pode ocorrer a união com o Uno. Na *Enéada* VI, 9, Plotino afirma que o

¹⁷⁴ V, 8, 11, 15.

Uno é contemplado com o Intelecto puro e com a “parte primária” do Intelecto¹⁷⁵. Mas o que seria essa “parte primária”, esse “Intelecto puro” por meio do qual é possível à alma unir-se ao Uno? Para esclarecer esse ponto, recorro a um texto da *Enéada* VI, 7, que trata de duas potências do Intelecto, uma voltada para a totalidade do inteligível e outra voltada para o que está acima dele, isto é, para o Uno:

Assim, o Intelecto também tem um poder para o pensamento, pelo qual ele olha para as coisas em si mesmo, e um [poder] pelo qual ele olha para o que o transcende, por uma consciência e recepção diretas, pela qual, primeiro, também apenas vê, e, pela visão, adquire intelecto e é uno. E esta primeira é a contemplação do Intelecto em seu juízo perfeito e o outro é o Intelecto amante, quando ele se torna insensato, “bêbado de néctar”; então, ele se apaixona, simplificado na felicidade de ter sua plenitude. E é melhor para ele estar bêbado com uma embriaguez como essa do que estar mais respeitosamente sóbrio.¹⁷⁶

A potência do Intelecto voltada para o Uno é denominada por Plotino de “Intelecto amante” e a outra potência, pela qual ele “olha para as coisas em si mesmo”, é a “contemplação do Intelecto em seu juízo perfeito”, ou “Intelecto sensato”¹⁷⁷. A relação entre ambos é descrita por Plotino como uma sequência temporal, embora haja, a rigor, apenas uma sequência lógica. Num primeiro momento, existe apenas uma “visão”, à qual se segue a intelecção e, com ela, a formação do Intelecto como hipóstase definida e diferenciada em relação ao Uno (“pela visão, adquire intelecto e é uno”). Nesta visão, existe “uma consciência e recepção diretas”, isto é, o que é visto não se distingue daquele que vê, pois esta distinção surge apenas *a posteriori*, com a intelecção. É com essa “visão pura” que o Intelecto vê o Uno através de sua potência voltada para ele, “pela qual o Intelecto ainda não entende, mas está na iminência de o fazer.”¹⁷⁸

No entanto, falar de uma “visão” implica em falar de uma distinção entre o que vê e o que é visto. Como se pode denominar “visão” essa “consciência e recepção diretas”, em que não existe nem mesmo distinção entre sujeito e objeto?

175

VI, 9, 3, 25.

176

VI, 7, 35, 20-25.

177

O termo é de Brandão (2007).

178

BRANDÃO, 2007, p. 56.

Percebendo esse problema, Plotino se corrige na mesma *Enéada* VI, 7, afirmando que o Intelecto, na verdade, nem mesmo via o Uno:

Mas ainda não era Intelecto quando olhou para ele, mas via de uma maneira não intelectual. Ou melhor, devemos dizer que ele nunca viu o Bem, mas vivia direcionado para ele, dependendo dele e voltado para ele, e seu movimento estava pleno, porque ele se movia ali e em volta daquele Bem, e [o Bem] preencheu o Intelecto, e não era apenas movimento, mas movimento saciado e pleno.¹⁷⁹

Aqui, deve-se levar em conta não só o caráter assistemático da filosofia de Plotino¹⁸⁰, mas também as limitações da linguagem para descrever a relação entre o Uno e o Intelecto. Plotino é sempre obrigado a recorrer a metáforas, mas mesmo a metáfora, muitas vezes, mostra-se inadequada para abordar as realidades metafísicas que o filósofo intenciona expor: “Se em seguida Plotino se corrige e diz que o Intelecto nunca o viu, é porque a metáfora da visão não é adequada para expressar essa relação.”¹⁸¹

Para esclarecer um pouco mais a natureza do "Intelecto amante", vejamos um trecho da *Enéada* V, 2, que trata da geração do Intelecto a partir do Uno:

[...] o Uno, perfeito porque não procura nada, não tem nada e não necessita de nada, transborda, por assim dizer, e sua superabundância faz algo outro que si mesmo. Este, quando vem a ser, volta-se para o Uno, é preenchido e torna-se Intelecto ao olhar para ele. Seu deter-se e voltar-se em direção ao Uno constitui o ser, seu olhar em direção ao Uno, [constitui] o Intelecto.¹⁸²

Nesse trecho, Plotino distingue três "etapas" na formação do Intelecto: em primeiro lugar, o transbordamento do Uno, pelo qual ele produz algo outro em relação a si mesmo; em segundo lugar, essa alteridade produzida pelo Uno volta-se para ele (o retorno ou *epistrophe*) e é "preenchido", transformando-se em Ser; em

¹⁷⁹ VI, 7, 16, 10-15.

¹⁸⁰ Sobre esse caráter assistemático, comenta Pierre Hadot (2014, p. 62): “Respostas a questões específicas, situadas numa problemática bem determinada, os diferentes *logoi* [discursos] de Plotino adaptam-se às necessidades de seus discípulos e buscam produzir neles um efeito psicagógico. Não se deve imaginar que eles são capítulos sucessivos de uma vasta exposição sistemática do pensamento de Plotino. É o método espiritual de Plotino que se encontra em cada um dentre eles, mas as incoerências e as contradições de detalhes não faltam, quando são comparados os conteúdos doutrinários dos diferentes tratados.”

¹⁸¹ BRANDÃO, 2007, p. 59.

¹⁸² V, 2, 1, 5-15.

terceiro lugar, essa alteridade "preenchida" contempla o Uno, transformando-se em Intelecto (isto é, tornando-se um nível de realidade determinado e diferenciado em relação ao Bem). Na primeira "etapa", a alteridade produzida pelo Uno é ainda algo indeterminado e informe, a já mencionada "matéria inteligível". Sendo informe e indeterminada, a matéria inteligível funciona como uma espécie de "suporte", sobre o qual o Uno atua (o "preenchimento", de que fala Plotino no trecho acima), determinando-a e delimitando-a. Esta é a segunda "etapa": a determinação da matéria inteligível como Ser. Na terceira "etapa", o Ser se manifesta como Intelecto, produzindo as Formas a partir da contemplação (isto é, da visão distintiva de si mesmo em relação ao Uno).

Lendo a passagem acima paralelamente à da *Enéada* VI, 7, citada no início dessa seção, podemos distinguir, no primeiro trecho, duas "etapas" na formação do Intelecto, conforme já foi mencionado: o "Intelecto amante", no qual o *Nous* se dirige numa espécie de "visão pura", não-intelectiva, em direção ao Uno, e o "Intelecto sensato", no qual ele contempla as Formas dentro de si mesmo e se vê como distinto em relação ao Bem. Comparando essa descrição com o trecho da *Enéada* V, 2, podemos concluir que o "Intelecto sensato" pertence à terceira "etapa" de formação do Intelecto, na qual este se manifesta como hipóstase diferenciada e produz as Formas. Mas, se o "Intelecto sensato" pertence a essa terceira "fase", onde podemos localizar o "Intelecto amante"? Ele faz parte da primeira ou da segunda "etapas" de formação do Intelecto, conforme a descrição da *Enéada* V, 2? O mais natural seria associar o "Intelecto amante" à segunda "fase": com efeito, sendo ele a potência do *Nous* voltada para o Uno, é possível relacionar esse voltar-se do Intelecto para o Bem com o retorno (*epistrophe*), que, como vimos, é característico da segunda "etapa" da processão do Intelecto. Também o "preenchimento" que Plotino menciona em V, 2 pode ser associado à "plenitude" e ao "movimento saciado e pleno", característicos do "Intelecto amante", segundo a *Enéada* VI, 7. No entanto, ao que parece, Plotino apresenta uma descrição mais simplificada da geração do Intelecto em VI, 7; portanto, é mais sensato incluir tanto a primeira quanto a segunda "etapas" da geração como manifestações do "Intelecto amante". Por outro lado, na medida em que a segunda "fase" já implica uma determinação da matéria inteligível em Ser, num certo sentido, ela já representa um

afastamento em relação ao Uno, o que não é de surpreender, dado seu caráter intermediário e transicional entre a primeira e a terceira "fases" de processão do *Nous*.

Tendo esclarecido o lugar do "Intelecto amante" no processo de geração da segunda hipótese, cabe agora investigar em que consiste exatamente a "visão não intelectual" que é característica dele. O próprio Plotino não esclareceu esse ponto e recorre a metáforas para falar dessa "visão": por exemplo, ele afirma que o "Intelecto amante" vivia direcionado para o Uno, dependendo dele e voltado para ele, e também menciona uma "consciência e recepção diretas", como já foi apontado anteriormente. Portanto, qualquer esclarecimento a respeito desse ponto obscuro da filosofia de Plotino será puramente especulativo e hipotético.

Partindo do que já foi mencionado antes, não é difícil compreender o que poderia ser essa "consciência e recepção diretas": elas nada mais são do que o retorno (*epistrophe*) do Intelecto ao Uno, seu voltar-se constante em direção à sua origem. Na medida em que retorna ao Princípio, o Intelecto se determina como Ser e, nesse sentido, se diferencia do Uno, pois o Ser já pressupõe a possibilidade de predicação; no entanto, essa unidade predicável só existe pela atuação delimitadora do Uno, ao "preencher" a matéria inteligível, o que significa dizer que existe uma identidade, ainda que relativa, com o Bem. Logo, o "Intelecto amante" e o Uno não se distinguem um do outro como o sujeito se distingue de seu objeto ou como os entes se distinguem entre si: *o Uno abarca o "Intelecto amante" como uma possibilidade de manifestação (ainda que em grau menor) de sua própria unidade e, portanto, não existe alteridade absoluta entre ambos. A alteridade surge apenas com a potência do "Intelecto sensato", pela qual o Nous se atualiza como hipótese definida, manifestando as Formas:*

enquanto que o Uno permanece em si mesmo, sem reflexão, a Inteligência é o Uno que se *reflete*, que se determina a si mesmo pela reflexão. A referência pensante a si mesmo daquele que procede do Uno não abandona, então, o Uno primordial.¹⁸³

Podemos resumir o que foi dito acima na gravura a seguir (imagem 02), em que as potências do "Intelecto amante" e do "Intelecto sensato" são mostradas como

¹⁸³ BEIERWALTES, 2008, p. 25, grifo do autor, tradução minha.

dois vetores opostos, um tendendo à *diferença* (e, portanto, à atualização do Intelecto como hipóstase definida) e outro tendendo à *unidade* (e, portanto, ao retorno em direção ao Uno):

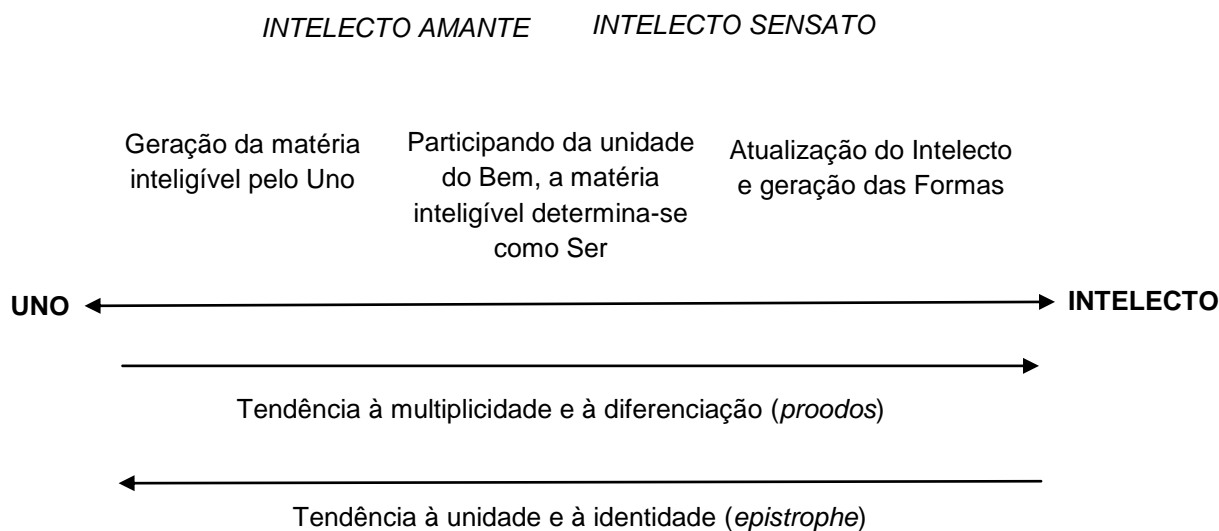


Imagem 02: esquema figurativo da relação entre "Intelecto amante" e "Intelecto sensato". O "Intelecto amante" inclui a primeira "etapa" de formação do Intelecto, e o "Intelecto sensato", a terceira etapa, conforme a *Enéada* V, 2. A segunda "etapa" (o "preenchimento" da matéria inteligível e sua determinação como Ser) pertence tanto ao "Intelecto amante" quanto ao "Intelecto sensato": com efeito, na medida em que a matéria inteligível é "preenchida" pelo Uno (isto é, recebe sua ação delimitadora), ela se aproxima do Bem; na medida em que este preenchimento *a determina*, ela se afasta do Bem. Por outro lado, os movimentos de afastamento e de aproximação podem ser associados aos conceitos de *proodos*, como produção da multiplicidade a partir da unidade, e de *epistrophe*, como retorno da multiplicidade à unidade, respectivamente.

Portanto, quem atinge a união mística intelectual ainda não atingiu a identidade absoluta com o Bem, pois a visão da totalidade do inteligível, que é uma das características mais marcantes da mística intelectual, pertence propriamente à potência do "Intelecto sensato", e não ao "Intelecto amante". Apenas pela identificação com o "Intelecto amante", que é o que há de primeiro no Intelecto e o ponto de transição entre ele e o Uno, que é possível a união mística com o Bem. Do ponto de vista prático, deve haver um abandono progressivo das Formas inteligíveis, que ainda são visadas na mística intelectual. Nesse processo, o filósofo se aproxima cada vez mais da unidade indeterminada e informe do Uno, até a completa

identificação com ele. Nesse ponto, chega-se à união mística com o Uno, cujas características mais marcantes na *Enéada* VI, 9 serão analisadas na próxima seção.

3.3 A UNIÃO MÍSTICA COM O UNO

A primeira das características da união mística com o Uno que pode ser destacada é aquela já mencionada anteriormente, a saber, seu caráter *transracional*. Com esse termo, quero designar uma experiência que está além da razão, não aquém, e que, por isso, não pode ser classificada como *irracional*¹⁸⁴. Essa perspectiva é confirmada por alguns trechos da *Enéada* VI, 9, entre eles o início do capítulo 4, em que Plotino afirma que o Uno não é apreendido nem por conhecimento arrazoado (*episteme*) nem por percepção intelectual (*synesis*), mas por uma presença (*parousia*) superior ao conhecimento¹⁸⁵. Mas o que seria essa "presença" e qual a diferença entre ela e o "conhecimento arrazoado", de um lado, e a "percepção intelectual", de outro? O "conhecimento arrazoado" é associado por Plotino ao discurso e, portanto, à multiplicidade, já que pressupõe um processo temporal. Por isso, é incapaz de apreender a unidade absoluta do Uno, conforme diz o filósofo no prosseguimento do texto do capítulo 4:

A alma experimenta a distância de ser "una" e não é totalmente "una" quando tem o conhecimento arrazoado de alguma coisa; pois o conhecimento arrazoado é um processo racional, e um processo racional é [algo] múltiplo. Portanto, a alma passa pelo Uno e cai no número e na multiplicidade.¹⁸⁶

Já a *synesis*, no vocabulário plotiniano, designa um tipo de conhecimento "intuitivo, imediato e não-discursivo, que um sujeito tem de si mesmo."¹⁸⁷. Sendo

¹⁸⁴ Como aponta Vaz, o domínio da mística não é o do "alógico ou do irracional, mas do *translógico*: a realidade que se alcança com um passo além do lógico ou do pensamento conceptual." (2000, p. 30, n. 1, grifos do autor)

¹⁸⁵ VI, 9, 4, 1.

¹⁸⁶ VI, 9, 4, 1-10.

¹⁸⁷ BARACAT JÚNIOR, 2008, p. 12.

não-discursiva e imediata (pois não é intermediada por conceitos), a “percepção intelectual” é superior à *episteme*. Porém, ela ainda preserva alguma dualidade, a saber, aquela existente entre sujeito inteligente e objeto inteligido. Esta é a forma de conhecimento própria do Intelecto, como já foi apontado no capítulo anterior, o que explica a necessidade de um fundamento que seja absolutamente não-dual e anterior ao Intelecto. Nas palavras de Plotino, "E se o próprio Intelecto é o que pensa e o que é pensado, será duplo e não único e, assim, não [será] o um."¹⁸⁸.

