

Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão

**EXPERIÊNCIA MÍSTICA E FILOSOFIA EM
PLOTINO**

**Belo Horizonte
2007**

Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão

**EXPERIÊNCIA MÍSTICA E FILOSOFIA EM
PLOTINO**

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: História da Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Fernando Rey Puente

Belo Horizonte
Universidade Federal de Minas Gerais
2006

AGRADECIMENTOS

Estudar os textos de Plotino não é tarefa fácil: é que se trata de um autor que escreveu de um modo difícil sobre coisas difíceis. Além disso, sendo ele um profundo conhecedor da tradição filosófica grega, dialoga com ela o tempo todo, fazendo uso, muitas vezes, de textos que não chegaram até nós.

Assim, esta dissertação não teria sido possível sem o apoio de tantas pessoas, cujo agradecimento manifesto aqui. É muito difícil lembrar de todos, mas gostaria de mencionar alguns nomes.

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer ao meu pai, Jacyntho Brandão, que me auxiliou de tantas maneiras, mas em especial, na sua rigorosa correção do português e das traduções dos textos das *Enéadas*, e à minha mãe, Magda Guadalupe. A eles dedico minha dissertação.

Fica aqui também manifesto meu apreço pelo apoio de meu irmão Fernando e sua namorada Roberta - que gentilmente me hospedaram em Londres, onde fui buscar parte fundamental da bibliografia usada nessa pesquisa - e de meus outros familiares: meu irmão Pedro, meu avô Ciro, minha avó Aparecida e minha tia Augusta, etc.

Agradeço ao meu orientador Fernando Rey Puente, por seus conselhos certos e paciência com meus métodos de pesquisa, aos meus professores no mestrado - Miriam Campolina, André Berten, Virgínia de Araújo e José Raimundo Maia Neto -, à Andréa e ao Alessandro, pela disponibilidade em ajudar, e aos meus professores no grego - Teodoro Reno e Tereza Virgínia Barbosa - que, tendo me orientado nos meus estudos

sobre Fílon de Alexandria e o Pseudo-Dionísio Areopagita, colocaram-me no rumo do neoplatonismo.

Um mestrado em filosofia não se faz só com leituras de textos filosóficos e com aulas de filosofia: também são importantes as conversas filosóficas. Desse modo, agradeço aos meus amigos e “companheiros de cantina” da filosofia e da letras: Camila, Marcos, Chico, Edgar, Gabriela, Carol, Luíza, Bruno, Laura, Periquito e tantos outros que fizeram a vida universitária valer a pena.

Agradeço também aos meus outros amigos, pelo suporte emocional e, em especial, à Isadora, pelo seu carinho.

Por fim, gostaria de lembrar algumas instituições que foram fundamentais nessa pesquisa: o Departamento de Filosofia da UFMG, pelo Curso de Mestrado; a CAPES, pela bolsa que me permitiu a dedicação à pesquisa; ao Instituto Santo Inácio, pela possibilidade de consultar a sua biblioteca; as bibliotecas de Londres: Senate House Library, Warburg Library, Institute of Classical Studies Library, British Library.

Esta é a vida dos deuses e dos homens divinos e bem aventurados: distanciamento das outras coisas daqui, vida sem prazer com as coisas daqui, fuga do só em direção ao Só.

Plotino, *Enéada* VI 9

E isso, interprete como quiser.

Plotino, *Enéada* V, 8

RESUMO

Plotino não foi apenas um místico, mas também um filósofo platônico: ele não apenas tentou expressar suas experiências místicas nos seus textos, mas também formulou uma doutrina filosófica da união mística. Essa dissertação é uma tentativa de expor a teoria plotiniana da união mística e os relatos dessa experiência. Como nos textos de Plotino não existe apenas um tipo de experiência mística, mas dois (a experiência da união mística da alma com o Intelecto e da alma com o Um), essa pesquisa se concentra em quatro áreas principais: a teoria da união mística da alma com o Intelecto; a experiência dessa união; a teoria da união mística da alma com o Um; a experiência dessa união.

ABSTRACT

Plotinus was not only a mystic, but also a platonic philosopher: he not only tried to express his mystical experiences in his texts, but he also formulated a philosophic of the mystic union. This dissertation is an attempt to expose the plotinian theory of the mystical union and the accounts of the experience. As in the texts of Plotinus there is not only a kind of mystical experience, but two (the experience of the mystic union of the soul and the Intellect and of the soul with the One), this research focuses in four main areas: the theory of the mystical union of the soul with the Intellect; the experience of this union; the theory of the mystical union of the soul with the One; the experience of this union.

SUMÁRIO

Introdução

1. Apresentação.....	9
2. Breve Síntese da Filosofia de Plotino.....	14

Capítulo 1: A Alma e o Intelecto

1. A União da Alma com o Intelecto.....	18
2. A Experiência Mística Intelectual.....	32
2.1. A Experiência.....	33
2.2. Etapas da Experiência.....	35
2.3. As Características da Experiência.....	42
2.4. A Mística Intelectual e a Consciência de Si.....	48

Capítulo 2 : A Alma e o Um

1. A União da alma com o Um.....	52
1.1. O Um e o Intelecto.....	54
1.2. O Um e a Alma: coincidência de centros.....	62
1.3. Parentesco e Semelhança.....	68
1.4. Identidade.....	72
2. A Experiência Mística do Um.....	77
2.1. A Experiência.....	79
2.2. O Amor.....	81

2.3. As Etapas da Experiência.....	84
2.4. Características da Experiência.....	88
2.5. Sumários da União.....	92
Conclusão	99
Bibliografia	101
Apêndice: Sobre o Bem ou o Um (tradução da <i>Enéada</i> VI, 9).....	106

INTRODUÇÃO

1. APRESENTAÇÃO

É natural, após a leitura das *Enéadas*, ficarmos perplexos diante da figura de Plotino. É que se trata de uma personalidade singular e multifacetada, impossível de ser classificada nas categorias intelectuais contemporâneas. Afinal, trata-se de um comentador de Platão, de um filósofo ou de um místico?

Alguns textos nos mostram que, por mais pessoal que seja sua síntese, Plotino nunca deixou de se considerar um comentador de Platão. Um bom exemplo disso é a *Enéada* IV, 8, que tenta conciliar textos dos *Diálogos* que dizem coisas contraditórias a respeito da relação da alma com o corpo. Outro exemplo é VI, 7, que, como mostrou Hadot, explora seis “questões platônicas”, ou seja, seis temas filosóficos correntes cuja origem está em passagens dos diálogos de Platão.

Seu tipo de comentário, no entanto, está bem distante da preocupação filológica e histórica dos tempos atuais. Para determinar o pensamento exato daquele que considerava seu mestre, Plotino buscava a verdade. É que, se Platão era um filósofo inspirado e se, assim, alcançou a verdade, nada mais prudente que descobrir a verdade para entender Platão. É por isso que filosofia e comentário são, nas *Enéadas*, a mesma atividade: compreender o texto platônico, objetivo do comentador, e contemplar a verdade, desejo do filósofo, eram para ele uma só coisa.

De fato, a verdade é buscada com afinco nas *Enéadas*. Fala-se muito do caráter quase oracular do texto plotiniano, no qual muito é afirmado e muito pouco demonstrado.

Essa impressão, correta em alguns momentos, não transmite uma visão adequada da totalidade dos tratados de Plotino. É que ele também escreveu passagens extremamente aporéticas, de argumentação extremamente cerrada e de diálogo profundo com as mais diversas escolas filosóficas da época. Diálogo esse, aliás, fundamental para compreender sua filosofia: ele se faz estóico contra os epicuristas, cético contra os estóicos, aristotélico contra os cétricos e pitagórico contra Aristóteles, sem nunca deixar, entretanto, de ser platônico.

Mas, se é relativamente fácil entender a relação entre comentário e filosofia em Plotino, as coisas se complicam consideravelmente quando tentamos adicionar a mística ao conjunto. Especialmente quando notamos que, nas *Enéadas*, ela também é tratada como se possuísse uma profunda unidade com a dialética e o comentário, como se fosse um aspecto da vida do filósofo.

Vemos assim que Plotino é um enigma para o pensamento moderno, um homem capaz de conciliar atividades hoje pensadas como contraditórias. Para uma maior compreensão são necessárias duas coisas. Em primeiro lugar, abandonar nossas idéias a respeito da natureza e da estrutura do conhecimento enquanto lemos as *Enéadas*. Então poderemos perceber que, para Plotino, o raciocínio filosófico, ou melhor, a dialética, é o próprio caminho da mística¹. E essa, por sua vez, não é mais que a realização em um grau mais perfeito da própria racionalidade filosófica.

Em segundo lugar, devemos também abandonar nossas definições de mística. Ao menos, da plotiniana. Isso porque a própria palavra *mística* é um termo ambíguo, significando coisas diversas nos diversos momentos da história.

¹ I, 3, 1.

Meditemos um momento sobre sua conotação atual. Como notou Vaz, esse foi um dos termos, ao lado de outros, como *ética*, que sofreram uma incontrolável deterioração semântica nos tempos modernos, o que seria uma das manifestações mais características dos problemas da cultura contemporânea:

Decaído de sua nobre significação original, 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.²

É a partir dessa acepção de *mística* que autores como Brucker³ consideraram as experiências de Plotino como produtos da imaginação exaltada de um doente, ou então, como Jevons⁴, alucinações de um usuário de ópio. O caráter tendencioso de tais afirmações é, no entanto, facilmente reconhecido na leitura das passagens místicas das *Enéadas*, que apresentam não uma experiência irracional, mas supra-racional e supra-sensível, que, portanto, não recorre à imaginação: considerando essa acepção moderna do termo, não se pode falar de *mística* em Plotino.

Mas, como mostrou Brisson⁵, tampouco é possível falar de mística a partir do seu significado antigo, aquele que era corrente nos tempos do próprio Plotino. O termo grego *μυστικός* etimologicamente significa “o que concerne aos Mistérios”, em especial aos

² VAZ, *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 9.

³ BRUCKER, *Historia philosophiae*. Lipsiae, 1766, t. I, p. 230, *apud* ARNOU, *Le Désir de Dieu*, p. 272.

⁴ JEVONS, *Was Plotinus Influenced by Opium?*

⁵ BRISSON, *Peut-on parler d'union mystique chez Plotin?* Valho-me aqui da tradução de Lorraine de Oliveira, ainda inédita.

mistérios de Elêusis. A partir daí, “passou a designar também certos tipos de interpretação alegórica de mitos e ritos que tem como modelo a prática dos mistérios”.⁶ É com esse sentido que a palavra aparece, uma única, em sua forma adverbializada, nas *Enéadas*, em III, 6, 19-26, ligada a um antigo mito de Hermes, ali interpretado como uma alegoria da doutrina sobre o fundamento do mundo sensível.

Afinal, é possível falar de experiência mística em Plotino? Creio que sim, se o termo tomar aquela acepção que, surgindo com o pseudo-Dionísio Areopagita, foi fixada na Idade Média e consagrada pelos místicos cristãos posteriores. Esse significado foi admiravelmente definido por Vaz, que, entretanto, considera-o como o sentido original:

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.⁷

Por meio dessa definição, podemos ter uma idéia adequada do que seja a experiência mística de Plotino, bem como a razão de ser da sua estreita relação com a filosofia. Mas uma última coisa deve ser notada: não existe apenas *um* tipo de experiência mística nas *Enéadas*. No sistema plotiniano, acima da razão discursiva, existem ainda

⁶ *op. cit.*, p. 7 na tradução em português.

⁷ VAZ, *op. cit.*, p. 9-10.

dois níveis de realidade: o do Intelecto divino e o do princípio de todas as coisas, chamado de Bem ou Um. Como tentarei mostrar nessa dissertação, esses dois planos correspondem à duas experiências místicas distintas.⁸

O objeto deste trabalho é a mística de Plotino, tanto a intelectual quanto a relacionada ao Um. Antes, no entanto, de passar a esse tema, é necessário uma visão geral da doutrina dos níveis de realidade das *Enéadas*. É que, apesar de não ter apresentado sua filosofia de uma forma sistemática em nenhum de seus escritos, Plotino formulou um sistema extremamente coerente e compacto, em que cada doutrina pressupõe a totalidade das outras. Esse será o primeiro capítulo.

No *capítulo 2*, tentarei determinar a teoria da mística intelectual, ou seja, a explicação das *Enéadas* para a possibilidade da união da alma com o Intelecto. A partir daí, no *capítulo 3*, estudarei a experiência mística que essa teoria pretende explicar. Não tentarei, entretanto, separar prática e doutrina, o que, no caso de Plotino, é algo virtualmente impossível. De um modo análogo, o *capítulo 4* tratará da teoria da mística do Um e o 5, da experiência da união mística com o Um. Na conclusão, tendo em vista o que foi estudado, tentarei apresentar uma visão de conjunto dos graus de conhecimento em Plotino. Por fim, apresentarei, como apêndice, a tradução da *Enéada VI, 9*, um dos textos mais importantes para o estudo da mística do filósofo.

⁸ BUSSANICH, *Mystical Elements in the Thought of Plotinus*, sugere não dois, mas três modos de experiência mística: não apenas a mística da união com o Intelecto e a mística da união com o Um, mas também a mística da união com a Alma universal. Apesar de engenhosa, no entanto, essa hipótese não possui confirmação nos textos das *Enéadas*.

2. BREVE SÍNTESE DA FILOSOFIA DE PLOTINO

Na *Enéada* IV, 3⁹, Plotino apresenta uma imagem que representa a essência de toda a sua filosofia. Nela, o fundamento de todas as coisas é considerado um centro. Em torno dele, está um círculo de luz, gerado a partir de seu esplendor. Por sua vez, ao redor do centro e do círculo, existindo a partir deles, encontra-se outro círculo de luz: “luz da luz”, escreve o filósofo. Por fim, circundando todos eles por fora, existe não um novo círculo de luz, mas algo parecido com uma roda, por não possuir luz própria.

Esse centro, princípio supremo da realidade, é o Absoluto. Gerador de todas as coisas, não é nenhuma delas, mas anterior. Assim, não possui forma, quantidade ou qualidade, não está em nenhum lugar, em nenhum tempo, não se move, mas tampouco está em repouso¹⁰. Está além de qualquer predicado, até mesmo do ser e do Intelecto.

Desse modo, não é possível conhecê-lo, nem falar a seu respeito como falamos das outras coisas.¹¹ Quando o fazemos, estamos, na verdade, referindo-nos a nós mesmos. Assim, por exemplo, quando o chamamos de *causa*, estamos dizendo que nossa existência é derivada dele.¹² É dessa maneira que podemos falar que é infinito, já que não é limitado por nada, que é auto-suficiente, pois não depende de nada, e que é absolutamente simples, pois não é tocado pela alteridade que caracteriza todas as coisas. Assim, nenhum nome lhe convém.¹³ Plotino, no entanto, o chama por vários nomes: Bem, pois é para onde todos os seres tende; Pai, pois é o criador de tudo; Um, por ser absolutamente simples, etc.

⁹ IV, 3, 17. Imagens semelhantes aparecem em outros textos, como, por exemplo, em IV, 4, 16 e VI, 8, 18.

¹⁰ VI, 9, 3, 40-45.

¹¹ V, 4, 1, 10-11.

¹² VI, 9, 3, 50-55.

¹³ VI, 9, 4, 33.

Se o Um é simples e auto-suficiente, pergunta-se Plotino¹⁴, como dele brotou a multiplicidade que encontramos nos seres? A imagem do centro e dos círculos esclarece a questão: o primeiro círculo de luz surge a partir do esplendor do centro: “sendo perfeito por nada procurar, nada ter e de nada necessitar, é como se tivesse transbordado e, de sua superabundância, fizesse o outro”.¹⁵ Esse primeiro círculo, a primeira realidade derivada do centro, é o Intelecto.

Enquanto o Um é a potência de todas as coisas, pois é a partir dele que existem, o Intelecto é a atualização de todas as coisas. É nele que se encontram os seres verdadeiros: aquilo que existe no mundo sensível, objeto de sensação e sujeito ao devir, não é mais que uma imagem apagada daqueles, que são as formas inteligíveis, cuja natureza é completa, imutável e plena.

O segundo círculo é a Alma. Assim como o Intelecto procede do Um, ela procede do Intelecto. É por isso que Plotino, na imagem do centro e dos círculos, diz que é luz da luz: é uma luz que procede da luz do Intelecto. A Alma é uma imagem do Intelecto, assim como um pensamento expresso na palavra é imagem do pensamento expresso na mente: ela é uma imagem do pensamento do Intelecto, a atividade e vida que dela emana para estabelecer uma outra realidade.¹⁶ Além disso, do mesmo modo que o Intelecto se torna o que é ao se voltar para o Um e ao contemplá-lo, a Alma, por sua vez, também se volta para a Inteligência e, assim, faz perfeito o seu pensamento e recebe uma vida mais plena.¹⁷

¹⁴ V, 1, 6.

¹⁵ V, 2, 8-9.

¹⁶ V, 1, 3.

¹⁷ V, 1, 3 e VI, 7, 31, 4.

Existem, ao mesmo tempo, muitas e uma só Alma. Em primeiro lugar, existe a hipóstase Alma. Depois, como diversas espécies que provêm de um gênero, estão as almas individuais e a Alma do mundo. Algumas são melhores e outras piores, umas mais intelectivas e outras menos dotadas de intelecção em ato¹⁸, mas todas, por participarem da hipóstase Alma, são potencialmente esta.

A mais importante das almas que procedem da hipóstase é a Alma do mundo. Ela criou o mundo sensível e governa a sua totalidade. Tendo a função de auxiliar, as almas individuais apenas governam os seres individuais, como se fossem ministros de um grande monarca.

É a partir de suas potências menos elevadas que a Alma dá origem à matéria, o último grau da realidade. É como se esta fosse a última fase do processo de geração das diversas realidades, na qual a força produtora já está a tal ponto enfraquecida que não pode dar origem a mais nada. Por ser o último nível, é também onde está a máxima privação do Bem. Por isso, pode ser considerado seu pólo oposto. Por esse ângulo, é o mal: não enquanto força que se opõe ao Bem, mas como sua máxima privação. No entanto, esse é apenas um ponto de vista possível. Na *Enéada* IV, 8, por exemplo, Plotino nota que é impossível que a matéria não participe do Bem na medida de suas capacidades.¹⁹

Mas não é só de matéria que o mundo sensível é composto. Uma vez que a matéria é indeterminada e indefinida, para que os seres sensíveis existam, é necessário que se reflitam nela as formas inteligíveis. Isso é feito pela Alma que, contemplando a

¹⁸ IV, 8, 3, 10-15.

¹⁹ IV, 8, 6, 16-25.

Inteligência, modela a matéria a partir do que viu. Mas esse reflexo será necessariamente imperfeito: não é possível que os reflexos das formas estabeleçam uma verdadeira unidade com a matéria sensível. É por isso que, para Plotino, este mundo é uma imagem apagada, sujeita ao devir e à incompletude, da verdadeira realidade, a inteligível.

Chegando ao mundo sensível, representado na imagem não como um círculo de luz, mas como uma roda, por sua opacidade e sua incapacidade de gerar uma nova realidade, completamos os níveis de realidade da filosofia plotiniana. Como se pode depreender da imagem do centro e dos círculos, cada nível é mais uno e real que o posterior e interior a ele. Como se a realidade fosse um caminho entre a unidade mais absoluta, o Um, à máxima de multiplicidade da matéria.

CAPÍTULO 1

A ALMA E O INTELECTO

1. A UNIÃO DA ALMA COM O INTELECTO

Plotino afirma, na *Enéada* V, 1, que a Alma e, portanto, todas as almas são imagem do Intelecto, assim como a palavra proferida é imagem da palavra interior. Dessa maneira, por um lado, ela é uma realidade semelhante ao Intelecto e, por outro, inferior e derivada. É dotada de intelecção, mas a intelecção que lhe é própria é inferior, discursiva.²⁰ Enquanto no Intelecto todo o pensamento está presente ao mesmo tempo, a alma pensa uma coisa após a outra: num momento é Sócrates, noutra é um cavalo, etc.²¹

Sendo uma entidade distinta e inferior, que pensa discursivamente, como a alma pode se unir tão estreitamente ao Intelecto, de modo a ser possível que chegue até mesmo a se tornar um intelecto?²²

Para O'Daly²³, devemos nos lembrar aqui do axioma plotiniano, presente em V, 2, 2: cada ser está em identidade com seu antecessor enquanto mantém contato.²⁴ Ou seja, o efeito não está separado da causa. Assim, a alma do vegetal morto volta para o lugar de onde veio, ou melhor, está sempre em seu princípio. Do mesmo modo, as fases superiores

²⁰ V, 1, 3. Isso não significa que seja o único tipo de intelecção que ela pode ter. Como veremos, quando a alma se volta para o Intelecto, ela pensa como um intelecto.

²¹ V, 1, 4, 16-23.

²² VI, 7, 35, 3-7; VI, 9, 3, 22-24. Quando intelecto e alma estão em minúsculas, trata-se dos intelectos e almas particulares. Quando estão em maiúsculas, das hipóstases Alma e Intelecto, bem como da Alma do mundo. Deve-se notar, no entanto, que, como as almas e a Alma do mundo participam da hipóstase Alma, e como os intelectos participam do Intelecto, na maior parte das vezes, o que se diz de um pode, de algum modo, dizer-se também do outro.

²³ O'DALY, *Plotinus's Philosophy of the Self*, p. 54.

²⁴ V, 2, 2, 3-4.

da alma estão umas nas outras até que o nível do Intelecto seja alcançado. Assim, a alma está presente no Intelecto de um modo virtual. Quando essa presença é atualizada, diz-se que a alma age como um intelecto.

O'Daly também apresenta uma passagem de III, 4²⁵, em que Plotino declara que a alma é como um universo inteligível, ligada por suas partes superiores ao inteligível. Como a expressão “universo inteligível” também aparece em IV, 7, na passagem a respeito da união da alma com o Intelecto, e como o tratado III, 4 é o décimo quinto na cronologia de Porfírio, O'Daly encontra aqui uma boa evidência de que, desde o início de sua atividade literária, Plotino possuía uma concepção clara do “eu” original do homem, residente no Intelecto.

Pierre Hadot também tratou da questão em mais de um artigo. Em *Les Niveaux de Conscience dans Les États Mystiques Selon Plotin*²⁶, ele diz que, segundo uma tradição platônica, à qual Plotino se liga, a alma possui diferentes partes que tendem a ser como que almas superpostas e constituem, por seu agrupamento, a realidade humana. A parte inferior exerce as atividades da alma animal, ou seja, a sensação e o movimento, e da alma vegetativa, que é o crescimento. A central é a parte racional, que realiza seu discurso interior ou exterior no tempo. Por fim, distanciando-se dessa tradição platônica, Plotino afirmaria que existe uma parte superior da alma, que exerce a atividade do pensamento puro, típico do Intelecto.²⁷ Essa seria a parte da alma mencionada em IV, 8²⁸, que não desceu ao mundo sensível, permanecendo sempre no inteligível.

²⁵ III, 4, 3, 22. O'Daly também menciona III, 4, 6, 21-28, mas não vi em que essa passagem pode acrescentar algo ao argumento.

²⁶ HADOT, *Les Niveaux de Conscience dans Les États Mystiques Selon Plotin*, p. 246-247.

²⁷ Para um resumo das críticas neoplatônicas a essa doutrina de Plotino, ver STEEL, *The Changing Self, a study on the soul in later neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*.

²⁸ IV, 8, 8, 1-4.

Para Hadot, isso acontece porque, na filosofia de Plotino, a alma seria originalmente uma das formas inteligíveis, um intelecto que se pensa no interior do Intelecto. Essa afirmação, diz ele, estaria ligada à questão da existência das formas dos indivíduos. Para ilustrar sua interpretação, Hadot cita o seguinte trecho da *Enéada VI, 4*:

E nós, o que somos nós? Somos aquele ou somos o que se associou e existe no tempo? Na verdade, antes de acontecer o nascimento, estávamos lá [no inteligível], sendo outros homens e, alguns, também deuses: almas puras e intelectos unidos à totalidade da essência, partes do inteligível, sem separação, sem divisão, mas sendo do todo (e nem mesmo agora estamos separados). Mas agora, daquele homem se aproximou outro homem, querendo ser. E nos encontramos, pois não estávamos separados do todo, ele se revestiu de nós e acrescentou a si mesmo aquele homem, o que cada um de nós era então.²⁹

Segundo Hadot, essa passagem indicaria que a alma era antes um pensamento puro, ou seja, um intelecto particular dentro do Intelecto universal, que fazia parte do todo e participava da universalidade do Intelecto. A essa forma-pensamento transcendente se juntou um outro homem, uma alma inferior, responsável pela individualização, localização e limitação do homem ligado a um corpo.

Em *L'Union de l'Ame avec l'Intellect Divin dans l'Expérience Mystique Plotinienne*, Hadot desenvolve sua interpretação. Ele nota que, na filosofia de Plotino,

²⁹ VI, 4, 14, 16-25. Ἡμεῖς δὲ –τίνες δὲ ἡμεῖς; Ἄρα ἐκεῖνο ἢ τὸ πελάζον καὶ τὸ γινόμενον ἐν χρόνῳ; Ἡ καὶ πρὸ τοῦ ταύτην τὴν γένεσιν γενέσθαι ἦμεν ἐκεῖ ἄνθρωποι ἄλλοι ὄντες καὶ τινες καὶ θεοί, ψυχὰι καθαρὰι καὶ νοῦς συνημμένος τῇ ἀπάσῃ οὐσίᾳ, μέρη ὄντες τοῦ νοητοῦ οὐκ ἀφορισμένα οὐδ' ἀποτετμημένα, ἀλλ' ὄντες τοῦ ὅλου: οὐδὲ γὰρ οὐδὲ νῦν ἀποτετμήμεθα. Ἄλλὰ γὰρ νῦν ἐκείνῳ τῷ ἀνθρώπῳ προσελήλυθεν ἄνθρωπος ἄλλος εἶναι θέλων: καὶ εὐρών ἡμᾶς –ἦμεν γὰρ τοῦ παντός οὐκ ἔξω –περιέθηκεν ἑαυτὸν ἡμῖν καὶ προσέθηκεν ἑαυτὸν ἐκείνῳ τῷ ἀνθρώπῳ τῷ ὃς ἦν ἕκαστος ἡμῶν τότε.

cada forma no interior do Intelecto é uma essência viva e pensante, um intelecto particular que pensa todos os outras e que os contém potencialmente. Como o Intelecto é a totalidade das formas, cada uma delas é, por sua vez, Intelecto total, de um modo potencial.³⁰ Além disso, ainda que existam muitas almas – a Alma do mundo, as almas dos astros, as almas humanas -, de um certo modo, todas elas são uma só alma, coincidindo por sua origem com a essência da alma.³¹

A partir daí, mudando sua posição original, que indicava a forma do indivíduo como a parte superior da alma que estava no Intelecto, Hadot afirma que essa é a essência única da alma, comum a todas as almas, que é uma forma inteligível. Como as formas são potencialmente todo o Intelecto, é através da essência da alma que as almas estariam ligadas a ele.

Percebe-se que a idéia de O'Daly e a de Hadot são basicamente a mesma: a alma pode se tornar Intelecto porque, por sua parte superior, ela já é um intelecto. Assim, tudo o que se deve fazer é tomar consciência dessa situação, aquietando as partes inferiores e se concentrando na parte superior.³²

Essa interpretação foi contestada por Blumenthal, ao afirmar ser possível que Plotino tenha passado a acreditar, no fim de sua carreira, que a parte mais elevada da alma exista apenas no nível da hipóstase Alma.³³ Isso porque, para ele, é provável, ao menos na época dos últimos tratados, que Plotino não aceitasse a existência das formas

³⁰ A esse respeito, ver, por exemplo, V, 9, 8, 1-6.

³¹ IV, 8, 3, 10-15.

³² Deve-se notar que, segundo Hadot, essa tomada de consciência da vida da alma superior não se faz pela consciência ordinária do homem, mas por uma supraconsciência. A esse respeito, ver HADOT, *Niveaux de Conscience*, p. 252-256.

³³ BLUMENTHAL, *On Soul and Intellect*, p. 96.

dos indivíduos. Se fosse esse o caso, a parte da alma individual que não desceu não poderia estar no Intelecto.³⁴

A questão da existência das formas dos indivíduos na filosofia de Plotino é controversa entre os estudiosos, o que reflete a ambigüidade dos próprios textos das *Enéadas* a esse respeito.³⁵ Não creio, no entanto, que ela seja relevante para a determinação de onde a parte superior da alma está. Pois se, como defendem Hadot e O'Daly, está no Intelecto, ela pode ser tanto a forma do indivíduo quanto comum a todas as almas: as duas versões da interpretação de Hadot atestam isso.

O grande mérito da crítica de Blumenthal é ter chamado a atenção para o uso de νοητόν, *inteligível*, em Plotino: o termo pode tanto se referir ao Intelecto e às suas formas, quanto à Alma e às almas. Afinal, elas também são entidades imateriais e, portanto, inteligíveis. Em IV, 8, 7³⁶, Plotino diz que existem duas classes de natureza: a inteligível e a sensível; a alma, sendo intermediária entres essas realidades, está na fronteira do inteligível, mas ainda assim pertence à porção divina, ou seja, a imaterial. E no tratado formado pelas *Enéadas* VI, 4 e 5, o termo νοητόν é usado para se referir tanto ao Intelecto quanto à Alma.

Logo, os textos apresentados por O'Daly e Hadot não significam necessariamente que a alma esteja no Intelecto³⁷ e que seja uma forma inteligível. Por conseqüência, a

³⁴ BLUMENTHAL, *Nous and Soul in Plotinus: some problems of demarcation*. Não considerarei aqui a discussão que ele faz de uma passagem de V, 3, nem outra sobre I, 1, pois não são conclusivas e, dessa forma, não favorecem nem desfavorecem o argumento.

³⁵ Sobre a discussão, ver BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology: His Doctrine of the Embodied Soul*, p. 112-133; RIST, *Forms of Individuals in Plotinus e Ideas of Individuals in Plotinus: a reply to Dr. Blumenthal*; LLOYD, *Plotinus*, p. 72-78.

³⁶ Na verdade, Blumenthal cita a passagem imediatamente anterior, IV, 8, 6, 23-28. Mas é em IV, 8, 7 que a divisão das espécies de natureza em inteligível e sensível está mais claramente exposta.

³⁷ Em várias passagens das *Enéadas*, é dito que a Alma e as almas estão no Intelecto, assim como o mundo sensível está na Alma e o Intelecto está no Um. Trata-se aqui de uma metáfora espacial indicando uma relação de dependência. Nesse sentido, é possível falar que toda a alma, incluindo sua parte superior, está

interpretação desses estudiosos passa a carecer de argumentos. É certo que eles têm o mérito de chamar a atenção para pontos importantes, como o axioma de V, 2, segundo o qual cada ser está em identidade com seu sucessor enquanto mantém contato, bem como a relação estreita entre as formas inteligíveis e o Intelecto, e entre as almas e a Alma. No entanto, isso não é suficiente para dar sustentação às suas teses. De fato, através de uma análise um pouco mais cuidadosa, é possível perceber não apenas que a interpretação em questão não possui fundamento sólido nos textos das *Enéadas*, mas também que apresenta alguns problemas.

Em primeiro lugar, a compreensão de Hadot das duas passagens em que concentra sua argumentação (VI, 4, 14 e de IV, 8, 8) não me parece satisfatória. Em VI, 4, 14, Plotino diz que, antes de encarnarmos em um corpo, estávamos no inteligível e éramos almas puras e intelectos. Ora, isso significa que estávamos no inteligível – não necessariamente no Intelecto - e que nossas almas estavam ligadas a intelectos, não que partes dessas almas *eram* intelectos. Não há, assim, nenhum fundamento para dizer que nossas almas eram formas inteligíveis.

Além disso, o outro homem, o que nasceu no tempo e que se juntou ao que éramos antes, não é uma alma inferior, mas o “composto animal”, formado pelo corpo e por uma imagem da alma, “uma espécie de luz emitida”³⁸ por ela, que informa e dá vida a esse corpo³⁹. Quando nasce esse composto, a alma dirige algumas de suas potências para ele e, dessa forma, liga-se ao mundo sensível, chegando a se esquecer do inteligível. Essa

no Intelecto. Mas isso não significa, como quer Hadot, que a parte superior da alma está no *interior* Intelecto, como uma forma inteligível.

³⁸ I, 1, 7, 1-5.

³⁹ Sobre a ligação da imagem da alma com o corpo e a conseqüente formação do composto animal, bem como sobre a sua relação com a alma, ver I, 1, 6-8. Sobre o desenvolvimento da doutrina da imagem da alma nos textos de Plotino, ver IGAL, *Aristóteles y la evolución de la antropología de Plotino*.