Sendo o Uno absoluta identidade e unidade consigo mesmo, não admite nem mesmo essa dualidade lógica presente no Intelecto. Por isso, a única coisa que a alma experimenta durante a união mística é a presença (*parousia*)¹⁸⁹ do Uno a si mesma: "a alma não sente, nem pensa em nada durante a união, mas apenas vive a unidade pura do Um. Assim, não faz sentido falar de sentimento de presença, apenas de presença."¹⁹⁰.

Outro trecho que confirma o caráter ateuico da união mística com o Uno é o que afirma que o Princípio é "anterior a toda forma", e, portanto, não pode ser apreendido por uma representação mental nem por uma Forma inteligível. Por isso, a via negativa ou apofática é a mais adequada para captar sua singularidade absoluta:

Portanto, não é algo, nem qualitativo, nem quantitativo, ou intelecto, ou alma. Não está em movimento ou em repouso, não está em um lugar, nem no tempo, mas "ele mesmo, por si mesmo, de uma única forma", ou melhor, informe, sendo anterior a toda forma, anterior ao movimento e anterior ao repouso.¹⁹¹

Nesse ponto, Plotino retoma a argumentação da primeira hipótese do diálogo *Parmênides*, de Platão: do Uno não há definição, nem ciência, nem sensação, nem opinião¹⁹². Ele só pode ser conhecido pelo que *não é*, o que explica o privilégio que

¹⁸⁸ VI, 9, 2, 35.

¹⁸⁹ A palavra "presença" (*parousia*) é um termo técnico do platonismo, que denota "uma relação metafísica entre duas realidades distintas, não um pressentimento qualquer." (BRANDÃO, 2007, p. 54).

¹⁹⁰ BRANDÃO, 2007, p. 95.

¹⁹¹ VI, 9, 3, 40-45

¹⁹² *Parmênides*, 142 a.

Plotino concede ao discurso apofático. No entanto, como se trata de um discurso essencialmente negativo, o apofatismo não serve como uma descrição objetiva do Absoluto, mas é uma espécie de “artifício hermenêutico”¹⁹³, que permite ao filósofo articular linguisticamente sua própria experiência da união mística. Por outro lado, a estratégia da linguagem apofática também já é uma preparação para a união, pois sendo o Uno informe (*aneideos*), é preciso eliminar da mente toda a forma na qual ela habitualmente se fixa, a fim de que a alma possa efetivamente realizar o contato com o Bem: "para que ela [a alma] possa alcançar o Uno, portanto, é preciso que a alma também se torne informe (VI. 9 [9] 7. 14) e não seja fixa e delimitada por uma forma definida"¹⁹⁴. Nesse último caso, a função da linguagem negativa em Plotino não é tanto servir como instrumento descritivo do Princípio, mas é um meio para criar no leitor uma disposição adequada, tornando-o capaz de experienciar o Uno por si mesmo¹⁹⁵. Isso concorda com o caráter geral da metafísica plotiniana, cujo papel é despertar no leitor o desejo para o contato com o Uno, o qual é, em si mesmo, uma experiência ateuórica¹⁹⁶. Em outras palavras, o ensino metafísico fala apenas de uma maneira exterior de seu objeto. Somente a união mística leva à visão efetiva do Bem:

[...] mas nós dizemos e escrevemos impelindo até ele, despertando, a partir dos raciocínios, para a visão dele, como se mostrasse o caminho a alguém que deseja ter a visão de algo. *Pois o ensinamento vai tão longe quanto a estrada e a viagem, mas a visão é tarefa daquele que já resolveu ver.*¹⁹⁷

O caráter supra-racional da união mística leva necessariamente a uma outra característica, a *inefabilidade*. Em vários momentos, o texto da *Enéada* VI, 9 mostra a luta de Plotino para expressar, através da linguagem, aquilo que transcende os

¹⁹³ BARACAT JÚNIOR, 2008, p. 166.

¹⁹⁴ BARACAT JÚNIOR, 2008, p. 175

¹⁹⁵ O uso de exercícios de visualização, como os mencionados em 3.1, aparentemente contradiz a necessidade de abandonar todas as imagens nas quais a mente se fixa, para tornar a alma informe. Entretanto, tanto as imagens quanto a linguagem negativa são meios diferentes para atingir a mesma finalidade, como se verá, mais adiante, no capítulo 4.

¹⁹⁶ "Alguma esperança de alcançar certa compreensão [da união mística] se dá somente quando é possível pressupor uma experiência semelhante também no outro: 'se alguém o viu, sabe o que digo' (VI, 9, 9, 47s.)" (BEIERWALTES, 2008, p. 38, tradução minha).

¹⁹⁷ VI, 9, 4, 10-15, grifos meus.

limites da linguagem. Tomando como exemplo o trecho já citado de VI, 9, 3, 40-45, vemos que Plotino, ao mesmo tempo em que afirma a ausência de movimento do Uno, também afirma que ele não está em repouso, pois a absoluta simplicidade do Uno não permite qualquer predicação, pois, ao recebê-la, ele se tornaria composto e sua simplicidade seria destruída¹⁹⁸:

[...] o que está em repouso, está assim pelo repouso [i.e., pela Ideia do Repouso], e não é o mesmo que o repouso. Assim, o repouso será incidental a ele e ele não será o mesmo que o repouso.¹⁹⁹

Se a linguagem negativa não diz o que o Uno realmente é, mas é apenas um meio para o filósofo articular sua própria experiência da presença do Uno, como foi dito acima, isso significa que "toda predicação acerca do Uno é, em última análise, auto-referencial"²⁰⁰. Como afirma o próprio Plotino, "nós apenas tentamos, tão longe quanto possível, fazer sinais para nós mesmos a respeito dele"²⁰¹. De fato, mesmo a apófase expressa tão-somente *nosso modo* de representar o Uno, e nada mais além disso: por exemplo, quando se diz que o Uno é "Não-Ser", ele o é não em si mesmo, mas apenas *em relação aos outros seres*. Em outras palavras, o Ser permanece como ponto de partida para se falar do Uno. O mesmo pode ser dito de outra estratégia que Plotino utiliza para expressar a singularidade do Princípio, a saber, a *linguagem hiperbólica*: dizer que o Uno é "super-belo" (*hyperkalos*), como o filósofo afirma na *Enéada* VI, 7²⁰², é o mesmo que afirmar que o Uno *não é* belo, pois em ambos os casos, a linguagem pretende expressar a transcendência do Uno em relação à beleza do Ser, seja pela negação, seja pela eminência. Isso também permite compreender a verdadeira função da linguagem negativa em Plotino, que não é privativa, como se poderia pensar à primeira vista, mas fundamentalmente afirmativa, pois ela significa, na verdade, a *negação de uma determinação* e, portanto, a negação de uma negação para a afirmação de uma plenitude, que supera a de qualquer ente particular:

¹⁹⁸ BARACAT JÚNIOR, 2008.

¹⁹⁹ VI, 9, 3, 45-50.

²⁰⁰ BARACAT JÚNIOR, 2008, p. 166.

²⁰¹ V, 3, 13. 5-10.

²⁰² VI, 7, 33, 20-25.

Na perspectiva platônica, a simplicidade, a incorporeidade, o inteligível são dotados de uma plenitude de ser, à qual nada se pode acrescentar. Todas as adições que vêm determiná-la, materializá-la, diversificá-la, são de fato degradações, diminuições e negações. [...] Tal é também o tema que reencontramos na famosa fórmula de Espinosa: "*Determinatio negatio est*".²⁰³

Entretanto, mesmo nesse caso, tanto as negações quanto as hipérboles implicam na adoção de um ponto de vista particular (e, portanto, relativo) para falar a respeito do Uno, pois só se pode falar dele do ponto de vista do Ser; porém, visto em si mesmo, o Uno transcende até mesmo a antítese Ser/Não-Ser (ou "Super-Ser") e, com isso, não pode ser adequadamente descrito por nenhum desses dois conceitos em particular²⁰⁴. Por conseguinte, ao falarmos do Uno, "nós corremos ao redor dele [...] às vezes perto e às vezes caindo em nossas perplexidades a respeito dele."²⁰⁵

Além disso, o fato da experiência unitiva abolir até mesmo a distinção lógica entre sujeito e objeto de conhecimento impede que ela seja adequadamente expressa pela linguagem, pois esta implica sempre a dualidade entre o sujeito do discurso e o objeto do discurso. Por isso, a experiência de união com o Uno, que é a realização da unidade absoluta entre o filósofo e o Bem, deve necessariamente transcender a linguagem, já que o discurso implica ainda a dualidade sujeito-objeto: "Por essa razão, a visão é difícil de ser posta em palavras. Pois como poderia alguém anunciá-lo como um outro, quando ele não viu ali outro, quando teve a visão, mas um consigo mesmo?"²⁰⁶

Isso aponta para uma terceira característica da união mística tal como

²⁰³ HADOT, 2014, p. 220-221.

²⁰⁴ Na história posterior do neoplatonismo, esse ponto será salientado por Proclo e por seus discípulos: "Baseado na segunda parte do *Parmênides*, Proclo afirmará a *negação tanto do ser quanto do não-ser* em relação ao Uno, bem como da necessidade do silêncio como poder revelador." (BEZERRA, 2006, p. 127, grifos meus). Da mesma forma, Damáscio, discípulo de Proclo, afirma que não é possível dizer nem que o Princípio é cognoscível nem que é incognoscível: "só podemos descrever o estado subjetivo no qual estamos" (HADOT, 2014, p. 223), isto é, o nosso ponto de vista particular acerca do Princípio. No trecho supra-citado, Plotino aponta sutilmente esse aspecto ao afirmar que o Uno "está antes do movimento e antes do repouso". Ou seja, sendo ele anterior à antítese repouso/movimento, transcende ambos os conceitos e, portanto, não é redutível a nenhum deles.

²⁰⁵ VI, 9, 3, 50.

²⁰⁶ VI, 9, 10, 15-20.

descrita na *Enéada* VI, 9: o fato de ser uma *experiência da unidade*. No momento da união com o Princípio, há uma abolição de todas as fronteiras entre sujeito e objeto, entre conhecedor e conhecido, pois o filósofo experimenta o Uno como algo que não é distinto de si mesmo. Isso é possível porque, na experiência mística, o "eu" enquanto sujeito determinado desaparece, para dar lugar ao "Eu" indeterminado do Uno:

A experiência mística, portanto, revela dois aspectos da noção de "eu": de um lado, o "eu" que se perde nessa experiência (VI. 9 [9] 11. 11-12), isto é, o "eu" como determinação e, por isso, como exterioridade e alteridade em relação ao Uno; de outro lado, o "eu" que se redescobre nessa experiência (VI. 9 [9] 10. 21 e 11. 40) e que é pura interioridade, identidade e indeterminação.²⁰⁷

Sendo esse "Eu" superior o fundamento de todas as coisas, incluindo a própria identidade individual do filósofo, a união mística é também uma experiência de retorno à origem de tudo. Embora o Uno sempre esteja presente à alma, o reconhecimento dessa presença se oculta na medida em que ela se concebe como um ente diferenciado em relação ao Princípio. Como afirma Plotino, "aquele Uno, portanto, desde que ele não tenha alteridade, está sempre presente, e nós estamos presentes a ele quando não temos nenhuma alteridade."²⁰⁸. Dito de outro modo, ao conceber-se como entidade autônoma e separada em relação ao Uno, a alma se afasta de sua origem, num processo que Plotino denomina "audácia" (*tolma*): "Diz o filósofo que ao *querer ser de si mesma* a alma se faz distinta, distanciando-se de seu princípio supremo."²⁰⁹. Porém, uma vez superado esse estado, "as coisas que não são outras estão presentes uma a outra"²¹⁰, o que significa dizer que a alteridade entre o Uno e a alma desaparece. Plotino descreve esse momento de cessação da dualidade numa das passagens mais belas da *Enéada* VI, 9:

Ali se pode ver tanto ele quanto a si mesmo como é correto ver: o eu glorificado, cheio de luz inteligível – pelo contrário, ele mesmo [sendo] pura

²⁰⁷ BARACAT JÚNIOR, 2008, p. 183.

²⁰⁸ VI, 9, 8, 30-35.

²⁰⁹ BEZERRA, 2006, p. 83, grifos do autor.

²¹⁰ VI, 9, 8, 30-35.

luz – sem peso, fluando leve, tendo se tornado – senão sendo – um deus²¹¹.

Nessa identificação entre a alma e o Uno, mesmo a metáfora da visão torna-se insuficiente, pois ela implica ainda a dualidade entre o que vê e o que é visto. Como herdeiro da tradição platônica, Plotino utiliza o simbolismo da visão para descrever a experiência mística²¹²; porém, o filósofo acaba sendo obrigado a reconhecer as limitações desse símbolo, que não é capaz de expressar a intensidade da experiência de unificação:

Mas talvez, nem deve ser dito “verá”, mas “foi visto”, se alguém deve falar deles como dois, o vidente e o visto, e não tanto como um – uma declaração ousada. Então, o que vê não vê nem distingue, nem imagina dois, mas é como se se tornasse outro, e não fosse ele mesmo, e não se considera como de si próprio lá, mas veio a pertencer a ele [o Uno] e, então, é um [...]²¹³

Essa mesma posição é reafirmada no final da *Enéada* VI, 9, que novamente descreve a experiência mística com o Uno não como uma mera visão, mas como uma união real entre a alma e o Princípio: "Já que, então, não havia dois, mas o próprio vidente era um com o visto (pois não era realmente visto, mas unido a ele)"²¹⁴.

O fato da experiência da união mística envolver a unificação entre o filósofo e o Uno levanta um dos problemas mais recorrentes na interpretação dos escritos plotinianos: seria a unificação com o Princípio uma forma de união indistinta? Os trechos analisados até aqui de fato apontam nessa direção, mas alguns intérpretes de Plotino, como J. Rist, negaram que a união mística nas *Enéadas* envolvesse a identificação absoluta entre a alma e o Uno, preferindo interpretá-la como uma experiência de tipo teísta, isto é, uma união da alma com um deus transcendente, sem que haja uma dissolução do “eu” no divino impessoal. A posição de Rist também é assumida por comentadores como Reinholdo Aloysio Ullmann:

²¹¹ VI, 9, 9, 55-60.

²¹² “As metáforas de Platão para o clímax da ascensão descrevem uma *visão* do Bem, não contato ou identidade com ele [...]” (MAZUR, 2003, p. 29, grifo do autor, tradução minha).

²¹³ VI, 9, 10, 10-20.

²¹⁴ VI, 9, 11, 5-10.

Uma questão que, de imediato, se levanta é esta: na assemelhação com o Uno, nessa fusão da alma com o Uno, não é anulada a individualidade da alma? Não estamos na presença de uma dissolução, de uma aniquilação? A resposta é decididamente negativa, pois “a alma jamais pode voltar ao não-ser; (...) estando no outro (Uno), ela está a sós consigo (*em autê mônê*)”. [...] A consciência do eu e do objeto contemplado como que se desvaneceu, fundindo-se numa indiferenciável vivência de unidade. A alma mergulha no infinito, no ilimitado, em algo oceânico, no eterno. *Não é negada, porém, a distância entre Deus e a alma.*²¹⁵

Entretanto, a ideia de que a identidade absoluta entre o místico e o Uno implique necessariamente uma aniquilação da alma parte de uma premissa errônea, qual seja, a ideia de que a alma e o Uno são duas substâncias distintas e determinadas²¹⁶. Porém, para Plotino, nem o Uno nem a alma são substâncias. Como já demonstrou Jean Marc-Narbonne, o fato de que o Uno seja descrito por Plotino como “Não-Ser” significa que ele não pode ser compreendido como substância, mas como *agir*²¹⁷. De fato, conforme mencionado no capítulo anterior, o Uno é a potência infinita e ativa, capaz de gerar todo o restante da realidade a partir de si mesma. Quanto ao “eu”, ele também não é algo fixo e determinado, mas é um “eu móvel”²¹⁸, que se manifesta conforme o nível de consciência em cada situação dada:

A consciência é um ponto de vista, um centro de perspectiva. Para nós, nosso “eu” coincide com o ponto a partir do qual uma perspectiva é aberta para nós, seja ela para o mundo ou para nossas almas.²¹⁹

Portanto, uma vez que o “eu” está sujeito a essa mobilidade, a identidade entre ele e o Uno não deve ser compreendida como uma destruição da identidade individual. É verdade que, em certo sentido, a identidade ordinária realmente se

²¹⁵ ULLMANN, 2002, p. 158, grifos meus.

²¹⁶ MAMO, 1976.

²¹⁷ "Por isso se descobre, aquém do ser no sentido tradicional do termo, aquém da essência e da substancialidade, o ser *pré-essencial* e *pré-substancial* do Uno. Tal existência *pré-substancial* e mesmo *pré-existencial* (na medida em que existência se refere primordialmente à substancialidade determinada), pode ser chamada de 'agir'. Aquém do ser, o Uno é *puro agir*, isto é, atividade *pré-substancial*, *pré-determinada*, potência originária." (NARBONNE, 2014, p. 84-85, grifos do autor).