é a “perda das asas”⁴⁰ da alma e sua descida ao corpo⁴¹, que não deve ser compreendida espacialmente, mas como um dirigir-se de algumas potências da alma ao composto animal, àquilo que ela deu de si ao corpo:

É evidente que o que aqueles [os antigos] chamavam de *vir* deve significar que a natureza do corpo está ali e participa da vida e da alma. De modo algum o *vir* deve ser entendido localmente, mas como um modo desta comunhão, seja qual for. Assim, *descer* é vir a estar em um corpo (como dizemos que a alma está em um corpo), ou seja, dar a ele algo de si, não ser dele.⁴²

Assim, em IV, 8, 8, ao falar de uma parte da alma que está sempre no inteligível, Plotino não quer dizer que sua parte superior está no Intelecto, nem que a parte inferior desceu ao sensível, mas simplesmente que, enquanto algumas potências da alma se dirigiram ao composto e ao mundo sensível, outras permaneceram ligadas ao inteligível.

O erro de base da interpretação de Hadot é compreender literalmente os trechos que falam de partes da alma. É certo que uma tradição filosófica que remonta à *República* e passa pelo *Didascálico* de Alcínoo afirma que a alma possui partes. É igualmente certo que Plotino é herdeiro dessa tradição – é por isso que, em vários momentos em que não tem necessidade de ser preciso, ele fala de partes da alma. Mas, como nota Blumenthal⁴³, parece que o modelo de alma utilizado nas investigações psicológicas mais profundas das *Enéadas* não é o da tripartição platônica, mas o aristotélico, da alma una que possui

⁴⁰ IV, 8, 4, 23. Expressão retirada do *Fedro* 246c-d e 248c.

⁴¹ VI, 4, 16, 3-4.

⁴² VI, 4, 16, 10-15. δῆλον ὅτι ὁ λέγουσιν ἐκεῖνοι "ἦκειν" λεκτέον εἶναι τὴν σώματος φύσιν ἐκεῖ γενέσθαι καὶ μεταλαβεῖν ζωῆς καὶ ψυχῆς, καὶ ὅλως οὐ τοπικῶς τὸ ἦκειν, ἀλλ' ὅστις τρόπος τῆς τοιαύτης κοινωνίας. Ὡστε τὸ μὲν κατελθεῖν τὸ ἐν σώματι γενέσθαι, ὡς φαμεν ψυχὴν ἐν σώματι γενέσθαι, τὸ τούτῳ δοῦναί τι παρ' αὐτῆς, οὐκ ἐκεῖνου γενέσθαι.

⁴³ BLUMENTHAL, H. *On Soul and Intellect* e, de um modo mais detalhado, em *Plotinus' Psychology*.

várias faculdades. Aliás, esse modelo é expressamente afirmado em mais de uma passagem:

Além disso, a alma é múltipla e também uma, mesmo não sendo composta de partes. Pois várias são suas potências.⁴⁴

Sendo a natureza da alma una, com uma multidão de potências...⁴⁵

Além disso, levando-se em conta certa passagem de V, 3, a interpretação de O'Daly e Hadot de que a parte superior da alma está no Intelecto não apenas se mostra improvável, mas parece mesmo ser incorreta:

- E o que impede de existir um intelecto puro na alma?

- Dizemos que nada.

- Mas, então, deve-se dizer que ele é da alma?

- *Não dizemos que é da alma*, mas dizemos que é nosso intelecto. Sendo diferente da parte discursiva e estando situado acima desta, contudo é nosso, *mesmo se não o contarmos entre as partes da alma*. Ou melhor, é nosso e não é nosso. Por isso nos valemos dele e não nos valemos, mas da razão discursiva valemo-nos sempre. É nosso quando o usamos e, quando não o usamos, não é nosso.⁴⁶

⁴⁴ VI, 9, 1, 39-40. ἔπειτα δὲ πολλή ἢ ψυχὴ καὶ ἢ μία κἂν εἰ μὴ ἐκ μερῶν: πλείσται γὰρ δυνάμεις ἐν αὐτῇ.

⁴⁵ II, 9, 2, 6. φύσεως γὰρ οὐσης μιᾶς ἐν δυνάμεσι πλείοσιν...

⁴⁶ V, 3, 3, 21-29 (tomei a liberdade de sublinhar as partes mais importantes da passagem para a presente discussão). Τί οὖν κωλύει ἐν ψυχῇ νοῦν καθαρὸν εἶναι; Οὐδέν, φήσομεν: ἀλλ' ἔτι δεῖ λέγειν ψυχῆς τοῦτο; Ἄλλ' οὐ ψυχῆς μὲν φήσομεν, ἡμέτερον δὲ νοῦν φήσομεν, ἄλλον μὲν ὄντα τοῦ διανοουμένου καὶ ἐπάνω βεβηκότα, ὅμως δὲ ἡμέτερον, καὶ εἰ μὴ συναριθμοῖμεν τοῖς μέρεσι τῆς ψυχῆς. Ἡ ἡμέτερον καὶ οὐχ ἡμέτερον: διὸ καὶ προσχρώμεθα αὐτῷ καὶ οὐ προσχρώμεθα - διανοίᾳ δε ἀεὶ -καὶ ἡμέτερον μὲν χρωμένων, οὐ προσχρωμένων δὲ οὐχ ἡμέτερον.

Ou seja, a alma não tem um intelecto entre suas partes. Mas ele está acima dela e pode entrar em contato com ela em alguns momentos. Nesses momentos, podemos dizer que é nosso. Mas, se não existe um intelecto na alma, como se dá o contato entre os dois? A solução parece ser apontada em um texto de IV, 4, 2:

Com efeito, quando está naquele lugar [o inteligível], a alma alcança necessariamente a união com o Intelecto, já que para ele se voltou. Pois, para ele tendo-se voltado, não há nada entre eles. E, tendo ido para o Intelecto, harmoniza-se com ele; e, tendo-se harmonizado, une-se com ele, sem deixar de ser alma, mas sendo ambas as coisas, um e dois.⁴⁷

Esse texto aparece em uma discussão sobre a existência ou inexistência da memória da vida terrena na alma que, com a morte, separou-se do corpo. Assim, a união de que se fala aqui parece ser a união que ocorre nessa situação. No entanto, em I, 2, Plotino diz ser possível sair do mundo sensível ainda em vida, através da virtude⁴⁸, e, por meio dela, após um processo de purificação do apego ao sensível, voltar-se para o Intelecto. Ainda, na *Enéada* I, 7⁴⁹, ele afirma que a vida no corpo, por atrapalhar os atos próprios da alma – ou seja, a intelecção –, é um mal que pode terminar com a separação do corpo, realizada após a morte, mas também declara que, pela virtude, ainda em vida, a alma realizar essa separação. Assim, apesar de o contexto de IV, 4 ser o da alma separada do corpo após a morte, como essa separação é possível ainda em vida, o texto também

⁴⁷ IV, 4, 2, 25-29. ἐπεὶ καὶ ὅταν ἐν ἐκείνῳ ἢ τῷ τόπῳ, εἰς ἔνωσιν ἐλθεῖν τῷ νοῦ ἀνάγκη, εἶπερ ἐπεστράφη: στραφείσα γὰρ οὐδὲν μεταξὺ ἔχει, εἰς τε νοῦν ἐλθοῦσα ἥρμοσται, καὶ ἁρμοσθεῖσα ἦνωται οὐκ ἀπολλυμένη, ἀλλ' ἓν ἐστὶν ἄμφω καὶ δύο.

⁴⁸ I, 2, 1, 3.

⁴⁹ I, 7, 3.

vale também para a compreensão de como a alma de um homem vivo pode se ligar ao Intelecto.

O que Plotino diz é que, quando a alma está no inteligível, ela está voltada para o Intelecto e harmonizada com ele. É como se a alma possuísse uma parte, ou, mais precisamente, alguma potência voltada para o sensível e outra para o inteligível. Quando a potência que está voltada para o sensível está inativa, a alma pode voltar-se toda para o Intelecto. De fato, é o que ele dá a entender em II, 9:

Da nossa alma, uma parte está sempre voltada para coisas de lá [*o mundo inteligível*], outra para as coisas daqui [*o mundo sensível*] e outra no meio delas. Já que a natureza da alma é uma e nela há muitas potências, às vezes toda ela é transportada ao mais nobre de si mesma e do ser. Outras vezes, a parte pior, arrastada para baixo, arrasta consigo o meio.⁵⁰

Esse texto declara que, quando a alma está no inteligível e voltada para o Intelecto, não há nada entre eles e ambos se unem, sendo, ao mesmo tempo, dois e um. Ora, dizer isso é equivalente a dizer, como em VI, 9, 3, que a alma tornou-se Intelecto.

⁵⁰ II, 9, 2, 4-9. Ψυχῆς δὲ ἡμῶν τὸ μὲν ἀεὶ πρὸς ἐκεῖνοις, τὸ δὲ πρὸς ταῦτα ἔχειν, τὸ δ' ἐν μέσῳ τούτων: φύσεως γὰρ οὐσης μιᾶς ἐν δυνάμεσι πλείοσιν ὅτε μὲν τὴν πᾶσαν συμφέρεσθαι τῷ ἀρίστῳ αὐτῆς καὶ τοῦ ὄντος, ὅτε δὲ τὸ χεῖρον αὐτῆς καθελκυσθὲν συνεφελκῦσασθαι τὸ μέσον. Essa doutrina é desenvolvida por Plotino de uma forma interessante: segundo ele, não temos consciência de tudo o que acontece em nossa alma. Como escreve Dodds, em *Tradition and personal Achievement in the philosophy of Plotinus*, p. 5: “Plotino reconhece (antecipando Leibniz) que existem sensações que não alcançam a consciência, a menos que direcionemos a atenção especialmente para elas (IV, 4, 8; V, 1, 12), e, também (antecipando Freud), que existem desejos que permanecem na parte apetitiva e são desconhecidos por nós (IV, 8, 8, 9)”. Para Dodds, essa atividade de exploração dos meandros da alma é o centro do plotinismo, onde estão suas descobertas mais originais. Plotino, diz ele, foi aparentemente o primeiro a fazer a distinção vital entre a personalidade total (ψυχή) e o eu-consciência (ἡμεῖς). Não que exista aqui um conceito de inconsciente, semelhante ao de Freud. Para Plotino, a alma possui várias potências que estão ativas mesmo quando não temos consciência dessa atividade. Ora, tais potências podem ser irracionais, quando integram as partes inferiores da alma, mas podem ser supra-rationais, no caso da parte ligada ao inteligível.

Mas por que não existe nada entre a alma no inteligível e o Intelecto? Como é possível que, neste caso, eles se unam? Em V, 1⁵¹, Plotino afirma que não existe nada entre a alma e o Intelecto, exceto a alteridade. Ora, se a alma, quando está no inteligível, não tem nada que a separe do Intelecto, neste caso, também não possui alteridade que a distinga. Embora Blumenthal, com relação a V, 1, acredite que Plotino não ofereça nenhuma sugestão do que essa alteridade poderia ser⁵², ela se torna clara a partir das presentes considerações: trata-se da associação da alma com o composto.⁵³ Assim, uma alma se distinguiria de um intelecto por suas potências ligadas à imagem da alma e ao corpo, as quais a fazem viver a vida do composto, e seria semelhante a ele por sua potência voltada para a intelecção:

A alma possui uma parte voltada para o Intelecto, como que interior, e outra fora do Intelecto, voltada para exterior. Por uma de suas partes é semelhante ao princípio de onde vem, enquanto que, pela outra, ainda que sendo dessemelhante, é também ali semelhante⁵⁴.

Assim, a parte voltada para o Intelecto é a potência intelectual da alma. A voltada para o exterior é a que se liga ao mundo sensível. Pela primeira, ela é semelhante ao Intelecto; pela outra, dessemelhante, ainda que também semelhante como uma imagem mais apagada ainda é semelhante ao seu modelo.

⁵¹ V, 1, 3, 21-22.

⁵² BLUMENTHAL, H. *Nous and Soul in Plotinus: some problems of demarcation*, p. 207.

⁵³ A Alma do mundo e algumas almas particulares, como as dos astros, apesar de governarem os corpos, não estão associadas a eles, mantendo-se impassíveis. Não é esse o caso da alma humana, que se associou e é afetada de tal modo pelos corpos que se pode dizer que uma parte dela desceu até ele e recebeu a alteridade vinda do mundo sensível.

⁵⁴ V, 3, 7, 26-28. ἡ δὲ ψυχὴ τὸ μὲν ὅσον πρὸς νοῦν αὐτῆς οἷον εἶσω, τὸ δ' ἔξω νοῦ πρὸς τὸ ἔξω. Κατὰ θάτερα μὲν γὰρ ὁμοίωται ὅθεν ἦκει, κατὰ θάτερα δὲ καίτοι ἀνομοιωθεῖσα ὁμῶς ὁμοίωται καὶ ἐνταῦθα.

Seguindo esse raciocínio, é fácil concluir que, quando as potências da alma que a ligam ao sensível estão inativas, não há mais nada que a torne diferente de uma inteligência. É por isso que, em mais de uma ocasião⁵⁵, Plotino emprega a imagem do ouro impuro, misturado com outros elementos, que, ao ser purificado, se torna belo: também a alma ligada ao mundo sensível, purificada dessa ligação, volta-se toda para o inteligível e, tornando-se pura, assemelha-se ao Intelecto.

Pois bem, conforme a *Enéada* VI, 9, os seres imateriais não estão separados espacialmente, mas se distinguem pela diferença. Quando essa diferença é suprimida, não há mais nada que os separe. Assim, ocorrendo isso, eles se unem.⁵⁶ Plotino alude a essa doutrina para explicar a união da alma com o Um, mas ela pode também ser aplicada à presente questão: quando é suprimido aquilo que tornava a alma diferente de um intelecto, ou seja, sua ligação com o sensível, não havendo mais como distingui-los, as almas passam a se comportar como intelectos e se transformam em intelecto, embora sejam ainda almas, por terem a capacidade de voltar a ligar-se ao sensível. Ora, como mostrou Hadot, os intelectos particulares contêm potencialmente o Intelecto universal e estão intimamente unidos a ele. Logo, quando a alma se torna semelhante a um intelecto, ela pode se unir ao Intelecto, sendo ambos duas e uma só entidade.

Assim, a alma que quer se unir ao Intelecto deve desligar as suas potências voltadas para o composto animal:

Aquele que vai conhecer o Intelecto, segundo parece, deve olhar a alma e sua parte mais divina. E talvez conseguirá isso desta forma: se suprimir primeiro o corpo do homem, ou seja, de si mesmo, em seguida a alma que molda o corpo e, sobretudo, a sensação, os desejos, iras e as demais

⁵⁵ I, 6, 50-54; IV, 7, 10, 47-55 e V, 8, 3, 11-15.

⁵⁶ VI, 9, 8, 29-33.

futilidades desse tipo, dada sua tendência tão pronunciada ao mortal. A parte restante é esta: a que dissemos ser imagem do Intelecto e que conserva certa luz daquele.⁵⁷

Como se vê, a alma que molda o corpo não é outra senão a imagem da alma que, junto com o corpo, forma o composto. É ela que transmite os desejos corporais, as sensações, as iras e coisas desse tipo, perturbando a alma e impedindo-a de concentrar-se no Intelecto.

O que Plotino parece entender por “suprimir”, nessa passagem, é algo semelhante ao que ele compreende por “separação do corpo” em V, 1: não uma separação local, mas um desapego das imagens e alteridades que vêm do corpo.⁵⁸ É um recolhimento das potências da alma que estão ligadas ao composto.

Para isso, em primeiro lugar, a razão não deve se apegar às paixões que surgem nas partes inferiores da alma, nem consentir nelas.⁵⁹ Dessa forma, não ganham intensidade e, na medida do possível, a alma pode manter-se impassível. É por isso que Plotino diz que a alma deve buscar as sensações prazerosas, medicações e descansos apenas para não se perturbar, bem como deve evitar a dor, suportando-a com mansidão e não se deixando afetar por ela quando não for possível evitá-la. Ainda, deve também eliminar a ira e o temor ao máximo, não deixando que se espalhem, nem consentindo

⁵⁷ V, 3, 9, 1-7. Ψυχὴν οὖν, ὡς ἔοικε, καὶ τὸ ψυχῆς θειότατον κατιδεῖν δεῖ τὸν μέλλοντα νοῦν εἰσεσθαι ὅ τι ἐστί. Γένοιτο δ' ἂν τοῦτο ἴσως καὶ ταύτη, εἰ ἀφέλοις πρῶτον τὸ σῶμα ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου καὶ δηλονότι σαυτοῦ, εἶτα καὶ τὴν πλάττουσαν τοῦτο ψυχὴν καὶ τὴν αἴσθησιν δὲ εὖ μάλα, ἐπιθυμίας δὲ καὶ θυμοῦς καὶ τὰς ἄλλας τὰς τοιαύτας φλυαρίας, ὡς πρὸς τὸ θνητὸν νεούσας καὶ πάνυ. Τὸ δὴ λοιπὸν αὐτῆς τοῦτό ἐστιν, ὃ εἰκόνα ἔφαμεν νοῦ σφύζουσάν τι φῶς ἐκείνου.

⁵⁸ V, 1, 10, 24-27.

⁵⁹ Para toda essa passagem, a respeito de como a purificação deve ser realizada, ver I, 2, 5.

neles. Também, não buscará a comida e a bebida visando ao prazer, assim como os deleites venéreos.⁶⁰

Depois, a alma aspirará a purificar também a sua parte irracional, de modo que não receba nenhum impacto exterior, isto é, das realidades sensíveis, ou, ao menos, buscará uma maneira de esses impactos sejam escassos. Por fim, como o vizinho de um sábio que não se atreve a cometer atos reprováveis perto dele, tais impactos se desvanecerão pela vizinhança da parte racional. Nesse estágio da purificação, não é apenas o que é moralmente errado que deve ser suprimido. Mesmo alguns atos que não sejam condenáveis devem ser evitados por conduzirem a uma ligação maior da alma com o corpo: “a meta não é estar isento do erro, mas ser deus”.⁶¹

Quando a purificação é completada e a alma é capaz de realizar o recolhimento de suas potências ligadas ao composto por alguns momentos – pois, em vida, isso só pode ocorrer em momentos definidos, e não de forma permanente, já que o corpo tem suas necessidades básicas que não podem e nem devem, como, aliás, sinaliza o próprio Plotino⁶², ser adiadas indefinidamente -, a alma repousa e cede sua atividade ao Intelecto.⁶³ Quando isso ocorre, Plotino pode dizer que, por sua semelhança, a alma se tornou Intelecto⁶⁴ e que, por sua quietude, ela está confiada e subordinada ao Intelecto.⁶⁵

⁶⁰ Para JEVONS, *Was Plotinus Influenced by Opium*, algumas passagens da *Vida de Porfirio* sugerem que Plotino era um usuário de ópio. A mais importante delas, fundamental para o seu argumento, é um trecho do capítulo 8 (20-26), onde Porfirio fala que Plotino dormia e comia pouco. Ora, a leitura do trecho de I, 2, 5, aqui em discussão, mostra que tal atitude não é consequência de alguma substância química, mas uma opção ascética, aliás, bastante semelhante à de seguidores de outras tradições espirituais.

⁶¹ I, 2, 6, 2-3. ἡ σπουδὴ οὐκ ἔξω ἀμαρτίας εἶναι, ἀλλὰ θεὸν εἶναι.

⁶² Em I, 9, Plotino se posiciona contra a separação voluntária total da alma e do corpo, realizada com o suicídio. E, como vimos, ele diz em I, 2 que a alma que vai purificar-se do sensível evita os prazeres e dores, mas, no entanto, deve procurar os descansos, medicações e sensações prazerosas que evitem perturbações maiores.

⁶³ V, 3, 6, 14-15.

⁶⁴ VI, 7, 35, 3-7.

⁶⁵ VI, 9, 3, 22-24.

2. A EXPERIÊNCIA MÍSTICA INTELECTUAL

Os poucos comentadores que investigaram a experiência da alma unida ao Intelecto não chegaram a um acordo a respeito de sua natureza. Segundo Dodds, “para Plotino, o mundo platônico das formas já é objeto de um tipo de experiência mística”.⁶⁶

Hadot é da mesma posição:

É um erro bastante freqüente, entre os intérpretes de Plotino, pensar que só existem estados místicos plotinianos no contato unitivo com o Um. É preferível dizer que a experiência mística consiste, para alma, em pensar segundo o modo de pensamento próprio ao Pensamento puro⁶⁷.

Lloyd, por sua vez, afirmando que as descrições plotinianas do Intelecto podem ser, grosso modo, reduzidas às linhas aristotélicas a respeito do Intelecto divino, nota que Aristóteles não é comumente considerado um filósofo místico.⁶⁸ Já Rist parece defender uma posição intermediária, considerando a experiência como um estado alterado de consciência, mas não como a contemplação de uma realidade superior. Para ele, trata-se da descoberta da dimensão espiritual da própria alma:

Acima de tudo, o encontro com o *nous* não é primariamente o fato de conhecer algo, ou ter uma intuição disso, ou tocá-lo mentalmente; é a experiência de encontrar o que nós poderíamos chamar de uma dimensão nova e abrangente dentro de nós, que Plotino chama de ver o mundo espiritual, ou o mundo do valor imutável.⁶⁹

⁶⁶ DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, p. 84, n. 1.

⁶⁷ Ou seja, ao Intelecto. HADOT, P. *Les Niveaux de Conscience dans le États Mystiques selon Plotin*, p. 245.

⁶⁸ LLOYD, *Plotinus*, p. 218.

⁶⁹ RIST, *Back to the Mysticism of Plotinus: some more specifics*, p. 195.

Outros autores, como Wallis⁷⁰ e Merlan⁷¹ realizaram algumas comparações da experiência plotiniana com a de alguns matemáticos, artistas, filósofos e até mesmo usuários de drogas e epiléticos. Essas comparações, no entanto, por mais frutíferas que sejam, carecem de uma determinação rigorosa do que dizem *Enéadas* sobre tal experiência.

2. 1. A Experiência

Ao se estudar a mística intelectual nas *Enéadas*, a primeira pergunta a ser feita é: suas descrições são apenas baseadas na teoria da união da alma com o Intelecto ou também nas recordações pessoais de Plotino? Em outras palavras: trata-se de algo que foi vivido pelo filósofo ou apenas consequência de suas doutrinas? Afinal, como notaram Lloyd e Merlan, algumas das passagens das *Enéadas* que poderiam ser usadas para

⁷⁰ WALLIS, *Nous as Experience*. Utilizando os estudos de Von Fritz, que entendem o conceito de *νοῦς* (intelecto) em Homero como “uma espécie de sexto sentido que penetra mais profundamente na natureza dos objetos percebidos que os outros sentidos”, ele compara a experiência de Plotino com a da descoberta matemática e científica, bem como da inspiração artística. Também analisa suas semelhanças com a experiência intelectual descrita na *Carta VII* de Platão. Ao mesmo tempo, notando que, na experiência de Plotino, existe uma certa contemplação da totalidade, Wallis também a compara com a inspiração literária de Fílon, a contemplação estética de Schopenhauer, alguns relatos budistas e descrições de experiências de usuários de mescalina e outros alucinógenos.

⁷¹ MERLAN, *Monopsychism, Mysticism, Metacosciousness*. Merlan acredita ter encontrado paralelos da mística intelectual de Plotino em uma tradição que, passando pela filosofia islâmica com Averróes, Ibn Bagga, al-Farabi e Avicena, bem como por comentadores antigos, como Alexandre e o pseudo-Alexandre de Afrodísia, parece remontar ao próprio Aristóteles. Ainda, a partir da sentença de Averróis, *ideo prothetia venit in dispositione simili epilepsie*⁷¹, Merlan também a compara com textos de Dostoiévski e Gérard de Nerval, que falam de uma compreensão súbita de todas as coisas e um enorme bem estar. Os paralelos com a tradição neoaristotélica me parecem muito interessantes. No caso dos comentadores antigos, somos até mesmo tentados a pensar em inspirações e fontes do próprio Plotino. Já não creio, no entanto, que a relação com as descrições de Dostoiévski e Gérard de Nerval seja tão adequada. Os dois autores, quando falam de suas experiências, discorrem sobre o trabalho da imaginação, que, como vimos, não existe na experiência de Plotino, que é de natureza intelectual.

determinar a sua natureza parecem ser baseadas em textos de Aristóteles e seus comentadores.

Creio, no entanto, ser seguro dizer que estamos aqui diante de uma experiência pessoal. Isso por dois motivos. Em primeiro lugar, existem alguns textos plotinianos que exortam o leitor à purificação e que tratam do que acontece a partir daí, ou seja, da contemplação do Intelecto. Um exemplo claro é encontrado já em IV, 7, o segundo tratado escrito por Plotino, segundo a cronologia de Porfírio. Nessa passagem, Plotino diz que a natureza divina da alma será percebida por aqueles que a examinarem em seu estado de pureza, ou seja, livre da ligação com o sensível. Quando isso acontece, alcança-se a contemplação do inteligível.⁷² Ora, Plotino não exortaria ninguém a essa contemplação se ele mesmo não a tivesse experimentado.

Em segundo lugar, uma das passagens mais pessoais das *Eneádas* diz justamente respeito a essa experiência: trata-se de IV, 8, 1. Nesse texto, Plotino fala, em primeira pessoa, dos momentos em que sai de seu corpo e desperta para o mundo inteligível, unindo-se ao Intelecto. Vale a pena citá-la na íntegra:

Muitas vezes, acordando do meu corpo para mim mesmo, vindo a estar, por um lado, fora das outras coisas e, por outro, dentro de mim mesmo, vejo uma admirável beleza. Neste momento, acredito ainda mais pertencer à parte superior [dos seres]. Atualizo uma vida superior, vindo tanto a ser uma mesma coisa com o divino, quanto a me estabelecer nele, chegando àquela atividade e estabelecendo a mim mesmo acima de todo outro inteligível. Depois desse repouso no divino, descendo do intelecto ao raciocínio, fico perplexo a respeito de como alguma vez e agora mesmo

⁷² IV, 7, 10.

desci, bem como a respeito de como a minha alma veio a estar dentro de um corpo, apesar de ser tal como se manifestou por si mesma, mesmo estando em um corpo.⁷³

Por muito tempo, esse texto foi compreendido como uma descrição da contemplação do Deus supremo: foi utilizado por Santo Ambrósio⁷⁴, ao tratar do êxtase de São Paulo da *Segunda Epístola aos Coríntios*, bem como pelo autor da *Teologia de Aristóteles*, de onde será também conhecida por místicos árabes e aproveitada nos comentários sobre a assunção do Profeta e as experiências sufis.⁷⁵ O próprio Porfírio, em seu relato da experiência mística de seu mestre com o “Deus primeiro e transcendente”⁷⁶, na *Vida de Plotino*⁷⁷, parece ter se apropriado dessa passagem, empregando algumas de suas palavras e expressões, como *πολλάκις, ὑπὲρ πάντων νοητὸν ἰδρυμένος ἐν ἐργείᾳ*.

O peso da tradição fez com que Rist, em seu *Plotinus*⁷⁸, bem como outros autores importantes, como O’Daly⁷⁹ e Meijer⁸⁰, entendessem IV, 8, 1 como referente à mística do

⁷³ IV, 8, 1, 1-11. Πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς ἑμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος καὶ γινόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω, ἑμαυτοῦ δὲ εἴσω, θαυμαστὸν ἠλίκον ὄρων κάλλος, καὶ τῆς κρείττονος μοίρας πιστεύσας τότε μάλιστα εἶναι, ζωὴν τε ἀρίστην ἐνεργήσας καὶ τῷ θεῷ εἰς ταῦτὸν γεγενημένος καὶ ἐν αὐτῷ ἰδρυθεὶς εἰς ἐνέργειαν ἐλθὼν ἐκείνην ὑπὲρ πάντων ἄλλο νοητὸν ἑμαυτὸν ἰδρύσας, μετὰ ταύτην τὴν ἐν τῷ θεῷ στάσιν εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβάς ἀπορῶ, πῶς ποτε καὶ νῦν καταβαίνω, καὶ ὅπως ποτὲ μοι ἔνδον ἢ ψυχῇ γεγένηται τοῦ σώματος τοῦτο οὐσα, οἷον ἐφάνη καθ’ ἑαυτήν, καίπερ οὐσα ἐν σώματι.

⁷⁴ *De Isaac et anima*, IV, 11 *apud* HADOT, *Annuaire 1970-1971*, p. 288.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 288-289. Hadot cita como sua fonte para suas afirmações sobre a relação de IV, 8, 1 com a mística árabe o livro de H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*. Paris, 1964, p. 36.

⁷⁶ *Vida de Plotino*, 23, 9. Hadot, *op. cit.*, p. 289, diz que é possível que esse Deus seja o Intelecto. Mas Porfírio é claro aqui: trata-se do Deus primeiro, que está estabelecido acima do Intelecto e de todo o inteligível. Ou seja, o Um.

⁷⁷ 23, 7-18.

⁷⁸ RIST, J. *Plotinus: road to reality*. CAMBRIDGE, 1967. Uso a edição italiana: RIST, *Plotino, la via verso la realtà*, p. 93 e 256-257.

⁷⁹ O’DALY, *Plotinus’ Philosophy of the Self*, p. 83 e *The Presence of the One in Plotinus*, p. 159. Note-se que O’Daly remete ao livro de Rist a justificativa da sua interpretação de IV, 8, 1 como se referindo ao Um.

⁸⁰ No apêndice de seu comentário a VI, 9, *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI, 9)*.

Um. No entanto, alguns outros estudiosos, em especial Hadot⁸¹ e O'Meara⁸² argumentaram, de modo bastante convincente, que o texto se refere, na verdade, à mística intelectual. Segundo Hadot, a expressão ὑπὲρ πᾶν τὸ ἄλλο νοητὸν ἑμαυτὸν ἰδρύσας - *estabelecendo a mim mesmo acima de todo outro inteligível* -, parece indicar, à primeira vista, que a alma está acima do Intelecto, ou seja, junto ao Um. No entanto, o termo ἄλλο é importante aqui. Ele mostra que a alma está acima de quase todo o inteligível, mas não do Intelecto.⁸³

Existem outros indícios a favor dessa interpretação. Em primeiro lugar, o tratado IV, 8 investiga como foi possível à alma sair do inteligível e cair no sensível. Assim, o capítulo 1 parece muito melhor contextualizado quando compreendido como um relato da união com o Intelecto, ou seja, da experiência da alma que se situa no mundo inteligível⁸⁴. Além disso, em nenhum momento do texto o Um é mencionado. Ao contrário, está escrito que a alma desce do intelecto, ou seja, da experiência intuitiva que é característica do momento em que ela está unida ao Intelecto, ao raciocínio discursivo.⁸⁵ Por fim, Plotino fala de uma grande beleza. Ora, o Intelecto é identificado com o belo em tratados como I, 6 e V, 8.

A partir desses indícios, creio ser seguro dizer que IV, 8, 1 descreve a experiência da mística intelectual. O próprio Rist cedeu à força da argumentação de Hadot, não apenas escrevendo que havia ignorado, no seu *Plotinus*, a força do ἄλλο no ὑπὲρ πᾶν

⁸¹ HADOT, *op. cit.*, p. 288-289 e *L'Union de l'Ame avec l'Intellect*, p. 14-15.

⁸² O'MEARA, *A Propos d'une Témoignage sur l'Expérience Mystique de Plotin*.

⁸³ HADOT, *L'Union*, p. 15.

⁸⁴ HADOT, *Annuaire*, p. 289.

⁸⁵ O'MEARA, *op. cit.*

τὸ ἄλλο νοητὸν ἑμαυτὸν ἰδρύσας, mas também utilizando essa passagem nas suas considerações a respeito da união da alma com o Intelecto.⁸⁶

Por fim, não me parece que aqui exista um real peso da tradição aqui. Afinal, em nenhum momento Porfírio e Ambrósio disseram que IV, 8, 1 se referia à união com o Deus supremo. Apenas utilizaram o texto como um modelo para suas próprias descrições das experiências que tinham em mente naquele momento.

2.2. Etapas da Experiência

Um impasse inicial na pesquisa da natureza da mística intelectual de Plotino é a aparente divergência encontrada nos textos das *Enéadas* que tratam do tema: parecem existir duas espécies diferentes de contemplação. Na *Enéada* I, 2, por exemplo, Plotino dá a entender que o resultado da purificação é uma contemplação mais intensa de uma forma inteligível:

- E o que é isso então? (*o resultado da purificação*)
- Uma contemplação e uma impressão (*túpos*) do que é visto, estampada e atuando, tal como a visão com respeito ao visto.⁸⁷

Já na *Enéada* IV, 7, o resultado da purificação é apresentado como a contemplação da totalidade do mundo inteligível:

⁸⁶ RIST, *Back to the Mysticism of Plotinus*, p. 193-194.

⁸⁷ I, 2, 4, 18-20. Τί οὖν τοῦτο; Θεὰ καὶ τύπος τοῦ ὁφθέντος ἐντεθεῖς καὶ ἐνεργῶν, ὡς ἡ ὄψις περὶ τὸ ὁρώμενον.

Verá, pois, uma inteligência, vendo não algo sensível, nem alguma destas coisas mortais, mas intuindo o eterno com o eterno – todas as coisas no inteligível -, tornando-se também um mundo inteligível e luminoso, iluminado pela verdade que procede do Bem, aquele que irradia a verdade a todos os inteligíveis.⁸⁸

Afinal, a experiência do Intelecto é apenas uma contemplação de uma forma inteligível ou é a experiência da totalidade das formas, isto é, do próprio Intelecto? Como conciliar as duas passagens? A resposta é encontrada em V, 8, 10. Analisemos mais detidamente esse texto:

Por isso, também Zeus, ainda que seja o mais velho de todos os deuses, os quais guia, avança primeiro à contemplação deste [*o mundo inteligível*], e seguem-no os outros deuses, *dáimones* e as almas que podem ver essas coisas. E este (*o mundo inteligível*) aparece para eles de um certo lugar invisível e, elevando-se sobre eles, ilumina do alto todas as coisas, enche de esplendor e maravilha os que estão em baixo, os quais se viram para vê-lo, não podendo, tal como ao sol. Na verdade, alguns deles suportam a luz e vêem. Outros, tanto mais se perturbam quanto mais separados estão dele⁸⁹.

Essa passagem e a que a segue têm por base o *Fedro* 246e-24c, texto platônico que aborda mitologicamente a contemplação das formas inteligíveis e do ser. Como na

⁸⁸ IV, 7, 10, 32-37. Ὅψεται γὰρ νοῦν ὁρῶντα οὐκ αἰσθητόν τι οὐδὲ τῶν θνητῶν τούτων, ἀλλὰ αἰδίῳ τὸ αἰδίον κατανοοῦντα, πάντα τὰ ἐν τῷ νοητῷ, κόσμον καὶ αὐτὸν νοητὸν καὶ φωτεινὸν γεγενημένον, ἀληθείᾳ καταλαμπόμενον τῇ παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ, ὃ πᾶσιν ἐπιλάμπει τοῖς νοητοῖς ἀλήθειαν.

⁸⁹ V, 8, 10, 1-10. Διὰ τοῦτο καὶ <ὁ Ζεὺς> καίπερ ὢν πρεσβύτατος τῶν ἄλλων θεῶν, ὧν αὐτὸς ἡγείται, <πρῶτος πορεύεται> ἐπὶ τὴν τούτου θέαν, οἱ δὲ <ἔπονται θεοὶ> ἄλλοι <καὶ δαίμονες> καὶ ψυχαί, αἷ ταῦτα ὁρᾶν <δύνανται>. Ὁ δὲ ἐκφαίνεται αὐτοῖς ἔκ τινος ἀοράτου τόπου καὶ ἀνατείλας ὑψοῦ ἐπ' αὐτῶν κατέλαμψε μὲν πάντα καὶ ἔπλησεν αὐγῆς καὶ ἐξέπληξε μὲν τοὺς κάτω, καὶ ἐστράφησαν ἰδεῖν οὐ δεδυνημένοι οἷα ἥλιον. Οἱ μὲν ἄρ' αὐτοῦ ἀνέχονται τε καὶ βλέπουσιν, οἱ δὲ ταράττονται, ὅσῳ ἂν ἀφεστήκωσιν αὐτοῦ.

filosofia plotiniana o ser é o Intelecto, Plotino compreendeu o texto como uma descrição alegórica da experiência mística intelectual da alma, interpretando-o à sua maneira. Assim, Zeus é aqui a hipóstase Alma⁹⁰, que, de fato, é quem primeiro recebe a luz do Intelecto, já que é o ente mais próximo dele. Em seguida, recebem-na também as almas superiores e as almas dos homens que foram purificadas. As que ainda estão apegadas ao corpo “não conseguem suportar a luz”:

Os que o podem ver o vêem, olhando para ele e para o que é dele. No entanto, não é a mesma contemplação que recebe cada um. Alguém, olhando fixo, vê resplandecendo a fonte e a natureza do justo; outro é preenchido com a contemplação da temperança, não tal como a entre os homens, quando a têm: pois esta imita aquela.⁹¹

Pode-se, a partir dessa passagem, pensar que a experiência plotiniana do Intelecto é a mesma sugerida em I, 2, ou seja, a contemplação de uma forma inteligível. A sua continuação, no entanto, mostra como essa experiência pode ser conciliada com aquela que é descrita em IV, 7:

Zeus, então, vendo essas coisas, e também algum de nós que é seu companheiro de amor, no final, vê permanecer em tudo a beleza total e participa da beleza de lá. Pois reluz em todas as coisas e preenche os que estão ali, de modo que também esses se tornam belos, assim como, muitas vezes, os homens que sobem em lugares elevados, tendo a terra de lá uma cor amarela, enchem-se

⁹⁰ A Alma do mundo, por sua vez, que não é mencionada aqui, aparece em V, 8, 13, 15 como sendo Afrodite.

⁹¹ V, 8, 10, 10-16. Ὁρῶντες δὲ οἱ δυνηθέντες ἰδεῖν εἰς αὐτὸν μὲν πάντες βλέπουσι καὶ εἰς τὸ αὐτοῦ. οὐ ταῦτόν δὲ ἕκαστος ἀεὶ θέαμα κομίζεται, ἀλλ' ὁ μὲν ἀτενὲς ἰδὼν ἐκλάμπουσιν εἶδε τὴν τοῦ δικαίου πηγὴν καὶ φύσιν, ἄλλος δὲ τῆς σωφροσύνης ἐπλήσθη τοῦ θεάματος, οὐχ οἷαν ἄνθρωποι παρ' αὐτοῖς, ὅταν ἔχωσι: μιμεῖται γὰρ αὕτη ἀμνητέπη ἐκείνην.

daquela cor, assemelhando-se à terra pela qual caminham. Mas a cor que floresce lá é a beleza, ou melhor, tudo é cor e beleza em profundidade, pois o belo, como que afluindo, não é outra coisa.⁹²

A contemplação de uma forma particular, seja a da justiça, da temperança ou outra qualquer, é apenas o momento inicial, a *porta de entrada*, da visão do Intelecto. Em seguida, quando a experiência se intensifica, é possível ver a beleza total, ou seja o próprio Intelecto, que é o fundamento da forma contemplada. É essa beleza, assim me parece, a totalidade citada em IV, 7. Ela reluz em todas as formas e na própria alma, que se torna semelhante à beleza e, portanto, torna-se bela. Ela não é algo superficial ou exterior, mas uma beleza profunda, não acrescentada, que existe pela semelhança da alma, durante essa experiência, com o Intelecto.

As duas etapas fazem muito sentido no conjunto da filosofia de Plotino. Afinal, cada forma particular contém em potência o Intelecto universal. Assim, quando a alma se liga a uma forma pela contemplação, ela está ligada à totalidade das formas, ao menos potencialmente. Ora, essa relação potencial pode se tornar atual e, assim, a alma pode contemplar todo o Intelecto.

Existe ainda uma outra etapa: o retorno à *diánoia*. O homem encarnado não pode estar sempre imerso na contemplação do inteligível. Por mais que consiga se separar do corpo, essa separação nunca será completa em vida e, portanto, mais cedo ou mais tarde ele terá que interromper a prática filosófica para se alimentar, cuidar de sua saúde, etc. O

⁹² V, 8, 10, 24-33. Ταῦτα οὖν ὁρῶν ὁ Ζεὺς, καὶ εἶ τις ἡμῶν αὐτῷ συναραστής, τὸ τελευταῖον ὁρᾷ μένον ἐπὶ πάσιν ὅλον τὸ κάλλος, καὶ κάλλους μετασχὼν τοῦ ἐκεῖ: ἀποστίλβει γὰρ πάντα καὶ πληροῖ τοὺς ἐκεῖ γενομένους, ὡς καλοῦς καὶ αὐτοὺς γενέσθαι, ὅποιοι πολλάκις ἄνθρωποι εἰς ὑψηλοῦς ἀναβαίνοντες τόπους τὸ ξανθὸν χρῶμα ἐχούσης τῆς γῆς τῆς ἐκεῖ ἐπλήσθησαν ἐκείνης τῆς χροᾶς ὁμοιωθέντες τῇ ἐφ' ἧς ἐβεβήκεσαν. Ἐκεῖ δὲ χροᾶ ἢ ἐπανθοῦσα κάλλος ἐστὶ, μᾶλλον δὲ πᾶν χροᾶ καὶ κάλλος ἐκ βάθους: οὐ γὰρ ἄλλο τὸ καλὸν ὡς ἐπανθοῦν.

retorno à *diánoia* é mencionado no já citado trecho de IV, 8, 1: “depois desse repouso no divino, descendo do intelecto ao raciocínio...”. Em V, 8, 11, Plotino também fala de outras circunstâncias em que ocorre isso:

E, se algum de nós, ainda que seja capaz de ver a si mesmo quando é possuído pelo deus, trazer à visão o que é contemplado, traz a si mesmo e vê uma imagem embelezada de si mesmo. Em seguida, mesmo tendo deixado a imagem, ainda que bela, para voltar à unidade consigo mesmo, e não tendo se separado mais, é um e, ao mesmo tempo, todas as coisas, junto àquele Deus que está presente em silêncio e está com ele o quanto pode e quer. Se alguém se converte à dualidade, permanecendo puro, estará imediatamente com aquele, de modo a novamente estar presente junto dele, daquela maneira, se de novo para ele se voltar.⁹³

Como notou Hadot, essa passagem parece indicar a existência de alguma espécie de oscilação durante o período de contemplação⁹⁴: Plotino fala que é possível a alguém voltar à dualidade e, tendo passado pela purificação, facilmente alcançar novamente a unidade com o Intelecto. Ou seja, o retorno à *diánoia* pode também ser um episódio passageiro da experiência.

⁹³ V, 8, 11, 1-9. Εἰ δέ τις ἡμῶν ἀδυνατῶν ἑαυτὸν ὁρᾶν, ὑπ’ ἐκείνου τοῦ θεοῦ ἐπὶ καταληφθεὶς εἰς τὸ ἰδεῖν προφέρει τὸ θέαμα, ἑαυτὸν προφέρει καὶ εἰκόνα αὐτοῦ καλλωπισθεῖσαν βλέπει, ἀφείξ δὲ τὴν εἰκόνα καίπερ καλὴν οὖσαν εἰς ἓν αὐτῷ ἐλθὼν καὶ μηκέτι σχίσας ἓν ὁμοῦ πάντα ἐστὶ μετ’ ἐκείνου τοῦ θεοῦ ἀποφητὶ παρόντος, καὶ ἔστι μετ’ αὐτοῦ ὅσον δύναται καὶ θέλει, εἰ δ’ ἐπιστραφεῖ εἰς δύο, καθαρὸς μένων ἐφεξῆς ἐστὶν αὐτῷ, ὥστε αὐτῷ παρῆναι ἐκείνως πάλιν, εἰ πάλιν ἐπ’ αὐτὸν στρέφοι.

⁹⁴ HADOT, P. *Les Niveaux de Conscience*, p. 256-264.

2.3. Características da Experiência

A *primeira* e mais importante das características da mística intelectual plotiniana, na minha opinião, é que essa experiência, no seu ápice, é uma contemplação da totalidade do mundo inteligível. Vimos que IV, 7 fala de uma intuição de todas as coisas no inteligível. Por sua vez, vimos que em V, 8, 10⁹⁵, Plotino diz que, após a contemplação de uma forma inteligível específica, vemos a beleza total. Não é claro, entretanto, o que é essa visão da totalidade. Durante a experiência, a alma vê todas as formas, distinguindo cada uma delas, ou vê todas elas indistintamente? A possibilidade de que a alma veja distintamente cada uma das formas causa um certo estranhamento. Seria como se aquele que chegou a essa contemplação tivesse o conhecimento total, soubesse de tudo. Uma passagem de VI, 7 parece, no entanto, favorecer a interpretação da visão indistinta da totalidade, que é mais verossímil:

É como que o fluir de uma só fonte, não como de um certo sopro único, ou de um único calor, mas como se uma certa qualidade tivesse em si e conservasse todas as qualidades: doçura com fragrância, sabor de vinho, ao mesmo tempo que as potências de todos os sabores, visão das cores e tudo quanto é conhecido pelo tato, também quanto ouvem os ouvidos, todas as melodias e todo ritmo.⁹⁶

⁹⁵ p. 8-9.

⁹⁶ VI, 7, 12, 23-30. Ἔστι δ' αὐτῶν ἡ οἶον ῥοή ἐκ μιᾶς πηγῆς, οὐχ οἶον ἐνός τινος πνεύματος ἢ θερμότητος μιᾶς, ἀλλὰ οἶον εἶ τις ἦν ποιότης μία πάσας ἐν αὐτῇ ἔχουσα καὶ σφύζουσα τὰς ποιότητας, γλυκύτητος μετὰ εὐωδίας, καὶ ὁμοῦ οἰνώδης ποιότης καὶ χυλῶν ἀπάντων δυνάμεις καὶ χρωμάτων ὄψεις καὶ ὅσα ἀφαι γινώσκουσιν: ἔστωσαν δὲ καὶ ὅσα ἀκοαὶ ἀκούουσι, πάντα μέλη καὶ ῥυθμὸς πᾶς.

Esse texto não diz respeito à experiência da alma, mas à própria vida interior do Intelecto. Segundo Wallis, a vivacidade da descrição sugere uma base empírica.⁹⁷ Não acredito que toda passagem vívida das *Enéadas* seja fruto de uma experiência mística, mas, como a alma experimenta a vida interior do Intelecto quando unida a ele, creio que o trecho pode ser útil. 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. Essa totalidade parece ser a beleza total, mencionada em V, 8, que não é outra coisa senão o próprio Intelecto.

A *segunda característica* é que essa contemplação não é como o conhecimento das coisas sensíveis, ou seja, uma percepção exterior, na qual a alma não entra em contato direto com o objeto, mas apenas com uma imagem sua.⁹⁸ Na experiência do Intelecto, a alma possui uma visão como que interior:

Se a purificação nos faz estar em conhecimento das coisas melhores, também as ciências que estão no interior da alma se revelam, as que são verdadeiramente ciências. Pois não é correndo para fora que a alma observa a temperança e a justiça, mas ela as vê por si mesma, na intuição de si mesma e do que era primeiro.⁹⁹

Na mística intelectual, a alma vê por si mesma, ou seja, sem o intermédio de potências dirigidas para o exterior. Dessa forma, ela vê os objetos em si mesma, com a

⁹⁷ WALLIS, *Nous as Experience*, p. 123.

⁹⁸ Sobre o conhecimento sensível ver I, 1, 7, 10-17. Sobre a *diánoia*, V, 3, 2, 7-14.

⁹⁹ IV, 7, 10, 41-46. Εἰ δ' ἡ κάθαρσις ποιεῖ ἐν γνώσει τῶν ἀρίστων εἶναι, καὶ αἱ ἐπιστήμαι ἔνδον οὖσαι ἀναφαίνονται, αἱ δὲ καὶ ὄντως ἐπιστήμαί εἰσιν. Οὐ γὰρ δὴ ἔξω που δραμοῦσα ἡ ψυχὴ <σωφροσύνην καθορᾷ> καὶ <δικαιοσύνην>, ἀλλ' αὐτὴ παρ' αὐτῇ ἐν τῇ κατανοήσει ἑαυτῆς καὶ τοῦ ὁ πρότερον ἦν...

mesma intuição com que se percebe. Plotino nos fornece mais elementos para a compreensão dessa visão interior em V, 8:

Mas aqueles que não vêem o todo consideram somente a impressão exterior. Já aos que estão totalmente como que embriagados e saturados de néctar, pois a beleza penetrou toda a sua alma, não lhes pertence apenas se tornar contempladores, pois não existe mais, por um lado, aquele que contempla, exterior e, por outro, o contemplado, também exterior. Mas, aquele que vê com vista aguda tem em si mesmo o que é visto. E, tendo-o, na maioria das vezes desconhece que tem e olha como se fosse algo exterior, porque o vê como algo que é visto e porque quer ver. Tudo o que alguém olha como objeto de contemplação, olha como algo exterior. Mas é necessário transferir já a visão para si mesmo e ver como uma unidade, e ver como a si mesmo.¹⁰⁰

Para Plotino, a interioridade dessa visão é tal que nem ao menos faz sentido falar de um objeto enquanto algo exterior. O objeto contemplado não é visto como algo distante, mas como pertencente ao interior da alma. Trata-se de um modo de conhecimento totalmente distinto do usual.

Mas, como é possível conhecer algo em uma visão interior como a si mesmo? A resposta é simples: transformando-se naquilo que é conhecido. Conhecemos a totalidade das formas inteligíveis, o Intelecto total, como a nós mesmos, porque nos tornamos semelhantes a ele e a ele nos unimos. Como diz Plotino em IV, 7, intuindo o eterno com o eterno, também nos tornamos um mundo inteligível e luminoso.

¹⁰⁰ V, 8, 10, 33-45. Αλλά τοῖς μὴ ὅλον ὁρώσιν ἢ προσβολὴ μόνῃ ἐνομίσθη, τοῖς δὲ διὰ παντὸς οἶον οἰνωθεῖσι καὶ πληρωθεῖσι τοῦ νέκταρος, ἅτε δι' ὅλης τῆς ψυχῆς τοῦ κάλλους ἐλθόντος, οὐ θεαταῖς μόνον ὑπάρχει γενέσθαι. Οὐ γὰρ ἔτι τὸ μὲν ἔξω, τὸ δ' αὖ τὸ θεώμενον ἔξω, ἀλλ' ἔχει τὸ ὀξέως ὁρῶν ἐν αὐτῷ τὸ ὁρώμενον, καὶ ἔχων τὰ πολλὰ ἀγνοεῖ ὅτι ἔχει καὶ ὡς ἔξω ὃν βλέπει, ὅτι ὡς ὁρώμενον βλέπει καὶ ὅτι θέλει βλέπειν. Πᾶν δὲ ὃ τις ὡς θεατὸν βλέπει ἔξω βλέπει. Ἀλλὰ χρὴ εἰς αὐτὸν ἤδη μεταφέρειν καὶ βλέπειν ὡς ἐν καὶ βλέπειν ὡς αὐτόν.

A *terceira característica* da mística plotiniana, facilmente deduzida do fato de que, durante essa experiência, tem-se uma intuição direta do inteligível, é que ela se faz sem a mediação de imagens. É o que Plotino dá a entender em VI, 9:

E, certamente, tornando-se intelecto e confiando e subordinando a própria alma ao intelecto, para que, desperta, receba as coisas que este vê, com ele é necessário contemplar o Um, não acrescentando nenhuma sensação, nem recebendo nele nada que venha da sensação...¹⁰¹

... Então, quando aquele que se prepara para a contemplação dele imagina grandeza, figura ou volume a respeito desta natureza, o Intelecto não se tornou o condutor da sua contemplação, pois não é natural ao Intelecto ver tais coisas, mas se trata de uma atividade da sensação e da opinião que segue a sensação.¹⁰²

O *quarto ponto* a ser considerado é o caráter extremamente positivo da experiência. A vida no inteligível, diz Plotino em IV, 8, 1, é uma forma de existência superior, própria dos seres superiores. Já em V, 8, 11, ele escreve que aquele que se uniu ao Intelecto descobre que entrou em um *χρῆμα μακαριστὸν*, algo beatificíssimo. Note-se, no entanto, que o superlativo *μακαριστὸν* deve ser lido um intensivo, não como uma expressão de algo em seu grau máximo: é que, apesar de todo seu valor, a experiência do Intelecto não é a maior beatitude possível de ser alcançada, pois, depois dela, ainda é possível experimentar o Um.

¹⁰¹ VI, 9, 3, 22-25. Νοῦν τοίνυν χρῆ γενόμενον καὶ τὴν ψυχὴν τὴν αὐτοῦ νῶ πιστεύσαντα καὶ ὑφιδρῦσαντα, ἴν' ἂ ὄρᾳ ἐκεῖνος ἐγρηγορούϊα δέχοιτο, τούτῳ θεᾶσθαι τὸ ἐν οὐ προστιθέντα αἰσθησιν οὐδεμίαν οὐδέ τι παρ' αὐτῆς εἰς ἐκεῖνον δεχόμενον.

¹⁰² VI, 9, 3, 27-32. Ὅταν τοίνυν ὁ ἐπὶ τὴν θεάν τοῦ τοιούτου ἐσταλμένος ἢ μέγεθος ἢ σχῆμα ἢ ὄγκον περὶ ταύτην τὴν φύσιν φαντασθῆ, οὐ νοῦς τούτῳ ἡγεμῶν γίνεται τῆς θεᾶς, ὅτι μὴ νοῦς τὰ τοιαῦτα πέφυκεν ὄραν, ἀλλ' ἔστιν αἰσθήσεως καὶ δόξης ἐπομένης αἰσθήσει ἢ ἐνέργεια.

A *quinta característica* é a posse inequívoca da verdade. No início de V, 5, utilizando argumentos céticos, Plotino afirma que o conhecimento sensível é o conhecimento de uma imagem que provém do objeto, no qual o próprio objeto não é captado pela sensação. Por isso, não é um conhecimento seguro da realidade e, assim, necessita ser complementado pelo raciocínio que o julga.¹⁰³ Não é o que acontece no Intelecto, pois ele não conhece as formas inteligíveis por meio de imagens, mas imediatamente, pois elas estão em seu interior e constituem o seu próprio pensamento. Ora, quando a alma se une ao Intelecto, ela possui esse mesmo conhecimento interior e já não necessita de imagens para conhecer, não estando, desse modo, sujeita ao erro. Provavelmente, é pensando nessa experiência que Plotino, um filósofo metafísico, sente-se tão confortável ao considerar os argumentos do ceticismo e tão pouco preocupado em refutá-los, chegando até mesmo a considerá-los válidos na esfera limitada a que se aplicam, ou seja, no âmbito do conhecimento sensível e do discurso que se apóia nas imagens sensíveis. O próprio argumento cético do sonho, assim me parece, não impressionaria Plotino: em mais de um momento¹⁰⁴ ele compara aqueles que se fiam nos sentidos com quem que dorme ou sonha.

Em último lugar, deve ser notado o inequívoco caráter místico dessa experiência. Afinal, trata-se de um estado de consciência e de intelecção superior e sumamente agradável. Para expressar sua natureza, em V, 8, Plotino utiliza uma imagem comumente empregada em uma tradição baseada nas religiões de mistérios e que vai de Platão à Fílon, para designar um estado alterado de consciência ligado ao divino: o da *possessão divina*.

¹⁰³ V, 5, 1, 15.

¹⁰⁴ III, 6, 6, 65-77 e V, 5, 11, 20. Digno de nota é também IV, 8, 1, em que a experiência do Intelecto é comparada a um despertar.

Mas é necessário já transferir a visão para si mesmo, ver como uma unidade, e ver como a si mesmo. Como alguém que, possuído por algum deus, inspirado por Febo ou por alguma Musa, em si mesmo realizasse a visão do deus - se fosse capaz de ver o deus em si mesmo.¹⁰⁵

Outra imagem que denota o caráter místico da experiência é a da embriaguez, a qual ocorre em trecho há pouco citado, mas que convém reler:

Já aos que estão totalmente como que embriagados e saturados de néctar, já que a beleza veio a toda a alma, não lhes pertence apenas se tornarem contempladores, pois não existe mais, por um lado, aquele que contempla, exterior, e por outro, o contemplado, também exterior.¹⁰⁶

Ao contrário do que pode parecer, essa passagem não é importante porque a embriaguez é uma metáfora típica na literatura mística: devemos nos lembrar que Plotino é um escritor anterior a boa parte dessa tradição. Com efeito, a referência à embriaguez de néctar é retirada do *Banquete* 203b, em que se fala de Poros, que bêbado, dorme no jardim. O que importa, no presente contexto, é que a mesma imagem é utilizada em VI, 7, 35 para falar da visão mística do Um pelo Intelecto.

¹⁰⁵ V, 8, 32-42. Ἄλλὰ χρῆ εἰς αὐτὸν ἤδη μεταφέρειν καὶ βλέπειν ὡς ἐν καὶ βλέπειν ὡς αὐτόν, ὥσπερ εἴ τις ὑπὸ θεοῦ κατασχεθεὶς φοιβόληπτος ἢ ὑπὸ τινος Μούσης ἐν αὐτῷ ἂν ποιοῖτο τοῦ θεοῦ τὴν θέαν, εἰ δύναμιν ἔχει ἐν αὐτῷ θεὸν βλέπειν.

¹⁰⁶ V, 8, 10, 31-36. τοῖς δὲ διὰ παντὸς οἶον οἰνωθεῖσι καὶ πληρωθεῖσι τοῦ νέκταρος, ἅτε δι' ὅλης τῆς ψυχῆς τοῦ κάλλους ἐλθόντος, οὐ θεαταῖς μόνον ὑπάρχει γενέσθαι. Οὐ γὰρ ἐτι τὸ μὲν ἔξω, τὸ δ' αὖ τὸ θεώμενον ἔξω, ἀλλ' ἔχει τὸ ὀξέως ὁρῶν ἐν αὐτῷ τὸ ὁρώμενον

2.4. A Mística Intelectual e a Consciência de Si

Durante a experiência do Intelecto, a autoconsciência da alma se torna radicalmente diferente. Como diz Plotino em V, 3, nessa situação, ela se conhece "segundo o Intelecto, transformando-se nele, e não mais pensa como homem, mas tornando-se totalmente outro".¹⁰⁷

A consciência de si nessa ocasião é diferente da autoconsciência ordinária em dois aspectos. O primeiro deles é que, durante a experiência do Intelecto, a alma está totalmente voltada para o inteligível e, assim, não pensa em mais nada: não tem consciência de estar em um corpo, de ser alguém que está contemplando, nem tem espaço, durante essa atividade, para suas recordações, quaisquer que sejam. É o que se afirma em IV, 4, ao se investigar qual a possibilidade de que a alma, situada na região inteligível após, a morte tenha recordações do mundo sensível:

-Assim, não se recorda de nenhuma das coisas daqui, como, por exemplo, que filosofou e também que, estando aqui, contemplou as coisas de lá?

- Mas se não é possível, quando alguém aplica a intelectão a algo, fazer ou entender outra coisa, mas apenas contemplar aquilo – e na intelectão não está incluído o “eu realizei a intelectão”, sendo que só posteriormente, isso já tendo mudado, se fosse o caso, alguém poderia dizê-lo – não seria possível, estando puramente no inteligível, ter lembrança de coisas que lhe, a alguém aconteceram aqui alguma vez.¹⁰⁸

¹⁰⁷ V, 3, 4, 9-11. τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν κατὰ τὸν νοῦν ἐκεῖνον γινόμενον: κἀκεῖνῳ ἑαυτὸν νοεῖν αὐτὸ οὐχ ὡς ἄνθρωπον ἔτι, ἀλλὰ παντελῶς ἄλλον γενόμενον

¹⁰⁸ IV, 4, 1, 4-11. Τῶν οὖν ἐνταῦθα οὐδέν, οἷον ὅτι ἐφιλοσόφησε, καὶ δὴ καὶ ὅτι ἐνταῦθα οὐσα ἐθεᾶτο τὰ ἐκεῖ; Ἄλλ' εἰ μὴ ἔστιν, ὅτε τις ἐπιβάλλει τινὶ τῆ νοήσει, ἄλλο τι ποιεῖν ἢ νοεῖν κἀκεῖνο θεωρεῖν – καὶ ἐν τῆ νοήσει οὐκ ἔστιν ἐμπεριεχόμενον τὸ "ἐνενοήκειν", ἀλλ' ὕστερον ἂν τις τοῦτ', εἰ ἔτυχεν, εἴποι, τοῦτο

É também o que ele reafirma a respeito da experiência do Intelecto que pode ser realizada em vida¹⁰⁹:

Além disso, deve ser lembrado que, quando também aqui alguém contempla e, especialmente, quando o faz claramente, não volta a intelectção para si mesmo. Tem-se, por um lado, a si mesmo, mas, por outro, sua atividade se dirige àquilo. E se transforma naquilo, oferecendo a si mesmo como matéria, moldando-se segundo o que é visto e existindo então em potência.¹¹⁰

Como nota Plotino em um outro momento, algo parecido também ocorre nas situações cotidianas que exigem concentração. Quando nos concentramos em uma leitura, por exemplo, não estamos conscientes de que estamos lendo, mas apenas lemos, prestando atenção no que está escrito. A reflexão, quando ocorre em tais momentos, desvirtua a ação. Quando alguém que lê pensa que está lendo, não está mais concentrado no seu livro.¹¹¹ No caso da experiência da alma unida ao Intelecto, a autoconsciência reflexiva está ainda mais distante, pois aquele que contempla é apenas em potência aquilo que comumente é, já que se tornou semelhante ao Intelecto e não pensa mais como um homem.

δὲ ἤδη μεταβάλλοντος- οὐκ ἂν εἶη ἐν τῷ νοητῷ καθαρῶς ὄντα μνήμην ἔχειν τῶν τῆδέ ποτε αὐτῷ τι γεγενημένων.

¹⁰⁹ Trata-se, na verdade, da mesma experiência. Afinal, a alma pode se separar do corpo tanto pela morte, quanto, em alguns momentos da vida, por causa de sua purificação. Aliás, não me ocorre nenhuma passagem das *Enéadas*, nem algum motivo para pensar que a experiência do Intelecto realizada ainda em vida seja substancialmente diferente da que pode ocorrer após a morte.

¹¹⁰ IV, 4, 2, 3-8. Πρὸς δὴ ταῦτά τις ἀναμνησθήτω, ὡς ὅταν καὶ ἐνταῦθα θεωρῆ καὶ μάλιστα ἐναργῶς, οὐκ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτὸν τότε τῆ νοήσει, ἀλλ' ἔχει μὲν ἑαυτὸν, ἢ δὲ ἐνέργεια πρὸς ἐκεῖνο, κἀκεῖνο γίνεται οἷον ὕλην ἑαυτὸν παρασχών, εἰδοποιούμενος δὲ κατὰ τὸ ὁρώμενον καὶ δυνάμει ὦν τότε αὐτός.

¹¹¹ I, 4, 10, 20-35.

Um outro aspecto é que, se, por um lado , um certo tipo de autoconsciência não existe durante a experiência do Intelecto, pode-se, no entanto, dizer que estamos, nesse momento, diante de um conhecimento mais profundo e verdadeiro, pois apenas nessa ocasião existe unidade suficiente entre sujeito e objeto para a percepção da totalidade de si mesmo.

É o que Plotino explica em V, 3: com a percepção sensível, diz ele, podemos apreender a figura e as demais características do nosso corpo. Isso, no entanto, não será um verdadeiro pensamento de si mesmo, pois vemos uma parte de nós mesmos com outra, que, no entanto, não é percebida.¹¹² O conhecimento de si realizado através da *diánoia* é superior, já que mais elevado e mais próximo do mundo inteligível, mas é no Intelecto que ele atinge seu ápice.¹¹³

Como vimos, na filosofia plotiniana cada uma das formas inteligíveis é um intelecto particular que contém em potência todas as outras formas. O Intelecto total, por sua vez, é a união de todas elas. Assim, no mundo inteligível, a contemplação realizada pelo Intelecto, aquilo que constitui seu pensamento, não é diferente daquilo que é contemplado, ou seja, as formas inteligíveis. Citando uma passagem da *Metafísica*, diz Plotino que “o Intelecto tem que ser idêntico ao inteligível”.¹¹⁴

Ora, se a intelecção do Intelecto é o inteligível e não apenas alguma imagem, e se o inteligível é o próprio Intelecto, logo, o Intelecto pensará verdadeira e totalmente a si mesmo, porque sua intelecção não será outra coisa que si mesmo: não haverá uma dualidade entre aquele que contempla e aquilo que é contemplado, deixando de lado

¹¹² V, 3, 1.

¹¹³ V, 3, 4, 1-14.

¹¹⁴ Citação de ARISTÓTELES, *Metafísica* 1072b21-22. V, 3, 5, 23, τὸν νοῦν ταῦτὸν εἶναι τῷ νοητῷ.

aquele que contempla no ato do conhecimento, mas existirá uma unidade interna que permitirá um verdadeiro pensar a si mesmo.¹¹⁵

Esse tipo de autoconsciência é possível também à alma, quando unida ao Intelecto. Nesse caso, no entanto, não se pensará como uma alma encarnada, mas, conhecendo o Intelecto, também conhecerá a si mesma.¹¹⁶

¹¹⁵ V, 3, 5, 44 – 6, 1.

¹¹⁶ V, 3, 4, 29-33.

CAPÍTULO 2

A ALMA E O UM

1. A UNIÃO DA ALMA COM O UM

Na *Enéada* VI, 9, após mostrar que o fundamento último da realidade não pode ser nem a Alma, nem o Intelecto, e que, por isso, está além de toda forma e toda atribuição, Plotino diz que não se pode conhecê-lo nem pela ciência, nem pela intelecção, como no caso dos outros inteligíveis, mas através de uma presença superior à ciência, κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα.

Esse modo de contemplação é expresso, em alguns momentos, através da metáfora Da visão. Mas trata-se de uma outra forma de ver: êxtase e simplificação e um aumento de si, desejo de contato, repouso e consideração de uma harmonização.¹¹⁷

Na verdade, a contemplação do Um é um conhecimento em que o sujeito está ainda mais unido ao seu objeto que na experiência mística intelectual: uma verdadeira união da alma com o princípio supremo da realidade. Por isso, em várias passagens, Plotino considerou apropriado empregar a metáfora do contato e do toque, utilizando vários termos: συναφή (VI, 9, 27), προσάπτεσθαι (VI, 7, 40), θίγειν (VI, 9, 4, 27), etc.¹¹⁸

¹¹⁷ VI, 9, 11, 23. ἔκστασις καὶ ἄπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἀφήν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν.