²¹⁸ BRANDÃO, 2013, p. 96.

²¹⁹ HADOT, 1993, p. 29, tradução minha.

perde na experiência unitiva, mas ela não desaparece por ser aniquilada: ela é supprassumida²²⁰ pela realização de um novo nível de consciência (ou “supraconsciência”), no qual é possível a união: “É esse eu noético que tem o acesso ao princípio último [...], não a substância ordinária e limitada que é Sócrates aqui.”²²¹. É nesse estado de “supraconsciência” que a alma torna-se capaz de eliminar toda a alteridade e, com isso, unir-se à supraconsciência do Uno:

Além disso, se a alma é capaz de suprimir toda sua alteridade e se, quando faz isso, ela atinge uma supraconsciência que é como a supraconsciência do Um, parece que a alma atinge a unidade com ele.²²²

Por outro lado, as próprias metáforas que Plotino utiliza para falar do Uno mostram que a união mística não deve ser compreendida como um encontro entre duas substâncias, pois o Uno, mesmo permanecendo transcendente, também é imanente a tudo, pela potência que comunica a todas as coisas. Assim, na *Enéada* III, 8, o Uno é comparado a uma fonte e a uma raiz, dois símbolos que mostram a continuidade entre ele e o restante da realidade, sem que haja, apesar de tudo, confusão entre ambos²²³. Não é por outro motivo que, conforme já mencionado, a

²²⁰ Em minha opinião, o verbo "supprassumir", tradução do alemão *aufheben*, é o mais adequado para descrever o que acontece à individualidade no momento de sua união com o Uno. Como nota Michael Inwood (1997), *aufheben* tem três sentidos principais (elevar, abolir e preservar), todos eles implicados na experiência da união mística. Com efeito, a individualidade é *elevada* a um estado "supra-individual" e, por conseguinte, é *abolida*. Entretanto, essa abolição não é uma aniquilação completa, pois a individualidade é *preservada* enquanto possibilidade, pois apenas sua forma efetiva é abolida, o que explica também o caráter momentâneo da união: a individualidade pode, a qualquer momento, voltar a manifestar-se, dando fim à experiência. A esse respeito, é pertinente também citar a seguinte observação de Werner Beierwaltes: "Essa união de um em outro, este tocar-se dos centros, não implica, no entanto, que desapareça totalmente a individualidade como tal – ou o si mesmo de quem contempla – senão que ela se vê superada, em um instante livre de tempo, na unidade com o Uno ou Deus e, com ele, é *elevada* a sua mais alta plenitude [...]" (2008, p. 36, grifo do autor, tradução minha)

²²¹ MAMO, 1976, p. 203, tradução minha.

²²² BRANDÃO, 2007, p. 75.

²²³ "Mas o que está acima da vida é causa da vida; pois a atividade da vida, que é todas as coisas, não é a primeira, mas ela mesma flui para fora, por assim dizer, como de uma fonte. Pense, pois, em uma fonte que não tem outra origem, mas dá o todo de si mesma para os rios, e não é consumida pelos rios, mas permanece ela mesma em repouso, porém os rios que surgem dela, antes que cada um deles flua em uma direção diferente, permanecem todos juntos por um tempo, embora cada um deles saiba, de certa forma, a direção na qual vai deixar seu fluxo correr; ou [pense] sobre a vida de uma planta enorme, que atravessa o todo dela, enquanto sua origem permanece e não é dispersa através do todo, pois está, por assim dizer, firmemente estabelecida na raiz. Portanto, essa

união mística pode ser descrita como um retorno a esse fundamento sempre presente, mas do qual nem sempre se tem consciência.

Portanto, tendo em vista a discussão precedente, não é incorreto falar da união mística como identidade entre o “eu” suprasumido e o Uno, ao menos se levarmos em conta o teor geral das descrições da experiência unitiva na *Enéada* VI, 9. Ao mesmo tempo, deve-se levar em conta que isso não impede a possibilidade da união mística ser descrita como contato entre duas entidades que permanecem, apesar de tudo, distintas entre si, como mostram algumas passagens da mesma *Enéada* VI, 9²²⁴. Com efeito, não se pode exigir coerência absoluta em todas as descrições dessa experiência, dada a própria natureza da união mística com o Uno, que pode apenas ser sugerida através de metáforas e símbolos, mas que nunca pode ser completamente apreendida pelo discurso. No fim das contas, não faz muito sentido discutir se a união com o Uno preserva ou não a alteridade entre ele e o místico, pois toda descrição desta experiência é sempre feita *a posteriori* e de forma alusiva:

No fundo, a dificuldade do tema e a multiplicidade de abordagens possíveis é decorrência da própria transcendência e inefabilidade da experiência: quando se está acima do mundo das formas, toda atribuição e categoria é apenas metafórica. Não há outro modo de ser preciso, neste caso, além do silêncio.²²⁵

Se há completa identidade entre a alma e o Uno no momento da união, sem que haja qualquer intermediário entre o filósofo e o Princípio (nem mesmo sentimentos ou conceitos), isso significa que não há movimentos na alma durante a

origem dá à planta toda a sua vida, em sua multiplicidade, mas permanece ela mesma sem ser múltipla, mas [é] o princípio da vida múltipla.” (III, 8, 10, 1-15).

²²⁴ Em VI, 9, 7, 1-5, é dito que o Uno “está sempre presente para qualquer um que está apto para *tocá-lo*” (grifos meus); em VI, 9, 9, 55-60, é dito que se pode abraçar o Uno “com a totalidade de nós mesmos” e novamente se utiliza a metáfora do toque, que implica a distinção entre o que toca e o que é tocado. As metáforas eróticas e amorosas também são importantes na *Enéada* VI, 9: no capítulo 4, por exemplo, a união mística com o Uno é comparada a “um tipo de experiência apaixonada, como a de um amante descansando no amado” (VI, 9, 4, 15-20). No capítulo 9, a alma é comparada a uma jovem que ama seu pai e deseja unir-se a ele: “Então, a alma, em seu estado natural, está apaixonada por Deus e quer unir-se a ele; isso é como o amor nobre de uma moça por seu nobre pai.” (VI, 9, 9, 35-40). Poderia ser citado, ainda, o uso de metáforas ligadas à visão que, apesar da já mencionada resistência de Plotino em empregá-las, também está presente na *Enéada* VI,9, conforme foi visto.

²²⁵

BRANDÃO, 2007, p. 74.

união. Esta é a quarta característica da experiência mística que gostaria de destacar, a *cessação da atividade mental*, cuja descrição paradigmática aparece no capítulo 11 da *Enéada* VI, 9:

Ele era um consigo mesmo, sem distinção em si mesmo, seja em relação a si mesmo ou [em relação] a outras coisas – pois não havia movimento nele e ele não tinha nenhuma emoção, nenhum desejo por qualquer outra coisa, quando havia feito a ascensão – mas não havia nem mesmo qualquer razão ou pensamento, e ele próprio não estava ali, se até isso podemos dizer; mas ele foi como que levado ou possuído por um deus, numa quieta solidão e [em] um estado de calma, não se afastando em parte alguma de seu ser e não [se] ocupando consigo mesmo, completamente em repouso e tendo se tornado uma espécie de permanência²²⁶

De fato, a supraconsciência da alma deve ser necessariamente não-intelectiva, na medida em que ela se une à supraconsciência do Uno, que é igualmente não-intelectiva: “Se descartamos a hipótese segundo a qual o intelecto e o inteligível são o princípio primordial e aceitarmos que esse princípio [o Uno] deve estar além deles, é preciso concluir que a origem da realidade não pensa.”²²⁷. Daí a união mística ser descrita simbolicamente como “repouso” (*stasis*), já que o filósofo, no momento em que a realiza, encontra-se num estado em que cessam toda a mudança e todas as contingências da existência determinada, incluindo pensamentos e sentimentos. Por isso, ela é também um estado de solidão (*eremo*) absoluta, um “fugir em solidão para o solitário”²²⁸, pois, no momento da união, não só é suprimida toda a alteridade externa, mas também toda diferenciação interna. Enquanto dura a união com o Princípio, o filósofo é um perfeito solitário, pois não experimenta nenhum *outro*, nem diante de si, nem dentro de si: “O próprio vidente era um, sem ter qualquer diferença ou distinção em si mesmo, com relação a si mesmo, nem externamente, com relação a outras coisas.”²²⁹.

No entanto, a descrição da união mística como um estado de cessação das atividades mentais contrasta com outra passagem da *Enéada* VI, 9, que evoca uma atmosfera de profunda felicidade e alegria no momento de comunhão com o

²²⁶ VI, 9, 11, 5-20.

²²⁷ BARACAT JÚNIOR, 2008, p. 165.

²²⁸ VI, 9, 11, 50.

²²⁹ MEIJER, 1992, p. 276, tradução minha.

Princípio: “nosso bem estar (*to eu*) está lá, mas estar longe dele não é outra coisa senão existir menos.”²³⁰. Na *Enéada* VI, 7, Plotino fala em termos parecidos, mencionando a felicidade (*eupatheia*) sentida durante a vigência da união mística com o Uno²³¹. Isso levou comentaristas como Sorabji à conclusão de que a alma ainda está sujeita a afetos e paixões durante a experiência unitiva, o que significa que não há identidade absoluta entre ela e o Princípio²³². Entretanto, é mais adequado compreender esse “bem-estar” de que fala Plotino não como um estado psicológico, mas como “o retorno a um estado primordial de bem-aventurança”²³³, como comprova a seguinte passagem da *Enéada* VI, 7: “e, em sua felicidade, não é enganado ao pensar que é feliz; e ele não diz ser feliz quando o corpo lhe faz cócegas, mas quando *se tornou o que era antes, no tempo em que é feliz.*”²³⁴. Por essa passagem, pode-se concluir que o bem-estar experimentado pelo filósofo durante a união mística não é um deleite corporal, mas uma espécie de beatitude primordial, que é também aquela do próprio Uno. Nesse caso, trata-se, evidentemente, de um predicado analógico e simbólico aplicado ao Princípio: o Uno é “bem-aventurado”, pois, em sua plenitude, é autossuficiente, sem precisar nem desejar nada para além de si mesmo²³⁵.

Mas um princípio não tem necessidade das coisas que vêm depois dele, e o princípio de todas as coisas não tem necessidade de nenhuma delas. Pois tudo o que está em necessidade, está em necessidade como [que] se esforçando em direção ao seu princípio; mas se o Uno está em necessidade de qualquer coisa, obviamente ele está buscando não ser um; portanto, ele estará em necessidade daquilo que o destrói; mas tudo aquilo que é dito estar em necessidade está em necessidade de seu bem-estar e de sua preservação. Assim, não há nada bom para o Uno; portanto, ele não deseja

²³⁰ VI, 9, 9, 10-15.

²³¹ “Tampouco tem medo de que qualquer coisa possa acontecer a ele, uma vez que nem sequer o vê, enquanto está com aquele [i.e., o Uno]; mas se todas as outras coisas perto dele perdessem, ficaria mesmo satisfeito, para que pudesse estar sozinho com aquele: tão grande grau de felicidade ele alcançou.” (VI, 7, 34, 35).

²³² BRANDÃO, 2007.

²³³ BRANDÃO, 2007, p. 91.

²³⁴ VI, 7, 34, 30-35, grifos meus.

²³⁵ O conceito de “bem-estar” pode ser aqui aproximado do conceito hindu de *Ānanda* (“beatitude” ou “bem-aventurança”), expressão que designa a permanente autossatisfação do *Brahman* supremo (cf, GUÉNON, 2004).

nada; mas ele transcende o bem, e não é bem para si mesmo, mas para os outros, se alguma coisa é apta de participar dele.²³⁶

Portanto, a "felicidade" de que fala Plotino não é um estado mental, mas um símbolo que diz respeito à autossuficiência do Uno, experimentada pelo filósofo no momento da união mística. A esse respeito, caberia complementar as observações feitas acima com aquelas da *Enéada* VI, 9, 11, que compara as imagens na memória daquele que se uniu ao Princípio a estátuas num templo, que são os meios "como os sábios entre os expositores das coisas sagradas expressam em enigmas como aquele deus é visto"²³⁷:

É a essa imagem [na memória] que podem se associar sentimentos. É lembrando a experiência que é possível dizer que ela foi boa. No momento em que ela é vivida, não existe esse tipo de reflexão; não existe, aliás, nenhum tipo de reflexão.²³⁸.

Isso significa que não só a "felicidade" que Plotino diz experimentar durante a união é um símbolo que evoca uma realidade muito maior que um mero estado psíquico, mas também que este símbolo só pode ser aplicado *a posteriori* para sugerir o que foi vivenciado. É como se o filósofo, depois de ter passado pela união, buscasse uma experiência análoga em seu estado de consciência normal, que pudesse expressar aquilo que foi experimentado num estado de supraconsciência.

Uma quinta característica da união mística com o Bem é sua descrição como uma *possessão* e um *estar fora de si mesmo*. Essas duas palavras correspondem, respectivamente, aos termos gregos *enthousiasas* (literalmente, "possuído") e *ekstasis* (literalmente, "ficar fora"), que aparecem no capítulo 11 da *Enéada* VI, 9 para descrever o contato com o Uno. Aparentemente, elas contradizem o que afirmei no início desse capítulo, quando comentei sobre a ausência de sentimentalismo na mística plotiniana. Mas seria essa quinta característica realmente algo contraditório em relação ao que foi apontado?

Conforme já mencionado, a união mística nas *Enéadas* pressupõe uma suprassunção da consciência, pela qual se chega à união com a supraconsciência do Uno. Por outro lado, isso corresponde a uma perda da consciência normal, não

²³⁶ VI, 9, 6, 35-45.

²³⁷ VI, 9, 11, 25-35.

²³⁸ BRANDÃO, 2007, p. 92.

porque ela seja destruída, mas porque, no momento da união mística, ela permanece como que latente. Isso explica as referências da *Enéada* VI, 9, mencionadas acima, a um “ser levado” para fora de si mesmo: na medida em que o “si mesmo”, entendido como individualidade autônoma, só pode se afirmar a partir da “audácia” (*tolma*) da alma, o “si mesmo” significa um afastamento em relação ao Uno e, portanto, uma diminuição do ser:

E não deve causar espanto que Plotino por vezes se detenha a considerar o distanciamento do Uno precisamente como uma *diminuição de ser*, tanto quanto o Primeiro representa efetivamente a verdadeira plenitude do ser.²³⁹

Portanto, a “possessão” de que fala Plotino significa um abandono do “eu” enquanto existência determinada e autônoma para que ocorra a união com o “Eu” absoluto do Uno, e é nesse contexto que deve ser interpretada a palavra *enthousiasas*. Nesse caso, ela não indica um estado alterado de consciência, mas uma espécie de “preenchimento” do “eu” pelo Uno, mediante sua supressão momentânea: “ἀρπασθεῖς [ser levado] e ἐνθουσιάζας [possuído] formam os dois lados da mesma moeda. O que é levado pelo Deus, o eu, é substituído pelo Deus por meio de sua ‘unidade’”²⁴⁰. Mais uma vez, também se pode perceber o erro de descrever a união mística como uma destruição da individualidade: uma vez que o Uno é a plenitude do Ser, a união com ele é, mais propriamente, uma *transformação* da individualidade, uma passagem para além da consciência enquanto determinação.

Já o significado de *ekstasis* é um pouco mais complexo, já que essa palavra recobria uma ampla gama de significados na língua grega:

No grego clássico, [o termo *ekstasis* e correlatos] servem para designar qualquer desvio do estado normal, uma mudança abrupta de espírito ou ânimo; a partir desse uso se desenvolveram diversos sentidos especializados. Estes podem consistir em estados de pavor ou estupefação, como quando Jesus disputava com os doutores, e os espectadores *existanto*, “estavam assombrados”. Pode tratar-se também de histeria ou insânia, como ocorre habitualmente em Aristóteles e nos tratadistas médicos. Às vezes, se alude assim à possessão, de origem divina (como no caso dos profetas do Antigo Testamento) ou diabólica (como no *ekstasis*

²³⁹ NARBONNE, 2014, p. 88, grifos do autor.

²⁴⁰ MEIJER, 1992, p. 277, n. 790, tradução minha.

que Orígenes atribui à Pítia); este uso é corrente em Platão e autores sucessivos²⁴¹.