¹¹⁸ Sobre os termos usados nas *Enéadas* a respeito da união com o Um, ver ARNOU, *Le Désir de Dieu*, p. 235-241.

Vários desses termos se tornaram parte integrante do vocabulário da tradição mística ocidental, bem como de algumas tradições mais orientais, como da Igreja ortodoxa e, portanto, dão a impressão de ser suficientemente claros e capazes de transmitir uma idéia adequada, na medida em que isso é possível, da união com o Um. Afinal, todo aquele que conhece minimamente a literatura mística está familiarizado com termos como *êxtase*, compreendido como um arrebatamento fulminante, e *presença*, que parece traduzir um certo pressentimento mais ou menos irracional de que o divino está próximo.

As coisas, no entanto, não são tão simples. Estando nas origens do vocabulário da tradição mística, os termos das *Enéadas* não pressupõem essa tradição. Na verdade, baseiam-se na tradição religiosa e filosófica grega, especialmente a platônica e são dependentes da metafísica plotiniana.

Os dois exemplos acima citados ilustram bem a questão. “A palavra ἔκστασις”, como informa Dodds¹¹⁹, “tem uma vasta gama de aplicações na literatura grega”: sua função primordial é significar uma mudança abrupta no estado mental. Assim, é usada para expressar estupefação, nos Evangelhos, ou a histeria e insanidade, em Aristóteles e em Hipócrates, bem como para denotar a possessão, seja divina ou diabólica.

O termo parece ter sido utilizado para descrever um estado místico, pela primeira vez, por Fílon de Alexandria. Em *Quis rerum divinarum heres sit*, 249, ele escreve:

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 imprevisto – que então não esperávamos – ou ainda a calma da

¹¹⁹ DODDS, *Pagan and Christian*, p. 70-72.

inteligência – se verdadeiramente é de sua natureza permanecer em repouso – ou, o mais nobre de tudo, a possessão e delírio de origem divina – pelos quais a raça profética é tomada.¹²⁰

Ainda assim, como notaram estudiosos como Dodds¹²¹ e Rist¹²², não parece que Fílon esteja falando da mesma experiência que Plotino. Afinal, o êxtase profético é algo diverso de uma união mística inefável.

Já παρουσία é um termo técnico do platonismo, denotando uma relação metafísica entre duas realidades distintas, não um pressentimento qualquer. Aliás, a própria expressão “*sentimento de presença*”, utilizada largamente nos estudos sobre mística, não me parece muito adequada para expressar a contemplação plotiniana do Um, que não está apenas além da sensação, mas também do conhecimento intelectual.¹²³

Desse modo, para compreender a mística do Um, é preciso abandonar fórmulas consagradas e analisar cuidadosamente as passagens das *Enéadas* que tratam do tema. Como veremos, elas têm muito a dizer, tanto a respeito da teoria mística de Plotino, quanto da própria experiência, por mais inefável e transcendente que ela seja.¹²⁴

1. 1. O Um e o Intelecto

Como vimos, Plotino diz que, para se chegar à união com o Um, a alma deve antes se tornar Intelecto e se subordinar ao Intelecto. Ou seja, ela deve se unir à totalidade

¹²⁰ Apud BRANDÃO, B. *A Teologia Mística do Pseudo-Dionísio Areopagita*, nota 45.

¹²¹ *op. cit.*, p. 73.

¹²² RIST, J. *Eros and Psyche*.

¹²³ Causa-me assim estranhamento que um estudioso tão cuidadoso como Hadot afirme, em seu comentário a VI, 7, p. 59-60, que uma das características da experiência mística de Plotino seja um sentimento de presença.

¹²⁴ Afinal, se, diante da mística, fosse possível apenas procurar a experiência ou se calar, os místicos não teriam escrito tanto: o abismo quase infinito entre a *diánoia* e a *parousía* não exclui o papel, mesmo que humilde, do discurso.

do mundo inteligível e contemplá-lo. Mas isso não é o bastante. Na *Enéada* VI, 9, ele assevera que o Um é contemplado com o Intelecto puro e com *o que existe de primeiro no Intelecto*.¹²⁵ Esse texto pode ser aproximado de V, 5, 8, no qual está escrito que o Intelecto vê o Um com aquilo de si mesmo que não é Intelecto. A mesma idéia também aparece em III, 8:

- O que então é o que traremos, dispondo o intelecto?

- De fato, é necessário que o Intelecto como que se retire para trás e, abandonando a si mesmo, como que se entregue à sua parte anterior, tendo duas frentes, e, com relação a essas coisas, se quiser ver aquilo, que não seja totalmente Intelecto¹²⁶.

Mas o que é essa parte superior do Intelecto com a qual é possível ver o Um? E ainda, qual a relação da contemplação do primeiro princípio, realizada pela alma, com a que é feita pelo Intelecto? É o que Plotino esclarece em VI, 7:

Assim, pois, o Intelecto tem uma potência para o inteligir, com a qual vê as coisas que estão nele, e uma outra, uma outra, com a qual vê as coisas que estão além dele, em uma certa apreensão e contato, pela qual, primeiro, somente vê e, em seguida, vendo, tem Intelecto e é um. Aquela é a contemplação do Intelecto sensato, mas a outra é o Intelecto que ama, quando se torna insensato, embriagado de néctar: amando então, tendo-se simplificado, chega ao bem estar na saciedade. E, para ele, embriagar-se daquela embriaguez é melhor que estar na gravidade mais venerável.

- Mas aquele Intelecto vê em parte ora uns, ora outros?

¹²⁵ VI, 9, 3.

¹²⁶ III, 8, 9, 30-33. Τί οὖν ἐστὶν ὁ κομιούμεθα νοῦν παραστησάμενοι; Ἦ δὲ τὸν νοῦν οἶον εἰς τοῦπίσω ἀναχωρεῖν καὶ οἶον ἑαυτὸν ἀφέντα τοῖς εἰς ὀπισθεν αὐτοῦ ἀμφίστομον ὄντα, κάκεῖνα, εἰ ἐθέλοι ἐκεῖνο ὁρᾶν, μὴ πάντα νοῦν εἶναι.

- Não. O discurso que ensina os coloca no devir, mas o Intellecto tem sempre o inteligir e sempre o não inteligir, mas o ver aquele de outro modo. Pois, vendo aquele, tem descendência e toma consciência de que eles surgiram e que estão nele. E, quando os vê, diz-se que entende. Mas, quando vê àquele, o faz com a potência na qual está na iminência de entender.¹²⁷

Existem, desse modo, duas potências no Intellecto: uma com a qual ele vê as formas inteligíveis em seu interior - a sua própria inteligência -, e uma outra com a qual contempla o Um. Plotino chama esta última potência de Intellecto amante, caracterizando-a com a mesma imagem, retirada do *Banquete*, que se emprega na descrição da união da alma com o Intellecto, a embriaguez do néctar. O filósofo também esclarece que, ao contrário da alma encarnada, sujeita ao devir, mas capaz contemplar o Um, essa visão não se alterna com outros tipos de experiência no Intellecto: ele possui os dois tipos de consciência simultaneamente, já que está na eternidade.

O Intellecto amante é também situado com relação ao que entende: novamente utilizando uma descrição temporal para dar a entender realidades metafísicas, Plotino declara que, inicialmente, o Intellecto é visão pura. Em seguida, tem descendência, ou seja, as formas aparecem, e ele é capaz de entender. A contemplação do Um é feita com essa visão pura, essa potência pela qual o Intellecto ainda não entende, mas está na iminência de o fazer.

¹²⁷ VI, 7, 35. Καὶ τὸν νοῦν τοίνυν τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, ἣ τὰ ἐν αὐτῷ βλέπει, τὴν δέ, ἣ τὰ ἐπέκεινα αὐτοῦ ἐπιβολῆ τινι καὶ παραδοχῇ, καθ' ἣν καὶ πρότερον ἑώρα μόνον καὶ ὁρῶν ὕστερον καὶ νοῦν ἔσχε καὶ ἓν ἔστι. Καὶ ἔστιν ἐκείνη μὲν ἡ θεὰ νοῦ ἔμφορος, αὕτη δὲ νοῦς ἐρῶν, ὅταν ἄφρων γένηται <μεθυσοεὶς τοῦ νέκταρος>: τότε ἐρῶν γίνεται ἀπλωθεὶς εἰς εὐπάθειαν τῷ κόρῳ: καὶ ἔστιν αὐτῷ μεθύειν βέλτιον ἢ σεμνοτέρῳ εἶναι τοιαύτης μέθης. Παρὰ μέρος δὲ ὁ νοῦς ἐκεῖνος ἄλλα, τὰ δὲ ἄλλοτε ἄλλα ὁρᾷ; Ἡ οὐ: ὁ δὲ λόγος διδάσκων γινόμενα ποιεῖ, τὸ δὲ ἔχει τὸ νοεῖν αἰεὶ, ἔχει δὲ καὶ τὸ μὴ νοεῖν, ἀλλὰ ἄλλως ἐκεῖνον βλέπειν. Καὶ γὰρ ὁρῶν ἐκεῖνον ἔσχε γεννήματα καὶ συνήσθητο καὶ τούτων γενομένων καὶ ἐνότων: καὶ ταῦτα μὲν ὁρῶν λέγεται νοεῖν, ἐκεῖνο δὲ ἣ δυνάμει ἔμελλε νοεῖν.

Nesse contexto, é útil considerar brevemente a gênese do Intelecto. Eis o que Plotino diz a respeito em V, 2:

Pois, sendo perfeito (*o Um*) por nada procurar, nem ter, nem necessitar, é como se tivesse transbordado e de sua superabundância fez um outro: este, surgindo, voltou-se para aquele, foi preenchido e, olhando para ele, tornou-se este Intelecto. E, por um lado, o seu deter-se junto àquele fez o ente. Por outro lado, a contemplação daquele fez o Intelecto.¹²⁸

Em sua superabundância, o Um transbordou e produziu algo diverso de si. Esse algo diverso se voltou para a sua origem e, contemplando-a, tornou-se Intelecto. Existem aqui três etapas: o transbordar do Um que produz algo diverso dele, o voltar-se ao Um desse algo que foi produzido e a contemplação. Na primeira etapa, o que foi produzido é algo indeterminado e informe. Plotino o chama de “alteridade” e “matéria” inteligível¹²⁹. Quando a alteridade se detém e se volta para o Um, ela é determinada e, então, aparece o Ente. Quando este contempla o Um, surgem as formas inteligíveis.

Como acontece em vários dos aspectos da filosofia plotiniana, não se pode esperar que todos os textos que falem da gênese do Intelecto apresentem esse mesmo esquema e a mesma nomenclatura. Tudo depende do propósito de cada texto. Assim, em V, 1, 4, mostrando que o Ente e o Intelecto, as duas partes do Intelecto total, são interdependentes, Plotino afirma que, ao inteligir, o Intelecto faz subsistir o Ente e que

¹²⁸ V, 2, 1, 7-9. ὄν γάρ τέλειον τῷ μηδέν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι οἷον ὑπερερρῦη καὶ τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο: τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη καὶ ἐπληρώθη καὶ ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπον καὶ νοῦς οὗτος. Καὶ ἡ μὲν πρὸς ἐκεῖνο στάσις αὐτοῦ τὸ ὄν ἐποίησεν, ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ θέα τὸν νοῦν.

¹²⁹ II, 4, 5, 25-39.

este, ao ser inteligido, dá ao Intelecto o inteligir. Com isso, o filósofo dá a impressão de que é o Intelecto, e não o Ente a realidade primaria da segunda hipóstase.¹³⁰

Mas a problemática relação entre Ente e Intelecto não é determinante para o presente propósito e, portanto, não há necessidade de aprofundar essa discussão. O importante aqui é notar que a potência com a qual a segunda hipóstase contempla o Um já não é apenas a matéria inteligível – e assim, já é algo determinado -, mas tampouco é o Intelecto que vê em si todas as formas inteligíveis. É um estado intermediário, chamado em V, 2 de Ente. Plotino fala mais desse estado e de sua relação com o surgimento das formas inteligíveis em VI, 7:

- Então, quando olhou o Bem, inteligiu aquele “um” como muitas coisas e, ainda que fosse um, inteligiu-o como muitas coisas, dividindo-o por não poder inteligir o todo junto?

- Mas é que, olhando aquele, não era ainda Intelecto, mas via de um modo não intelectivo. Na verdade, deve ser dito que nem ao menos viu o Um jamais, mas vivia junto dele, estava suspenso nele e se voltava para ele. Então, esse movimento, plenificado por mover-se ali, ao redor do Um, plenificou-o e, assim, não mais era apenas movimento, mas movimento saturado e pleno. Em seguida, tornou-se todas as coisas e soube disso através da consciência de si. Então, já era Intelecto, plenificado por ter o que devia ver e vendo essas coisas com a luz que vem daquele que deu essas coisas e que fez isso acontecer.¹³¹

¹³⁰ V, 1, 4, 26-29.

¹³¹ VI, 7, 16, 11-23. Ἄρα, ὅτε ἐώρα πρὸς τὸ ἀγαθόν, ἐνόει ὡς πολλὰ τὸ ἐν ἐκεῖνο καὶ ἐν ὄν αὐτὸς ἐνόει αὐτὸν πολλὰ, μερίζων αὐτὸν παρ’ αὐτῷ τῷ νοεῖν μὴ ὅλον ὁμοῦ δύνασθαι; Ἄλλ’ οὐπω νοῦς ἦν ἐκεῖνο βλέπων, ἀλλ’ ἔβλεπεν ἀνοήτως. Ἡ φατέον ὡς οὐδὲ ἐώρα πώποτε, ἀλλ’ ἔζη μὲν πρὸς αὐτὸ καὶ ἀνήρητο αὐτοῦ καὶ ἐπέστραπτο πρὸς αὐτό, ἢ δὴ κινήσεις αὕτη πληρωθεῖσα τῷ ἐκεῖ κινεῖσθαι καὶ περὶ ἐκεῖνο ἐπλήρωσεν αὐτὸ καὶ οὐκέτι κινήσεις ἦν μόνον, ἀλλὰ κινήσεις διακορῆς καὶ πλήρης: ἐξῆς δὲ πάντα ἐγένετο καὶ ἐγνω τοῦτο ἐν συναισθήσει αὐτοῦ καὶ νοῦς ἤδη ἦν, πληρωθεὶς μὲν, ἴν’ ἔχη, ὃ ὄψεται, βλέπων δὲ αὐτὰ μετὰ φωτὸς παρὰ τοῦ δόντος ἐκεῖνα καὶ τοῦτο κομιζόμενος.

Nessa passagem, é a própria contemplação do Um que, ao plenificar e saturar o Intelecto com sua potência, dá origem às formas inteligíveis. Outros textos determinam ainda mais essa contemplação do Um: em V, 3, a contemplação anterior às formas é “somente desejo e visão sem impressão”¹³²; já em V, 6, Plotino diz que o desejo de ver já é visão; também declara que o pensamento é um movimento em direção ao Bem por desejo do Bem – afinal, é em virtude de sua contemplação que surgiram as formas inteligíveis¹³³.

Interpretando VI, 7, 16, Reale diz que o Intelecto não pensa o Um, mas a si mesmo, pleno e fecundado pelo Um.¹³⁴ Levando essa interpretação às últimas consequências, seria possível concluir que não existe propriamente uma contemplação da realidade suprema, mas apenas de sua potência no interior do Intelecto¹³⁵. Não me parece, entretanto, ser esse o caso. Na passagem em questão, afirma-se existir uma visão não intelectual do Um. 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. Como tivemos a ocasião de notar, de fato, ela é constantemente corrigida. Assim, Plotino fala que o Intelecto não via propriamente o Um, mas estava junto dele, voltava-se para ele e estava suspenso nele. A imagem do Intelecto suspenso no Um aparece também em VI, 8, ligada à metáfora do toque: “está fora dele (*do Um*), como em um círculo, tocando-o e suspenso

¹³² V, 3, 11, 11. *πρὸ δὲ τούτου ἔφεσις μόνον καὶ ἀτύπωτος ὄψις*. Impressão aqui entendida como *típos*.

¹³³ V, 6, 5, 5-10.

¹³⁴ REALE, G. *História da Filosofia Antiga, IV*, p. 461.

¹³⁵ Reale, no entanto, tendo usado a passagem apenas para tratar da gênese das formas no interior do Intelecto, não escreveu sobre as consequências de tal interpretação para a teoria da experiência mística.

nele, tudo o que é razão e Intelecto”¹³⁶. Ora, o verbo ἐφάπτεσθαι e seus derivados são recorrentes nas descrições da experiência mística do Um nas *Enéadas*.¹³⁷

A interpretação de que o Intelecto amante é a fase anterior ao surgimento das idéias foi defendida por vários críticos.¹³⁸ Bussanich¹³⁹, no entanto, contestou-a, afirmando existir três modos de vida do Intelecto: a nascente, ou seja, aquele que ainda não possui as formas; a atualizada, que entende as formas; e a hiperôntica, que ama e contempla o Um. Segundo ele, nas passagens a respeito do Intelecto nascente, Plotino nunca fala de êxtase ou amor, típicos do Intelecto hiperôntico, mas de movimento e desejo, que contrariam a noção de repouso e a imobilidade características da união com o Um. Além disso, para ele, a união da alma com o primeiro princípio não é facilmente conciliável com a idéia de uma “visão sem impressão”.

Mas sua interpretação não me parece ser satisfatória. Isso porque existem algumas passagens que sugerem a identificação entre o Intelecto nascente e o hiperôntico. Uma delas é a própria VI, 7, 35, em dois momentos. Em primeiro lugar, quando Plotino diz que o Intelecto possui uma potência de ver o que está além – ou seja, de contemplar o Um -, que é “uma certa apreensão e contato, pelo qual, primeiro, somente vê e, em seguida, vendo, tem Intelecto e é um”. Em segundo lugar, logo no fim da passagem que fala das duas potências está escrito: “mas quando vê aquele, faz isso com a potência na qual está na iminência de entender”. Ora, enquanto o primeiro trecho trata da visão pura anterior à intelecção, bem como de uma apreensão e de um contato, o segundo fala da

¹³⁶ VI, 8, 18, 4-5. τὸ δ' ἔξω αὐτοῦ, οἷον κύκλω ἐφαπτόμενον αὐτοῦ καὶ ἐξηρημένον πᾶν ὃ λόγος καὶ νοῦς.

¹³⁷ ARNOU, *Le Désir de Dieu*, p. 237-238.

¹³⁸ Entre les Hadot em *L'Union de l'Âme avec L'Intellect*; O'Daly em *The Presence of the One in Plotinus* e Trouillard, em *La Purification Plotinienne*, cap. 6.

¹³⁹ BUSSANICH, J. *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus*, p. 231-236.

iminência da intelecção. Em ambos os textos, o nascimento do Intelecto é ligado à contemplação do Um.

Além disso, os argumentos de Bussanich não me parecem muito fortes. É certo que Plotino fala do movimento e do desejo do Intelecto nascente em direção ao Um. Entretanto, também fala, em III, 8, que o Intelecto está sempre a desejar o Um, mas que está também sempre alcançando o que deseja¹⁴⁰, sugerindo que o repouso pode ser conciliado com o movimento do desejo. Além disso, as passagens que Bussanich cita não tratam do repouso do Intelecto, mas do repouso da alma, dando a entender que a alma deve interromper suas atividades relacionadas com o mundo sensível e a intelecção para experimentar o Um. Por sua vez, também não me parece extraordinário que Plotino, em muitas passagens, não declare que o Intelecto nascente seja também amante. Na verdade, são pouquíssimas as passagens que dizem respeito ao amor do Intelecto pelo Um. Bem mais comuns são as referências ao amor da alma.

Mas, qual a relação da alma com a experiência mística do Intelecto? É que, unindo-se ao Intelecto, ela participa de sua vida interior. Assim, em primeiro lugar, tem a experiência da totalidade do inteligível, participando da potência intelectual “sensata”. Pode acontecer, entretanto, que ela também participe da potência “insensata”. Quando isso acontece, ela tem a mesma experiência do Um que o Intelecto possui. É o que Plotino afirma na continuação da já mencionada passagem de VI, 7, 35:

E a alma está, como que confundida e desfigurada, permanecendo o intelecto que está nela, ou melhor, o seu intelecto vê primeiro, a contemplação também vai até ela e os dois se tornam um. O Bem, por sua vez, estendido sobre eles e harmonizado com a constituição de ambos, correndo e

¹⁴⁰ III, 8, 11, 24.

unindo os dois, está sobre eles, dando-lhes uma sensação e contemplação bem-aventurada, levantando-os de tal modo que não estão em um lugar, nem em outras coisas, nas quais, por natureza uma coisa está em outra, pois ele próprio não está em algum lugar. O lugar inteligível está nele, mas ele próprio não está em outro.¹⁴¹

A alma, que durante a mística intelectual está confundida com o Intelecto e como que desfigurada, já que, situada totalmente no inteligível, não realiza suas funções de relação com o mundo sensível, pode ter a experiência do Um. E isso acontece da seguinte maneira: o Intelecto nascente é aquele que vê em primeiro lugar o Um. Unidas ao Intelecto total, as formas inteligíveis também participam dessa contemplação. A alma, por sua vez, também pode ter essa experiência quando é semelhante a um intelecto e, dessa maneira, está ligada ao Intelecto total.

1. 2. O Um e a Alma: Coincidência de Centros

Na *Enéada* VI, 9, 8, a união da alma com o Um é abordada em uma outra perspectiva: como coincidência de centros e semelhança. Juntamente com VI, 7, 35, este é um dos textos mais importantes das *Enéadas* sobre a teoria da união mística com o Um mais importantes das *Enéadas*. No entanto, é uma passagem difícil, na qual estão

¹⁴¹ VI, 7, 35. . Ἡ δὲ ψυχὴ οἶον συγγέασα καὶ ἀφανίσασα μένοντα τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν, μᾶλλον δὲ ὁ νοῦς αὐτῆς ὀργᾷ πρῶτος, ἔρχεται δὲ ἡ θεὰ καὶ εἰς αὐτὴν καὶ τὰ δύο ἐν γίνεται. Ἐκταθὲν δὲ τὸ ἀγαθὸν ἐπ' αὐτοῖς καὶ συναρμοσθὲν τῇ ἀμφοτέρων συστάσει ἐπιδραμὸν καὶ ἐνώσαν τὰ δύο ἔπεστιν αὐτοῖς <μακαρίαν> διδούς αἴσθησιν καὶ <θέαν>, τοσοῦτον ἄρας, ὥστε μήτε ἐν τόπῳ εἶναι, μήτε ἐν τῷ ἄλλῳ, ἐν οἷς πέφυκεν ἄλλο ἐν ἄλλῳ εἶναι: οὐδὲ γὰρ αὐτός που: ὁ δὲ <νοητὸς τόπος> ἐν αὐτῷ, αὐτὸς δὲ οὐκ ἐν ἄλλῳ.

subentendidos uma série de pontos fundamentais. Por isso, deve ser analisada mais detidamente. Começemos pelo início do capítulo:

Se então a alma conhece a si mesma em outro momento e sabe que seu movimento não é uma reta - a não ser quando se rompe -, mas que seu movimento segundo a natureza é tal como o movimento em círculo ao redor de algo que não é exterior, mas ao redor de um centro: o centro a partir do qual existe o círculo - a alma se moverá ao redor dele, a partir do qual existe, e, com ele, se suspenderá, levando-se a si mesma a este mesmo centro, que era necessário a todas as almas, mas ao qual só as dos deuses se dirigem sempre: por dirigirem-se a ele é que são deuses, pois é Deus o que se junta àquele – e o que se afastam para longe é o homem comum e a fera.¹⁴²

Em primeiro lugar: qual é esse “outro momento” em que a alma conhece a si mesma e descobre que seu movimento não é uma reta? Na passagem imediatamente anterior¹⁴³, Plotino diz que o Um não está fora de ninguém, mas presente a todos, mesmo que não o saibam; isso porque aqueles que não sabem da presença do Um fogem dele e de si mesmos, assim como uma criança que, tomada pela loucura, não reconhece seu pai. Levando em conta esse texto, é fácil perceber que o outro momento em que a alma se conhece é aquele em que ela não foge de sua origem e de si mesma¹⁴⁴.

¹⁴² VI, 9, 8, 1-10. Εἴ τις οὖν ψυχὴ οἶδεν ἑαυτὴν τὸν ἄλλον χρόνον, καὶ οἶδεν ὅτι ἡ κίνησις αὐτῆς οὐκ εὐθεῖα, ἀλλ' ἢ ὅταν κλάσιν λάβῃ, ἢ δὲ κατὰ φύσιν κίνησις οἷα ἢ ἐν κύκλῳ περὶ τι οὐκ ἔξω, ἀλλὰ περὶ κέντρον, τὸ δὲ κέντρον ἀφ' οὗ ὁ κύκλος, κινήσεται περὶ τοῦτο, ἀφ' οὗ ἔστι, καὶ τούτου ἀναρτήσεται συμφέρουσα ἑαυτὴν πρὸς τὸ αὐτό, πρὸς ὃ ἐχρῆν μὲν πάσας, φέρονται δὲ αἱ θεῶν ἀεὶ: πρὸς ὃ φερόμεναι θεοὶ εἰσι. Θεὸς γὰρ τὸ ἐκείνῳ συνημμένον, τὸ δὲ πόρρω ἀφιστάμενον ἄνθρωπος ὁ πολὺς καὶ θηρίον.

¹⁴³ VI, 9, 7, 27-34.

¹⁴⁴ Essa interpretação, seguida por Hadot e Meijer em seus comentários, não é, no entanto, unânime. Como nota Meijer, p. 229, Bréhier não traduziu a expressão τὸν ἄλλον χρόνον;, MacKenna a traduziu por “its history”; Cilento por “in qualche alteria stagione di vita”; etc. Não vejo, no entanto, nenhum bom argumento para que o texto anterior não seja considerado como a chave para essa questão.

Em seguida, é importante esclarecer a natureza do movimento da alma. Está escrito em II, 2 que a Alma possui um movimento não espacial, voltado a si mesmo, autoconsciente, autointelectivo e vital, que, metaforicamente, pode ser considerado circular¹⁴⁵.

Mas o que será então essa possibilidade de rompimento do movimento circular da alma? Não existem outras passagens de VI, 9 a esse respeito e o próprio Plotino não parece estar preocupado em esclarecer essa questão. Isso, assim creio, porque ele esperava que seus leitores estivessem familiarizados com o texto de *Timeu* 43, no qual Platão escreve que o movimento da alma é rompido pela força das sensações¹⁴⁶. A questão é iluminada também por II, 2, 14-19, onde Plotino declara que o corpo tem a tendência de se mover retilineamente. Ou seja, quando a alma não está fugindo de si mesma e de seu princípio – e então está apta a se conhecer -, ela possui um movimento reflexivo como que circular. No entanto, quando se submete aos apegos corporais e, assim, foge de si mesma, voltando-se para o exterior, esse movimento se rompe e ela é arrastada pelo poder das sensações.

O texto continua, falando agora do centro da alma, a partir do qual ela existe. Com esse centro, a alma pode se ligar e se suspender ao centro necessário a todas as almas, ao qual, entretanto, somente os deuses se dirigem sempre. Mas, que centros são esses? E ainda, o centro da alma é a mesma coisa que o centro de todas as coisas? Continuemos a análise do texto:

¹⁴⁵ II, 2, 1. Ver também a nota 8 de Igal, em sua tradução, p. 366.

¹⁴⁶ MEIJER, *op. cit.*, p. 229, n. 661.

Assim, aquilo que é como que o centro da alma é o que buscamos? Na verdade, é necessário considerar outro, para o qual todas as coisas que são como centros coincidem. É por analogia que falamos de centro do círculo¹⁴⁷. Pois a alma não é um círculo como a figura, mas nela e ao redor dela existe a natureza original, a partir da qual ela existe. Além disso, as almas estão todas separadas.¹⁴⁸

O centro da alma é aquilo que é buscado, ou seja, o próprio Um? A resposta é negativa: o centro de todas as coisas não é o centro da alma. Mas, de algum modo, eles coincidem. De que maneira? Eis um ponto chave para a compreensão da teoria da união da alma com o Um.

Plotino também nos lembra que a idéia do centro de um círculo é usada aqui como uma analogia. Afinal, a alma é uma realidade imaterial, não uma figura. E, por isso, o que seria como que o seu centro, a partir do qual ela existe, está nela, ou seja, em seu interior, mas também ao redor dela¹⁴⁹: a metáfora do centro e do círculo nem sempre é conveniente. Além do mais, a imagem do centro é apenas uma analogia porque as almas “estão todas separadas” do corpo¹⁵⁰ quando conhecem a si mesmas e possuem o movimento circular – o que não é o caso do homem apegado ao sensível, cuja situação é descrita na seqüência do texto.

¹⁴⁷ Como Meijer, p. 232-233 e contra Harder e Schwyzer, considero que, das três primeiras frases desta passagem, apenas a primeira é uma interrogação. Ambas as posturas, no entanto, podem ser conciliadas com a interpretação do texto que aqui apresento.

¹⁴⁸ VI, 8, 10-16. Τὸ οὖν τῆς ψυχῆς οἷον κέντρον τοῦτό ἐστι τὸ ζητούμενον; Ἡ ἄλλο τι δεῖ νομίσαι, εἰς ὃ πάντα οἷον κέντρα συμπίπτει. Καὶ ὅτι ἀναλογία τὸ κέντρον τοῦδε τοῦ κύκλου. Οὐδὲ γὰρ οὕτω κύκλος ἢ ψυχὴ ὡς τὸ σχῆμα, ἀλλ' ὅτι ἐν αὐτῇ καὶ περὶ αὐτὴν ἡ ἀρχαία φύσις, καὶ ὅτι ἀπὸ τοιοῦτου, καὶ ἔτι μᾶλλον καὶ ὅτι χωρισθεῖσαι ὄλαι.

¹⁴⁹ Para Hadot, na sua tradução comentada de VI, 9, o περὶ não deve ser lido aqui como “ao redor”, mas como “a respeito de”, pois não faz sentido que a natureza original esteja ao redor da alma. Não concordo com essa posição. Creio que o que Plotino quer dizer aqui é precisamente isto: que a natureza primordial da alma pode ser chamada de centro apenas por analogia, pois ela está não apenas dentro da alma, mas em toda a alma, ou seja, ao redor dela. Meijer, p. 236, também não vê nenhum problema em ser possível dizer que o centro da alma esteja ao redor dela.

¹⁵⁰ MEIJER, p. 235.

Devemos agora nos perguntar: o que é essa natureza original da alma, que é como que seu centro, a partir da qual ela existe? Investigando a questão, Meijer propõe três possibilidades:

1. É a hipóstase Alma, da qual todas as almas participam e que, assim, está ao redor de todas elas.
2. Em paralelo com *Timeu* 90d, é a natureza original da alma individual.
3. O Um.

Meijer diz que, no fim, opta pela opção três, talvez em conjunção com a dois. Entretanto, parece-me que Plotino quer dizer aqui que essa natureza original é o centro da alma. Se esse é o caso, como o centro da alma não é o centro de todas as coisas, ele não pode ser o Um.

A opção dois me parece mais plausível, não apenas por causa do paralelo com o *Timeu*, mas também pela confirmação de outros textos platônicos, bem como de outras passagens das *Enéadas*. Como mostra Armstrong em sua tradução do texto¹⁵¹, a idéia de uma natureza original da alma aparece também no *Banquete* 192 e 9, na *República* 611d e, nas *Enéadas*, em VI, 5, 1, 6, II, 3, 8, 14 e em IV, 7, 9, 28.¹⁵² A natureza primordial da alma, assim me parece, não é outra que a sua parte que pode se unir ao Intelecto. As outras partes, por sua vez, são as potências sensitiva e vegetativa¹⁵³.

Em III, 8, Plotino diz que as partes inferiores participam das superiores, pois procedem delas, e que existe uma atividade que se propaga por todas elas. É por isso que se pode dizer que sua natureza primeira está dentro e ao seu redor da alma: está dentro

¹⁵¹ P. 330, *apud* HADOT, na sua tradução comentada, p. 100, n. 155.

¹⁵² Deve-se incluir também II, 3, 15, 17 junto com os outros textos.

¹⁵³ II, 2, 3.

porque é de onde as outras partes surgem; e ao redor porque a atividade que existe em plenitude nela também se propaga pelas demais partes:

Mas agora, já que uma parte de nós é dominada pelo corpo, como se alguém tivesse os pés na água, mas com o resto do corpo a sobrepassasse, elevando-se com a parte não submersa do corpo, assim coincidimos o centro de nós mesmos com o que se poderia chamar de centro de todas as coisas, assim como os centros dos grandes círculos coincidem com o da esfera que os rodeia, repousando.¹⁵⁴

É com a parte que não se liga ao sensível que podemos coincidir o centro da alma com o centro de todas as coisas, isto é, com o Um. Plotino compara essa coincidência de centros com a coincidência do centro de um círculo com o centro da esfera, ou seja, o centro de todos os círculos. No entanto, essa noção de coincidência, devemos nos lembrar, é apenas uma imagem válida até certo ponto:

Se então fossem corporais, não círculos espirituais, seus centros coincidiriam localmente e, onde quer que estivesse localizado o centro, ao redor dele estariam. Mas, já que estas são almas inteligíveis e aquele está além do Intelecto, por potências diferentes, da maneira que é natural ao que entende coincidir com o que é entendido, deve-se pensar que surge o contado, e que é ainda maior, já que o que entende está presente pela semelhança e identidade, e coincide por ser parente, nada os separando. Pois nos corpos, os corpos impedem a comunhão de uns com os outros, mas os incorpóreos não são separados pelos corpos. Nem há um lugar que os separe uns dos outros, mas a alteridade e a diferença. Assim, quando a alteridade não está presente, as coisas que não são outras

¹⁵⁴ VI, 9, 8, 16-22. Νῦν δέ, ἐπεὶ μέρος ἡμῶν κατέχεται ὑπὸ τοῦ σώματος, οἷον εἴ τις τοὺς πόδας ἔχει ἐν ὕδατι, τῷ δ' ἄλλῳ σώματι ὑπερέχει, τῷ δὴ μὴ βαπτισθέντι τῷ σώματι ὑπεράραντες, τούτῳ συνάπτομεν κατὰ τὸ ἑαυτῶν κέντρον τῷ οἷον πάντων κέντρῳ, καθάπερ τῶν μεγίστων κύκλων τὰ κέντρα τῷ τῆς σφαίρας τῆς περιεχοῦσης κέντρῳ, ἀναπαυόμενοι.

estão presentes. E aquele, não tendo alteridade, sempre está presente, enquanto nós, quando não a temos. E aquele não aspira a nós, de modo a estar a nossa volta, mas nós aspiramos a ele, de modo a nós estarmos em volta dele.¹⁵⁵

Os conceitos que pressupõem o espaço se aplicam apenas metaforicamente aos seres imateriais. É o que ocorre no presente caso: como os centros aqui em questão não são centros de figuras, mas da alma e de todas as coisas, eles não podem coincidir localmente. Como se dá, então, a coincidência? Pela semelhança, pela identidade e pelo parentesco. Desse modo, para a correta compreensão da imagem plotiniana da coincidência de centros, devemos analisar mais detidamente esses termos.

1.3. Parentesco e Semelhança

A doutrina de que a união da alma com o Um se faz pela semelhança e o parentesco também aparece em VI, 9, 4:

Pois aquele (*O Um*) não está ausente de nada, estando junto de todas as coisas, de modo a, estando presente, não estar presente a não ser aos que podem e estão preparados para o receber, de modo a

¹⁵⁵ VI, 9, 8, 22-36. Εἰ μὲν οὖν σωματικοὶ ἦσαν, οὐ ψυχικοὶ κύκλοι, τοπικῶς ἂν τῷ κέντρῳ συνήπτον καὶ που κειμένου τοῦ κέντρου περὶ αὐτὸ ἂν ἦσαν: ἐπεὶ δὲ αὐταὶ τε αἱ ψυχαὶ νοηταί, ὑπὲρ νοῦν τε ἐκείνο, δυνάμεσιν ἄλλαις, ἢ πέφυκε τὸ νοῦν πρὸς τὸ κατανοούμενον συνάπτειν, οἰητέον τὴν συναφὴν γίνεσθαι καὶ πλεόνως τὸ νοῦν παρεῖναι ὁμοιότητι καὶ ταυτότητι καὶ συνάπτειν τῷ συγγενεῖ οὐδενὸς διείργοντος. Σώμασι μὲν γὰρ σώματα κωλύεται κοινωνεῖν ἀλλήλοις, τὰ δὲ ἀσώματα σώμασιν οὐ διείργεται: οὐδ' ἀφέστηκε τοίνυν ἀλλήλων τόπων, ἑτερότητι δὲ καὶ διαφορᾷ: ὅταν οὖν ἡ ἑτερότης μὴ παρῆ, ἀλλήλοις τὰ μὴ ἕτερα πάρεσθιν. Ἐκείνο μὲν οὖν μὴ ἔχον ἑτερότητα ἀεὶ πάρεσθιν, ἡμεῖς δ' ὅταν μὴ ἔχωμεν: κάκεινο μὲν ἡμῶν οὐκ ἐφίεται, ὥστε περὶ ἡμᾶς εἶναι, ἡμεῖς δὲ ἐκείνου, ὥστε ἡμεῖς περὶ ἐκείνο.

se harmonizar e, de alguma maneira, a estar em contato e tocá-lo pela semelhança e pela potência que há neles, parente do que vem dele; quando assim for, como era quando veio a partir dele, já poderá ver, de modo que aquele possa ser naturalmente contemplado.¹⁵⁶

Nesse texto, Plotino diz que podemos alcançar a união com o Um por uma potência que é parente do que vem dele (do que vem dele, é importante notar, e não propriamente *dele*) e que ela existe desde os princípios da geração das coisas – o que é entendido pelo trecho “como era quando veio a partir dele”. A partir disso, é possível supor que essa potência é o Intelecto amante. Afinal, é através dele que a alma se liga ao princípio supremo.

Quanto à semelhança: segundo Plotino, os corpos não podem entrar em comunhão uns com os outros por sua própria natureza corpórea. Esse não é o caso dos seres imateriais, distintos uns dos outros pela alteridade. Quando dois seres imateriais não são diferentes, em nenhum aspecto, um do outro, eles se unem, já que não há matéria ou espaço que os separem. Como unidade absoluta, o Um não possui nenhuma alteridade. Assim, para que seja possível a união com ele, é necessário suprimir toda a alteridade existente na alma.

Como fazer isso? Em primeiro lugar, seguindo o já citado trecho de V, 3¹⁵⁷, a alma deve suprimir a alteridade decorrente de sua ligação com o sensível, ou seja, desapegar-se do corpo e, em seguida, da imagem da alma que se liga ao corpo, bem como das sensações, desejos, iras e demais paixões. Isso se faz através da purificação,

¹⁵⁶ VI, 9, 4. οὐ γὰρ δὴ ἄπεστιν οὐδενὸς ἐκεῖνο καὶ πάντων δέ, ὥστε παρὼν μὴ παρεῖναι ἀλλ’ ἢ τοῖς δέχεσθαι δυναμένοις καὶ παρεσκευασμένοις, ὥστε ἐναρμόσαι καὶ οἶον ἐφάψασθαι καὶ θίγειν ὁμοιότητι καὶ τῇ ἐν αὐτῷ δυνάμει συγγενεῖ τῷ ἀπ’ αὐτοῦ: ὅταν οὕτως ἔχη, ὡς εἶχεν, ὅτε ἦλθεν ἀπ’ αὐτοῦ, ἤδη δύναται ἰδεῖν ὡς πέφυκεν ἐκεῖνος θεατὸς εἶναι

¹⁵⁷ V, 3, 9, 1-7.

permitindo, ao menos por alguns momentos nesta vida, que toda a atividade da alma esteja concentrada em sua parte racional.

Já sabemos que a alma purificada do sensível é capaz de se unir ao Intelecto. Isso, no entanto, não é o bastante para a união com o Um. Por menos alteridade que exista no Intelecto e por mais unidade que exista entre o pensamento e o que é pensado em seu interior, ele ainda possui alteridade. Afinal, se não existisse alteridade, as formas não poderiam se distinguir umas das outras. Mesmo que no Intelecto o conhecimento seja interior e, portanto, uno, ainda assim, de algum modo, persiste a dualidade entre sujeito e objeto. Para que exista conhecimento, é necessária uma relação entre aquele que pensa e aquilo que é pensado, mesmo quando o objeto é o próprio sujeito. No pensamento, diz Plotino, deve existir sempre e necessariamente a alteridade e a identidade¹⁵⁸.

Assim, para que a alma possa se tornar semelhante ao Um, ela deve não apenas suprimir a ligação ao sensível, mas também a própria alteridade inteligível. Em suma, ela deve transcender o próprio mundo das formas:

Já que também a alma, quando recebe dele um amor intenso, depõe toda a forma que tinha, depõe também qualquer forma de ordem inteligível que estava nela. Pois não é possível, tendo e fazendo alguma outra coisa, nem ver nem se adequar a ele: não se deve ter em mãos nem algo mau, nem também algo bom, nem outra coisa, para que receba só o Só.¹⁵⁹

É essa a razão de ser do famoso adágio plotiniano relacionado ἄφελε πάντα, suprime tudo¹⁶⁰. Quando se suprime tudo, não existe mais alteridade, apenas identidade.

¹⁵⁸ V, 3, 10, 25.

¹⁵⁹ VI, 7, 34, 2-7.

¹⁶⁰ V, 3, 17, 37-38.

A alma se torna, assim, semelhante ao Um. Sem a presença da alteridade, não existindo nada mais que os separe, eles podem se unir.

Durante a união, a alma experimenta a vida interior do princípio supremo: assim como ela não contempla o Intelecto como um objeto exterior, mas como algo que ela se tornou, a alma pode ver o Um porque ela mesma se tornou una e pura identidade.

Para ser mais claro: em vários momentos¹⁶¹, Plotino afirma que o Um não pensa. Não porque seja irracional e esteja abaixo do pensamento, mas porque sua consciência, sendo pura identidade e não possuindo nenhuma alteridade, está acima do pensamento. É uma supraconsciência, “uma certa apreensão simples, nele, em direção a si mesmo”¹⁶², algo como um movimento simples e idêntico, como um contato que não tem nada de intelectual¹⁶³.

Ora, essas caracterizações empregam os mesmos termos utilizados na união mística com o Um experimentada pela alma e pelo Intelecto. Como vimos, a autoconsciência do Um, segundo Plotino, não é um pensamento de si, mas algo como um toque, ἐπαφή. Ora, essa palavra também aparece em VI, 7, 36 e em VI, 9, 7 para falar da experiência mística da alma¹⁶⁴. Já em VI, 7, 39, 1-2, Plotino usa ἐπιβολή, que significa apreensão ou intuição. O mesmo termo aparece em VI, 7, 35, 21-22, ligado ao Intelecto amante: ele vê o que está além de si por uma certa apreensão e contato, ἐπιβολῆ τινι καὶ παραδοχῆ.

¹⁶¹ V, 3, 10; V, 6; VI, 7, 37-42; VI, 9, 6.

¹⁶² VI, 7, 39, 1-2. 6.7. ἁπλῆ τις ἐπιβολὴ αὐτῷ πρὸς αὐτὸν.

¹⁶³ VI, 7, 39, 18-19. εἶπερ τὸ δὲ ἀπλοῦν καὶ τὸ αὐτὸ πᾶν οἶον κίνημα, εἰ τοιοῦτον εἶη οἶον ἐπαφή, οὐδὲν νοερὸν ἔχει.

¹⁶⁴ VI, 7, 36, 4: Ἔστι μὲν γὰρ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ εἴτε γνῶσις εἴτε ἐπαφή μέγιστον: “pois o conhecimento ou toque do Bem é o maior”.

VI, 9, 7, 25: τοῦ θεοῦ ἐπαφή εἰς νόμων πληρούμενος θέσιν - (a respeito de Minos, que, para Plotino, teve a experiência do Bem): “plenificando o estabelecimento das leis pelo toque do divino”.

É certo que esses termos aparecem em outros contextos nas *Enéadas*: ἐπιβολή, por exemplo, é ligado à *diánoia* em II, 4, 10, 3 e ao sensível em IV, 6, 3, 73.¹⁶⁵ Do mesmo modo, fala-se de ἐπαφή até mesmo com relação à aplicação de feitiços, em IV, 4, 40, 11. Assim, se apenas uma das palavras fosse comum a ambos os casos, não se poderia constatar uma conexão terminológica firme. Mas a força do argumento está na existência de dois termos em comum. Além disso, a ligação entre a supraconsciência do Um e a mística da alma se torna ainda mais evidente em VI, 7, 40, onde Plotino diz: “que não é necessário intelecção no que diz respeito a ele (*o Um*), saberiam os que a ele se ligaram”¹⁶⁶. Ora, os que experimentaram o Um só poderiam saber em que consiste sua consciência se a experimentaram. Assim, devemos concluir que tal experiência não é a contemplação de algo exterior, mas a experiência da supraconsciência e do supraconhecimento próprios ao Absoluto: durante a visão mística, a alma é marcada por uma ausência total de alteridade e por uma identidade pura que é como que o “pensamento” do Um.¹⁶⁷

1.4. Identidade

Vimos que, durante a contemplação mística, a alma se torna semelhante ao Um, suprimindo toda alteridade, e experimenta sua própria vida interior, que é como que uma

¹⁶⁵ O termo era originariamente empregado pelos epicuristas, obviamente em um sentido não místico. A esse respeito, ver O’Daly em *Plotinus’ Philosophy of the Self*, p. 93-94. Sobre o emprego de ἐπιβολή em Plotino, ver O’Daly, *The Presence of the One*, p. 168, n. 42.

¹⁶⁶ VI, 7, 40, 1. Καὶ ὅτι μὲν μὴ δεῖ νόησιν περὶ αὐτὸν εἶναι, εἰδεῖεν ἂν οἱ προσαψάμενοι τοῦ τοιούτου.

¹⁶⁷ Essa conclusão causa tanto estranhamento que até mesmo O’Daly, um dos únicos comentadores a enunciá-la, o fez em uma frase interrogativa. Ver O’DALY, G. *Plotinus’ Philosophy of the Self*, p. 94.

intuição e um toque. Nessa contemplação, não existe um objeto, seja exterior, como no caso do conhecimento sensível, seja interior, como no caso da mística intelectual:

E este é um discurso audacioso. Então, o que vê nem vê, nem distingue, nem imagina dois, mas, como se viesse a ser outro, e não ele mesmo, nem de si mesmo, pertence àquele lugar, e, vindo a ser daquele, é um, como um centro que coincide com um centro.¹⁶⁸

Mas, até onde vai essa identidade? A alma se torna tão semelhante ao Um, a ponto de transformar-se nele? Essa questão, que mereceu a atenção de quase todos os intérpretes plotinianos que se ocuparam da experiência mística¹⁶⁹, recebeu sua formulação clássica no *Plotinus* de Rist¹⁷⁰, que lhe aplicou categorias retiradas do livro de Zaehner, *Mysticism, Sacred and Profane*. Zaehner distinguiu quatro espécies de misticismo: a experiência panteísta, de identificação da alma com o mundo natural; a mística que isola a alma individual da natureza, mediante a ascese; o misticismo monista, no qual a alma individual é absolutamente idêntica ao poder que rege o universo; o misticismo teísta, no qual a alma se une a um deus transcendente, que não pode, no entanto, ser identificado com ela.

Rist exclui rapidamente a segunda possibilidade e, em seguida, também a possibilidade panteísta, pois, nas *Enéadas*, o Um é, ao mesmo tempo que imanente, também transcendente ao mundo. Além disso, existem passagens nas quais Plotino

¹⁶⁸ VI, 9, 10, 10-17. *τολμηρὸς μὲν ὁ λόγος. Τότε μὲν οὖν οὔτε ὀρῶ οὐδὲ διακρίνει ὁ ὀρῶν οὐδὲ φαντάζεται δύο, ἀλλ' οἷον ἄλλος γενόμενος καὶ οὐκ αὐτὸς οὐδ' αὐτοῦ συντελεῖ ἐκεῖ, καὶ κείνου γενόμενος ἓν ἔστιν ὡσπερ κέντρῳ κέντρον συνάψας.*

¹⁶⁹ Ver, por exemplo, ARNOU, R. *Le Désir de Dieu*, p. 250-251; RIST, J. *Plotino*, p. 278-300 & *Back to the Mysticism of Plotinus*, p. 184-190; MAMO, P. *Is Plotinian Mysticism Monistic*; BUSSANICH, J. *The One and Its Relations to the Intellect*, p. 180-193; MEIJER, P. *Plotinus on the Good or the One*, p. 307-310.

¹⁷⁰ RIST, *Plotino*, p. 278-330.

afirma claramente que o Um não é todas as coisas¹⁷¹. No restante do texto, ele se dedica a argumentar pela opção teísta em oposição ao monismo. Outros autores, em especial Mamo, reagiram contra essa posição, defendendo alguma espécie de monismo plotiniano¹⁷².

Não entrarei no mérito da discussão, pois vejo nela um erro de base: não creio que as categorias do teísmo e do monismo sejam adequadas para a experiência de Plotino.¹⁷³ A mística de Plotino é, de certa forma, as duas coisas, pois o Um é, ao mesmo tempo, imanente e transcendente.¹⁷⁴

É por isso que encontramos passagens das *Enéadas* que poderiam corroborar a posição teísta, como VI, 7, 35, onde a experiência do Um é apresentada como a contemplação do Intelecto amante - que é semelhante ao Um, mas não idêntico a ele -, ao lado de textos como VI, 9, 3, 10-13 e VI, 9, 10, 10-17, que afirmam não ser possível distinguir um objeto ou conceber uma dualidade na experiência mística do Um.

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.

Uma vez cientes das dificuldades e dos perigos de se dizer que o misticismo plotiniano seja monista ou teísta, podemos investigar o que as *Enéadas* têm a dizer sobre a identidade entre a alma e o Um durante a união.

¹⁷¹ Rist cita V, 5, 12, 47. Mas é Arnou que apresentou a refutação definitiva e exaustiva da interpretação panteísta de Plotino. A esse respeito, ver *Le Désir de Dieu*, p. 157-191.

¹⁷² Rist, por sua vez, respondeu ao texto de Mamo em *Back to the Mysticism of Plotinus*.

¹⁷³ Aliás, suspeito dessas categorias também com relação ao misticismo hindu, que os intérpretes plotinianos não hesitam em classificar de monista. A esse respeito, ver GUÉNON, R. *Introduction Générale à l'Étude des Doctrines Hindoues*. Paris: Editions Guy Trédaniel, p. 1997.

¹⁷⁴ Ver Arnou, *op. cit.* A imanência e transcendência do Um é bem expressa no início de V, 2: “O Um é todas as coisas e nenhuma delas”: τὸ ἓν πάντα καὶ οὐδὲ ἓν.

Várias passagens mostram que se trata de uma união real: além de VI, 9, 3, 10-13, onde é dito que o inteligido não é outro, e de VI, 9, 10, 14-17, onde Plotino afirma não ser possível distinguir a alma e o Um nessa ocasião, outros textos também ilustram esse ponto. Por exemplo:

Certamente, já que não eram dois, mas eram um o que vê junto do que era visto - de modo que não era visto, mas unido¹⁷⁵.

Pois não há nada entre eles e não são mais dois, mas ambos são um. Nem seria possível distingui-los, enquanto ele está presente¹⁷⁶.

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. Pois, se não fosse o caso, ela então seria diferente do Um de algum modo: mas como é possível ser diferente quando não existe alteridade?

Por outro lado, refletindo um pouco sobre a natureza dessa identidade, fica evidente o seu limite. Pois a alma suprime a alteridade aquietando as suas potências. Quando ela é una, nada se move nela, nem as paixões, nem os discursos, nem as intelecções¹⁷⁷. É nessa quietude absoluta que a alma se assemelha ao Um. No entanto, ao contrário do princípio supremo, que é eternamente identidade e quietude pura, a alma pode, a qualquer momento, voltar à esfera da alteridade¹⁷⁸. E, de fato, isso inevitavelmente acontece, ao

¹⁷⁵ VI, 9, 11, 4-6. Ἐπεὶ τοίνυν δύο οὐκ ἦν, ἀλλ' ἐν ἦν αὐτὸς ὁ ἰδὼν πρὸς τὸ ἑωραμένον, ὡς ἂν μὴ ἑωραμένον, ἀλλ' ἠνωμένον.

¹⁷⁶ VI, 7, 34, 12-14. καὶ μεταξὺ γὰρ οὐδὲν οὐδ' ἔτι δύο, ἀλλ' ἐν ἄμφω: οὐ γὰρ ἂν διακρίναις ἔτι, ἕως πάρεστι.

¹⁷⁷ VI, 9, 11, 15.

¹⁷⁸ Não se deve pensar, a partir daí, que na filosofia de Plotino, que a alma seja mais que o Um nesse aspecto. Afinal, a capacidade de cair na multiplicidade é a capacidade de entrar em uma esfera inferior da existência e, portanto, não há nisso nenhuma vantagem.

menos enquanto a alma está encarnada.¹⁷⁹ Assim, durante a experiência mística, a alma possui identidade com o Um e ambos são um só. Mas a alma é, potencialmente, ainda uma alma.

Com Armstrong e contra Meijer, creio que a expressão ἔν ἄμφω, “ambos são um” de VI, 7, 34, 14, ecoa o ἔν ἔστιν ἄμφω καὶ δύο, “ambos são um e dois”, de IV, 4, 2, 29, aplicada à mística intelectual. Pois, como vimos nessa passagem¹⁸⁰, no que diz respeito à ligação da alma com o Intelecto durante essa experiência, Plotino também fala de união, também diz que ambos são uma só coisa. Além disso, declara que não existe nada entre eles. Mas afirma também que, apesar disso, a alma não deixa de ser alma e que, ainda que, nesse momento, os dois sejam uma só coisa, são ainda dois. Não existe uma passagem das *Enéadas* que diga explicitamente as mesmas coisas sobre a união da alma com o Um, o que daria uma resposta definitiva à presente questão, mas não é inverossímil, a partir do que foi visto aqui, que se trate de um caso análogo.

¹⁷⁹ VI, 9, 10.

¹⁸⁰ p. 9.

2. A EXPERIÊNCIA MÍSTICA DO UM

Muito já se escreveu sobre a união mística com o Um em Plotino, mas muito pouco sobre *experiência mística* do Um. Explico-me melhor: os estudiosos que se ocuparam do tema dedicaram os seus esforços muito mais a determinar a teoria da união da alma com o Um do que a explicitar as características dessa experiência de união¹⁸¹.

Isso, assim me parece, por dois motivos. Em primeiro lugar, pela dificuldade inerente ao estudo da experiência plotiniana. É que se trata de uma união inefável, incapaz de ser expressa em palavras. Além disso, ao contrário de outros textos místicos, como o clássico budista *Visuddhimagga*¹⁸² e o *Castelo Interior ou Moradas* de Santa Teresa, as passagens das *Enéadas* que falam da união com o Um são mais voltadas para seus aspectos metafísicos que para os psicológicos.

Em segundo lugar, pela já discutida apropriação dos termos das *Enéadas* pela tradição mística. Influenciados por essa tradição, alguns comentadores pensaram que palavras como *união*, *êxtase* e *presença* já esclareciam suficientemente a natureza da mística de Plotino. No entanto, esse não é o caso. Muitos dos termos e fórmulas plotinianas dizem respeito mais à teoria da união que propriamente à experiência.

Um bom exemplo disso é a ilustre passagem de VI, 9, 11, que, para muitos, é a descrição por excelência da mística plotiniana:

¹⁸¹ Como exceção a essa tendência, ressaltar HADOT, *Traité* 38, p. 58-66, e SORAJBI, *Time, Creation and Continuum*, no capítulo XI, *Mystical Experience in Plotinus and Augustine*, p. 157-163.

¹⁸² Trata-se de um resumo, feito no século V d.C., pelo monge Buddhaghosa da parte de um texto clássico budista, o *Abhidhamma* referente à meditação.

E isso talvez era não uma contemplação, mas outra forma de ver, êxtase e simplificação e um dom de si, desejo de contato, repouso e consideração em direção à harmonização.¹⁸³

Se encarada como uma descrição da experiência mística, essa passagem oferece problemas grandes de interpretação. Pois como a experiência pode ser, ao mesmo tempo, ἔκστασις e στάσις? E como seria tanto uma contemplação quieta do Um, mas ao mesmo tempo desejo de contato e consideração de harmonização?

As coisas ficam mais simples tendo em vista a teoria da união com o Um: a experiência mística é ἔκστασις porque é uma saída do estado normal, na qual a alma não vive mais sua vida ligada ao sensível e ao pensamento discursivo, nem mesmo a vida noética do Intelecto, mas a vida do próprio fundamento de todas as coisas. Também, por isso, é ἐπίδοσις αὐτοῦ, *dom de si*. Por sua vez, é também στάσις, *repouso*, porque, sendo o abandono de toda a alteridade, é o mais completo repouso. E, por isso, também é ἁπλῶσις, *simplificação*. É περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν, *consideração em direção à harmonização*, porque é o resultado da harmonização da alma com o Um. Por fim, é ἔφεσις πρὸς ἀφήν, *desejo de contato*, porque se baseia na experiência mística do Intelecto amante, que sempre deseja tocar o Um e sempre consegue¹⁸⁴.

Dessa forma, esse não é um texto muito útil para uma fenomenologia da união com o Um. Mas, se nem textos consagrados como esse são de grande auxílio, será possível definir de um modo mais rigoroso a experiência mística de Plotino?

¹⁸³ VI, 9, 11. Τὸ δὲ ἴσως ἦν οὐ θέαμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκστασις καὶ ἁπλῶσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἀφήν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν.

¹⁸⁴ III, 8, 11.

Creio que a resposta é positiva. Em muitas passagens encontramos informações bastante úteis para essa pesquisa. Obviamente, uma idéia exata de uma experiência sempre só é possível para os que a viveram, ainda mais quando se trata de mística. No entanto, é possível saber um pouco sobre o que essa experiência é e, principalmente, sobre o que ela não é.

2.1. A Experiência

Já que passagens que ecoariam a experiência, como o trecho de VI, 9, 11, analisado acima, na verdade se referem à teoria da união, é ainda certo dizer que Plotino a experimentou? Devemos nos lembrar também de que IV, 8, 1, um dos raríssimos textos das *Enéadas* em que Plotino fala na primeira pessoa, trata certamente da mística intelectual.

Apesar disso, penso ser ainda muito claro que a mística do Um não é apenas uma teoria ou uma possibilidade, mas algo que foi efetivamente vivido. Em primeiro lugar, pelo testemunho de Porfírio, na sua *Vida de Plotino*¹⁸⁵:

E, dessarte, por meio dessa luz demoníaca que sobe com o pensamento até Deus, o qual está no além, seguindo o caminho apontado por Platão, no *Simpósio*, ele contemplou a Deus que não tem forma nem essência, porquanto está acima da Inteligência e do inteligível. Desse Deus, eu, Porfírio, o confesso, me aproximei e com ele uma só vez me uni. E agora tenho sessenta e oito anos. A Plotino apareceu a visão do fim próximo. Esse fim e esse escopo era para ele a união

¹⁸⁵ 23, 7-18.

íntima com Deus que está acima de todas as coisas. Enquanto eu estive com ele, ele atingiu esse fim quatro vezes com um ato inefável e não potencialmente.¹⁸⁶

Esse texto possui vários elementos interessantes. O primeiro deles é afirmação clara de que Plotino viveu a união íntima com o Deus supremo através de um ato inefável, ou seja, na experiência mística, e não apenas potencialmente – o que seria uma mera constatação teórica. O outro ponto a ser notado é que ele o fez utilizando uma receita platônica¹⁸⁷ e parece ter ensinado o seu discípulo, Porfírio, a fazer o mesmo e a obter, ao menos uma vez, o resultado desejado. Ou seja, a união com o Um não seria própria a de Plotino, mas algo que pode ser aprendido e ensinado. Por fim, apesar de ser extremamente desejada e como que o ápice da vida filosófica, essa união é algo extremamente raro. Plotino, diz-nos Porfírio, só a experimentou quatro vezes enquanto ele era seu discípulo. O próprio Porfírio, até o momento em que tinha escrito a *Vida de Plotino*, apesar de ter conseguido ter a experiência, só a havia vivido uma única vez.

Outros dois argumentos podem ser dados a favor da experiência mística de Plotino. Em primeiro lugar, em algumas passagens, com o VI, 9, 4 e VI, 7, 36, ele diz que o seu discurso apenas mostra o caminho da união, ou então instrui sobre o primeiro princípio, mas esse o caminho deve ser trilhado por cada um e o mais importante nele são as purificações, virtudes, ascensões ao inteligível, etc. Ora, não seria verossímil que ele falasse de um caminho a ser seguido e de práticas a serem realizadas se não fosse certo de que elas conduziriam ao fim desejado, ou seja, provavelmente Plotino não estaria certo disso se não tivesse vivido tal percurso.

¹⁸⁶ Uso aqui a tradução de Ullman, em seu livro *Plotino: um estudo das Enéadas*, p. 277.

¹⁸⁷ O que lança um desafio à interpretação corrente de Platão: como um texto pode indicar o caminho da experiência mística a mais de uma pessoa sem a mínima relação com essa experiência?

Além disso, em outras passagens, constatando a impossibilidade de se expressar em profundidade a realidade da união com o Um, Plotino diz que aqueles que a experimentaram entendem o que ele quer dizer¹⁸⁸.

2.2. O Amor

Não é possível estudar experiência mística de Plotino sem abordar o tema do amor da alma pelo Um. A natureza do amor, enquanto deus, *dáimon* e afecção da alma foi tratado com exaustão na *Enéada* III, 5. É um assunto complexo, com várias ramificações. Assim, não será estudado em profundidade aqui. O que importa notar, neste momento, é a importância do desejo amoroso para a união com o Um.

Em VI, 7, Plotino declara que é o amor e o desejo intenso pelo Um que dá o impulso para que a alma percorra todo o caminho de supressão da alteridade:

E não nos admiremos se aquele que fornece tão espantosos desejos está afastado de toda forma, até da inteligível, já que também a alma, quando recebe dele um amor intenso, depõe toda a forma que tinha, bem como qualquer forma de ordem inteligível esteja nela.¹⁸⁹

Em VI, 9, o amor ao Um é apresentado como inato à alma, pois ela necessariamente deve amar aquele que é sua origem:

¹⁸⁸ Arnou (*Lé Désir*, p. 274-276) levantou essas passagens: VI, 9, 9, 39; I, 6, 7, 2; VI, 7, 40, 1; VI, 8, 19, 6

¹⁸⁹ VI, 7, 34. Καὶ οὐκέτι θαυμάσομεν τὸ τοῦς δεινοῦς πόθους παρέχον εἰ πάντη ἀπήλλακται καὶ μορφῆς νοητῆς: ἐπεὶ καὶ ψυχῆ, ὅταν αὐτοῦ ἔρωτα σύντονον λάβῃ, ἀποτίθεται πᾶσαν ἣν ἔχει μορφήν, καὶ ἥτις ἂν καὶ νοητοῦ ἧ ἐν αὐτῇ.

E também mostra que o bem está ali, o amor inato da alma, conforme o qual também Eros é associado às Almas nas pinturas e nos mitos. Pois, já que é diferente de Deus e existe a partir daquele, ama-o necessariamente.¹⁹⁰

O texto continua adotando a distinção do *Banquete* entre a Afrodite celeste e a Afrodite vulgar. Como nota Hadot¹⁹¹, enquanto em III, 5 a Afrodite celeste é identificada com a hipóstase Alma e a Afrodite vulgar com a Alma do mundo, nessa passagem de VI, 9, a celeste é a alma que ama o seu pai, ou seja, o Um, enquanto a vulgar é aquela que foi seduzida pelo mundo sensível:

E estando lá, tem o Eros celeste. Aqui, no entanto, surge o vulgar. Pois também lá está a Afrodite celeste, mas aqui, vem a ser a vulgar, como que prostituída. E toda alma é Afrodite. E isto é indicado também nas histórias do nascimento de Afrodite, em que Eros surgiu com ela. Ama então a alma que tem o estado segundo a natureza, querendo ser unida a Deus, como o belo amor de uma virgem por seu belo pai. E quando, vindo ao devir, como que é enganada pelas promessas dos pretendentes, mudando para um outro amor mortal, é ultrajada pela privação do pai. Mas, odiando novamente os ultrajes daqui, purificando-se das coisas daqui, novamente se preparando para ir em direção ao pai, passa bem.¹⁹²

¹⁹⁰ VI, 9, 9, 24-27. Δηλοῖ δὲ ὅτι τὸ ἀγαθὸν ἐκεῖ καὶ ὁ ἔρως ὁ τῆς ψυχῆς ὁ σύμφυτος, καθὸ καὶ συνέζευκται Ἔρως ταῖς Ψυχαῖς καὶ ἐν γραφαῖς καὶ ἐν μύθοις. Ἐπεὶ γὰρ ἕτερον θεοῦ ἐκείνου, ἐξ ἐκείνου δέ, ἐρᾷ αὐτοῦ ἐξ ἀνάγκης.

¹⁹¹ HADOT, *Traité 9*, p. 195.