O filósofo Fílon de Alexandria teria sido o primeiro a usar essa palavra na descrição de uma experiência mística (no caso, a inspiração profética)²⁴². Em sua obra *Quis rerum divinarum heres sit*, o filósofo alexandrino define nesses termos o *ekstasis*:

êxtase significa ou o furor delirante que provoca a loucura - sob o efeito da senilidade, da melancolia ou por uma outra razão análoga – ou a estupefação que experimentamos diante de acontecimentos ocorridos ao improviso - que então não esperávamos – ou ainda a calma da inteligência – se verdadeiramente é de sua natureza permanecer em repouso – ou, o mais nobre de tudo, a possessão e delírio de origem divina – pelo qual a raça profética é tomada.²⁴³

Em outro trecho da mesma obra, Fílon descreve o êxtase como um estado em que a mente “não é mais dona de si, mas é agitada e ensandecida por uma paixão celestial, levada pelo verdadeiramente Existente e atraída para o alto, para ele”²⁴⁴. Embora sem dúvida haja pontos de contato entre a descrição filoniana do êxtase profético e a união mística de Plotino, como a menção ao “sair de si mesmo”, as diferenças entre ambos não podem ser negligenciadas. Fílon parece referir-se a “um estado de ‘possessão’ ocasional ou, como diríamos hoje, de ‘transe mediúnico’”²⁴⁵. Em Plotino, ao contrário, o êxtase não envolve um arrebatamento dos sentidos, como comprova a leitura do trecho da *Enéada* VI, 9 em que o filósofo utiliza o termo *ekstasis*:

Mas esta outra [contemplação] não é uma contemplação, mas uma outra forma de ver, um estar fora [*ekstasis*] de si mesmo, simplificação e dar-se acima [de si mesmo], insistência para o contato, repouso e um pensamento sustentado, levando a uma adaptação, se alguém vai contemplar o que está no santuário.²⁴⁶

²⁴¹ DODDS, 1975, p. 101, tradução minha.

²⁴² BRANDÃO, 2007.

²⁴³ *Quis rerum divinarum heres sit*, 249, apud BRANDÃO, 2007, p. 53-54.

²⁴⁴ *Quis rerum divinarum heres sit*, 70, apud MCGINN, 2012, p. 73.

²⁴⁵ DODDS, 1975, p. 102, tradução minha.

²⁴⁶ VI, 9, 11, 20-30.

Nesse excerto, Plotino associa o *ekstasis* à “simplificação” (*haplosis*), ao “repouso” (*stasis*) e a outros termos-chave que denotam algo bem diferente do êxtase profético. Em contraste com o profetismo, que geralmente envolve experiências visionárias, a união mística plotiniana requer a *haplosis*, isto é, a eliminação de tudo o que seja accidental na alma a fim de que ela possa participar da simplicidade absoluta do Bem. Nesse processo, devem ser eliminadas inclusive as imagens mentais, como mostra a metáfora usada por Plotino no mesmo capítulo 11, em que o filósofo é comparado ao “sacerdote sábio” que, deixando as imagens do templo, penetra no santuário para ter acesso ao próprio Deus, do qual as imagens são apenas “objetos secundários de contemplação”²⁴⁷. *Stasis*, como já foi mencionado anteriormente, também possui relação com a ausência de atividade durante a vigência da união mística. Portanto, é dentro desse contexto que o *ekstasis* plotiniano deve ser interpretado, o que explica a opção de tradutores como P. A. Meijer²⁴⁸ e A. H. Armstrong²⁴⁹ de rejeitar a tradução de *ekstasis* como “êxtase”, dada a conotação que essa palavra tem na linguagem atual.

Por fim, uma última característica da união mística deve ser destacada: seu caráter *momentâneo*. Sendo pontual, a experiência mística não pode se prolongar indefinidamente, e o próprio Plotino só pôde vivenciá-la quatro vezes, ao menos no período em que teve Porfírio como seu discípulo²⁵⁰:

A união é um êxtase momentâneo, não um estado. Ela começa de um modo inesperado e súbito e termina eventualmente, de modo a restar

²⁴⁷ VI, 9, 11, 20-25.

²⁴⁸ P. A. Meijer traduz *ekstasis* como “going out yourself” (“sair para fora de si”) e seu comentário ao texto plotiniano deixa claro as diferenças entre a experiência do autor das *Enéadas* e o êxtase profético descrito por Fílon: “ἔκστασις nada tem a ver com transe. Esse seria o primeiro e único lugar para designar um tipo de êxtase, enquanto que, em Plotino, ele sempre denota movimento (não-êxtático) para fora: então, ele pode significar: ‘permanecer fora de si mesmo’ para ir em direção à Entidade Suprema [o Uno].” (MEIJER, 1992, p. 280, tradução minha)

²⁴⁹ A. H. Armstrong é ainda mais taxativo em recusar traduzir *ekstasis* por “êxtase”. Em nota à sua tradução da *Enéada* VI, 9, ele comenta: “não há nenhuma boa razão para descrever a união mística segundo Plotino como um ‘êxtase’. Isso dá uma impressão muito enganadora desta mística austera e tranquila.” (ARMSTRONG, 1988b, p. 342-343, n.1, tradução minha).

²⁵⁰ “Esse fim e esse escopo era para ele [Plotino] a união íntima com Deus que está acima de todas as coisas. Enquanto eu [Porfírio] estive com ele, ele atingiu esse fim, quatro vezes, com um ato inefável e não potencialmente.” (*Vida de Plotino*, 23, 15). Isso não exclui, obviamente, a possibilidade de Plotino ter experimentado outras vezes a união mística *antes* de conhecer Porfírio.

apenas uma lembrança à alma. [...]. Desse modo, a vida espiritual plotiniana é a alternância entre longos estados, no qual o filósofo vive sua vida intelectual, e uns raros momentos de êxtase.²⁵¹

O próprio Plotino mostra seu desconcerto diante do término da experiência no início do capítulo 10 da *Enéada* VI, 9. Segundo ele, o que impede a continuidade da união é o fato da alma ainda permanecer presa ao corpo, o que significa dizer que, após a morte e a separação entre alma e corpo, a união com o Uno será permanente: “Como, então, que não permanece ali [com o Uno]? É porque ainda não saiu totalmente do mundo. Mas haverá um momento em que a visão será contínua, já que não haverá mais qualquer obstáculo pelo corpo.”²⁵².

Na medida em que a alma permanece ainda unida ao corpo, a comunhão dela com o Uno não pode ser permanente, pois tanto o corpo quanto a consciência normal permanecem em estado de latência durante a união e, por isso, podem novamente se manifestar, dando fim à experiência. Após a união, o estado da alma muda radicalmente e Plotino descreve esse contraste com metáforas bastante expressivas. Se, durante a união, a alma é “leve” e “sem peso”, após a união ela se torna novamente “pesada” e decai de sua experiência. Se, enquanto dura a união, o filósofo é ele próprio “luz” (um símbolo do Uno informe), após a união ele se “apaga” e retorna às “trevas” da corporeidade²⁵³:

Ali se pode ver tanto ele quanto a si mesmo como é correto ver: o eu glorificado, cheio de luz inteligível – pelo contrário, ele mesmo [sendo] pura luz – sem peso, flutuando leve, tendo se tornado – senão sendo – um deus; incendiado, então, mas o fogo parece apagar-se, se alguém está novamente pesado.²⁵⁴

Ainda que esta seja uma experiência momentânea, o filósofo nunca deve perder o Uno de vista, mesmo nos momentos em que não vivencia a união mística.

²⁵¹ BRANDÃO, 2007, p. 93.

²⁵² VI, 9, 10, 1-5.

²⁵³ A mesma perplexidade aparece na *Enéada* IV, 8, 5-10, uma das poucas passagens autobiográficas das *Enéadas*, em que Plotino relata o fim de sua experiência de união com o Intelecto: “Então, depois de descansar no divino, quando descendi do Intelecto para o raciocínio discursivo, fico perplexo de como eu, alguma vez, descendi e como a minha alma veio a estar no corpo, [...]”

²⁵⁴ VI, 9, 9, 55-60. Um pouco antes, no mesmo capítulo, Plotino utiliza o simbolismo da “queda” e da “perda das asas”, reminiscência do *Fedro* (246 c), para descrever o estado da alma afastada do Uno: “Pois o que está aqui e entre as coisas desse mundo é uma queda, um exílio e uma ‘perda das asas’.” (VI, 9, 9, 20-25).

Embora os centros que eventualmente coincidem (o centro da alma e o Uno) irão sempre se separar no fim das contas, o filósofo deve se esforçar para buscar ao máximo a identidade entre eles, permanecendo sempre aberto à possibilidade da experiência, por meio da prática da ascese e da introspecção²⁵⁵.

Tendo apontado as principais características da união mística tal como é descrita na *Enéada* VI, 9, cabe agora recapitulá-las, apresentando um breve resumo de cada aspecto assinalado, conforme a discussão desenvolvida neste capítulo:

1) *Transracionalidade*: com esse termo, retirado de Vaz, quero apontar o fato de que a união mística se realiza num nível além da razão e dos conceitos. Por isso, ela não pode ser julgada como “irracional”, como se estivesse aquém da racionalidade: trata-se de uma experiência que, partindo da razão e do pensamento conceitual, necessariamente os supera, por reconhecer suas limitações inerentes. Por isso, aquele que deseja realizar a união mística precisa eliminar todos os conceitos prévios, a fim de preparar a alma para a união com o Uno, o que explica o papel que a linguagem negativa desempenha na *Enéada* VI, 9.

2) *Inefabilidade*: é a consequência necessária de (1). Tendo a experiência mística um caráter transracional, ela não pode ser adequadamente descrita pela linguagem. Nem mesmo a linguagem negativa pode captá-la em sua inteireza, pois esta diz respeito apenas ao nosso modo de representar o Uno, e nada mais além disso. Tomado em si mesmo, o Uno ultrapassa até mesmo os termos negativos que são empregados para descrevê-lo.

3) *Experiência da unidade*: a experiência da união mística realiza a identidade absoluta entre o filósofo e o Uno. Não há nem mesmo a distinção lógica entre conhecedor e conhecido, pois não é experimentada nenhuma alteridade durante a vigência da união. Por outro lado, isso não significa que a consciência individual seja destruída: como a união mística acontece num nível além daquele em que se manifesta a consciência em seu estado normal, o “eu” individual fica como que inativo durante a experiência, mas sem ser aniquilado.

²⁵⁵

MCGINN, 2012.

4) *Cessação das atividades mentais*: intimamente relacionado a (1), preferi tratar esse aspecto em separado para mostrar que a união mística não só se dá num nível superior ao da razão, mas também supera os sentimentos e qualquer outra atividade mental. Por isso, durante a experiência mística, não se pensa nem se sente nada. Aquele que a realiza é um solitário absoluto, pois superou tanto a dualidade externa entre "eu" e "outro", quanto a dualidade interna, dentro de si mesmo. Por isso, os termos que Plotino utiliza para descrever a experiência mística e que poderiam comprovar a permanência de alguma atividade mental mesmo durante a união com o Princípio devem ser interpretados como símbolos que o filósofo, a partir da experiência de sua consciência em estado normal, utiliza *a posteriori* para tentar descrever o que foi vivenciado durante a união.

5) *Possessão e “estar fora de si mesmo”*: levando em conta (4), vimos não só que esses termos não devem ser interpretados como evidência de algum tipo de sentimentalismo em Plotino, mas também que o próprio contexto em que eles são empregados desmentem essa interpretação. *Enthousiasas* e *ekstasis* são duas faces do mesmo fenômeno: o “estar fora de si mesmo” é a perda temporária da consciência individual, no momento em que o sujeito se une à supraconsciência não-intelectiva do Uno, sendo, com isso, “possuído” por ele. Também foi mostrado que, apesar das semelhanças pontuais entre a união plotiniana e outros tipos de experiência mística, como a descrita por Fílon de Alexandria, o teor geral de ambas é bem diferente.

6) *Caráter momentâneo*: como foi visto em (3), uma vez que a consciência individual não é destruída durante a realização da união mística, ela pode voltar a se manifestar a qualquer momento e, por isso, a união com o Uno não pode ter caráter permanente, ao menos enquanto a alma estiver unida ao corpo. Por isso, a vida filosófica, para Plotino, é um oscilar entre os raros momentos em que a união se realiza e os momentos em que o filósofo está de posse de sua consciência normal. Porém, mesmo nesse último estado, a vigilância interior e a ascese devem ser mantidas, a fim de que se esteja sempre preparado para o aparecimento súbito do

Uno.

4 O SIMBOLISMO NA *ENÉADA VI, 9*

No capítulo anterior, ao tratar do caráter transracional da união mística com o Uno, mencionei de passagem a importância que a linguagem negativa ou apofática desempenha para captar a absoluta singularidade do Bem. De fato, para usar uma terminologia aristotélica, a linguagem afirmativa tem, como sua função principal, determinar a substância do ente²⁵⁶; porém, o Uno não pode estar sujeito a nenhuma determinação, pois não é uma substância: determiná-lo de alguma forma seria privá-lo da plenitude que ele possui, pois toda determinação é também uma negação, conforme já foi apontado. Por conseguinte, a plenitude do Uno não pode ser apreendida pela linguagem afirmativa.

Também foi apontado no capítulo 3 que a função da linguagem apofática não é dar uma descrição objetiva do Bem, mas criar no filósofo uma disposição adequada, que permita a experiência da união mística. Em outras palavras, dizer o que o Uno *não é* significa eliminar da mente todas as representações pelas quais se tenta apreendê-lo; ou seja, trata-se de um auxílio para a realização da união mística que, conforme já foi mencionado, é uma experiência atórica. Outro recurso que desempenha essa mesma função são os símbolos, objeto de estudo do presente capítulo. Mas antes de analisar o simbolismo nas *Enéadas*, particularmente na *Enéada VI, 9*, é necessário esclarecer como eles podem auxiliar à realização da união mística com o Uno e em que medida isso não contradiz o apelo à linguagem apofática. Com efeito, o uso do simbolismo como suporte sensível para a realização da experiência mística pressupõe uma analogia entre o Uno e o símbolo que o representa, enquanto a linguagem negativa pressupõe justamente o contrário, isto é, que entre o Uno e o restante da realidade não há analogia possível. Portanto, é

²⁵⁶ “De fato, o ‘que é’ significa, num sentido, a substância e algo determinado, noutra sentido significa cada uma das outras categorias: quantidade, qualidade e todas as restantes. E assim como o ‘é’ se predica de todas as categorias, não, porém, do mesmo modo, mas da substância de modo primário e das outras categorias de modo derivado, assim também o que é se diz em sentido absoluto da substância, e de certo modo também das outras categorias.” (*Metafísica*, Z 4, 1030a 15-25).

necessário, em primeiro lugar, investigar o papel que o simbolismo desempenha no Neoplatonismo plotiniano.

Já no médio-platonismo, a analogia era um dos meios pelos quais se poderia chegar ao conhecimento de Deus: segundo Albino, o método analógico, juntamente com o método negativo, é uma das vias pelas quais o espírito humano pode se elevar ao divino. Por isso, o apofatismo não deve ser compreendido “como o reconhecimento de um Incognoscível absoluto”²⁵⁷, mas deve ser entendido dentro de um contexto mais amplo, que envolve também outras vias de acesso ao divino. Da mesma forma, em Plotino, os exercícios mentais, já mencionados nos capítulos anteriores, são utilizados livremente nos tratados das *Enéadas*, juntamente com a linguagem negativa, e a justificativa para o uso desses exercícios encontra-se nos métodos sistematizados por Albino, no século II:

Sobre os exercícios puramente mentais que às vezes recomenda, [Plotino] se atém estritamente aos três meios tradicionais para o conhecimento de Deus que Albino havia enumerado já um século antes: a via de negação (possivelmente pitagórica em sua origem), a via de analogia (baseada na analogia platônica entre o sol e o Bem) e a via da eminência (baseada na ascensão até a Beleza suprema segundo o *Simpósio* de Platão)²⁵⁸.

Portanto, a presença de exercícios como esses ao longo dos tratados das *Enéadas* não é algo que deva surpreender, se levarmos em conta o contexto filosófico mais amplo, dentro do qual Plotino desenvolveu seu pensamento. Em alguns casos, esses exercícios fazem uso justamente da via analógica, como é possível perceber no trecho a seguir, retirado da *Enéada* VI, 9, em que Plotino explica o porquê do uso do termo “Uno”, recorrendo a uma analogia com o ponto e a unidade:

O que quer que esteja antes dessas coisas, damos o nome de “Uno” por necessidade, para indicar sua natureza uns aos outros, trazendo a nós mesmos, pelo nome, a uma ideia indivisível e esperando a unificação de nossas almas. Quando o chamamos uno e indivisível, não queremos dizer isso no sentido de um ponto ou de uma unidade; pois o que é “uno” dessa forma são os princípios da quantidade, os quais não poderiam ter existido sem a substância e [sem que] aquilo [que é] anterior à substância os precedessem; portanto, não é para aí que se deve direcionar o pensamento; mas todos os mesmos destes [ou seja, o ponto e a unidade]

²⁵⁷ HADOT, 2014, p. 220.

²⁵⁸ DODDS, 1975, p. 119, tradução minha.

correspondem a estas coisas superiores [i.e., o Uno e o indivisível] em sua simplicidade e ao evitar a multiplicidade e a divisão.²⁵⁹

Para Plotino, o Uno é “indivisível”, mas não no mesmo sentido em que o ponto e a unidade numérica o são, pois senão ele seria como “os princípios da quantidade”. A indivisibilidade deles possui apenas uma analogia com a indivisibilidade do Uno, e é também pela analogia que o nome “Uno” (e o mesmo pode ser aplicado às figuras do ponto e da unidade) pode conduzir “a uma ideia (*ennoia*) indivisível”. A sequência do trecho, no entanto, mostra que a função do nome “Uno” vai além do mero esclarecimento conceitual: sua finalidade é também *auxiliar na unificação da alma*, preparando-a para a experiência de união com o Bem. Seguindo o mesmo raciocínio, esse princípio pode ser aplicado aos símbolos do ponto e da unidade: eles também auxiliam no processo de unificação, cuja meta final é a união mística com o Uno. A sequência do texto da *Enéada* VI, 9 confirma essa função da analogia:

Em que sentido, então, o chamamos de Uno, e como devemos adaptá-lo ao nosso pensamento? “Uno” deve ser entendido num sentido mais amplo do que aquele em que uma unidade e um ponto são unificados. Pois, ali, a alma retira o tamanho e a multiplicidade do número e se detém no que é menor e repousa seu pensamento em algo que é sem partes, mas [que] estava em algo divisível e está em outra coisa; mas o que não está em outra coisa nem no divisível não é sem partes da mesma forma que a menor coisa.²⁶⁰

Plotino refere-se, aqui, ao método de abstração (*aphairesis*), já mencionado no capítulo 2, por meio do qual a unidade numérica e o ponto são alcançados pela abstração das grandezas e da multiplicidade. O objetivo é chegar até o que há de mais simples e, também, de mais fundamental. Assim, pela abstração da profundidade, têm-se o plano; pela abstração da superfície, têm-se a linha; pela abstração da extensão, o ponto²⁶¹. Ao mesmo tempo, o ponto é o princípio que, por sua própria duplicação, gera a linha e, com ela, todo o restante das figuras geométricas, apesar de sua própria nulidade quantitativa²⁶². De forma semelhante, o

²⁵⁹ VI, 9, 5, 40-45.

²⁶⁰ VI, 9, 6, 1-10.

²⁶¹ HADOT, 2014.

²⁶² GUÉNON, 2004.

Uno, sendo o que há de mais simples, é também a origem de toda a realidade, ao gerar toda a multiplicidade inteligível e sensível pela difusão de si mesmo. Entretanto, apesar dessas semelhanças, há também diferenças entre ambos: enquanto a unidade do ponto, sendo quantitativa, depende da substância para se manifestar, a unidade do Uno é anterior à manifestação da substância e, portanto, possui primazia em relação à unidade quantitativa. Usando a linguagem de Albino, a via analógica é complementada pela via da eminência, pois embora haja semelhança entre o ponto, a unidade e o Uno, a unicidade do Uno é “mais ampla” do que a do ponto e da unidade numérica. Sendo assim, a abstração e a analogia têm um papel propedêutico para a realização da união mística: elas preparam o pensamento para a experiência de união, embora seja necessário ir além do pensamento para consumir essa experiência.

Objetar-se-á que não temos aqui um exercício espiritual, como acontece nos exercícios de visualização da esfera e de identificação da alma individual com a Alma, citados nos capítulos precedentes. Entretanto, o contexto da passagem sugere algo mais do que uma simples representação figurativa do Uno através da imagem do ponto e da unidade: Plotino fala explicitamente que se espera “a unificação de nossas almas” (*ten psychen enoun*) com o uso do nome “Uno” e não vejo razão para não pensar que o ponto e a unidade desempenhassem uma função idêntica no texto plotiniano. Com efeito, é possível notar que, dentro do contexto filosófico maior em que Plotino desenvolveu seu pensamento, símbolos como o ponto geométrico eram tidos como verdadeiras zonas de transição entre o plano sensível e o inteligível, permitindo à alma ascender até a sua origem²⁶³. É essa compreensão que encontramos, por exemplo, na obra *Theologoumena arithmeticae*, atribuída ao filósofo neopitagórico Nicômaco de Gerasa (*floruit* 100 d.C.):

De fato, os sons de cada esfera dos sete [planetas], cada esfera naturalmente produzindo um certo tipo de som, são chamadas “vogais”. Eles são inefáveis em si mesmos, mas são recordados pelos sábios em relação a tudo o que é composto por eles. Por isso, aqui [i.e., na Terra] este som tem poder, que na aritmética é uma mônada, na geometria, um ponto, na gramática, uma letra [do alfabeto]. E combinada com as letras materiais, que são as consoantes, como a alma ao corpo e a escala musical às cordas

²⁶³ É o que pontifica Rappe (2000, p. 12), ao comentar sobre a compreensão que os filósofos neoplatônicos e teurgistas tinham do símbolo, no final da Antiguidade: “Os símbolos funcionam como encruzilhadas, como junções que permitem à alma traçar seu caminho de volta a suas origens.”

– uma produzindo seres vivos, e outra [produzindo] tom e melodia – eles alcançam poderes ativos e místicos dos seres divinos.²⁶⁴

Nesse trecho, Nicômaco de Gerasa concebe a mônada (a unidade aritmética), o ponto geométrico e certas letras do alfabeto como “símbolos teúrgicos”, isto é, objetos terrestres (artificiais ou não) capazes de participar dinamicamente de alguma deidade, por conta de uma semelhança inerente com ela²⁶⁵. Embora Plotino rejeitasse o uso de sons como meio para atingir o contato com o divino, como já foi apontado no capítulo 3, não é possível dizer que ele também desprezasse o simbolismo geométrico como auxílio para o contato com a realidade divina: basta lembrar o estatuto ontológico que Platão atribuiu aos entes matemáticos, como intermediários entre o plano sensível e o inteligível. Portanto, levando em conta não só o contexto filosófico mais amplo da Antiguidade tardia, mas também as fontes platônicas do pensamento de Plotino, não é uma especulação gratuita supor que o simbolismo geométrico pudesse funcionar, nas *Enéadas*, como um suporte que preparasse a alma para a união com o Uno. Na verdade, os símbolos geométricos até favorecem esse processo, dado seu caráter puramente abstrato e isento de qualidades sensíveis:

[...] talvez as imagens de Plotino da súbita irrupção da luz ou sua frequente metáfora geométrica dos pontos centrais convergentes dos círculos concêntricos se aproximem mais da abstração desespacializada e apofática, adequada para um *symbolon* [símbolo teúrgico] do Uno. E mesmo isso pode não ser suficiente; muitas dessas descrições sugerem ainda um momento de aniquilação total, uma *aphairesis* final, em que se nega mesmo essa visão sintética.²⁶⁶

O trecho acima permite compreender também qual a relação entre a via analógica dos símbolos e a vida negativa da *aphairesis*: o símbolo apresenta o simbolizado na forma de uma “visão sintética”, que é análoga a ele (no caso do ponto, sua indivisibilidade e seu caráter originário possuem uma analogia com o Uno, como já foi descrito acima). Entretanto, como a analogia implica não só a semelhança, mas também a diferença, o simbolismo deve ser, em última análise, negado por “uma *aphairesis* final”, que já é uma preparação para a união mística

²⁶⁴

Apud PEARSON, 1984, p. 69, tradução minha.

²⁶⁵

MAZUR, 2004. O conceito de “símbolo teúrgico” foi elaborado pelo neoplatonismo tardio.

²⁶⁶

MAZUR, 2004, p. 47.

com o Intelecto e com o Uno, ambas experiências caracterizadas pela negação das imagens mentais. Portanto, a via analógica e a via negativa não são métodos excludentes, mas complementares, pois ambos ajudam a criar a disposição adequada para a experiência mística de união com o Intelecto e com o Uno. No caso do simbolismo geométrico, essa complementaridade entre os dois métodos é ainda mais evidente, pois o símbolo utilizado é, ele próprio, alcançado mediante a negação de qualidades como profundidade, extensão, etc..

Do que foi dito acima, conclui-se também que o simbolismo nas *Enéadas* não é simplesmente uma redescrição em imagens da metafísica neoplatônica. Com efeito, ao menos alguns símbolos utilizados por Plotino têm uma função própria e irreduzível à da linguagem discursiva: muito mais do que simplesmente um recurso didático para a exposição da linguagem abstrata da metafísica, o símbolo prepara o filósofo para a experiência de união com o Intelecto e com o Uno. É possível que esta não seja a função da maioria dos símbolos utilizados nos tratados das *Enéadas*; porém, mesmo que essa função seja secundária, a abordagem que proponho permite investigar certas nuances da linguagem simbólica das *Enéadas* que foram, em grande parte, desconsideradas pela maioria dos intérpretes, que viram no simbolismo plotiniano apenas um artifício ornamental para a transmissão da metafísica neoplatônica. Na verdade, o simbolismo nas *Enéadas* é um suplemento às limitações da linguagem discursiva, como se verá ao longo desse capítulo. Para isso, a discussão se desenvolverá em duas vertentes: em primeiro lugar, mostrarei as limitações que Plotino identifica na linguagem discursiva e, em segundo lugar, abordarei como os símbolos (particularmente os símbolos geométricos, que são os de maior destaque no texto da *Enéada* VI, 9) podem ajudar a superar essas limitações.

4.1 OS LIMITES DO PENSAMENTO DISCURSIVO

A fim de entender como o simbolismo pode ser um auxílio para superar as limitações do pensamento discursivo, é necessário compreender quais são essas limitações. Para isso, será preciso identificar qual é, para Plotino, a atividade própria

do pensamento discursivo e qual a diferença entre ela e a atividade do Intelecto, que Plotino denomina “autointelecção”. Partindo do princípio que a união mística com o Uno deve ser precedida pela união com o Intelecto, para que esta última ocorra, é necessário que a alma participe da autointelecção. Mas em que consiste exatamente essa atividade? Vejamos, a respeito, um trecho da *Enéada* V, 3:

Mas por que não atribuímos a autointelecção a essa parte [raciocinativa] e encerramos o assunto? Porque nós demos a essa parte a tarefa de observar o que está fora dela e de ocupar-se com isso, mas pensamos que é próprio ao Intelecto observar o que pertence a si mesmo e o que está dentro de si mesmo.²⁶⁷

Nesse trecho, Plotino relaciona à atividade raciocinativa da alma “a tarefa de observar o que está fora dela e de ocupar-se com isso”, enquanto que o Intelecto observa “o que pertence a si mesmo e o que está dentro de si mesmo”. Nesse caso, poderíamos concluir que o pensamento discursivo se ocupa dos objetos externos à alma, enquanto que o Intelecto se dirige para a Forma abstrata das coisas, presente na alma. Entretanto, em outra passagem das *Enéadas*, esse conhecimento das Formas existentes na alma aparece associado à atividade do pensamento discursivo, e não à atividade do Intelecto. De fato, para Plotino, o fato da atividade raciocinativa se dirigir para fora da alma não significa que ela ignore o que está dentro de si. Pelo contrário, o pensamento discursivo busca justamente estabelecer a conexão entre o interno e o externo, entre a Forma no ente e a Forma na alma:

O raciocínio, quando julga as impressões produzidas pela sensação, está, ao mesmo tempo, contemplando formas e contemplando-as por uma espécie de simpatia – refiro-me ao raciocínio que pertence realmente à alma verdadeira: pois o verdadeiro raciocínio é uma operação de atos da inteligência e, frequentemente, há uma semelhança e comunhão entre o que está fora e o que está dentro.²⁶⁸

Isso significa que a atividade raciocinativa (ou discursiva), mesmo quando se volta para os objetos internos à alma, é necessariamente distinta deles. Com efeito, embora a alma destile dos entes a sua Forma pela abstração e mesmo que possua essas Formas dentro de si, a identidade entre ela e seus objetos de conhecimento é apenas relativa, pois existe uma diferença irreduzível entre a atividade abstrativa da

²⁶⁷ V, 3, 3, 15-25.

²⁶⁸ I, 1, 9, 15-25.

alma e o objeto abstraído. Assim, a faculdade raciocinativa é, em última análise, distinta dos seus objetos, pois eles se manifestam como *conteúdos* da alma, isto é, como algo que é ontologicamente diferente da própria alma:

O pensamento discursivo ainda vê seus objetos como substantivamente distintos de si mesmo. Ou ele olha para fora, para o mundo, e descobre os objetos sensíveis, ou olha para dentro, em direção às Formas, e descobre o objeto conceitual. [...] [O] pensamento discursivo é sempre dirigido inerentemente em direção a algum objeto.²⁶⁹

Mas, sendo assim, em que consiste a atividade do Intelecto, ou autointelecção? Em primeiro lugar, não se trata do conhecimento de um objeto, mas de uma atividade pura, que não é direcionada a nada. Ela não é outra coisa senão o reconhecimento do Intelecto em sua genuína atividade conhecedora, o que também significa dizer que, na autointelecção, o Intelecto está voltado para si mesmo:

Portanto, o ser do Intelecto é atividade, e não há nada para o qual esta atividade esteja direcionada; logo, ela é auto direcionada. Logo, pensando a si mesmo, ele está consigo mesmo e mantém sua atividade dirigida a si mesmo.²⁷⁰

Isso significa também que a autointelecção não deve ser confundida com a autoconsciência: ter consciência das atividades da inteligência ou até mesmo ter consciência da própria existência por meio do reconhecimento dessas atividades, como é o caso do *cogito* cartesiano, é ainda voltar-se para um objeto. Se percebo algo e sei que percebo algo, transformo o próprio ato de perceber em um objeto da minha consciência. Se tomo consciência de mim mesmo a partir das atividades de minha mente, é a própria subjetividade, compreendida como o espaço interior em que se dão as representações mentais, que se torna meu objeto intencional. No entanto, para Plotino, o Intelecto não é uma instância autocontida, como o *cogito* cartesiano, pois sequer é uma parte da alma²⁷¹:

²⁶⁹ RAPPE, 2000, p. 74, tradução minha.

²⁷⁰ V, 3, 7, 15-25.

²⁷¹ “[...] o que emerge na representação de Plotino do self é a dificuldade em demarcar um domínio da mente, um domínio no qual o sujeito, ou 'Eu', encontra a si mesmo claramente delineado como um espaço autocontido, que está diante de um objeto ou objetos.” (RAPPE, 2000, p. 58, tradução minha).

Então, o que impede o Intelecto puro de estar na alma? Nada, vamos responder. Mas devemos dizer que pertence à alma? Porém, não diremos que pertence à alma, mas diremos que é nosso intelecto, sendo diferente da parte raciocinativa e subindo no alto [da parte raciocinativa], mas todo o mesmo [Intelecto é] nosso, mesmo que não devamos contá-lo entre as partes da alma; sim, realmente, é nosso e não nosso; por isso, o usamos e não o usamos - mas usamos sempre a razão discursiva - e é nosso quando o usamos, mas não [é] nosso quando não o usamos.²⁷²

De fato, o Intelecto de que Plotino fala é o próprio Intelecto hipostático, do qual a alma humana pode, eventualmente, participar. Ele não só é distinto da inteligência discursiva, como o filósofo afirma explicitamente no trecho acima, mas também está como que “acima” dela: como diz Plotino, ele “sobe no alto” da inteligência raciocinativa. Em outras palavras, o que fundamenta a atividade do pensamento discursivo é o Intelecto, como se verá mais adiante²⁷³.

No entanto, a autointelecção não tornaria a própria atividade intelectual do *Nous* um objeto de conhecimento? Para Plotino, isso seria simplesmente autocontraditório: tornar a atividade do Intelecto um objeto de conhecimento significa simplesmente não conhecê-lo *enquanto atividade*:

Pois a contemplação não está no contemplado. Conhecendo-se desta maneira, ele se conhecerá como contemplado, mas não como contemplante. [...] Pois o que ele viu, viu como contemplado, mas não como contemplante, e, assim, ele terá visto a outro, mas não a si mesmo.²⁷⁴

O conhecimento da atividade intelectual como objeto (isto é, como “contemplado”) impede a percepção da atividade intelectual como sujeito (isto é, como “contemplante”). Nesse ponto, o pensamento discursivo encontra um limite insuperável: ao direcionar sua atenção para os objetos intencionais da consciência, ele deixa de investigar a própria essência conhecedora do Intelecto, que também se manifesta na alma humana. Por isso, a autointelecção seria o conhecimento não de um objeto, sensorial ou conceitual, mas um voltar-se para a própria atividade intelectual do *Nous*, como pensamento que pensa a si mesmo. Ao voltar-se para

²⁷² V, 3, 3, 20-35.

²⁷³ Isso explica também a afirmação feita por Plotino, citada em 3.2, de que a alma individual preserva algo da luz do Intelecto: sendo o fundamento da atividade discursiva, a autointelecção está presente na alma de forma derivada e indireta. Por isso, o Intelecto não é uma parte da alma, mas pode entrar em contato com a alma (pode “tornar-se nosso”, na linguagem de Plotino) pela superação das limitações da linguagem discursiva.