¹⁹² VI, 9, 28-40. Καὶ οὖσα ἐκεῖ τὸν οὐράνιον Ἔρωτα ἔχει, ἐνταῦθα δὲ πάνδημος γίγνεται: καὶ γὰρ ἔστιν ἐκεῖ Ἀφροδίτη οὐρανία, ἐνταῦθα δὲ γίγνεται πάνδημος οἶον ἐταιρισθείσα. Καὶ ἔστι πᾶσα ψυχὴ Ἀφροδίτη: καὶ τοῦτο αἰνίττεται καὶ τὰ τῆς Ἀφροδίτης γενέθλια καὶ ὁ Ἔρως ὁ μετ' αὐτῆς γενόμενος. Ἐρᾷ οὖν κατὰ φύσιν ἔχουσα ψυχὴ θεοῦ ἐνωθῆναι θέλουσα, ὥσπερ παρθένος καλοῦ πατρὸς καλὸν ἔρωτα. Ὅταν δὲ εἰς γένεσιν ἐλθοῦσα οἶον μνηστείαις ἀπατηθῆ, ἄλλον ἀλλαξαμένη θνητὸν ἔρωτα ἐρημίᾳ πατρὸς ὑβρίζεται: μισήσασα δὲ πάλιν τὰς ἐνταῦθα ὑβρεῖς ἀγνεύσασα τῶν τῆδε πρὸς τὸν πατέρα αὔθις στελλομένη <εὐπαθεῖ>.

Finalizando seu discurso sobre o amor na *Enéada* VI, 9, Plotino pede ao leitor que compare os dois tipos de amor, para que perceba a superioridade do amor ao Um e, assim, odeie os ultrajes daqui e se purifique. O amor ao Um, segundo ele, é melhor que o dirigido ao mundo sensível porque não se volta para as coisas passageiras e pode alcançar uma maior plenitude: se amamos o Um, podemos nos unir realmente a ele e não apenas o abraçar com o nosso corpo, como fazem os amantes daqui¹⁹³ :

E aqueles para os quais essa afecção é desconhecida reflitam nos amores daqui e, sendo capazes de encontrar o que mais amam, reflitam que essas coisas amadas, mortais, prejudiciais e amores de ídolos também mudam, porque não eram o verdadeiro amado, nem o nosso bem, nem o que buscamos. Mas lá está o verdadeiro amado, junto do qual é possível estar, participando dele, realmente o tendo e não lhe abraçando a carne por fora.¹⁹⁴

Por fim, devemos nos lembrar de que o amor é importante na união mística não apenas como força propulsora no caminho a ser seguido: a alma só pode experimentar o Um participando da experiência mística do Intelecto amante. É vivendo a vida do *Intelecto amante* que ela pode chegar a viver a vida do próprio Um.

¹⁹³ Em VI, 7, 34, Plotino diz que o desejo de união carnal dos amantes daqui pode ser uma imagem do desejo pela união real com o Um.

¹⁹⁴ VI, 9, 9. Καὶ οἷς μὲν ἄγνωστόν ἐστι τὸ πάθημα τοῦτο, ἐντεῦθεν ἐνθυμείσθω ἀπὸ τῶν ἐνταῦθα ἐρώτων, οἷόν ἐστι τυχεῖν ὧν τις μάλιστα ἐρᾷ, καὶ ὅτι ταῦτα μὲν τὰ ἐρώμενα θνητὰ καὶ βλαβερὰ καὶ εἰδώλων ἐρωτες καὶ μεταπίπτει, ὅτι οὐκ ἦν τὸ ὄντως ἐρώμενον οὐδὲ τὸ ἀγαθὸν ἡμῶν οὐδ' ὃ ζητοῦμεν. Ἐκεῖ δὲ τὸ ἀληθινὸν ἐρώμενον, ᾧ ἔστι καὶ συνεῖναι μεταλαβόντα αὐτοῦ καὶ ὄντως ἔχοντα, οὐ περιπτυσσόμενον σαρκὶν ἔξωθεν.

2.3. As Etapas da Experiência

Como afirmaram diversas vezes os comentadores, a metafísica de Plotino configura uma unidade profunda com sua investigação psicológica: a teoria não pode ser facilmente distinguida da experiência. Isso acontece em especial no caso da mística. Por isso, a teoria de que a alma só pode se unir ao Um se estiver unida ao Intelecto possui uma contrapartida na experiência: não se salta da *diánoia* à contemplação do Um, mas passa-se antes pela contemplação do Intelecto. Em outras palavras, a experiência mística do Um ocorre durante a experiência mística do Intelecto. Ela começa nessa experiência e também termina nela. Ao tratar desse assunto, na *Enéada* VI, 9, Plotino usa a metáfora do santuário:

Nem só as coisas belas, mas também o belo já sobrepujando, tendo já se elevado acima também do coro das virtudes, é como alguém que penetrou no interior do santuário, deixando para trás as estátuas do templo, as quais, saindo novamente do santuário, são as primeiras que vê depois da contemplação no interior. E a convivência de lá não é com uma estátua ou imagem, mas com ele: estas vêm a ser uma contemplação secundária.¹⁹⁵

Assim, em primeiro lugar, a alma chega até a experiência mística do Intelecto, contemplando o mundo inteligível. Em seguida, como se adentrasse no santuário, entra em uma nova experiência, qualitativamente superior: comparada com a visão do Um, a contemplação das formas inteligíveis é como que uma visão de estátuas e imagens.

¹⁹⁵ VI, 9, 11. Οὐδὲ τῶν καλῶν, ἀλλὰ καὶ τὸ καλὸν ἤδη ὑπερθέων, ὑπερβὰς ἤδη καὶ τὸν τῶν ἀρετῶν χορόν, ὥσπερ τις εἰς τὸ εἶσω τοῦ ἀδύτου εἰσδὺς εἰς τοῦπίσω καταλιπὼν τὰ ἐν τῷ νεῷ ἀγάλματα, ἃ ἐξελθόντι τοῦ ἀδύτου πάλιν γίνεται πρῶτα μετὰ τὸ ἔνδον θέαμα καὶ τὴν ἐκεῖ συνουσίαν πρὸς οὐκ ἄγαλμα οὐδὲ εἰκόνα, ἀλλὰ αὐτό: ἃ δὴ γίγνεται δεύτερα θεάματα

Quando cessa a experiência mística do Um, a alma volta novamente às formas. Coisa similar é dita, através de outra metáfora, em VI, 7:

Entretanto, tornando-se intelecto, ela própria contempla como que “intelectificada” e situada no mundo inteligível. Mas vindo a estar nele e tendo o inteligível ao redor dele, entende. E depois que vê aquele Deus, já abandona todas as coisas. É como se alguém, entrando em uma casa ricamente variada e contemplando cada uma das variedades assim tão belas do seu interior, se admirasse, antes de ver o dono da casa. Vendo-o e se admirando de que ele não é da mesma natureza das imagens, mas digno da verdadeira contemplação, abandona aquelas coisas e só vê aquele no resto do tempo. E, em seguida, vendo e não tirando os olhos, não mais teria uma visão com a continuidade da contemplação, mas a sua visão se misturaria com o contemplado, de modo que, nele, o visto antes já se tornou visão, esquecendo-se de todas as outras coisas contempladas. E talvez a imagem conservasse a analogia se não fosse um homem o que se apresenta ao que contempla as coisas da casa, mas algum deus e, assim, não se manifestasse com uma visão, mas enchendo a alma do que contempla.¹⁹⁶

Nessa passagem, torna-se ainda mais claro que existe uma grande diferença qualitativa entre a visão do Intelecto e a do Um: é como a diferença entre a visão de um homem, ou mais ainda, um deus, e a dos objetos de uma casa, ainda que belos. Ou, para ser mais preciso: é a diferença entre uma visão unitiva e uma verdadeira união.

¹⁹⁶ VI, 7, 5-19. καίτοι νοῦς γενόμενος αὕτη θεωρεῖ οἶον νοωθείσα καὶ <ἐν τῷ τόπῳ τῷ νοητῷ> γενομένη: ἀλλὰ γενομένη μὲν ἐν αὐτῷ καὶ περὶ αὐτὸν ἔχουσα τὸ νοητὸν νοεῖ, ἐπὶ δ' ἐκείνον ἴδη τὸν θεόν, πάντα ἤδη ἀφίησιν, οἶον εἴ τις εἰσελθὼν εἰς οἶκον ποικίλον καὶ οὕτω καλὸν θεωροῖ ἔνδον ἕκαστα τῶν ποικιλμάτων καὶ θαυμάζει, πρὶν ἰδεῖν τὸν τοῦ οἴκου δεσπότην, ἰδὼν δ' ἐκείνον καὶ ἀγασθεὶς οὐ κατὰ τὴν τῶν ἀγαλμάτων φύσιν ὄντα, ἀλλ' ἄξιον τῆς ὄντως θεάς, ἀφείς ἐκεῖνα τοῦτον μόνον τοῦ λοιποῦ βλέπει, εἶτα βλέπων καὶ μὴ ἀφαιρῶν τὸ ὄμμα μηκέτι ὄραμα βλέπει τῷ συνεχεῖ τῆς θεάς, ἀλλὰ τὴν ὄψιν αὐτοῦ συγκεράσαιτο τῷ θεάματι, ὥστε ἐν αὐτῷ ἤδη τὸ ὄρατὸν πρότερον ὄψιν γεγονέναι, τῶν δ' ἄλλων πάντων ἐπιλάθοιτο θεαμάτων. Καὶ τάχα ἂν σφῆζοι τὸ ἀνάλογον ἢ εἰκόν, εἰ μὴ ἄνθρωπος εἶη ὁ ἐπιστάς τῷ τῷ τοῦ οἴκου θεωμένῳ, ἀλλὰ τις θεός, καὶ οὗτος οὐ κατ' ὄψιν φανείς, ἀλλὰ τὴν ψυχὴν ἐμπλήσας τοῦ θεωμένου.

Essa diferença é explicada através da metáfora da luz. Em V, 5¹⁹⁷, Plotino diz que, na visão sensível, existe, por um lado, o objeto que é visto e, por outro, a luz que faz ver esse objeto. Quando vemos alguma coisa, a luz está lá o tempo todo, iluminando-o e tornando possível a visão. Por isso, é causa da visão. Mas, já que estamos concentrados no objeto, não percebemos sua presença. No entanto, quando não há objeto a ser visto, quando há visão sem objeto, o olho pode perceber a luz. Coisa análoga ocorre no Intelecto: a origem de sua intelecção é o seu retorno e a sua contemplação do seu gerador. Pois, como vimos, as formas inteligíveis são resultados desse processo. Assim, o Um pode ser comparado à luz que torna possível a visão. Por sua vez, a visão sensível pode ser usada como uma imagem da dupla atividade do Intelecto: ele pode ver os objetos iluminados pela luz, e esse é o Intelecto sensato, ou pode ter uma visão sem objeto da própria luz - esse é o Intelecto insensato e amante. Já em V, 3, essa imagem é aplicada à própria alma: sua meta verdadeira é tocar e contemplar essa mesma luz pela qual ela vê.¹⁹⁸

A passagem da contemplação do Intelecto para a união com o Um se dá de uma forma súbita e inesperada. É o que Plotino indica em VI, 7, 36, pela metáfora da onda, possivelmente retirada da *Odisséia* V, 393¹⁹⁹:

E ali, quando alguém abandona toda a aprendizagem - tendo sido conduzido até esse ponto pela instrução - fixado no belo, até ali entende, enquanto está lá. Mas, transportado como que pela onda do próprio Intelecto e, sendo levantado para o alto por ela, como que inchada, de súbito vê de

¹⁹⁷ V, 5.

¹⁹⁸ V, 3, 17, 34-37.

¹⁹⁹ HADOT, *Traité* 38, p. 177.

modo penetrante, não vendo como. Mas a contemplação, enchendo de luz os olhos, não faz outro ver através dele: a própria luz é a visão.²⁰⁰

O caráter súbito é denotado pelo termo grego ἐξαίφνης, *subitamente*, que também é utilizado por vários outros autores para indicar uma experiência extraordinária repentina.²⁰¹ Ele reaparece nas *Enéadas*, indicando a experiência mística do Um, em V, 3, 17, 29 e V, 5, 7, 32.

Na seqüência deste último texto, o caráter inesperado da visão do Um, que surge sobre a experiência mística do Intelecto, é expresso através de uma imagem da *Iliada* VII, 422, a do sol que aparece sobre o oceano. Nessa passagem, Plotino diz que não se deve andar em busca da experiência do Um, mas aguardar serenamente até que ela aconteça, assim como os olhos aguardam a saída do sol, que, aparecendo sobre o horizonte do oceano, oferece a si mesma, espontaneamente, aos olhos que o contemplam²⁰².

Para resumir, eis então como se dá a união mística com o Um: em primeiro lugar, a alma experimenta a união com o Intelecto. Durante essa união, subitamente e de modo inesperado, ela é levada à contemplação do Um. Quando essa experiência termina, ela volta à contemplação do Intelecto. E daí, como Plotino escreveu em IV, 8, 1, ela desce do Intelecto ao estado comum da *diánoia*.

²⁰⁰ VI, 7, 36, 15-20.. Ἐνθα δὴ ἐάσας τις πᾶν μάθημα, καὶ μέχρι τοῦ παιδαγωγηθεὶς καὶ ἐν καλῷ ἰδρυθεὶς, ἐν ᾧ μὲν ἐστι, μέχρι τούτου νοεῖ, ἐξενεχθεὶς δὲ τῷ αὐτοῦ τοῦ νοῦ οἶον κύματι καὶ ὑψοῦ ὑπ' αὐτοῦ οἶον οἰδήσαντος ἄρθεις εἰσεῖδεν ἐξαίφνης οὐκ ἰδὼν ὅπως, ἀλλ' ἡ θεὰ πλήσασα φωτὸς τὰ ὄμματα οὐ δι' αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο ὄραν, ἀλλ' αὐτὸ τὸ φῶς τὸ ὄραμα ἦν.

²⁰¹ Por exemplo *Banquete* 210, que descreve a visão da beleza; *Atos* 9, 3 e 22, 6, na descrição da conversão de São Paulo; e a terceira epístola do Pseudo-Dionísio Areopagita. Para outros casos, especialmente na literatura cristã antiga, ver GOLITZIN, A. *Suddenly*", *Christ: The Place of Negative Theology in the Mystagogy of Dionysius Areopagites*. Na internet: <http://www.marquette.edu/maqom/Suddenly> .

²⁰² V, 5, 8, 1-7.

2.4. Características da Experiência

Em VI, 9, 1,1 Plotino diz que contemplar o Um é como vir a estar arrebatado ou possuído: se na união mística com o Intelecto, em que apenas a alteridade sensível é suprimida, aquele que a experimenta não se reconhece mais como homem, ainda mais no caso da união com o Um ele se verá transformado:

Mas como que arrebatado ou possuído tranqüilamente na solidão e vindo a estar em uma condição inabalável, não se apartando com nenhuma parte de sua essência, nem se virando sobre si mesmo, está todo em repouso, como se viesse a ser permanência.²⁰³

Essa experiência, semelhante a uma possessão, não é, no entanto, um estado de emoção intensa. Pelo contrário, é um repouso e uma permanência total. O Bem, afirma Plotino em V, 5, é suave, benigno e delicado.²⁰⁴ Além disso, a supressão de toda a alteridade impede que exista qualquer movimento na alma. Não haverá, portanto, nenhuma paixão, nenhuma sensação e nem mesmo algum pensamento, dianoético ou noético:

Era, pois, ele mesmo um, não havendo nele diferença nenhuma com relação a si mesmo, nem com relação a si mesmo, nem segundo outras coisas – pois nada se movia junto dele, nem a cólera, nem

²⁰³ VI, 9, 11. . 'Αλλ' ὥσπερ ἀρπασθεῖς ἢ ἐνθουσιάσας ἡσυχῇ ἐν ἐρήμῳ καὶ καταστάσει γεγένηται ἀτρεμεῖ, τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ οὐδαμῇ ἀποκλίνων οὐδὲ περὶ αὐτὸν στρεφόμενος, ἐστὼς πάντη καὶ οἷον στάσις γενόμενος.

²⁰⁴ V, 5, 12, 34.

desejo de outra coisa estava presente nele que se elevava. E nem discurso, nem alguma intelecção.

Para resumir, nem tinha a si mesmo, se é necessário também isso dizer.²⁰⁵

Essa é uma característica fundamental da união com o Um, porque exclui quase todas as outras: não há muito o que atribuir a uma experiência na qual não existe nenhum movimento na alma. E, no entanto, a experiência mística do primeiro princípio é isto: um evento em que a única coisa que a alma conhece é a unidade absoluta. Assim, nesse momento, a alma não tem consciência de nada que possua alteridade. Por isso, de um modo ainda mais intenso que no já mencionado caso de uma leitura atenta ou da mística do Intelecto, não existe autoconsciência reflexiva:

E nem sente o corpo, no qual está, nem diz que é alguma outra coisa: nem homem, nem animal, nem ente, nem o todo – pois a contemplação dessas coisas seria de algum modo inconstante – e nem tem tempo livre para se voltar para elas, nem quer. Mas, tendo buscado aquele, quando ele está presente, vai ao seu encontro e o vê no lugar de si mesma. E quem é ela que o vê, nem isso tem tempo livre de ver.²⁰⁶

Uma outra característica importante: se na mística intelectual não existe a possibilidade do erro, já que o objeto não é exterior ao sujeito, muito menos o será netse caso. Afinal, nem ao menos se pode dizer que existe um objeto por oposição ao sujeito, já

²⁰⁵ VI, 9, 11. Ἦν δὲ ἐν καὶ αὐτὸς διαφορὰν ἐν αὐτῷ οὐδεμίαν πρὸς ἑαυτὸν ἔχων οὔτε κατὰ ἄλλα – οὐ γάρ τι ἐκινεῖτο παρ' αὐτῷ, οὐ θυμός, οὐκ ἐπιθυμία ἄλλου παρῆν αὐτῷ ἀναβεβηκότι – ἀλλ' οὐδὲ λόγος οὐδέ τις νόησις οὐδ' ὄλωσ αὐτός, εἰ δεῖ καὶ τοῦτο λέγειν.

²⁰⁶ VI, 7, 34. καὶ οὔτε σώματος ἔτι αἰσθάνεται, ὅτι ἐστὶν ἐν αὐτῷ, οὔτε ἑαυτὴν ἄλλο τι λέγει, οὐκ ἄνθρωπον, οὐ ζῷον, οὐκ ὄν, οὐδὲ πᾶν – ἀνώμαλος γὰρ ἢ τούτων πως θέα – καὶ οὐδὲ σχολὴν ἄγει πρὸς αὐτὰ οὔτε θέλει, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ ζητήσασα ἐκείνῳ παρόντι ἅπαντᾷ κάκεινο ἀντ' αὐτῆς βλέπει: τίς δὲ οὔσα βλέπει, οὐδὲ τοῦτο σχολάζει ὁρᾶν.

que não existe alteridade. E, além disso, como fundamento de todas as coisas, o Um é a própria verdade: “pois não há erro lá. Com efeito, onde se encontraria algo mais verdadeiro que a verdade?”.²⁰⁷

É precisamente por ser o Um o fundamento de todas as coisas, bem como aquele a quem se dirige o verdadeiro amor da alma, que a união com ele é o que existe de maior valor:

Ali, certamente, não o trocaria nem por todas as coisas, nem se lhe oferecessem todo o céu, pois já não existe nada mais precioso e melhor que o bem. Com efeito, nem poderia correr mais para cima, as outras coisas todas estando abaixo, ainda que estejam no alto. Assim então, pode julgar belamente e conhecer que este é o que desejava e afirmar que não há nada mais excelente que ele.²⁰⁸

Por isso, a união mística constitui um grande bem-estar, aliás, o maior bem-estar possível à alma:

Assim, o que diz “é aquele”, fala isso mais tarde. E se calando e passando bem, não mente que passa bem: não diz deleitando-se com o corpo, mas porque se tornou o que era antes, quando era feliz. E todas as outras coisas, com as quais antes se deleitava, dignidades, poderes, riquezas, belezas ou ciências, delas fala com desdém. Não falaria assim se não tivesse encontrado coisas melhores que essas.²⁰⁹

²⁰⁷ VI, 7, 34. Οὐ γάρ ἐστιν ἀπάτη ἐκεῖ: ἢ ποῦ ἂν τοῦ ἀληθοῦς ἀληθέστερον τύχοι;

²⁰⁸ VI, 7, 34. Ἔνθα δὴ οὐδὲν πάντων ἀντὶ τούτου ἀλλάζαιτο, οὐδ' εἴ τις αὐτῇ πάντα τὸν οὐρανὸν ἐπιτρέποι, ὡς οὐκ ὄντος ἄλλου ἔτι ἀμείνονος οὐδὲ μᾶλλον ἀγαθοῦ: οὔτε γὰρ ἀνωτέρω τρέχει τὰ τε ἄλλα πάντα κατιούσης, κἂν ἦ ἄνω. Ὡστε τότε ἔχει καὶ τὸ κρίνειν καλῶς καὶ γινώσκειν, ὅτι τοῦτό ἐστιν οὐ ἐφίετο, καὶ τίθεσθαι, ὅτι μηδὲν ἐστι κρεῖττον αὐτοῦ.

²⁰⁹ VI, 7, 34. Ὁ οὖν λέγει, ἐκεῖνό ἐστι, καὶ ὕστερον λέγει, καὶ σιωπῶσα δὲ λέγει καὶ εὐπαθοῦσα οὐ ψεύδεται, ὅτι εὐπαθεῖ: οὐδὲ γαργαλιζομένου λέγει τοῦ σώματος,

Analisando as passagens das *Enéadas* que falam do amor, do desejo e do bem ligados à contemplação do Um, Sorajbi²¹⁰ acredita estar diante de uma dificuldade, pois, como conciliar a total ausência de paixões existente no Um com a experiência de εὐπαθεία, *bem estar*? De acordo com ele, essa aporia poderia indicar que “a união envolve algo menos que a identidade”²¹¹.

Ao contrário de Sorajbi, Meijer diz que a εὐπαθεία pode ser compreendida como um estado contrário ao comandado pelas πάθη, *paixões*, e, portanto, pode indicar uma ausência de paixões. No entanto, outras referências, como a embriaguez de néctar do Intelecto, ainda manteriam a aporia. Como, para Meijer, é certo que existe identidade entre a alma e o Um durante a união, segundo ele, a teoria mística de Plotino seria inconsistente.

Certamente, se fosse possível dizer que existem sensações durante a experiência mística, estaríamos em face de uma grande contradição. Pois, como vimos, não há nenhum movimento na alma durante a união, nem nas paixões, nem nas sensações, nem no próprio pensamento. Creio, entretanto, que Sorajbi e Meijer não consideraram adequadamente a passagem de VI, 7, transcrita acima. Ali, Plotino diz que esse bem estar não é um deleite corporal, mas o retorno a um estado primordial de bem-aventurança. Não é, portanto, uma sensação.

ἀλλὰ τοῦτο γενομένη, ὁ πάλαι, ὅτε εὐτύχει. Ἄλλὰ καὶ τὰ ἄλλα πάντα, οἷς πρὶν ἦδετο, ἀρχαῖς ἢ δυνάμεσιν ἢ πλούτοις ἢ κάλλεσιν ἢ ἐπιστήμαις, ταῦτα ὑπεριδοῦσα λέγει οὐκ ἂν εἰποῦσα μὴ κρεῖττοσι συντυχοῦσα τούτων.

²¹⁰ SORAJBI, R. *Time Creation and Continuum*, p. 159-160; MEIJER, P. *Plotinus on the Good or the One*, p. 317-318.

²¹¹ *Op. cit.*, p. 160.

Além disso, devemos levar em conta o papel da memória nas descrições das *Enéadas*. Grande parte do que se escreve não é sobre a experiência em si, mas sobre a memória dela e os juízos de valor que surgem daí. É o que se diz no início do trecho aqui analisado: só é possível falar “é aquele” mais tarde, quando se pensa na experiência. O mesmo é afirmado em V, 3, 17, 27: durante o contato místico, não é possível dizer nenhuma palavra, apenas mais tarde, quando o místico reflete sobre sua experiência. Plotino também fala da memória da união em VI, 9, 11, onde declara que, quando o místico lembra da experiência, possui uma imagem dela. Mas como possuir uma imagem de uma experiência que está acima de qualquer imagem? Apenas se essa imagem e, portanto, a memória desse acontecimento fossem algo bem impreciso, como que um vislumbre do que realmente acontecera. É a essa imagem 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.

É com isso em mente que se podem compreender passagens como a seguinte, na qual, ao mesmo tempo em que se nega qualquer sensação ou visão à experiência, enfatiza-se o bem estar:

Nem teme, nem sente algo, enquanto está com aquele. E nem vê de modo algum. E se as coisas ao seu redor pudessem, também desejaria muito isso, para que junto dele estivesse só: a tanto chega o bem-estar.²¹²

²¹² VI, 7, 34. οὐδὲ φοβεῖται, μή τι πάθη, μετ’ ἐκείνου οὐσα οὐδ’ ὅλως ἰδοῦσα: εἰ δὲ καὶ τὰ ἄλλα τὰ περὶ αὐτὴν φθειροίτο, εὖ μάλα καὶ βούλεται, ἵνα πρὸς τοῦτῳ ᾖ μόνον: εἰς τόσον ἤκει εὐπαθείας.

2.5. Sumários da União

Como disse na primeira nota deste capítulo, ainda que grande parte dos estudiosos da mística de Plotino não tenham se concentrado na experiência da união em si, existem algumas exceções, em especial as de Hadot e Sorajbi. Como conclusão dessa seção, a partir do que foi visto, analisarei os sumários que esses pesquisadores fazem da experiência mística e, a partir daí, apresentarei a minha interpretação.

Começemos por Hadot. Na introdução ao seu comentário de VI, 7²¹³, ele afirma que, com a leitura dos capítulos 34 e 36 desse tratado, é possível perceber seis características da mística plotiniana, semelhantes, aliás, à características habituais da experiência mística em geral:

1. A união é um êxtase momentâneo, não um estado. Ela começa de um modo inesperado e súbito e termina eventualmente, de modo a restar apenas uma lembrança à alma. A experiência é como um tipo de graça que não se pode provocar nem conservar indefinidamente. 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. Hadot compara a mística plotiniana com a de São Bernardo, em que, segundo ele, também existe a alternância entre estados de desejos contínuos e momentos raros e breves de êxtase. E a contrasta com a mística de São João da Cruz, em que também a experiência de união corresponde a um estado mais prolongado.

2. Essa experiência se traduz por um sentimento de presença: o bem está presente a todas as almas, mas essa presença só pode ser provada por algumas almas privilegiadas.

²¹³p. 58-66;

Esse é também um sentimento de reconhecimento: a alma reconhece com certeza que está em presença daquele que buscava e o faz por causa do bem-estar em que se encontra.

3. Essa presença é como uma visão, uma aparição interior. Mas é uma visão sem forma, como a visão da luz que ilumina todas as coisas.

4. É uma união amorosa e um tipo de fusão.

5. Durante a união amorosa, a alma se esquece de todas as outras coisas. Esse esquecimento também é citado por Santo Ambrósio, a respeito da conversão de São Paulo, e por Santa Teresa de Ávila.

6. Por fim, a última característica é a alegria e o bem estar, que também é afirmado por Santo Agostinho, São João da Cruz e São Francisco de Sales.

Analisemos a interpretação de Hadot. Com relação ao primeiro ponto, ele parece ter razão. A experiência mística do Um em Plotino é momentânea, inesperada, súbita e rara. Tenho dúvidas, no entanto, se a experiência de São João da Cruz, usada como termo de comparação, seria de natureza semelhante: será o estado prolongado de união com Deus, do místico carmelita, como o êxtase plotiniano, no qual a consciência está toda voltada para essa contemplação? Até quando uma experiência mística, como a de Plotino, poderia ser prolongada? Além disso, deve-se notar que, se encontramos afirmações claras nas *Enéadas*, da gratuidade, raridade e fugacidade da união mística da alma encarnada, o mesmo não se pode falar da experiência do Intelecto: será ela mais duradoura e constante na espiritualidade plotiniana?

Não concordo com a segunda e a sexta características, ao menos do modo como foram apresentadas por Hadot. Aliás, elas parecem entrar em contradição com a quinta.

Como a alma pode esquecer de todas as coisas e ainda assim reconhecer o Um, ter uma grande alegria e sentir a sua presença? Esse tipo de descrição pressupõe o uso ativo dos sentidos e do pensamento reflexivo, o que não condiz com a experiência mística plotiniana. Portanto, deve ser evitada em um estudo rigoroso sobre o tema. Como vimos, 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. E é apenas possível falar de reconhecimento e sensação de bem-estar a partir da reflexão posterior, baseada na imagem e na memória do que aconteceu.

Por fim, a terceira e a quarta características se referem, ao meu ver, mais a aspectos metafísicos da experiência do que propriamente à experiência em si.

Vejamos agora o sumário de Sorajbi. Para ele, a experiência de Plotino possui as seguintes propriedades distintivas:

1. Um senso de atemporalidade, assim como o que existe na mística do Intelecto e, segundo a *Enéada* I, 5, 7, em uma vida feliz.
2. A experiência envolve a união ou, ao menos, o contato com um ser superior, primeiro com o Intelecto e, em seguida, com o Um.
3. Enquanto a união dura, o mundo físico é transcendido e não existe a percepção de imagens.
4. Existe uma perda temporária do eu como um ser distinto.
5. Enquanto a ascensão ao Intelecto requer a atividade da alma, deve-se esperar pela união com o Um.

6. A união com o Um não é cognitiva, não é experiência do pensamento ou do conhecimento.

7. Não existe conexão especial com a morte: ela pode ser experimentada várias vezes em vida, se a alma é purificada do corpo pela filosofia.

8. Para perceber a alma, o Intelecto e o Um dentro de si, o filósofo deve estar extremamente quieto e ouvir apenas a voz superior, com a exclusão das outras.

9. O procedimento envolve o voltar-se para si mesmo.

10. Aquele que vê o Um é preenchido com indescritível amor e desejo.

Vemos que os sumários de Sorajbi e Hadot são complementares, cada um evidenciando características diferentes. É útil, assim considerá-los ao mesmo tempo. Mas comentemos a interpretação de Sorajbi. A primeira propriedade é bastante interessante: realmente, ao se unir ao Intelecto e ao Um, a alma transcende o tempo e experimenta a eternidade. No caso do Intelecto, essa eternidade está na contemplação simultânea das formas. Na *diánoia*, ou seja, no pensamento temporal, uma idéia segue a outra. Com relação ao Um, a percepção da eternidade está na ausência absoluta de alteridade e movimento: experimenta-se o fundamento eterno de todas as coisas, tanto das que não mudam, quanto das sujeitas ao tempo.

A segunda característica é bastante óbvia, mas certamente deve aparecer em um sumário que pretenda ser completo. A terceira é comum à experiência do Intelecto – aliás, o sumário de Sorajbi parece ser um sumário da mística plotiniana em geral. Podemos apenas acrescentar que, na união com o Um, até mesmo o mundo inteligível é

transcendido. É por isso que, como Sorajbi nota em sua sexta propriedade, a mística do Um não é uma experiência do pensamento, nem do conhecimento.

A quarta característica também é válida: realmente, durante a contemplação do Um, a alma não é distinta do que contempla. Além disso, não existe consciência de um eu, já que não existe pensamento reflexivo. A quinta característica, o caráter repentino e súbito da experiência, também foi enunciada por Hadot. Está em estreita relação com a sétima, a oitava e a nona: é certo que a união acontece subitamente, mas ela pode ser experimentada algumas vezes em vida e requer uma preparação prévia, da purificação, da quietude e do voltar-se ao próprio interior. Por fim, a décima característica, da experiência do amor e do desejo, não trata propriamente de algo percebido durante a experiência, mas sentido antes, durante a purificação, e depois, durante a reflexão.

Façamos agora o nosso sumário, resumindo esta seção: a união mística com o Um não é apenas uma teoria, mas um evento que foi realmente vivido por Plotino. Ela acontece durante a experiência de união com o Intelecto de um modo súbito e inesperado. Após a união, o místico volta à experiência do Intelecto. E, durante seu estado mental cotidiano, dianoético, ele pode refletir sobre esse acontecimento, através da imagem gravada na ficou na memória. Essa reflexão mostra que a experiência foi sumamente agradável e constitui a própria realização dos esforços filosóficos. Durante a experiência, no entanto, a alma não pensa em nada disso. Aliás, não pensa em nada. Sua contemplação não tem objeto, pois toda dualidade foi superada. A única coisa que existe é uma intuição da identidade pura. Longe de ser uma descida ao irracional, essa intuição é a contemplação do fundamento da realidade e a vivência da própria vida interior desse fundamento: a alma não vê o Um como um objeto, o que é impossível, mas se torna uma

só coisa com ele. Nessa experiência, a alma está completamente quieta e em repouso. Nada se move nela, nem seus desejos, nem suas sensações, nem seu pensamento. Ela não reflete sobre nada, nem tem consciência de nada. Tudo o que existe é uma supraconsciência, semelhante à supraconsciência do Um, que é superior a todas as outras coisas e a qualquer modo de conhecimento ou pensamento.

CONCLUSÃO

Se pudéssemos sintetizar o pensamento de Plotino em apenas uma palavra, esta seria *unidade*: da multiplicidade da matéria à simplicidade do Absoluto, a realidade, em seu sistema filosófico, é composta por níveis diversos, distintos pelo grau de unidade que possuem. E, quanto maior essa unidade, mais elevada a realidade: cada ser possui mais o um na medida em que existe mais e verdadeiramente.²¹⁴ Além disso, mais importante que o ser, identificado por Plotino com o Intelecto, é o Um, acima da forma e do ser. Por isso, vários estudiosos passaram, especialmente a partir de *L'Être et l'Essence* de Gilson, considerar a metafísica plotiniana como uma henologia, em oposição a uma ontologia, como é a metafísica aristotélica.

O conceito de unidade é também fundamental na teoria do conhecimento das *Enéadas*: “A contemplação vai se elevando da Natureza à Alma e desta ao Intelecto”, diz Plotino, “as coisas contempladas tornando-se cada vez mais íntimas e unificadas com os que contemplam”²¹⁵: enquanto a alma vê um objeto diferente de si em sua contemplação²¹⁶, no Intelecto, os objetos conhecidos vêm a ser idênticos ao sujeito que conhece. Por fim, no Um existe uma tal unidade que não se pode nem ao menos falar de pensamento, mas apenas de uma supraconsciência que é como que uma possessão completa e intuitiva de si mesmo. Resumindo, na filosofia de Plotino cada grau superior

²¹⁴ VI, 9, 1.

²¹⁵ III, 8, 8, 1-3. Τῆς δὲ θεωρίας ἀναβαινούσης ἐκ τῆς φύσεως ἐπὶ ψυχὴν καὶ ἀπὸ ταύτης εἰς νοῦν καὶ ἀεὶ οἰκειοτέρων τῶν θεωριῶν γιγνομένων καὶ ἐνουμένων τοῖς θεωροῦσι.

²¹⁶ III, 8, 6.

de unidade corresponde a um nível superior de realidade, que, por sua vez, pressupõe uma forma mais alta de consciência e de contemplação.

Mas isso não é tudo. Como cada nível de realidade não está completamente separado do outro, mas em uma relação de contigüidade e dependência, a ponto de se poder dizer que o mundo *está* na Alma, a Alma, no Intelecto, e este, no Um²¹⁷, é possível aos níveis inferiores experimentarem a vida interior dos superiores. Assim, o Intelecto, por sua parte mais elevada, o Intelecto amante, é capaz de experimentar a unidade do Um. E a Alma, por sua vez, de experimentar o próprio pensamento do Intelecto, quando se une a ele e, nessa união, é também capaz de contemplar o Um.

Compreendidas a partir da metafísica e da teoria do conhecimento de Plotino, as experiências místicas não são, portanto, algo irracional, nem estranho à atividade intelectual. Pelo contrário, são formas mais elevadas de contemplação. Desse modo, são realizações superiores da vida do filósofo.

A filosofia, para Plotino, é mais do que o conjunto de doutrinas e argumentações dispostas na *diánoia*. É também o caminho em direção a esses modos mais perfeitos de conhecimento. É, portanto, a própria vida dos deuses e homens divinos e bem-aventurados: “distanciamento das outras coisas daqui, vida sem prazer com as coisas daqui, fuga do só em direção ao Só”.²¹⁸

²¹⁷ V, 5, 10.

²¹⁸ VI, 9, 11. ἀπαλλαγὴ τῶν ἄλλων τῶν τῆδε, βίος ἀνήδονος τῶν τῆδε, φυγὴ μόνου πρὸς μόνον.

BIBLIOGRAFIA

Textos e traduções de Plotino e Porfírio

PLOTINO. Acerca da Beleza Inteligível (*Enéada* V, 8). Tradução de L. Gabriela Soares.

Kritérion, 107, jun. 2003, p. 110-135.

_____. *Enéadas: III-IV*. Tradução de J. Igal. Madrid: Gredos, 1999.

_____. *Enéadas IV-V*. Tradução de J. Igal. Madrid: Gredos, 1998.

PORFÍRIO. *Vida de Plotino*. Tradução de R. Ullmann. In: ULLMAN, R. *Plotino: um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PORFÍRIO & PLOTINO. *Vida de Plotino e Enéadas I-II*. Tradução de J. Igal. Madrid: Gredos, 1992.

_____. *Vita di Plotino & Enneadi*. Tradução de G. Faggin. Milão: Bompiani, 2000.

Comentários a tratados de Plotino

HADOT, P. *Traité 9*. Paris: Ed. du Cerf, 1994.

HADOT, P. *Traité 38*. Paris: Ed. du Cerf, 1987.

MEIJER, P. *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI, 9): an analytical commentary*.

Amsterdã: Gieben, 1992.

Gramáticas e dicionários gregos

FREIRE, A. *Gramática Grega*. Porto: Apostolado da Imprensa, 1959.

PEREIRA, I. *Dicionário greco-portugues e portugues-greco*. Porto: Apostolado da Imprensa, 1951.

SLEEMAN, J. & POLLET, G. *Lexicon Plotinianum*. Leiden: Brill, 1980.

Obras Citadas

ARMSTRONG, A. H. *Plotinus*. Londres: George Allen, 1953.

BLUMENTHAL, H. Nous and soul in Plotinus: some problems of demarcation. In: *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma, 5-9 de outubro de 1970)*. Roma, 1974, p. 203-219.

BLUMENTHAL, H. On Soul and Intellect. In: *The Cambridge Companion to Plotinus*, p. 82-104.

BLUMENTHAL, H. Plotinus, *Enneads* V, 3 (49). 3-4. In: BLUMENTHAL, H. *Soul and Intellect: studies in Plotinus and later neoplatonism*. Aldershot, Hampshire, Vermont: Variorum, 1993, p. 143 (VI).

BLUMENTHAL, H. *Plotinus' Psychology: his doctrines of the embodied soul*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.

BRANDÃO, B. *A Teologia Mística do Pseudo-Dionísio Areopagita*. Monografia para a conclusão do bacharelado em Língua e Literatura Grega Antiga. Belo Horizonte: FALE, UFMG, 2004.

BRISSON, L. Peut-on parler d'union mystique chez Plotin? In: DIERKENS, A. & RYKE, B. *Mystique: la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, tome XV, 2005, p. 61-72.

BUSSANICH, J. Mystical Elements in the Thought of Plotinus. In: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, band II, 36-7, 1994, p. 5183-5213.

BUSSANICH, J. *The One and its Relations to Intellect in Plotinus: a commentary on selected texts*. Leiden: Brill, 1988.

DODDS, E. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

DODDS, E. Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus. *Journal of Roman Studies*, 50, 1960, p. 1-7.

GOLEMAN, D. *A Mente Meditativa*. São Paulo: Ática, 1988.

HADOT, P. *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études – V^e section – sciences religieuses*, 1970-1971. Tomo LXXVIII, Paris, 1971, p. 280-291.

HADOT, P. Images Mythiques et Themes Mystiques dans un Passage de Plotin (V.8.10-13). *Mélanges J. Trouillard*, 1981, p. 205-214.

HADOT, P. Les Niveaux de Conscience dans Les États Mystiques Selon Plotin. In: *Journal de Psychologie*, n. 2-3, 1980, p. 243-265.

HADOT, P. L'Union de l'Âme avec l'Intellect Divin dans l'Expérience Mystique Plotinienne. In: *Proclus et son Influence*. Actes du Colloque de Neuchâtel, julho de 1985, p. 3-27.

IGAL, J. Aristotele y la evolución de la antropología de Plotino. *Pensamiento* 35, 1979, p. 315-346.

JEVONS, F. Was Plotinus Influenced by Opium. *Medical History*, outubro de 1965, vol. 9, n. 4, p. 374-380.

LLOYD, G. *Plotinus*. Nova York: Routledge, 1994.

MAMO, P. Is Plotinian Mysticism Monistic. In: HARRIS, B. (editor) *The Significance of Neoplatonism*. Virginia: International Society for Neoplatonic Studies, 1976, p. 199-215.

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

MERLAN, P. *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: problems of the soul in the neoaristotelian and neoplatonic tradition*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1963.

O'DALY, G. *Plotinus Philosophy of the Self*. Shannon, 1973.

O'DALY, G. The Presence of the One in Plotinus. In: *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Problemi Attuali de Scienza e di Cultura, Quaderno n. 198)*. Roma, 1974, p. 156-169.

O'MEARA, D. A Propos d'une Témoignage sur l'Expérience Mystique de Plotin. *Mnemosyne*, 27, 1974, p. 238-244.

REALE, G. *História da Filosofia Antiga, vol. IV*. São Paulo: Loyola, 1994.

RIST, J. Back to the Mysticism of Plotinus: some more specifics. *Journal of History of Philosophy*, vol 27, n. 2, 1989, p. 183-197.

RIST, J. *Eros and Psyche: studies in Plato, Plotinus and Origen*. Toronto: University of Toronto Press, 1964.

RIST, J. Ideas of Individuals in Plotinus: a reply to Dr. Blumenthal. *Revue Internationale de Philosophie*, 92, 1970, p. 298-303.

- RIST, J. Forms of Individuals in Plotinus. *Classical Quartely*, 13, 1963, p. 223-231.
- RIST, J. *Plotino: la via verso la realtà*. Genova: Il Melangolo, 1995.
- STEEL, C. *The Changing Self, a study on the soul in later neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*. Bruxelas: Palais der Academien, 1978.
- SORAJBI, R. *Time, Creation and Continuum: theories in antiquity and the early middle ages*. Ithaca, 1983.
- TROUILLARD, J. *La Purification Plotinienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.
- ULLMAN, R. *Plotino: um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- VAZ, H. *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- WALLIS, R. Nous as Experience. In: HARRIS, B. (editor). *The Significance of Neoplatonism*. Virginia: International Society for Neoplatonic Studies, 1976, p. 121-143.

APÊNDICE

ΠΕΡΙ ΤΑΓΑΘΟΥ Η ΤΟΥ ΕΝΟΣ

SOBRE O BEM OU O UM²¹⁹

I.

<p>Πάντα τὰ ὄντα τῷ ἐνί ἐστὶν ὄντα, ὅσα τε πρώτως ἐστὶν ὄντα, καὶ ὅσα ὀπωσοῦν λέγεται ἐν τοῖς οὖσιν εἶναι.</p> <p>Τί γὰρ ἂν καὶ εἶη, εἰ μὴ ἐν εἶη; Ἐπεὶπερ ἀφαιρεθέντα τοῦ ἐν ὁ λέγεται οὐκ ἔστιν ἐκεῖνα. Οὔτε γὰρ στρατὸς ἔστιν, εἰ μὴ ἐν ἔσται, οὔτε</p>	<p>Todos os seres são seres pelo um²²⁰, tanto aqueles que são primariamente seres, quanto aqueles que, de algum modo, diz-se existir entre os seres.²²¹</p> <p>O que existiria, se não fosse um? Pois, sendo retirados do um que deles se diz, aqueles seres não existem mais. Nem um exército existe, se não for um, nem um coro</p>
--	---

²¹⁹ Provavelmente o título deste tratado não foi escolhido por Plotino, mas por seu discípulo Porfírio, responsável pela edição das *Enéadas* que conhecemos. É que, na Antiguidade, como nota HADOT, *Traité* 9, p. 15, muitas vezes os autores não davam nome às suas obras enquanto ainda não haviam sido publicadas e permaneciam nos círculos de discípulos.

²²⁰ O termo aqui significa a unidade interna das coisas. Note-se que Plotino usa aqui o mesmo termo com o qual designa o princípio absoluto. Essa ambigüidade é intencional: ao se investigar a unidade das coisas, será possível chegar, de um certo modo imperfeito, já que baseado no discurso, ao Um. Tentei, na medida do possível, preservar essa ambigüidade do texto.

²²¹ Uma hipótese, mencionada por Quiles, é a de que, nessa passagem, Plotino tenha em mente a divisão aristotélica entre substância e acidentes. Neste caso, seria mais adequado traduzir ἐν τοῖς οὖσιν εἶναι por “existirem nos seres” e não “entre os seres”, como optei. Assim, os que são primariamente seres seriam as substâncias, materiais ou imateriais, enquanto “aqueles de que é dito de algum modo existirem nos seres” seriam as qualidades, quantidades, etc. Por outro lado, como observou Hadot, é interessante o paralelo entre essa passagem e o capítulo II do livro I da *Introdução à Aritmética* de Nicômaco de Gerasa. Nesse texto, o matemático distingue entre os seres reais, que são imutáveis e imateriais, daqueles que são sujeitos à criação, destruição e mutação. Enquanto, diz ele, os primeiros podem ser propriamente chamados de seres, os segundos o podem apenas por homonímia. Essa distinção parece se encaixar bem no platonismo de Plotino e no contexto da presente discussão que, iniciando com a consideração dos seres materiais, ascende até o inteligível. Ambas as interpretações me parecem válidas.

<p>χορὸς οὔτε ἀγέλη μὴ ἓν ὄντα.</p> <p>Ἄλλ' οὐδὲ οἰκία ἢ ναῦς τὸ ἓν οὐκ ἔχοντα, ἐπεὶπερ ἡ οἰκία ἓν καὶ ἡ ναῦς, ὃ εἰ ἀποβάλοι, οὔτ' ἂν ἡ οἰκία ἔτι οἰκία οὔτε ἡ ναῦς.</p> <p>Τὰ τοίνυν συνεχῆ μεγέθη, εἰ μὴ τὸ ἓν αὐτοῖς παρείη, οὐκ ἂν εἶη: τμηθέντα γοῦν, καθόσον τὸ ἓν ἀπόλλυσιν, ἀλλάσσει τὸ εἶναι.</p> <p>Καὶ δὴ καὶ τὰ τῶν φυτῶν καὶ ζώων σώματα ἓν ὄντα ἕκαστα εἰφεύγοι τὸ ἓν εἰς πλῆθος θρυπτόμενα, τὴν οὐσίαν αὐτῶν, ἣν εἶχεν, ἀπώλεσεν οὐκέτι ὄντα ἃ ἦν, ἄλλα δὲ γενόμενα καὶ ἐκεῖνα, ὅσα ἓν ἔστι.</p> <p>Καὶ ἡ ὑγίεια δέ, ὅταν εἰς ἓν</p>	<p>ou um rebanho, não sendo um.</p> <p>E nem existe uma casa ou um navio se não têm o um, já que a casa é “um”²²² e também o navio. Se lançarem para longe o um, nem a casa seria ainda casa, nem o navio.</p> <p>Efetivamente, as grandezas contínuas, se o um não lhes estivesse presente, não existiriam - em todo caso, sendo divididas, na medida em que perdem o um, mudam o ser.</p> <p>Além disso, tanto os corpos das plantas, quanto dos animais, cada qual sendo “um”, se o um foge, sendo fragmentados em uma multidão, perdem a essência que tinham, não mais sendo o que eram, mas vindo a ser também aquelas coisas que são “um”.</p>
---	---

²²² Preferi não mudar o gênero de “um” quando Plotino também não o faz, de modo a explicitar a já mencionada ambigüidade. Nesses casos, coloco a palavra entre aspas.

²²³ Que alma é essa? Pode-se pensar que, como Plotino fala da alma que conduz tudo ao um fabricando, plasmando, formando e organizando, ele parece se referir à Alma do mundo. No entanto, deve-se notar que, em muitos dos casos em que trata da alma, Plotino não traça distinções precisas entre a alma individual, a Alma do mundo e a hipóstase Alma – especialmente entre estas duas últimas. É que, na sua filosofia, todas as elas, em última análise, são a hipóstase Alma, pois participam dela.

²²⁴ Isto é, a forma do homem.

²²⁵ O que é o “um” que está no homem, o ἓν αὐτῷ ἔν? É o que a frase seguinte, como nota MEIJER, *Plotinus on the Good or the One*, p. 80, que está ligada à anterior pela conjunção γάρ, esclarece: cada coisa possui um certo grau de unidade. Assim, o “um” que está no homem é provavelmente o grau de unidade do homem.

<p>συνταχθῆ τὸ σῶμα, καὶ κάλλος, ὅταν ἡ τοῦ ἐνὸς τὰ μέρη κατάσχη φύσις: καὶ ἀρετὴ δὲ ψυχῆς, ὅταν εἰς ἓν καὶ εἰς μίαν ὁμολογίαν ἐνωθῆ.</p> <p>Ἄρ' οὖν, ἐπειδὴ ψυχὴ τὰ πάντα εἰς ἓν ἄγει δημιουργοῦσα καὶ πλάττουσα καὶ μορφοῦσα καὶ συντάττουσα, ἐπὶ ταύτην ἐλθόντας δεῖ λέγειν, ὡς αὕτη τὸ ἓν χορηγεῖ καὶ αὕτη ἔστι τὸ ἓν;</p> <p>Ἡ ὡσπερ τὰ ἄλλα χορηγοῦσα τοῖς σώμασιν οὐκ ἔστιν αὕτη ὃ δίδωσιν, οἷον μορφή καὶ εἶδος, ἀλλ' ἕτερα αὐτῆς, οὕτω χρή, εἰ καὶ ἓν δίδωσιν, ἕτερον ὃν αὐτῆς νομίζουσιν αὐτὴν δίδοναι καὶ πρὸς τὸ ἓν βλέπουσαν ἓν ἕκαστον ποιεῖν, ὡσπερ καὶ πρὸς ἄνθρωπον ἄνθρωπον, συλλαμβάνουσιν μετὰ τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἓν αὐτῷ ἓν. Τῶν γὰρ ἓν λεγομένων οὕτως ἕκαστόν ἐστιν ἓν, ὡς ἔχει καὶ ὃ ἔστιν, ὥστε τὰ μὲν ἦττον ὄντα ἦττον ἔχειν τὸ</p>	<p>E existe a saúde, quando o corpo é coordenado em um, e beleza, quando a natureza do um domina as partes. E virtude da alma, quando ela é unificada no um e em uma concordância.</p> <p>Mas então, já que a Alma²²³ conduz tudo ao um, fabricando, plasmando, formando e organizando, ao se chegar até ela, é necessário dizer que fornece o um e que é o um?</p> <p>Na verdade, do mesmo modo que, fornecendo outras coisas aos corpos, não é ela aquilo que dá - por exemplo, a figura e a forma -, mas algo diferente, desse modo, se ela também dá o um, é necessário considerar que o dá como sendo diferente dela e que faz cada qual “um” olhando para o um, como também olhando para o homem²²⁴ faz o homem - tomando com o homem o um que está nele²²⁵. Com efeito, das coisas das quais é dito “um”, cada qual é “um” enquanto também possui aquilo que é. De modo que as coisas que são menos</p>
--	---

<p>ἓν, τὰ δὲ μᾶλλον μᾶλλον.</p> <p>Καὶ δὴ καὶ ψυχὴ ἕτερον οὖσα τοῦ ἑνὸς μᾶλλον ἔχει κατὰ λόγον τοῦ μᾶλλον καὶ ὄντως εἶναι τὸ μᾶλλον ἓν.</p> <p>Οὐ μὴν αὐτὸ τὸ ἓν: ψυχὴ γὰρ μία καὶ συμβεβηκός πως τὸ ἓν, καὶ δύο ταῦτα ψυχὴ καὶ ἓν, ὥσπερ σῶμα καὶ ἓν. Καὶ τὸ μὲν διεστηκός, ὥσπερ χορός, πορρωτάτω τοῦ ἓν, τὸ δὲ συνεχές ἐγγυτέρω: ψυχὴ δὲ ἔτι μᾶλλον κοινωνοῦσα καὶ αὐτῇ.</p> <p>Εἰ δ' ὅτι ἄνευ τοῦ ἓν εἶναι οὐδ' ἂν ψυχὴ εἶη, ταύτη εἰς ταῦτόν τις ἄγει ψυχὴν καὶ τὸ ἓν, πρῶτον μὲν καὶ τὰ ἄλλα <ἄ> ἐστὶν ἕκαστα μετὰ τοῦ ἓν εἶναι ἐστὶν: ἀλλ' ὅμως ἕτερον αὐτῶν τὸ ἓν - οὐ γὰρ ταῦτόν σῶμα καὶ ἓν, ἀλλὰ τὸ σῶμα μετέχει τοῦ ἓν.</p> <p>ἔπειτα δὲ πολλὴ ἢ ψυχὴ καὶ ἢ μία κἂν εἰ μὴ ἐκ μερῶν: πλείσται γὰρ δυνάμεις ἓν αὐτῇ, λογίζεσθαι,</p>	<p>possuem menos o um e as coisas que são mais, mais.</p> <p>Então, mesmo sendo a Alma diferente do um, possui mais o um na proporção em que existe mais e verdadeiramente.</p> <p>No entanto, não é o próprio um. Pois a Alma é uma e o um lhe é atribuído de algum modo. E são duas coisas, a Alma e o um, assim como o corpo e o um. O que é descontínuo, como um coro, está mais longe do um e o contínuo, mais perto. E a alma ainda mais, mas também ela participando.</p> <p>Mas se, porque sem ser “um” a Alma não poderia ser, por isso alguém reduzisse a Alma e o um ao mesmo, em primeiro lugar, também cada uma das outras coisas que existem, existem juntamente com o “ser um”. No entanto, o um é diferente delas, pois o corpo e o um não são a mesma coisa, mas o corpo participa do um.</p> <p>Além disso, a Alma é múltipla, mesmo sendo uma e mesmo não sendo composta</p>
--	---

<p>ὀρέγεσθαι, ἀντιλαμβάνεσθαι, ἃ τῶ ἐνὶ ὥσπερ δεσμῶ συνέχεται. Ἐπάγει μὲν δὴ ψυχὴ τὸ ἐν ἐν οὐσα καὶ αὐτὴ ἄλλω: πάσχει δὲ τοῦτο καὶ αὐτὴ ὑπ' ἄλλου.</p>	<p>de partes. Pois várias são suas potências: raciocinar, desejar, perceber, as quais pelo um, como que por uma atadura, são reunidas. Certamente a Alma, sendo “um”, leva também ela o um à outra coisa. Mas o recebe, também ela, de outro.</p>
--	---

II.

<p>Ἄρ' οὖν ἐκάστῳ μὲν τῶν κατὰ μέρος ἐν οὐ ταὐτὸν ἢ οὐσία αὐτοῦ καὶ τὸ ἐν, ὅλῳ δὲ τῶ ὄντι καὶ τῇ οὐσίᾳ ταὐτὸν ἢ οὐσία καὶ τὸ ὄν καὶ τὸ ἐν; Ὡστε τὸν ἐξευρόντα τὸ ὄν ἐξευρηκέναι καὶ τὸ ἐν, καὶ αὐτὴν τὴν οὐσίαν αὐτὸ εἶναι τὸ ἐν: οἶον, εἰ νοῦς ἢ οὐσία, νοῦν καὶ τὸ ἐν εἶναι πρῶτως ὄντα ὄν καὶ πρῶτως ἐν, μεταδιδόντα δὲ τοῖς ἄλλοις τοῦ εἶναι οὕτως καὶ κατὰ τοσοῦτον καὶ τοῦ ἐνός. Τί γὰρ ἂν τις καὶ παρ' αὐτὰ εἶναι αὐτὸ φῆσαι;</p>	<p>Mas então, se, para cada um dos seres particulares, a sua essência e o um não são a mesma coisa, para o ser e a essência universais²²⁶, será a mesma coisa a essência, o ser e o um? De modo que, quem encontra o ser, terá encontrado também o um e que a própria essência seja o próprio um? Assim, se a essência é o Intelecto, o o um também seria o Intelecto, sendo primariamente ser e primariamente um. E, comunicando aos outros o ser, assim, na mesma medida, também comunicaria o um. O que, pois, alguém diria ser o um, além</p>
--	--

²²⁶ Ou seja: será o Intelecto responsável pela unidade de todas as coisas? O Intelecto é o ser e a essência universais, porque contém em si todos os seres e essências inteligíveis

<p>Ἡ γὰρ ταῦτόν τῳ ὄντι - <ἄνθρωπος> γὰρ <καὶ εἰς ἄνθρωπος ταῦτόν>- ἢ οἶον ἀριθμὸς τις ἐκάστου, ὥσπερ εἰ δύο τινὰ ἔλεγες, οὕτως ἐπὶ μόνου τινὸς τὸ ἓν. Εἰ μὲν οὖν ὁ ἀριθμὸς τῶν ὄντων, δῆλον ὅτι καὶ τὸ ἓν: καὶ ζητητέον τί ἐστίν.</p> <p>Εἰ δὲ ψυχῆς ἐνέργημα τὸ ἀριθμεῖν ἐπεξιούσης, οὐδὲν ἂν εἶη ἐν τοῖς πράγμασι τὸ ἓν. Ἄλλ' ἔλεγεν ὁ λόγος, εἰ ἀπολεῖ ἕκαστον τὸ ἓν, μὴδ' ἔσσεσθαι τὸ παράπαν.</p> <p>Ὅρᾶν οὖν δεῖ, εἰ ταῦτόν τὸ ἓν ἕκαστον καὶ τὸ ὄν, καὶ τὸ ὅλως ὄν καὶ τὸ ἓν. Ἄλλ' εἰ τὸ ὄν τὸ ἐκάστου πλήθος ἐστίν, τὸ δὲ ἓν ἀδύνατον πλήθος εἶναι, ἕτερον ἂν εἶη ἐκάτερον. Ἄνθρωπος γοῦν καὶ ζῷον καὶ λογικὸν καὶ πολλὰ μέρη καὶ συνδείται ἐνὶ τὰ πολλὰ ταῦτα:</p>	<p>disso?</p> <p>Pois, ou o um é igual ao ser – “homem” e “um homem” sendo a mesma coisa²²⁷ -, ou é como que um certo número de cada coisa do individual: como se alguém dissesse “duas coisas” do mesmo modo que sobre o “um” de alguma única coisa. Assim, se o número faz parte dos seres, é evidente que também o um. E deve-se buscar o que ele é.</p> <p>Mas, se o número é uma atividade da Alma que percorre sucessivamente pelo contar, o um nada seria nas coisas. Mas, diz o raciocínio, se cada coisa perde o um, absolutamente não mais existirá.</p> <p>Deve-se ver então se o um individual e o ser são a mesma coisa e também o ser universal e o um. Mas, se o ser individual é uma multidão e o um não pode ser uma multidão, então cada qual seria uma coisa diferente. Por exemplo, um homem é</p>
--	---

²²⁷ Plotino aqui argumenta contra a tese aristotélica, presente na *Metafísica* Γ, 1003b, de que o um e o ser são a mesma coisa.

²²⁸ Apesar de ainda manter a ambigüidade, Plotino parece se referir agora mais especificamente ao Um, o princípio que dá o “um”, a unidade interna das coisas.

ἄλλο ἄρα ἄνθρωπος καὶ ἓν, εἰ τὸ μὲν μεριστόν, τὸ δὲ ἀμερές.

Καὶ δὴ καὶ τὸ ὅλον ὄν πάντα ἐν αὐτῷ ἔχον τὰ ὄντα πολλὰ μᾶλλον ἢν εἶη καὶ ἕτερον τοῦ ἑνός, μεταλήψει δὲ ἔχον καὶ μεθέξει τὸ ἓν. Ἔχει δὲ καὶ ζωὴν [καὶ νοῦν] τὸ ὄν: οὐ γὰρ δὴ νεκρόν: πολλὰ ἄρα τὸ ὄν.

Εἰ δὲ νοῦς τοῦτο εἶη, καὶ οὕτω πολλὰ ἀνάγκη εἶναι. Καὶ ἔτι μᾶλλον, εἰ τὰ εἶδη περιέχοι: οὐδὲ γὰρ ἡ ἰδέα ἓν, ἀλλ' ἀριθμὸς μᾶλλον καὶ ἐκάστη καὶ ἡ σύμπασα, καὶ οὕτως ἓν, ὥσπερ ἢν εἶη ὁ κόσμος ἓν.

Ὅλωσ δὲ τὸ μὲν ἓν τὸ πρῶτον, ὁ δὲ νοῦς καὶ τὰ εἶδη καὶ τὸ ὄν οὐ πρῶτα. Εἰδός τε γὰρ ἕκαστον ἐκ πολλῶν καὶ σύνθετον καὶ ὕστερον: ἐξ ὧν γὰρ ἕκαστόν ἐστι, πρότερα ἐκεῖνα.

Ὅτι δὲ οὐχ οἷόν τε τὸν νοῦν

animal racional e tem muitas partes e todas estas são ligadas pelo um. Logo, o homem e o um são diversos, se este é divisível e aquele sem partes.

E, certamente, também o ser universal, possuindo todos os seres em si mesmo, muito mais diferente seria do um, tomando-lhe parte e participando dele. Pois o ser possui também a vida e o intelecto, já que não é morto. Logo, o ser é múltiplo.

E, se for intelecto, também assim é necessário que seja múltiplo. E ainda mais se contém as formas. Pois, nem a idéia é “um”, mas, pelo contrário, um número, tanto a individual quanto a universal. E, assim, é “um”, do mesmo modo que o mundo é um.

Resumindo: por um lado, o Um²²⁸ é o primeiro e, por outro, o Intelecto e as formas e o ser não são primeiros. Com efeito, cada um deles é uma forma constituída de muitas coisas, composta e posterior. Pois, aquilo de onde cada coisa

<p>τὸ πρῶτον εἶναι καὶ ἐκ τῶνδε δῆλον ἔσται: τὸν νοῦν ἀνάγκη ἐν τῷ νοεῖν εἶναι καὶ τὸν γε ἄριστον καὶ τὸν οὐ πρὸς τὸ ἔξω βλέποντα νοεῖν τὸ πρὸ αὐτοῦ: εἰς αὐτὸν γὰρ ἐπιστρέφων εἰς ἀρχὴν ἐπιστρέφει.</p> <p>Καὶ εἰ μὲν αὐτὸς τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον, διπλοῦς ἔσται καὶ οὐχ ἀπλοῦς οὐδὲ τὸ ἓν: εἰ δὲ πρὸς ἕτερον βλέπει, πάντως πρὸς τὸ κρεῖττον καὶ πρὸ αὐτοῦ. Εἰ δὲ καὶ πρὸς αὐτὸν καὶ πρὸς τὸ κρεῖττον, καὶ οὕτως δεύτερον. Καὶ χρῆ τὸν νοῦν τοιοῦτον τίθεσθαι, οἷον παρεῖναι μὲν τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ πρώτῳ καὶ βλέπειν εἰς ἐκείνον, συνεῖναι δὲ καὶ ἑαυτῷ νοεῖν τε καὶ ἑαυτὸν καὶ νοεῖν ἑαυτὸν ὄντα τὰ πάντα.</p> <p>Πολλοῦ ἄρα δεῖ τὸ ἓν εἶναι ποικίλον ὄντα. Οὐ τοίνυν οὐδὲ τὸ ἓν τὰ πάντα ἔσται, οὕτω γὰρ οὐκέτι ἓν εἶη: οὐδὲ νοῦς, καὶ γὰρ ἂν οὕτως</p>	<p>provém é anterior a cada coisa.</p> <p>Que não é possível o Intelecto ser o primeiro, é evidente também a partir disto: é necessário que o Intelecto consista no inteligir e que, sendo o melhor e olhando não para o que está fora, venha a inteligir o anterior a ele. Pois, voltando-se para si mesmo, volta-se para o princípio.</p> <p>Mas, se ele próprio é o que entende e o inteligido, será duplo e não simples, nem um. E, se olha para outro, será absolutamente para o melhor e anterior a ele e, se tanto para si mesmo, quanto para o melhor, também assim será segundo. Deve-se supor o Intelecto tal que, por um lado, esteja presente ao Bem e ao primeiro olhe na direção deste e, por outro lado, esteja consigo mesmo, pense a si mesmo e pense a si mesmo como sendo todas as coisas.</p> <p>Portanto, deve estar longe de ser o Um, sendo tão variado. Portanto, o Um não será nem todas as coisas (pois assim, não mais seria um); nem Intelecto (pois assim, seria</p>
---	---

εἴη τὰ πάντα τοῦ νοῦ τὰ πάντα ὄντος: οὐδὲ τὸ ὄν: τὸ γὰρ ὄν τὰ πάντα.	todas as coisas, já que o Intelecto é todas as coisas), nem o ser (pois o ser é todas as coisas).
--	---

III.

<p>Τί ἂν οὖν εἴη τὸ ἐν καὶ τίνα φύσιν ἔχον; Ἦ οὐδὲν θαυμαστὸν μὴ ῥάδιον εἰπεῖν εἶναι, ὅπου μὴδὲ τὸ ὄν ῥάδιον μὴδὲ τὸ εἶδος: ἀλλ' ἔστιν ἡμῖν γνῶσις εἴδεσιν ἐπερειδομένη.</p> <p>Ὅσῳ δ' ἂν εἰς ἀνείδεον ἢ ψυχὴ ἴη, ἐξαδυνατοῦσα περιλαβεῖν τῷ μὴ ὀρίζεσθαι καὶ οἶον τυποῦσθαι ὑπὸ ποικίλου τοῦ τυποῦντος ἐξολισθάνει καὶ φοβεῖται, μὴ οὐδὲν ἔχη. Διὸ κάμνει ἐν τοῖς τοιούτοις καὶ ἀσμένη καταβαίνει πολλάκις ἀποπίπτουσα ἀπὸ πάντων, μέχρις ἂν εἰς αἰσθητὸν ἤκη ἐν στερεῷ ὥσπερ</p>	<p>O que então seria o Um e que natureza teria? Na verdade, não é nada admirável que não seja fácil dizer, já que também não é fácil dizer o que é o ser e a forma - e temos um conhecimento apoiado nas formas.</p> <p>Na medida em que a alma avança em direção ao informe, por não lhe ser possível conceber algo no que não é delimitado, nem ser como que moldada por um molde variado²²⁹, desvia-se e teme não possuir nada. Por isso se cansa entre essas coisas²³⁰ e desce de bom grado, muitas vezes caindo longe de tudo, até chegar ao sensível, como</p>
--	--

²²⁹ A alma está acostumada a perceber os objetos sensíveis, recebendo-os como moldes que, graças à sua variedade, lhe permitem fazer distinções. HADOT, 1994, p. 79.