²⁷⁴ V, 3, 5, 10-20.

essa atividade, a alma a manifesta como algo que lhe é inerente, e que, ao mesmo tempo, também a transcende²⁷⁵.

Outra dimensão do pensamento discursivo criticada por Plotino é seu caráter analítico, isto é, sua tentativa de compreender o ente separado da totalidade da qual ele faz parte e dentro da qual deve ser compreendido:

E, verdadeiramente, assim como neste Todo aqui embaixo, que é composto de muitas coisas, todas elas ligadas uma a outra, e cada razão individual [de] por que tudo está contido em seu ser – assim como, em cada indivíduo, a parte é vista em relação ao todo – não é que este venha a ser, e, então, este outro após ele, mas eles estabelecem conjuntamente causa e causado, juntos em relação um ao outro, tanto mais lá no inteligível devem todas as coisas estar, cada uma delas, relacionadas com o todo e cada uma consigo mesma.²⁷⁶

Nesse trecho, Plotino afirma que as coisas, tanto no plano sensível quanto no plano inteligível, estão “ligadas uma a outra”, isto é, se manifestam como parte de um todo, da mesma forma que as partes de um ente se relacionam com a totalidade dele. Por conseguinte, as coisas não se manifestam numa sucessão temporal (“não é que este venha a ser, e, então, este outro após ele”), mas *simultaneamente*: a causa e o causado não são dois eventos separados no tempo, mas originam-se reciprocamente um do outro. Por conseguinte, para compreender qualquer evento, é necessário investigar a totalidade de fatores envolvidos no seu surgimento. Em outras palavras, não existe, para Plotino, conhecimento de entes isolados. Todo conhecimento é conhecimento da totalidade, pois é apenas na totalidade que o ente ganha o seu sentido e valor próprios:

Se para qualquer dúvida dada nós descobrimos que uma resposta completa tem que especificar todo o cenário das condições relevantes, então parece que nossa resposta será reduzida a algo que não parece de modo nenhum com uma explanação do evento. Plotino tem isso em mente quando afirma

²⁷⁵ A fim de esclarecer um pouco mais a relação entre o Intelecto e sua manifestação na alma humana, podemos recorrer a uma analogia com o conceito hindu de *Buddhi* (intelecto superior), que é o primeiro grau de manifestação de *Ātmā*, o “Si mesmo” universal. Seguindo a metáfora proposta por Guénon (2004), *Ātmā* pode ser comparado ao sol, enquanto a alma individual (*jīvātmā*) é a imagem do sol refletida na água. Seguindo essa analogia, *Buddhi* é, simultaneamente, o raio que determina a formação da imagem na água e o que liga a imagem a sua origem. Da mesma forma, em Plotino, o *Nous* é tanto o que permite a manifestação da alma individual (por meio da Alma hipostática) quanto o que, manifestando-se como algo imanente à própria alma individual, permite uni-la ao Uno.

²⁷⁶ VI, 7, 2, 30-40.

que a única explicação real para um evento é dizer que ele pertence a uma totalidade.²⁷⁷

Ao separar o real em unidades discretas, o pensamento discursivo passa ao largo justamente dessa visão da totalidade, a única que pode fornecer uma explicação completa de algo. Com efeito, se no plano inteligível, que é o fundamento do sensível, as Formas estão inter-relacionadas e subsistem numa espécie de totalidade indistinta, como já foi apontado no capítulo 3 e como Plotino reafirma no trecho mencionado acima, então esse inter-relacionamento deve se manifestar também no plano sensível. Portanto, é necessário acostumar a mente a uma visão holística da realidade, a fim de prepará-la para contemplar a unidade do real em seu aspecto inteligível, na experiência mística intelectual. Essa é precisamente uma das funções do exercício de visualização da esfera transparente, mencionado no capítulo anterior: trata-se de habituar a mente a ver o real como totalidade, e não como um conjunto de partes autônomas e independentes entre si.

Em resumo, as limitações que Plotino vê no pensamento discursivo são duas. Em primeiro lugar, seu caráter intencional, isto é, seu voltar-se para um objeto diferente do Intelecto, o que o torna incapaz de captar a atividade conhecedora deste, tal como se manifesta na alma humana. Em segundo lugar, o caráter analítico do pensamento discursivo também é visto com reservas por Plotino, por sua tendência a separar o ente da totalidade dentro da qual ele se manifesta. Com isso, a atividade raciocinativa torna-se incapaz de captar a verdadeira realidade das coisas, que não pode ser vista em separado da totalidade. Isso não significa, obviamente, que Plotino desprezasse completamente o pensamento discursivo ou que não lhe atribuísse nenhuma importância na preparação da alma para a união mística com o Uno. Como bom platônico, Plotino reconhece a importância da dialética na formação do filósofo²⁷⁸. Entretanto, a dimensão mística de seu pensamento exige não só o reconhecimento dos limites da linguagem discursiva, mas também requer meios para atingir uma experiência que não estivesse sujeita a

²⁷⁷ RAPPE, 2000, p. 37, tradução minha.

²⁷⁸ “Ele [o filósofo] é, por natureza, virtuoso, e deve ser levado a aperfeiçoar suas virtudes e, depois de seus estudos matemáticos, [deve ser] instruído na dialética, e feito um completo dialético.” (I, 3, 3 5-10).

essas limitações. Sob essa perspectiva, tanto a linguagem apofática quanto o simbolismo não excluem o discurso, mas complementam-no e, com isso, o superam.

4.2 SIMBOLISMO E PENSAMENTO NÃO-DISCURSIVO: O SIMBOLISMO GEOMÉTRICO NA *ENÉADA* VI,9

No início desse capítulo, afirmei que o simbolismo nas *Enéadas* não se limita a ser uma mera redescritção em imagens da doutrina neoplatônica, exposta na linguagem discursiva habitual da metafísica. Pelo contrário, na obra de Plotino, o simbolismo possui também uma função própria, que é a de preparar o leitor para a experiência de união com o Intelecto e com o Uno. Mas, antes de mostrar como o simbolismo pode, de fato, contribuir como um suporte para a experiência mística, é necessário identificar as diferenças que separam a linguagem simbólica da linguagem discursiva. Um trecho da *Enéada* V, 8 é particularmente instrutivo a esse respeito:

Os homens sábios do Egito, eu penso, também entenderam isto, seja por conhecimento científico ou inato, e quando queriam significar algo com sabedoria, não usavam as formas de letras que seguiam a ordem das palavras e proposições e imitavam sons e enunciados de afirmações filosóficas, mas ao desenhar imagens e inscrever em seus templos uma imagem particular de cada coisa particular, eles manifestavam a não-discursividade do mundo inteligível, isto é, que cada imagem é um tipo de conhecimento e sabedoria e é um assunto de declarações, todas juntas em uma [imagem], e não [um] discurso ou deliberação. Mas [apenas] depois [outros] descobriram, partindo dela em sua unidade concentrada, uma representação em outra coisa, já desdobrada, falando dela discursivamente e dando as razões pelas quais as coisas são assim.²⁷⁹

Independentemente da fidedignidade histórica dessa descrição, é possível identificar aqui duas características que Plotino atribui à escrita hieroglífica, que ajudam a demarcar as fronteiras que separam a linguagem simbólica da linguagem discursiva. A primeira delas é a *não-arbitrariedade* do símbolo: o hieróglifo representa seu objeto de forma mais direta, sem passar pela intermediação nem dos signos escritos nem dos sons da fala. Essa é uma característica geral da linguagem simbólica, já mencionada no início deste capítulo, a saber, a analogia entre ela e seu

²⁷⁹

V, 8, 6, 1-15.

referente. O símbolo tem uma relação analógica com o simbolizado e não meramente arbitrária ou convencional: “O sinal pode ser apenas convencional, arbitrário. O símbolo, não. Este deve repetir, analogicamente, algo do simbolizado.”²⁸⁰.

A segunda característica é o caráter *sintético* do hieróglifo: cada hieróglifo é uma “unidade concentrada”, uma espécie de síntese sensível daquilo que o discurso só pode apresentar na forma de uma sequência temporal: “De acordo com Plotino, a escrita temporaliza o espaço da consciência e traduz os conteúdos simultaneamente presentes na consciência como uma extensão no tempo.”²⁸¹. Novamente, trata-se de uma característica presente na linguagem simbólica de modo geral, que a diferencia da linguagem discursiva:

[...] o simbolismo propriamente dito é essencialmente sintético. Por definição mesmo, a forma da linguagem é “discursiva” como a razão humana da qual é o instrumento próprio e cuja marcha segue ou reproduz tão exatamente como é possível; pelo contrário, o simbolismo propriamente dito é verdadeiramente “intuitivo”, o que, naturalmente, faz-lhe incomparavelmente mais apto que a linguagem [discursiva] para servir de ponto de apoio à intuição intelectual e supra-razional.²⁸²

Mas em que medida essas duas características do símbolo podem ajudar a superar as limitações da linguagem discursiva? A fim de responder a essa pergunta, analisarei a seguir o simbolismo geométrico, presente no capítulo 8 da *Enéada* VI, 9:

Se, então, a alma conhece a si mesma pelo resto do tempo e sabe que seu movimento não é em linha reta, exceto quando há algum tipo de ruptura nele, mas seu movimento natural é, por assim dizer, em um círculo ao redor de algo, algo não [de] fora, mas um centro, e o centro do qual o círculo deriva, então ela irá mover-se em torno deste [centro], a partir do qual ela é e dependerá disto, colocando a si mesma em acordo com aquele [centro], o que todas as alma deveriam [fazer], e [que] as almas dos deuses sempre fazem; e é por estar de acordo com ele que são deuses. Porque um deus é quem está ligado a esse centro, mas o que está longe dele é um ser humano múltiplo ou uma besta.²⁸³

Nesse trecho, Plotino menciona dois tipos de movimento da alma: um “natural”, que é como o movimento de um círculo ao redor de um centro, e outro,

²⁸⁰ SANTOS, 2007, p. 51.

²⁸¹ RAPPE, 2000, xi, tradução minha.

²⁸² GUÉNON, 2013, p. 118.

²⁸³ VI, 9, 8, 1-10.

descrito como retilíneo, que é um “rompimento” desse movimento natural. Lendo essa passagem em paralelo com outra da *Enéada* II, 2, compreende-se que esse movimento circular seja a já mencionada autointelecção, a atividade do Intelecto que pensa a si mesmo e que também se revela na alma humana:

Talvez o movimento circular não seja espacial, ou se é, apenas acidentalmente. Então, que tipo de movimento é? Um movimento da consciência concentrada em si mesma, e [de] intelecção e de vida, em ponto algum [para] fora ou em outra parte.²⁸⁴

Já a menção ao movimento retilíneo é uma referência ao trecho do *Timeu* 43, no qual é dito que o movimento circular da alma é desviado, pela força das sensações, para todas as direções²⁸⁵. Assim, pode-se dizer que, enquanto está sob influência das sensações, a alma apresenta uma tendência dispersiva, voltada “para fora” de si mesma²⁸⁶, ao passo que, na atividade autointelectiva, que é o seu movimento natural, ela se volta “para dentro” de si, isto é, para a própria atividade do Intelecto, manifesta na alma humana. Sendo este “o centro do qual o círculo deriva”, e sendo a alma este círculo, conclui-se que sem o Intelecto não há alma e, portanto, também não há conhecimento de objetos. Dessa forma, o simbolismo do centro e do círculo permite concluir também que é graças ao *Nous* que se manifesta a atividade do conhecimento e, com ele, também os próprios objetos de conhecimento:

O conhecedor – o ponto – está escondido, invisível, mesmo enterrado ou perdido dentro do campo constituído pelos objetos da consciência. A geometria da reminiscência de Plotino sugere a recuperação do conhecedor de debaixo da presença esmagadora do lado objetivo da realidade. Quando Plotino descreve a atividade intelectual como reversão ou epistrophe, ele parece evocar a prioridade do conhecedor sobre qualquer de seus objetos cognitivos.²⁸⁷

Da mesma forma, o círculo que gira em torno do centro não pode existir senão a partir deste mesmo centro, mas o contrário não é verdadeiro. Em outras

²⁸⁴ II, 2, 1, 10-15.

²⁸⁵ MEIJER, 1992.

²⁸⁶ No plano metafísico, isso equivale à produção da multiplicidade a partir do Uno, simbolizada por Plotino com a imagem das retas que partem do ponto central: “E, por uma questão de clareza, o nosso discurso, frequentemente fazendo, por assim dizer, muitas linhas procedentes do centro, quer levar a uma noção da multiplicidade que veio a existir.” (VI, 5,5, 1-5).

²⁸⁷ RAPPE, 2000, p. 126-127, tradução e grifos meus.

palavras, existe uma relação de dependência unilateral do círculo em relação ao ponto central:

A relação que existe entre o centro e a circunferência, ou entre o que representam respectivamente, já está claramente indicada pelo fato de que a circunferência não poderia existir sem o seu centro, enquanto que este é absolutamente independente daquela.²⁸⁸

Outro ponto importante a ser destacado nessa descrição do simbolismo geométrico é a afirmação de Plotino de que o círculo se move em torno do ponto central. Ora, sendo o círculo que gira (ou a roda) um dos símbolos mais universais do devir²⁸⁹, pode-se associá-lo, no plano psicológico, ao próprio devir da consciência, isto é, à multiplicidade de estados que surgem e desaparecem nela. Mas, se levarmos em conta o que foi dito anteriormente, esses estados não são independentes do Intelecto, mas surgem como expressões de sua própria atividade. Assim como o círculo que gira em torno do centro não tem autonomia em relação a este, a multiplicidade de estados que a alma experimenta não tem autonomia em relação ao Intelecto. Acreditar que esses estados possam ser independentes do Intelecto é como achar que as imagens dos sonhos são reais, e não projeções imaginárias do sujeito que dorme²⁹⁰. Com efeito, mesmo quando esses estados se originam aparentemente do contato com objetos externos à alma, o fundamento último deles é o próprio Intelecto, pois assim como não há objeto de visão sem a luz

²⁸⁸ GUÉNON, 1962, p. 52.

²⁸⁹ Veja-se, por exemplo, a “roda da Lei”, no budismo, símbolo do *samsara* (o ciclo de mortes e renascimentos), e a alegoria medieval da “roda da fortuna”. A respeito desse simbolismo, comenta René Guénon: “[a roda] é antes de tudo um símbolo do Mundo, o que se pode compreender sem dificuldade. Na linguagem simbólica da Índia, fala-se sempre da 'roda das coisas' ou da 'roda da vida' o que corresponde claramente a essa significação. Fala-se, também, da 'roda da Lei', expressão que o budismo adotou, como muitas outras, das doutrinas anteriores e que, ao menos na origem, referia-se sobretudo às teorias cíclicas.” (GUÉNON, 1962, p. 54). O próprio Plotino usa o simbolismo da roda nas *Enéadas* (cf. nota 297).

²⁹⁰ O simbolismo do sonho é apresentado por Plotino na *Enéada* III, 6, 6, 65-70: “Então, este é o nosso argumento contra aqueles que colocam os seres reais na classe dos corpos e encontram sua garantia de verdade na evidência das pressões, batidas e das aparições que vêm por meio da percepção dos sentidos; eles agem como pessoas sonhando, que pensam que as coisas que eles veem como reais realmente existem, quando elas são apenas sonhos.” Assim, se aqueles que confiam nos sentidos são comparados a pessoas que sonham, concordo com Brandão (2007), quando afirma que o argumento cético de que toda a realidade possa ser um sonho certamente não teria impressionado Plotino! De fato, independentemente do fundamento externo que se possa dar para o conhecimento, só se pode conhecer algo se já existe uma aptidão prévia para tal. De acordo com Plotino, o que interessa é justamente essa disposição que a alma manifesta e que resulta da participação dela no Intelecto.

que permita a visão, tampouco há objeto para a inteligência sem a atividade do Intellecto, que permite o inteligir:

Da mesma forma, [a alma] faz com que os objetos dos sentidos que estão, por assim dizer, conectados com ela, brilhem por seu poder, poderíamos dizer, e os traz para diante de seus olhos, pois seu poder [de percepção sensorial] está pronto para eles e, de certa forma, trabalhando em direção a eles.²⁹¹

Dessa forma, o movimento do círculo representa os estados e objetos que se apresentam à consciência, e que surgem e desaparecem como imagens de um sonho. Tomar consciência de que é o próprio Intellecto a origem das várias imagens e estados que se manifestam à alma, assim como o sonhador é a origem das imagens projetadas no sonho, é não estar mais sujeito às afecções e paixões provocadas por essas imagens, ou seja, uma espécie de despertar²⁹².

Continuando a análise do simbolismo do capítulo 8, o círculo que se move pressupõe necessariamente um centro imóvel: “A circunferência só pode girar ao redor de um centro fixo; do mesmo modo, a mudança, que não é suficiente por si mesma, supõe necessariamente um princípio exterior à mudança [...]”²⁹³. Além de imóvel, o centro está equidistante em relação a todos os pontos da circunferência. Se, portanto, o círculo que se move representa o devir da consciência, o centro imóvel representa o próprio Intellecto, que não apenas é a origem desse devir, mas também é um princípio exterior a ele, pois não é uma parte da alma, conforme já vimos. Por outro lado, assim como todos os pontos da circunferência mantêm a mesma distância em relação ao centro, os objetos que se manifestam a partir da difusão da atividade do Intellecto devem ser vistos como uma *totalidade*, sem que um tenha prioridade sobre os outros. É essa visão da totalidade, em contraste com o caráter analítico do pensamento discursivo, que Plotino tenta provocar em seus leitores através do simbolismo do centro e do círculo. Não se trata de uma explicação teórica da totalidade, mas de uma *nova maneira de enxergar as coisas*,

²⁹¹ IV, 6, 3, 15-20.

²⁹² Na *Enéada* I, 6, 8, 25 e I, 6, 9,1, Plotino denomina esse voltar-se da alma para si mesma como o despertar de uma “visão interior”.

²⁹³ GUÉNON, 1962, p. 55-56.

que necessariamente deve levar à investigação do sujeito por trás dessa totalidade que se manifesta à consciência:

Nenhum dos seres [visualizados], seja animado ou inanimado, seja humano ou não-humano, é para ter prioridade na visão. Todos estão equidistantes do sujeito da consciência, uma equidistância que Plotino sinaliza ao usar a palavra “centro” em VI, 4, 7, 23. Similarmente, o estatuto objetivo do conhecedor ele mesmo [...] está, agora, aberto à investigação.²⁹⁴

Não por acaso, a sequência do texto do capítulo 8 da *Enéada* VI, 9 trata da investigação desse centro de consciência, em torno do qual a alma se movimenta, perguntando se ele pode ser identificado com aquilo que é buscado, isto é, o Uno:

É então, por assim dizer, o centro da alma o que estamos buscando? Ou devemos pensar que é outra coisa, na qual todos esses centros coincidem? E que o centro do círculo, aqui embaixo, é como ele apenas analogicamente? Pois a alma não é um círculo, da mesma maneira que uma figura geométrica, mas porque há nela, e em torno dela, a natureza antiga, e porque ela vem de uma origem desse tipo [...]²⁹⁵

Nesse trecho, Plotino se pergunta se o “centro da alma” se identifica com o Uno, ou se é como ele apenas analogicamente. A sequência do capítulo 8 dá a resolução desse dilema: “e por isso nos juntamos, em nossos próprios centros, a algo como o centro de todas as coisas, assim como os centros dos maiores círculos se juntam ao centro da esfera, e estamos em repouso.”²⁹⁶. O “centro da alma” não é o Uno, porém é possível o contato entre o “centro de nós mesmos” e o “centro de todas as coisas”. Por outro lado, essa analogia permite fazer uma transposição do plano antropológico para o plano metafísico: assim como o Intelecto é a origem última de todos os objetos de conhecimento que se manifestam à alma, o Uno é também a fonte produtora de toda a realidade, sensível e inteligível. Ele é, portanto, o que podemos chamar de *centro simbólico de todas as coisas*:

:

O ponto central é o Princípio [...]. O espaço que ele preenche com sua irradiação, e só por essa irradiação [...], sem a qual esse espaço apenas seria “privação” e nada, é o Mundo no sentido mais amplo da palavra, o

²⁹⁴ RAPPE, 2000, p. 105, tradução minha.

²⁹⁵ VI, 9, 8, 10-20.

²⁹⁶ VI, 9, 8, 15-25.

conjunto de todos os seres e de todos os estados de existência que constituem a manifestação universal.²⁹⁷

Assim, é a partir do “centro de nós mesmos”, isto é, do Intelecto em nós, que é possível a união mística com o “centro de todas as coisas”. Isso não apenas comprova, mais uma vez, que a união com o Intelecto é condição prévia para a união com o Uno, mas também que a experiência mística intelectual é alcançada pelo reconhecimento da pura essência conhecedora da alma (a saber, a “autointelecção”). Em outras palavras, sem a autointelecção não é possível a união com o Intelecto e, portanto, também não é possível a experiência da união mística com o Uno²⁹⁸. Por outro lado, o Intelecto é também a “natureza antiga” da alma, que está tanto nela, como sua origem, quanto em torno dela, pois a atividade dele se difunde para o restante da alma e para suas faculdades. Dito de outro modo, a atividade do conhecimento, que se manifesta de forma mais intensa na autointelecção do *Nous*²⁹⁹, se estende também para a atividade racional e para a

²⁹⁷ GUÉNON, 1962, p. 52. A imagem do Uno como centro irradiador da realidade aparece explicitamente na *Enéada* IV, III: “Pois há uma espécie de centro, e, em torno deste, um círculo que brilha para fora dele, e além destes, outro, luz da luz; mas fora destes [círculos], não há mais um círculo de luz, mas este próximo círculo, pela falta de luz própria, precisa de iluminação de outra fonte. Que este [círculo] seja uma roda, ou uma esfera de um tipo que, a partir do terceiro – porque faz fronteira com ele – obtém toda a iluminação que esse terceiro recebe.” (IV, III, 17, 10-20). Jesús Igal (2008a, p. 346, n. 143) comenta que os três círculos concêntricos ao foco central são, respectivamente, o Intelecto, a Alma e o cosmos sensível. Este último, por sua vez, está sujeito ao devir, o que explica sua associação com o simbolismo da roda, cuja significação já foi apontada anteriormente.

²⁹⁸ Nesse aspecto, a mística plotiniana se aproxima da de certos místicos cristãos, como Evágrio Pôntico e Mestre Eckhart, para os quais a experiência da natureza essencialmente conhecedora da alma é também a contemplação de Deus. A respeito disso, comenta Bernard McGinn: “Há textos nos quais o 'abba' [Evágrio Pôntico] diz que a mente, ao chegar a contemplar a si mesma, vê Deus. Von Balthasar interpretou isso como mostrando que Evágrio não foi além do nível da mística natural ou filosófica, *o que não é diferente daquela dos neoplatonistas*, na qual a experiência da alma de sua essência pura como conhecedora é erroneamente identificada com Deus. [...] Mesmo que quiséssemos reivindicar que a autovisão é sempre copresente com a 'gnosis' essencial da Trindade (como o outro lado da moeda, por assim dizer, uma vez que o 'Nous' é a imagem da Trindade), tal ensinamento pode ser comparado com aquele de Gregório de Nissa, que viu Deus como visível no espelho polido da alma. [...] Se as visões são mútuas, o pensamento de Evágrio traria as interessantes marcas daquele de místicos posteriores, especialmente Mestre Eckhart, que, ao identificar o fundamento de Deus com o fundamento da alma, pode ser tido como tendo fundido a contemplação da essência da mente com a contemplação da Trindade.” (MCGINN, 2012, p. 229-230, grifos meus).

²⁹⁹ Para Plotino, o conhecimento em sentido eminente é sempre *identidade entre conhecedor e conhecido*. Isso se manifesta, de forma mais clara, na autointelecção e, de forma indireta, no conhecimento discursivo, já que existe uma analogia entre a Forma presente nos entes e a Forma abstraída na alma.

atividade sensitiva da alma; portanto, o Intelecto é tanto o verdadeiro sujeito das atividades da alma quanto o fundamento último dessas mesmas atividades.

Do que foi dito acima, conclui-se que a autointelecção ou o conhecimento desta natureza original da alma é condição para a realização da união mística com o Intelecto, etapa preliminar à união mística com o Uno. Colocando de uma forma um tanto esquemática, temos a seguinte sequência: a visão da totalidade dos objetos que se manifestam à consciência leva à investigação do sujeito por trás da consciência. Esse reconhecimento, por sua vez, leva à autointelecção, pois o sujeito que é descoberto nada mais é que o próprio Intelecto, tal como se manifesta à individualidade humana. Por fim, a descoberta desse sujeito “por trás” das atividades da alma leva à identificação dela com o Intelecto, condição prévia para a união com o Uno. Todo esse processo é desencadeado pelo uso da linguagem simbólica, cujo objetivo, conforme já mencionei, é criar no leitor uma disposição adequada para experimentar a realidade como totalidade.

Por fim, outro símbolo importante do capítulo 8 da *Enéada* VI, 9 é a esfera, que Plotino relaciona ao centro e ao círculo. Enquanto esses últimos se referem ao plano humano, como já apontei, a esfera representa o cosmos que emana a partir do Uno, simbolizado pelo ponto central da esfera:

e por isso nos juntamos, em nossos próprios centros, a algo como o centro de todas as coisas, assim como os centros dos maiores círculos se juntam ao centro da esfera, e estamos em repouso.³⁰⁰

Já tratei acima do simbolismo do centro como imagem do Princípio; agora, cabe analisar o simbolismo da esfera e sua relação com o simbolismo do círculo. Mais uma vez, temos aqui uma metáfora retirada do *Timeu*, de Platão:

A forma apropriada para aquele ser vivo [o mundo], que deve conter dentro de si todas as coisas vivas, seria aquela que abraçasse dentro de si todas as formas que existem. Consequentemente, ele [o demiurgo] deu-lhe uma forma redonda, a forma de uma esfera, com seu centro equidistante, em todas as direções, de seus extremos. Essa, de todas as formas, é a mais completa e mais parecida consigo mesma, que ele deu ao mundo porque acreditava que a semelhança é incalculavelmente mais excelente do que a diferença.³⁰¹

³⁰⁰ VI, 9, 8, 15-25.

³⁰¹ *Timeu*, 33 b. Tradução com ligeiras modificações.

Tal como Plotino, Platão apresenta a esfera como um símbolo da totalidade do cosmos. Ela é a forma “mais completa e mais parecida consigo mesma”, pois, ao contrário do círculo, possui todas as três dimensões e, por isso, é capaz de abarcar dentro de si todas as formas existentes. Afora essa diferença, tudo o que já foi mencionado a respeito do simbolismo do centro e do círculo pode ser aplicado à esfera: da mesma forma que a equidistância dos pontos da circunferência em relação ao centro representa a relação entre a totalidade dos objetos que se manifestam ao Intelecto e o próprio Intelecto, a equidistância dos pontos na superfície da esfera em relação ao centro representa o vínculo que a totalidade do cosmos mantém com o Uno, vínculo que não é somente de produção, mas também de retorno:

Já que todas as coisas só existem por causa do Princípio e não poderiam subsistir sem Ele, deve existir entre elas um vínculo permanente, representado pelos raios que juntam ao centro todos os pontos da circunferência. Esses raios podem ser percorridos em dois sentidos opostos: em primeiro lugar, do centro para a circunferência, e, a seguir, da circunferência voltando para o centro. São como que duas fases complementares, sendo a primeira representada pelo movimento centrífugo e a segunda pelo movimento centrípeto.³⁰²

No trecho citado, embora Guénon trate da relação entre o ponto central e a circunferência, as mesmas ideias podem ser aplicadas à relação entre o centro e a esfera. Assim, o movimento centrípeto da circunferência ao centro corresponde, analogamente, ao encontro de tudo com o “centro de todas as coisas”, isto é, o retorno (*epistrophe*), enquanto o movimento centrífugo é equivalente à processão (*proodos*). Da mesma forma, a coincidência entre o “centro de nós mesmos” e o “centro de todas as coisas” nada mais é do que o retorno da alma ao Uno, consumado na união mística. No entanto, é digno de nota que esse “retorno” só existe do ponto de vista daquele que realiza a união: se pudéssemos tomar a “perspectiva” do próprio Uno, não existiria retorno algum, pois ele nunca se separou de nenhum dos seres que produziu. Por isso, a coincidência entre o “centro de nós mesmos” e o “centro de todas as coisas” é simbolizada pelo encontro entre “os centros dos maiores círculos” com o centro da esfera que os rodeia, pois da mesma

³⁰²

GUÉNON, 1962, p. 59.

forma que os círculos não são exteriores à esfera, as almas não estão separadas do Uno:

E estamos sempre à sua volta, mas nem sempre olhamos para ele; é como uma dança [de um] coral: na ordem do seu canto, o coro mantém-se [com] seu condutor, mas às vezes pode se afastar, de modo que ele está fora de sua vista, mas, quando se volta para ele, canta belamente e é verdadeiramente com ele; portanto, nós também estamos sempre ao seu redor - e se não estivéssemos, deveríamos estar totalmente dissolvidos e não mais existir - mas nem sempre voltados para ele; mas, quando olhamos para ele, então estamos em nossa meta e em repouso, e não cantamos desafinados, enquanto realmente dançamos nossa dança de inspiração divina em volta dele.³⁰³

Assim, após a análise do simbolismo geométrico, é possível responder à pergunta colocada no início dessa seção: em que medida as duas características do símbolo apontadas (ou seja, sua relação analógica com o simbolizado e seu caráter sintético) podem ajudar a superar as limitações da linguagem discursiva? A análise do simbolismo geométrico demonstrou que ele não tem apenas uma função didática, mas também cria as condições para uma nova forma de experimentar a realidade. Não se trata, por exemplo, de compreender racionalmente que o Intelecto tem prioridade sobre qualquer objeto de conhecimento, mas de *experimentar* essa prioridade através de uma nova visão da realidade, na qual os objetos percebidos pela consciência são vistos como uma totalidade, e não mais como entes autônomos e independentes entre si³⁰⁴. Nesse sentido, a grande vantagem do símbolo em relação à linguagem discursiva está no fato dele se dirigir não só à razão, mas também à imaginação e aos afetos, isto é, a todo o psiquismo do indivíduo³⁰⁵. Com efeito, uma vez que existe uma relação analógica, e não meramente convencional, entre símbolo e simbolizado, o símbolo permite uma relação mais intensa da alma com a realidade a que ele se refere. Por outro lado, a intensidade da experiência é reforçada pelo segundo aspecto do simbolismo, isto é,

³⁰³ VI, 9, 8, 35-45.

³⁰⁴ “[...] a contemplação (*theoria*) que traz a felicidade não consiste somente no acúmulo de discursos e de ensinamentos abstratos, mesmo se concernem aos seres verdadeiros, mas é preciso acrescentar um esforço para que os ensinamentos se tornem em nós 'natureza e vida'.” (HADOT, 2014, p. 53).

³⁰⁵ “O pensamento simbólico, em sua eclosão, é de origem genuinamente afectiva [sic], pré-lógico (no dizer do sociologismo) e os símbolos tem sua origem no subconsciente.” (SANTOS, 2007, p. 81).

seu caráter sintético: enquanto a linguagem discursiva dispersa seu conteúdo, apresentando-o na forma de uma sucessão temporal, o símbolo concentra esse mesmo conteúdo numa síntese sensível, análoga à simultaneidade dos conteúdos presentes à consciência³⁰⁶. Portanto, é através da analogia e de seu caráter sintético que o símbolo provoca um impacto muito mais eficiente do que o conhecimento veiculado pela linguagem discursiva. Nesse sentido, a meditação sobre os símbolos pode ser considerada um autêntico “exercício espiritual”, no sentido definido por Pierre Hadot: uma atividade que se dirige a todo o espírito do homem, com o objetivo de modificar sua forma de ser³⁰⁷.

³⁰⁶ Aliás, não seria essa visão holística que o símbolo propõe uma forma de acostumar a mente a experimentar a realidade como totalidade, que é um dos pré-requisitos para a experiência de união mística com o Intelecto?

³⁰⁷ HADOT, 2014.

5 CONCLUSÃO

Após investigar o tema da união mística na *Enéada* VI, 9, bem como outros aspectos da filosofia de Plotino, é hora de expor as considerações finais a respeito dos temas investigados nessa dissertação. A primeira observação que destaco é a verdadeira revolução que Plotino realizou no pensamento filosófico antigo com sua henologia. Pela primeira vez na história da metafísica ocidental, é possível pensar um princípio radical de todas as coisas, pois o Uno é a origem fundamental do Ser e da existência, gerados a partir de sua própria emanação. Mais tarde, o Cristianismo se apropriará desse conceito, ao refletir filosoficamente sobre o tema da criação. Foram vistas também as diferenças que separam o conceito cristão de “criação” e a “emanação” neoplatônica: em primeiro lugar, esta é eterna, enquanto aquela tem início no tempo; em segundo lugar, o universo sensível é produzido pelo Uno apenas de modo indireto, mediante a processão da natureza, a parte inferior da Alma, enquanto que, no Cristianismo, o universo material é produzido diretamente por Deus; em terceiro lugar, a emanação é um processo que resulta de uma vontade indistinguível da necessidade, e que, portanto, é incapaz de escolher entre contrários, enquanto a criação pressupõe uma escolha e um planejamento divino anterior a sua manifestação. Por tudo isso, a filosofia de Plotino mantém a sua particularidade em relação ao Cristianismo, apesar de ter fornecido a linguagem conceitual para muitas reflexões teológicas cristãs. Ademais, Plotino foi o primeiro filósofo a tratar, de forma mais extensa, da possibilidade de uma “união mística” com o Princípio, desenvolvendo algumas intuições latentes no médio-platonismo e no Neopitagorismo. Por conseguinte, a influência de Plotino foi marcante também na mística (cristã ou não), uma vez que o vocabulário plotiniano para descrever a experiência unitiva com o Bem foi utilizado por místicos de diferentes tradições religiosas.

Apesar dessas apropriações, as diferenças entre as experiências de união mística no campo religioso (particularmente cristão) e a união com o Bem no Neoplatonismo ficaram ainda mais evidentes no capítulo 3, quando tratei da união

mística com o Uno de forma mais aprofundada. A união mística plotiniana não requer a participação em nenhuma comunidade religiosa e nem o apoio de preces ou ritos, como no caso do Cristianismo “ortodoxo” ou dos grupos cristãos gnósticos, duramente criticados por Plotino por tentarem influenciar os seres imateriais mediante a prece. A atitude devocional que, *grosso modo*, caracteriza o Cristianismo, ao afirmar a necessidade da “graça” para realizar a união com Deus, também está ausente em Plotino: para o Neoplatonismo, o divino não é um poder adventício que auxilia o filósofo a elevar-se até ele, mas é a própria raiz fundamental da personalidade humana³⁰⁸. Portanto, o divino já é uma realidade permanentemente presente e, embora a ascese não seja suficiente para que ele se manifeste, pois nada pode “provocar” sua presença, a aparição repentina do Uno não é fruto de uma “vontade”, que deseja se revelar ou não: sendo absoluto, ele simplesmente não está constrangido por nada, o que explica o porquê de sua manifestação súbita. No mesmo capítulo 3, também destaquei as características da união mística com o Uno a partir do texto da *Enéada* VI, 9. Foram seis as características principais apontadas: transracionalidade (trata-se de uma experiência que está além, não aquém, da razão), infabilidade (é uma experiência, em última análise, inexpressável), unificação (não existe distinção entre o filósofo e o Uno enquanto dura a união), cessação das atividades mentais, possessão “extática” (o que não deve ser interpretado como uma recaída sentimentalista de Plotino, conforme foi visto) e, por fim, o caráter momentâneo da união. Nesse pequeno elenco, podem ser notadas, novamente, algumas diferenças que separam a mística plotiniana da mística cristã, especialmente no que diz respeito à terceira característica: enquanto no Cristianismo, em geral, a distinção entre a alma e Deus é preservada³⁰⁹, no neoplatonismo plotiniano são recorrentes as metáforas que

³⁰⁸ Como exceção à regra, a atitude devocional aparece arrefecida em certos místicos cristãos, não por acaso influenciados pelo Neoplatonismo, para os quais o conhecimento da natureza essencial da alma é também a contemplação de Deus. É o caso de Mestre Eckhart e Evágrio Pôntico, por exemplo.

³⁰⁹ Segundo Vaz, a mística cristã possui, como uma de suas características fundamentais, uma *mediação criatural*, pela qual se impede a experiência de união indistinta com o divino: “Essa mediação exclui qualquer pretensão à união por identidade com o Absoluto, ou seja, impõe um limite intransponível às aspirações da mística especulativa em regime cristão.” (VAZ, 2000, p. 65-66). Entretanto, mesmo essa característica pode ser relativizada, e novamente com um místico influenciado pelo Neoplatonismo, Evágrio Pôntico. Na *Carta a Melânia*, 6, Evágrio usa a conhecida

apontam para uma união indistinta entre a alma e o Uno, embora não sejam de todo ausentes da *Enéada* VI, 9 símbolos mais “dualistas” para expressar a união. Porém, mesmo nesse caso, o fato de que a união possa ser descrita como o contato entre dois seres que permanecem, em última análise, distintos entre si se deve mais à dificuldade de expressar a verdadeira natureza dessa experiência do que por alguma limitação doutrinária, como parece ser o caso da mística cristã, em que a alteridade entre Criador e criatura impede *a priori* a possibilidade de uma união por identidade entre ambos.

No capítulo 4, tratei da importância do simbolismo como um auxílio que prepara a mente para a união mística com o Uno. Nesse caso, contrariando a opinião tradicional acerca do papel das metáforas nas *Enéadas*, mostrei que elas não são simplesmente um recurso didático para expressar a linguagem discursiva da metafísica, mas têm uma função própria, qual seja, a de ajudar a criar uma dimensão não-discursiva no leitor, que auxilie na preparação para a união mística. Embora o uso dos símbolos como auxílio para alcançar a experiência mística seja comum dentro do contexto cristão e hindu, por exemplo, isso não significa uma “concessão” de Plotino à mística religiosa, já que a justificativa para o uso desses símbolos encontra-se na própria tradição filosófica anterior a Plotino, mais precisamente no médio-platonismo de Albino, que coloca a analogia como um dos meios para se atingir o contato com o divino. Nesse caso, sendo a via analógica (ou simbólica) apenas uma entre outras vias para se atingir a experiência mística, ela não exclui a linguagem tradicional da metafísica, mas a complementa. Esse complemento consiste em ir além de duas limitações inerentes ao discurso, a saber, seu caráter intencional e seu caráter analítico: o pensamento discursivo volta-se sempre para algo diferente da própria atividade intelectual e, além disso, tende a separar seu objeto da totalidade na qual ele está inserido e dentro da qual deve ser compreendido. A análise do simbolismo geométrico, presente no capítulo 8 da *Enéada* VI, 9, mostrou que a meditação sobre o símbolo do ponto e da

metáfora do desaguar dos rios no mar para explicar em que consiste a união das almas com Deus: “Quando as mentes fluem de volta a ele como correntes rumo ao mar, ele as transforma a todas completamente na sua própria natureza, cor e gosto. Elas não mais serão muitas, mas uma em sua unidade sem fim e inseparável, porque elas estão unidas e juntas a ele. E, do mesmo modo que na fusão dos rios com o mar nenhuma adição em sua natureza ou variação em sua cor ou gosto é encontrada, assim também na fusão das mentes com o Pai nenhuma dualidade de naturezas ou quaternidade de pessoas ocorre.” (apud MCGINN, 2012, p. 230).

circunferência cria as condições para a experiência da realidade como totalidade (a circunferência, na analogia de Plotino) e para a investigação do centro a partir do qual se difunde a atividade intelectual, responsável pelo conhecimento dessa totalidade (o centro do círculo, que equivale ao *Nous* tal como se manifesta na alma humana). É a partir dessas analogias fornecidas pelo símbolo que é possível transformar em realidade percebida aquilo que a doutrina filosófica expõe conceitualmente. Em outras palavras, é possível compreender o simbolismo do centro e da circunferência no capítulo 8 da *Enéada* VI, 9 como um suporte que auxilia o filósofo a entrar em contato com a realidade inteligível.

Gostaria de concluir essa dissertação voltando ao questionamento colocado na Introdução: *qual a importância de Plotino para os dias atuais?* Na ocasião, procurei mostrar que talvez a grande mensagem de Plotino para os nossos dias é a seguinte: é possível viver a espiritualidade fora dos marcos da religião ou, pelo menos, fora dos limites estreitos estabelecidos por certas comunidades religiosas. Entretanto, não se pode ignorar que a filosofia de Plotino apresenta pontos que talvez não sejam factíveis para o homem moderno: seria possível, por exemplo, em meio às preocupações mundanas do século XXI, exercitar o ascetismo rigoroso proposto por Plotino? Indo mais além, seria esse ascetismo realmente necessário para vivenciar a experiência mística? Por outro lado, a metafísica de Plotino, que fornece a justificativa filosófica para a possibilidade de união mística com o Uno, também possui seus limites: conforme já apontei no capítulo 2, Plotino não explica de forma satisfatória o porquê da emanção da multiplicidade a partir do Uno, e se contenta em afirmar que o Uno se difunde porque deve difundir-se. Da mesma maneira, se tudo emana do Bem, tudo é, em última análise, um bem imperfeito; porém, a história trágica do século XX nos faz desconfiar da pertinência dessa resposta. E para uma época tão “anti-metafísica” como a nossa, é muito fácil, a partir daí, simplesmente negar a existência de um Princípio, pela afirmação do aleatório absoluto. Porém, seriam essas limitações algo inerente à metafísica ou apenas problemas da metafísica de Plotino, que, nesse caso, precisaria de uma reformulação? Seria necessário um salto para fora da metafísica, como propõe Heidegger, ou os problemas da metafísica se resolvem dentro do horizonte da própria metafísica? A resposta a essas questões, que coloco aqui a título de

provocações, certamente fogem ao escopo desse trabalho. Porém, independentemente da resposta que se dê a elas, o pensamento de Plotino permanece atual. Após o término desse percurso, a grande lição de Plotino para o homem do século XXI é esta: se a experiência mística pode ser vivenciada para além da religião, é porque o caminho para o divino, mesmo em épocas de crise, sempre estará aberto para os homens de boa vontade. Basta apenas que se queira trilhá-lo.

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes primárias

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução para o português de Marcelo Perine. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2015, vol. 02.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos**. Tradução de Carlos Alberto Louro da Fonseca. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

MEIJER, P. A. **Plotinus on the Good or the One (Enneads VI, 9): an analytical commentary**. Amsterdã: J. C. Gieben, 1992.

PLATÃO. **Complete works**. Edição, introdução e notas de John M. Cooper. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.

PLOTINO. **Enneads III. 1-9**. Tradução de A. H. Armstrong. Cambridge: Harvard University Press; Londres: William Heinemann, 1980.

_____. **Enneads IV. 1-9**. Tradução de A. H. Armstrong. Cambridge: Harvard University Press; Londres: William Heinemann, 1984.

_____. **Enneads V. 1-9**. Tradução de A. H. Armstrong. Cambridge: Harvard University Press; Londres: William Heinemann, 1984.

_____. **Enneads VI. 1-5**. Tradução de A. H. Armstrong. Cambridge: Harvard University Press; Londres: William Heinemann, 1988.

_____. **Enneads VI. 6-9**. Tradução de A. H. Armstrong. Cambridge: Harvard University Press; Londres: William Heinemann, 1988.

_____. **Ennead II**. Tradução de A. H. Armstrong. Cambridge; Londres: Harvard University Press, 1990.

_____. Sobre o Bem ou o Um. Tradução de Bernardo Lins Brandão. In: BRANDÃO, Bernardo Guadalupe dos Santos Lins. **Experiência mística e filosofia em Plotino**. 2007. 146 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2007, p. 106-146.

_____. **Enéada III, 8 [30]**: sobre a natureza, a contemplação e o Uno. Introdução, tradução e comentário de José Carlos Baracat Júnior. Campinas, SP: editora da UNICAMP, 2008.

_____. **Enéadas III-IV**. Introdução, tradução e notas de Jesús Igal. Madrid: Gredos, 2008.

_____. **Enéadas V-VI**. Introdução, tradução e notas de Jesús Igal. 2. ed. Madrid: Gredos, 2014.

PORFÍRIO; PLOTINO. **Vida de Plotino; Enéadas I-II**. Introdução, tradução e notas de Jesús Igal. Madrid: Gredos, 2008.

_____. **On the life of Plotinus and the order of his books; Enneads I. 1-9**. Tradução de A. H. Armstrong. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

PORFÍRIO. Vida de Plotino. Tradução de Reinholdo Aloysio Ullmann. In: ULLMAN, Reinholdo Aloysio. **Plotino: um estudo das Enéadas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 241-284.

PSEUDO-AREOPAGITA, Dionísio. **Dos nomes divinos**. Tradução, introdução e notas de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar, 2004.

Bibliografia

AUBENQUE, Pierre. **Desconstruir a metafísica?** Tradução de Aldo Vanucchi. São Paulo: Loyola, 2012.

BARACAT JÚNIOR, José Carlos. **Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino**: introdução, tradução e notas. 2006. 700 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2006.

BEIERWALTES, Werner. Reflexión y unión: acerca de la mística de Plotino. In: BEIERWALTES, Werner; VON BALTHASAR, Hans Urs; HAAS, Alois. **Mística, cuestiones fundamentales**. Tradução de Alberto Capboscq. Buenos Aires: Agape Libros, 2008. (Eusebeia, 23).

BEZERRA, Cícero Cunha. **Compreender Plotino e Proclo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

BRANDÃO, Bernardo Guadalupe dos Santos Lins. **Experiência mística e filosofia em Plotino**. 2007. 146 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2007.

_____. Estados de consciência e níveis do eu em Plotino. **Archai**, Brasília, n. 10, p. 95-102, jan.-jul. 2013.

BRISSON, Luc. Pode-se falar de união mística em Plotino? Tradução de Loraine Oliveira. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 48, n. 116, p. 453-466, dez. 2007.

_____. Plotinus and the magical rites practiced by the Gnostics. In: CORRIGAN, Kevin; RASIMUS, Tuomas (eds.). **Gnosticism, Platonism and the late ancient world: essays in honour of John D. Turner**. Leiden; Boston: Brill, 2013, p. 443-458.

CORDERO, Néstor Luis. **Sendo, se é: a tese de Parmênides**. Tradução de Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus, 2011.

DODDS, E. R. **Paganos y cristianos en una epoca de angustia: algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino**. Tradução de J. Valiente Malla. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.

_____. The Parmenides of Plato and the Origin of Neoplatonic 'One'. **The Classical Quarterly**, [s.l.], vol. 22, n. 3/4, p. 129-142, jul.-out. 1928.

FERNANDES, Edrisi. A interação naturante entre o Demiurgo e o mundo, a questão dos “dois tipos de matéria” e a natureza da implantação da alma no corpo. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 51, n. 122, p. 617-635, dez. 2010.

GILSON, Étienne. **O ser e a essência**. São Paulo: Paulus, 2016.

GUÉNON, René. A idéia de centro nas tradições antigas. In: _____. **Os símbolos da ciência sagrada**. Tradução de J. Constantino Kairalla Riemma. São Paulo: Pensamento, 1962.

_____. **Man and his becoming according to the Vedanta**. Tradução de Richard C. Nicholson. 3. ed. Hillsdale: Sophia Perennis, 2004.

_____. **Considerações sobre a iniciação**. Tradução de Igor Silva. São Paulo: IRGET, 2013.

HADOT, Pierre. **Plotinus or the simplicity of vision**. Tradução de Michael Chase. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

_____. **O que é filosofia antiga?** 5. ed. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.

MAMO, Plato. Is Plotinian mysticism monistic? In: HARRIS, B. (ed.) **The Significance of Neoplatonism**. Virginia: International Society for Neoplatonic Studies, 1976, p. 199-215.

MAZUR, Zeke. Unio magica, part I: on the magical origins of Plotinus' mysticism. **Dionysius**, [s.l.], vol. XXI, p. 23-52, dez. 2003.

_____. Unio magica, part II: Plotinus, theurgy and the question of ritual. **Dionysius**, [s.l.], vol. XXII, p. 29-56, dez. 2004.

MCGINN, Bernard. **As fundações da mística**: das origens ao século V:1. Tradução de Luis Malta Loureiro. São Paulo: Paulus, 2012.

NARBONNE, Jean-Marc. **A metafísica de Plotino**. Tradução de Maurício Pagotto Marsola. São Paulo: Paulus, 2014.

PEARSON, Birger A. Gnosticism as Platonism: With Special Reference to Marsanes (NHC 10,1). **The Harvard Theological Review**, [Cambridge], vol. 77, n. 1, p. 55-72, jan. 1984.

PINHEIRO, Marcus Reis. **Cosmologia e divinação em Plotino**. Disponível em: <www.uff.br/helenismo/sites/default/files/Astrol%20e%20Plotino%20-20Princípia.doc>. Acesso em: 23 dez. 2014.

RAPPE, Sara. **Reading neoplatonism**: non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus, and Damascius. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

REALE, Giovanni. **Para uma nova interpretação de Platão**: releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “doutrinas não-escritas”. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997.

RIST, John M. The One of Plotinus and the God of Aristotle. **The review of metaphysics**, [Washington], v. 27, n. 01, p. 75-87, set. 1973.

SANTOS, Mário Ferreira dos. **Platão – o um e o múltiplo**: comentários sobre o Parmênides. São Paulo: IBRASA, 2001.

_____. **Tratado de simbólica**. São Paulo: É Realizações, 2007.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **Plotino**: um estudo das Enéadas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000.

WAKOFF, Michael. **Awaiting the sun**: a Plotinian form of contemplative prayer. Disponível em: <https://www.academia.edu/12980160/Awaiting_the_Sun_A_Plotinian_Form_of_Contemplative_Prayer>. Acesso em: 23 ago. 2016.