²³⁰ ἐν τοῖς τοιούτοις. A alma, ao avançar em direção ao informe, chega ao mundo inteligível. Quando vai contemplar o Um, não concebendo nada, cansa-se de estar entre os seres inteligíveis e desce ao mundo sensível.

<p>ἀναπαυομένη: οἶον καὶ ἡ ὄψις κάμνουσα ἐν τοῖς μικροῖς τοῖς μεγάλοις ἀσμένως περιπίπτει.</p>	<p>se repousasse no sólido. Tal como a visão que, cansada das coisas pequenas, de bom grado se encontra com as grandes.</p>
<p>Καθ' ἑαυτὴν δὲ ἡ ψυχὴ ὅταν ἰδεῖν ἐθέλῃ, μόνον ὁρῶσα τῷ συνεῖναι καὶ ἐν οὖσα τῷ ἐν εἶναι αὐτῷ οὐκ οἶεταί ποῦ ἔχειν ὃ ζητεῖ, ὅτι τοῦ νοουμένου μὴ ἕτερόν ἐστιν. Ὅμως δὴ χρὴ οὕτως ποιεῖν τὸν μέλλοντα περὶ τὸ ἐν φιλοσοφήσειν.</p>	<p>Mas, quando a alma quer ver por si mesma, vendo apenas por estar com ele e sendo “um” por ser “um” com ele, não julga possuir de algum modo aquilo que busca, pois não é algo diferente do pensado. Contudo, é necessário que assim faça quem vai filosofar sobre o Um.</p>
<p>Ἐπεὶ τοίνυν ἐν ἐστιν ὃ ζητοῦμεν, καὶ τὴν ἀρχὴν τῶν πάντων ἐπισκοποῦμεν, τὰγαθὸν καὶ τὸ πρῶτον, οὔτε πόρρω δεῖ γενέσθαι τῶν περὶ τὰ πρῶτα εἰς τὰ ἔσχατα τῶν πάντων πεσόντα, ἀλλ' ἰέμενον εἰς τὰ πρῶτα ἐπαναγαγεῖν ἑαυτὸν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐσχάτων ὄντων, κακίας τε πάσης ἀπηλλαγμένον εἶναι ἅτε πρὸς τὸ ἀγαθὸν σπεύδοντα γενέσθαι, ἐπὶ τε τὴν ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἀναβεβηκέναι καὶ ἐν ἐκ πολλῶν</p>	<p>Portanto, já que é “um” o que buscamos e que consideramos o princípio de todas as coisas - o Bem e o primeiro -, não deve alguém ficar longe das coisas que estão ao redor das primeiras, caindo nas últimas de todas, mas, dirigindo-se para as primeiras, devesviar a si mesmo das coisas sensíveis, que são as últimas, e ficar libertado de todo o mal, já que se esforça para vir a estar voltado para o bem, ascender ao princípio que está em si mesmo e se tornar um a partir de muitos, vindo a</p>

²³¹ Isto é, que a idéia do repouso.

<p>γενέσθαι ἀρχῆς καὶ ἐνὸς θεατῆν ἐσόμενον.</p>	<p>ser contemplador do princípio e do Um.</p>
<p>Νοῦν τοίνυν χρῆ γενόμενον καὶ τὴν ψυχὴν τὴν αὐτοῦ νῶ πιστεύσαντα καὶ ὑφιδρύσαντα, ἴν' ἂ ὄρῳ ἐκεῖνος ἐγρηγορήσῃ δέχοιτο, τούτῳ θεᾶσθαι τὸ ἐν οὐ προστιθέντα αἴσθησιν οὐδεμίαν οὐδέ τι παρ' αὐτῆς εἰς ἐκεῖνον δεχόμενον, ἀλλὰ καθαρῶ τῷ νῶ τὸ καθαρώτατον θεᾶσθαι καὶ τοῦ νοῦ τῷ πρώτῳ.</p>	<p>Certamente, tornando-se intelecto, bem como e confiando e subordinando a própria alma ao Intelecto, para que, desperta, receba as coisas que este vê, é necessário contemplar, com ele, o Um, não acrescentando nenhuma sensação, nem acolhendo no Intelecto nada que dela venha. Pelo contrário, com o Intelecto puro e com o que existe de primeiro no Intelecto, deve-se contemplar o que é mais puro.</p>
<p>Ὅταν τοίνυν ὁ ἐπὶ τὴν θέαν τοῦ τοιούτου ἐσταλμένος ἢ μέγεθος ἢ σχῆμα ἢ ὄγκον περὶ ταύτην τὴν φύσιν φαντασθῇ, οὐ νοῦς τούτῳ ἡγεμῶν γίνεται τῆς θέας, ὅτι μὴ νοῦς τὰ τοιαῦτα πέφυκεν ὄραν, ἀλλ' ἔστιν αἰσθήσεως καὶ δόξης ἐπομένης αἰσθήσει ἢ ἐνέργεια.</p>	<p>Certamente, quando aquele que se prepara para a contemplação do Um imagina grandeza, figura ou volume a respeito de tal natureza, o Intelecto não se torna o condutor da sua contemplação, pois não é natural ao Intelecto ver essas coisas, mas essa é a atividade da sensação e da opinião que segue à sensação.</p>
<p>Ἄλλὰ δεῖ λαβεῖν παρὰ τοῦ νοῦ τὴν ἐπαγγελίαν ὧν δύναται. Δύναται δὲ ὄραν ὁ νοῦς ἢ τὰ πρὸ αὐτοῦ ἢ τὰ αὐτοῦ [ἢ τὰ παρ' αὐτοῦ]. Καθαρὰ δὲ</p>	<p>No entanto, deve-se receber do Intelecto o anúncio das coisas que pode fazer. O Intelecto pode ver as coisas antes dele ou as coisas dele. As coisas que estão nele são</p>

<p>καὶ τὰ ἐν αὐτῷ, ἔτι δὲ καθαρώτερα καὶ ἀπλούστερα τὰ πρὸ αὐτοῦ, μᾶλλον δὲ τὸ πρὸ αὐτοῦ.</p>	<p>puras, mas ainda mais puras e simples são as coisas antes dele, ou melhor, aquilo que é antes dele.</p>
<p>Οὐδὲ νοῦς τοίνυν, ἀλλὰ πρὸ νοῦ: τί γὰρ τῶν ὄντων ἐστὶν ὁ νοῦς: ἐκεῖνο δὲ οὐ τι, ἀλλὰ πρὸ ἐκάστου, οὐδὲ ὄν: καὶ γὰρ τὸ ὄν οἶον μορφήν τὴν τοῦ ὄντος ἔχει, ἄμορφον δὲ ἐκεῖνο καὶ μορφῆς νοητῆς. Γεννητικὴ γὰρ ἡ τοῦ ἐνὸς φύσις οὔσα τῶν πάντων οὐδέν ἐστιν αὐτῶν. Οὔτε οὖν τι οὔτε ποιὸν οὔτε ποσὸν οὔτε νοῦν οὔτε ψυχὴν: οὐδὲ κινούμενον οὐδ' αὖ ἐστῶς, οὐκ ἐν τόπῳ, οὐκ ἐν χρόνῳ, <ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μονοειδές>, μᾶλλον δὲ ἀνείδεον πρὸ εἶδους ὄν παντός, πρὸ κινήσεως, πρὸ στάσεως: ταῦτα γὰρ περὶ τὸ ὄν, ἃ πολλὰ αὐτὸ ποιεῖ.</p>	<p>Certamente, o Um não é o Intelecto, mas anterior ao Intelecto – pois o Intelecto é um dos seres, enquanto o Um não é algo, mas é anterior a cada coisa, e nem é ser. Do mesmo modo, o ser possui algum tipo de forma - a do ser -, mas o Um não possui forma (nem mesmo uma forma inteligível). De fato, sendo a natureza do Um geradora de todas as coisas, não é nenhuma delas. Assim, nem é algo, nem possui qualidade, ou quantidade, ou intelecto, ou alma. Nem é movido, nem também está em repouso, nem está em algum lugar, nem em algum tempo, mas ele, por si mesmo uniforme, ou melhor, informe, por ser anterior a toda forma, está antes do movimento e antes do repouso.</p>
<p>Διὰ τί οὖν, εἰ μὴ κινούμενον, οὐχ ἐστῶς; Ὅτι περὶ μὲν τὸ ὄν τούτων θάτερον ἢ ἀμφότερα ἀνάγκη, τό τε ἐστῶς στάσει ἐστῶς καὶ οὐ</p>	<p>Com efeito, essas coisas existem ao redor do ser, as quais o fazem muitas coisas. Mas, por que então, se não é movido, não está em repouso? Pois, no que diz</p>

<p>ταὐτὸν τῇ στάσει: ὥστε συμβήσεται αὐτῷ καὶ οὐκέτι ἀπλοῦν μενεῖ.</p> <p>Ἐπεὶ καὶ τὸ αἴτιον λέγειν οὐ κατηγορεῖν ἐστὶ συμβεβηκός τι αὐτῷ, ἀλλ' ἡμῖν, ὅτι ἔχομέν τι παρ' αὐτοῦ ἐκείνου ὄντος ἐν αὐτῷ: δεῖ δὲ μὴδὲ τὸ "ἐκείνου" μὴδὲ ὄντως λέγειν ἀκριβῶς λέγοντα, ἀλλ' ἡμᾶς οἷον ἔξωθεν περιθέοντας τὰ αὐτῶν ἐρμηνεύειν ἐθέλειν πάθη ὅτε μὲν ἐγγύς, ὅτε δὲ ἀποπίπτοντας ταῖς περὶ αὐτὸ ἀπορίαις.</p>	<p>respeito ao ser, é necessário uma ou ambas as coisas. E o que está em repouso, está em repouso pelo repouso, não sendo a mesma coisa que o repouso²³¹. Assim, isso lhe será atribuído e ele não mais permanecerá simples.</p> <p>Uma vez que, mesmo quando dizemos que é causa, não atribuímos algum predicado a ele, mas a nós, pois temos algo que vem dele, Aquele mesmo existindo em si mesmo, assim, quem fala com precisão, é necessário que não diga nem “daquele”, nem que verdadeiramente diga. Nós, no entanto, como que dando voltas por fora, por querer explicar as afecções, às vezes estamos perto dele, às vezes caímos longe por causa das aporias a seu respeito.</p>
--	---

IV.

<p>Γίνεται δὲ ἡ ἀπορία μάλιστα, ὅτι μὴδὲ κατ' ἐπιστήμην ἢ σύνεσις ἐκείνου μὴδὲ κατὰ νόησιν, ὥσπερ τὰ</p>	<p>A aporia surge, sobretudo, porque a percepção daquele não se faz pela ciência, nem pela inteligência, como com relação aos</p>
--	---

<p>ἄλλα νοητά, ἀλλὰ κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα.</p>	<p>outros inteligíveis, mas segundo uma presença superior à ciência.</p>
<p>Πάσχει δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ἔν εἶναι τὴν ἀπόστασιν καὶ οὐ πάντῃ ἐστὶν ἔν, ὅταν ἐπιστήμην του λαμβάνῃ: λόγος γὰρ ἡ ἐπιστήμη, πολλὰ δὲ ὁ λόγος. Παρέρχεται οὖν τὸ ἔν εἰς ἀριθμὸν καὶ πλήθος πεσοῦσα.</p>	<p>A alma experimenta a distância de não ser “um” e não é totalmente “um” quando recebe a ciência de algo. É que a ciência é discurso e o discurso é múltiplo. Assim, a alma passa ao lado do um, caindo no número e na multiplicidade.</p>
<p>Ἐπεὶ ἐπιστήμην τοίνυν δεῖ δραμεῖν καὶ μηδαμῇ ἐκβαίνειν τοῦ ἔν εἶναι, ἀλλ’ ἀποστήναι δεῖ καὶ ἐπιστήμης καὶ ἐπιστητῶν καὶ παντὸς ἄλλου καὶ καλοῦ θεάματος.</p>	<p>Desse modo, é necessário correr para além do conhecimento e de nenhum modo sair do ser “um”. É necessário distanciar-se tanto da ciência, quanto dos objetos da ciência e de toda outra contemplação, ainda que bela.</p>
<p>Πᾶν γὰρ καλὸν ὕστερον ἐκείνου καὶ παρ’ ἐκείνου, ὥσπερ πᾶν φῶς μεσημερινὸν παρ’ ἡλίου. Διὸ <οὐδὲ ῥητὸν> οὐδὲ γραπτόν, φησιν, ἀλλὰ λέγομεν καὶ γράφομεν πέμποντες εἰς αὐτὸ καὶ ἀνεγείροντες ἐκ τῶν λόγων ἐπὶ τὴν θέαν ὥσπερ ὁδὸν δεικνύντες τῷ τι θεάσασθαι βουλομένῳ. Μέχρι γὰρ τῆς ὁδοῦ καὶ τῆς πορείας ἡ δίδαξις,</p>	<p>Pois todo o belo é posterior àquele e vem dele, como toda luz do dia vem do sol. Por isso, <Platão> diz que ele nem pode ser dito, nem escrito, mas dizemos e escrevemos para enviar até ele e, a partir das palavras, despertar para a contemplação, como que mostrando o caminho para alguém que queira contemplar algo. Pois o ensinamento vai até</p>

<p>ἡ δὲ θέα αὐτοῦ ἔργον ἤδη τοῦ ἰδεῖν βεβουλημένου.</p>	<p>a estrada e a jornada, mas a contemplação dele já é trabalho de quem quer ver.</p>
<p>Εἰ δὲ μὴ ἦλθέ τις ἐπὶ τὸ θέαμα, μηδὲ σύνεσιν ἔσχεν ἡ ψυχὴ τῆς ἐκεῖ ἀγλαΐας μηδὲ ἔπαθε μηδὲ ἔσχεν ἐν ἑαυτῷ οἶον ἐρωτικὸν πάθημα ἐκ τοῦ ἰδεῖν ἐραστοῦ ἐν ᾧ ἐρᾷ ἀναπαυσάμενος, δεξάμενος φῶς ἀληθινὸν καὶ πᾶσαν τὴν ψυχὴν περιφωτίσας διὰ τὸ ἐγγυτέρω γεγονέναι, ἀναβεβηκέναι δὲ ἔτι ὀπισθοβαρῆς ὑπάρχων, ἃ ἐμπόδια ἦν τῇ θεᾷ, καὶ οὐ μόνος ἀναβεβηκῶς, ἀλλ' ἔχων τὸ διείργον ἀπ' αὐτοῦ, ἡ μήπω εἰς ἓν συναχθεῖς - οὐ γὰρ δὴ ἄπεστιν οὐδενὸς ἐκεῖνο καὶ πάντων δέ, ὥστε παρὼν μὴ παρεῖναι ἀλλ' ἡ τοῖς δέχεσθαι δυναμένοις καὶ παρεσκευασμένοις, ὥστε ἐναρμόσαι καὶ οἶον ἐφάσασθαι καὶ θίγειν ὁμοιότητι καὶ τῇ ἐν αὐτῷ δυνάμει συγγενεῖ τῷ ἀπ' αὐτοῦ: ὅταν οὕτως ἔχη, ὡς εἶχεν, ὅτε ἦλθεν ἀπ' αὐτοῦ,</p>	<p>Mas se alguém não se dirige para a contemplação, nem sua alma tomou consciência do esplendor que existe lá, nem experimentou, nem teve em si mesmo algo como uma afecção amorosa do ver do amante, no qual ama repousando - recebendo uma luz verdadeira e iluminando toda a alma por estar mais perto -; se, ainda estando pesado por trás para subir, o que é um empecilho à contemplação, e não sobe só, mas tem o que o separa dele, não ainda tendo sido reunido em um - pois Aquele não está ausente de nada, mas também está ausente de todas as coisas, de modo a, estando presente, não estar presente a não ser aos que podem e estão preparados para o receber, de modo a se harmonizar e, de alguma maneira, a estar em contato e tocá- lo pela semelhança e pela potência neles que é parente do que vem dele; quando assim fôr, como era quando veio a partir</p>

<p>ἤδη δύναται ἰδεῖν ὡς πέφυκεν ἐκεῖνος θεατὸς εἶναι - εἰ οὖν μήπω ἐστὶν ἐκεῖ, ἀλλὰ διὰ ταῦτά ἐστιν ἔξω, ἢ δι' ἔνδειαν τοῦ παιδαγωγούντος λόγου καὶ πίστιν περὶ αὐτοῦ παρεχομένου, δι' ἐκεῖνα μὲν αὐτὸν ἐν αἰτίᾳ τιθέσθω, καὶ πειράσθω ἀποστὰς πάντων μόνος εἶναι, ἃ δὲ ἐν τοῖς λόγοις ἀπιστεῖ ἐλλείπων, ὧδε διανοεῖσθω.</p>	<p>dele, já poderá ver, de modo que aquele possa ser naturalmente contemplado -, se então ainda não está lá, mas, por causa disso, está fora, ou então pela insuficiência de um discurso que o conduz e lhe fornece fé a respeito dele - se por causa disso, que este seja acusado e que tente afastar-se de tudo e ser só. Mas, se não acredita por ter deficiência nos discursos, reflita o seguinte.</p>
--	---

V.

<p>Ὅστις οἶεται τὰ ὄντα τύχῃ καὶ τῷ αὐτομάτῳ διοικεῖσθαι καὶ σωματικαῖς συνέχεσθαι αἰτίαις, οὗτος πόρρω ἀπελήλαται καὶ θεοῦ καὶ ἐννοίας ἐνός, καὶ ὁ λόγος οὐ πρὸς τούτους, ἀλλὰ πρὸς τοὺς ἄλλην φύσιν παρὰ τὰ σώματα τιθεμένους καὶ ἀνιόντας ἐπὶ ψυχὴν.</p> <p>Καὶ δὴ δεῖ τούτους φύσιν ψυχῆς κατανενοηκέναι τὰ τε ἄλλα</p>	<p>Quem acha que os seres são administrados pela fortuna e pelo acaso, e que são reunidos por causas corporais, este está bem afastado tanto de Deus quanto da noção do Um. O discurso não é para eles, mas para os que supõem uma outra natureza além dos corpos e ascendem até a Alma.</p> <p>E, certamente, é necessário que estes tenham compreendido tanto a natureza da Alma quanto outras coisas, sobretudo que</p>
---	--

<p>καὶ ὡς παρὰ νοῦ ἔστι καὶ λόγου παρὰ τούτου κοιωνήσασα ἀρετὴν ἴσχει: μετὰ δὲ ταῦτα νοῦν λαβεῖν ἕτερον τοῦ λογιζομένου καὶ λογιστικοῦ καλουμένου, καὶ τοὺς λογισμοὺς ἤδη οἷον ἐν διαστάσει καὶ κινήσει, καὶ τὰς ἐπιστήμας λόγους ἐν ψυχῇ τὰς τοιαύτας ἐν φανερῶ ἤδη γεγονυίας τῶ ἐν τῇ ψυχῇ γεγονέναι τὸν νοῦν τῶν ἐπιστημῶν αἴτιον.</p>	<p>ela existe a partir do Intelecto e que, participando da razão que procede deste, retém a virtude. Depois disso, deve admitir que existe um outro intelecto além do que raciocina e que é chamado de racional. E que os raciocínios já estão como que em distensão e movimento, e que as ciências são discursos na alma, manifestadas, neste caso, porque o Intelecto vem a ser causa das ciências na alma.</p>
<p>Καὶ νοῦν ἰδόντα οἷον αἰσθητὸν τῶ ἀντιληπτὸν εἶναι ἐπαναβεβηκότα τῇ ψυχῇ καὶ πατέρα αὐτῆς ὄντα κόσμον νοητόν, νοῦν ἡσυχον καὶ ἀτρεμῇ κίνησιν φατέον πάντα ἔχοντα ἐν αὐτῶ καὶ πάντα ὄντα, πλήθος ἀδιάκριτον καὶ αὖ διακεκριμένον. Οὔτε γὰρ διακέκριται ὡς οἱ λόγοι οἱ ἤδη καθ' ἐν νοούμενοι, οὔτε συγκέχυται τὰ ἐν αὐτῶ: πρόεισι γὰρ ἕκαστον χωρίς:</p>	<p>E, vendo o Intelecto tal como se fosse algo sensível para ser perceptível²³² - o Intelecto, subindo acima da Alma, de quem é pai, sendo o mundo inteligível -, deve-se dizer que é um Intelecto em repouso e um movimento imóvel, contendo todas as coisas em si mesmo e sendo todas as coisas, uma multidão indistinta e também distinta. Pois nem se distingue, como os discursos, já pensados um a um, nem nem se confunde com o que está nele – cada qual avança separadamente, tal como também nas</p>

²³² Segundo HADOT, *Traité 9*, p. 164, para nos ajudar a conceber o Intelecto, Plotino nos propõe imaginá-lo como se fosse algo sensível. É isso que faz a imagem que ele apresenta a seguir.

<p>οἷον καὶ ἐν ταῖς ἐπιστήμαις πάντων ἐν ἀμερεῖ ὄντων ὅμως ἐστὶν ἕκαστον χωρὶς αὐτῶν.</p>	<p>ciências: todas estão no indivisível e, contudo, cada qual é separada das outras.</p>
<p>Τοῦτο οὖν τὸ ὁμοῦ πλήθος, ὁ κόσμος ὁ νοητός, ἔστι μὲν ὁ πρὸς τῷ πρώτῳ, καὶ φησιν αὐτὸ ὁ λόγος ἐξ ἀνάγκης εἶναι, εἶπερ τις καὶ ψυχὴν εἶναι, τοῦτο δὲ κυριώτερον ψυχῆς: οὐ μέντοι πρῶτον, ὅτι ἐν μηδὲ ἀπλοῦν: ἀπλοῦν δὲ τὸ ἐν καὶ ἡ πάντων ἀρχή.</p>	<p>Assim, essa multidão em conjunto – o mundo inteligível - é o que está junto do primeiro. E o discurso diz que é necessário que isso seja, se alguém diz que a Alma existe e que o Intelecto existe mais propriamente que a Alma. Não é, entretanto, o primeiro, porque não é um, nem simples. Simples é o Um e o princípio de todas as coisas.</p>
<p>Τὸ δὴ πρὸ τοῦ ἐν τοῖς οὔσι τιμιωτάτου, εἶπερ δεῖ τι πρὸ νοῦ εἶναι ἐν μὲν εἶναι βουλομένου, οὐκ ὄντος δὲ ἐν, ἐνοειδοῦς δέ, ὅτι αὐτῷ μηδὲ ἐσκέδασται ὁ νοῦς, ἀλλὰ σύνεστιν ἑαυτῷ ὄντως οὐ διαρτήσας ἑαυτὸν τῷ πλησίον μετὰ τὸ ἐν εἶναι, ἀποστήναι δὲ πῶς τοῦ ἐνὸς τολμήσας - τὸ δὴ πρὸ τούτου θαῦμα τοῦ ἐν, ὃ μὴ ὄν ἐστιν, ἵνα μὴ καὶ ἐνταῦθα κατ' ἄλλου τὸ ἐν, ᾧ ὄνομα μὲν κατὰ ἀλήθειαν οὐδὲν προσήκον,</p>	<p>Certamente, existe o anterior ao que é mais venerável entre os seres, já que deve existir algo que é anterior ao Intelecto. Este, por sua vez, quer ser um, mas não o é, pois, mesmo sendo uniforme – pois, por si mesmo, o Intelecto não se dispersa, mas está consigo mesmo verdadeiramente, não separando a si mesmo por estar próximo, junto do Um – mesmo sendo uniforme, o Intelecto, de certo modo, ousou se separar do Um. A coisa espantosa anterior a ele, que é o Um, que não é um ser (para que</p>

<p>εἴπερ δὲ δεῖ ὀνομάσαι, κοινῶς ἄν λεχθὲν προσηκόντως ἓν, οὐχ ὡς ἄλλο, εἶτα ἓν, χαλεπὸν μὲν γνωσθῆναι διὰ τοῦτο, γιγνωσκόμενον δὲ μᾶλλον τῷ ἀπ’ αὐτοῦ γεννήματι, τῇ οὐσίᾳ - καὶ ἄγει εἰς οὐσίαν νοῦς - καὶ αὐτοῦ ἡ φύσις τοιαύτη, ὡς πηγὴν τῶν ἀρίστων εἶναι καὶ δύναμιν γεννῶσαν τὰ ὄντα μένουσαν ἓν ἑαυτῇ καὶ οὐκ ἐλαττουμένην οὐδὲ ἐν τοῖς γινομένοις ὑπ’ αὐτῆς οὔσαν.</p> <p>Ὅτι καὶ πρὸ τούτων, ὀνομάζομεν ἓν ἐξ ἀνάγκης τῷ σημαίνειν ἀλλήλοις αὐτὴν τῷ ὀνόματι εἰς ἔννοιαν ἀμέριστον ἄγοντες καὶ τὴν ψυχὴν ἐνοῦν θέλοντες, οὐχ οὕτως ἓν λέγοντες καὶ ἀμερές, ὡς σημεῖον ἢ μονάδα λέγοντες: τὸ γὰρ οὕτως ἓν ποσοῦ ἀρχαί, ὃ οὐκ ἄν ὑπέστη μὴ προούσης οὐσίας καὶ τοῦ πρὸ οὐσίας: οὐκ οὐκ δεῖ ἐνταῦθα βάλλειν</p>	<p>aqui também o Um não seja tomado segundo um outro), ao qual, na verdade, nenhum nome convém. Se é necessário nomeá-lo, deve ser dito comum e convenientemente Um, mas não como uma outra coisa e em seguida um. Ele é difícil ser conhecido por causa disso: sobretudo, é conhecido pelo que é gerado a partir dele, a essência - e o Intelecto conduz à essência. E a natureza dele é tal que é a fonte das coisas mais nobres e o poder gerador dos seres, permanecendo em si mesma, não diminuindo, nem estando entre as coisas que surgiram por ela.</p> <p>O que está antes dessas coisas, chamamos de Um pela necessidade de sinalizarmos uns aos outros esta natureza, conduzindo pelo nome a uma noção indivisível e querendo unificar a alma. Não dizemos “um” e “sem partes” assim como dizemos “ponto” e “mônada”. Pois então o Um seria como os princípios da quantidade. O que não existiria se não preexistisse a</p>
--	---

<p>τὴν διάνοιαν: ἀλλὰ ταῦτα ὁμοίως αἰεὶ ἐκείνοις ἐν ἀναλογίαις τῷ ἀπλῷ καὶ τῇ φυγῇ τοῦ πλήθους καὶ τοῦ μερισμοῦ.</p>	<p>essência e o que está além da essência. Assim, não devemos lançar nosso raciocínio por aí. Mas estas coisas (o ponto e a mônada), serão sempre semelhantes àqueles (o um e o sem partes) por analogia, pelo simples e pela fuga da multiplicidade e da divisão.</p>
--	--

VI.

<p>Πῶς οὖν λέγομεν ἓν, καὶ πῶς τῇ νοήσει ἐφαρμοστέον; Ἡ πλέονως τιθέμενον ἐν ἧ ὡς μονὰς καὶ σημεῖον ἐνίξεται. Ἐνταῦθα μὲν γὰρ μέγεθος ἢ ψυχὴ ἀφελούσα καὶ ἀριθμοῦ πλήθος καταλήγει εἰς τὸ σμικρότατον καὶ ἐπερείδεται τινὶ ἀμερεῖ μὲν, ἀλλὰ ὃ ἦν ἐν μεριστῷ καὶ ὃ ἐστὶν ἐν ἄλλῳ: τὸ δὲ <οὔτε ἐν ἄλλῳ> οὔτε ἐν μεριστῷ οὔτε οὔτως ἀμερές, ὡς τὸ μικρότατον: μέγιστον γὰρ ἀπάντων οὐ μεγέθει, ἀλλὰ δυνάμει, ὥστε καὶ τὸ ἀμέγεθες</p>	<p>Como então dizemos <i>Um</i> e como isso deve ser adaptado à inteligência? Supondo-o ser mais um do que a unidade e o ponto são unificados. Pois, no caso deles, abstraindo a grandeza e a multiplicidade do número, a alma termina no que é menor e se apoia em algo certamente indivisível, mas que existia no divisível e que existe em outro. E o Um não existe nem em outro, nem no divisível, nem é sem partes como a menor coisa. Pois é a maior de todas as coisas, não pela grandeza, mas pela sua potência, de modo que também sem grandeza na potência.</p>
--	---

<p>δυνάμει: ἐπεὶ καὶ τὰ μετ' αὐτὸ ὄντα ταῖς δυνάμεσιν ἀμέριστα καὶ ἀμερῆ, οὐ τοῖς ὄγκοις.</p>	<p>Pois, também os seres que vêm depois dele²³³ são indivisíveis e sem partes nas suas potências (não nos volumes)²³⁴.</p>
<p>Ληπτέον δὲ καὶ ἄπειρον αὐτὸν οὐ τῷ ἀδιεξιτήτῳ ἢ τοῦ μεγέθους ἢ τοῦ ἀριθμοῦ, ἀλλὰ τῷ ἀπεριλήπτῳ τῆς δυνάμεως. Ὅταν γὰρ ἂν αὐτὸν νοήσης οἶον ἢ νοῦν ἢ θεόν, πλέον ἐστί: καὶ αὖ ὅταν αὐτὸν ἐνίσῃς τῇ διανοίᾳ, καὶ ἐνταῦθα πλέον ἐστὶν ἢ ὅσον ἂν αὐτὸν ἐφαντάσῃς εἰς τὸ ἐνικώτερον τῆς σῆς νοήσεως εἶναι: ἐφ' ἑαυτοῦ γὰρ ἐστὶν οὐδενὸς αὐτῷ συμβεβηκότος.</p>	<p>E deve ser concebido também como sem limites, não porque sua grandeza ou seu número não podem ser percorridos, mas por não ser possível conceber seu poder. Pois, quando o inteliges tal como um intelecto ou um deus, ele é mais. E ainda, quando o unificas pelo pensamento, também então ele é mais do que quanto poderias imaginar, por ser mais “um” que a intelecção. É que em si mesmo, ele não tem nenhum atributo.</p>
<p>Τῷ αὐτάρκει δ' ἂν τις καὶ τὸ ἐν αὐτοῦ ἐνθυμηθεῖη. Δεῖ μὲν γὰρ ἰκανώτατον <ὄν> ἀπάντων καὶ αὐταρκέστατον, καὶ ἀνευδεέστατον εἶναι: πᾶν δὲ πολὺ καὶ μὴ ἐν ἐνδεές – μὴ ἐν ἐκ πολλῶν γενόμενον. Δεῖται οὖν αὐτοῦ ἢ οὐσία ἐν εἶναι. Τὸ δὲ οὐ δεῖται ἑαυτοῦ: αὐτὸ γάρ</p>	<p>Alguém também poderia considerar o seu “um” pela autosuficiência. Pois é necessário que, sendo o mais capaz e autosuficiente de todos, também seja o menos necessitado. Tudo o que é muito e não “um” é necessitado, não se tornando “um” a partir de muitas coisas. Então, sua essência necessita de ser “um”. Mas o Um</p>

²³³ As formas inteligíveis.

²³⁴ Afinal, o volume é uma característica dos seres sensíveis, não dos inteligíveis.

<p>ἔστι. Καὶ μὴν πολλὰ ὄν τοσούτων δείται, ὅσα ἔστι, καὶ ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ μετὰ τῶν ἄλλων ὄν καὶ οὐκ ἐφ' ἑαυτοῦ, ἐνδεές τῶν ἄλλων ὑπάρχον, καὶ καθ' ἓν καὶ κατὰ τὸ ὅλον τὸ τοιοῦτον ἐνδεές παρέχεται.</p>	<p>não necessita de si mesmo, pois já o é. Certamente, o que é muitas coisas necessita das coisas que é. E cada coisa que está nele, existindo com outras e não por si mesma, por ter necessidade das outras coisas, apresenta-se necessitada, seja em</p>
<p>Εἴπερ οὖν δεῖ τι αὐταρκέστατον εἶναι, τὸ ἓν εἶναι δεῖ τοιοῦτον ὄν μόνον, οἷον μήτε πρὸς αὐτὸ μήτε πρὸς ἄλλο ἐνδεές εἶναι. Οὐ γάρ τι ζητεῖ, ἵνα ᾗ, οὐδ' ἵνα εὖ ᾗ, οὐδὲ ἵνα ἐκεῖ ἰδρυθῇ. Τοῖς μὲν γὰρ ἄλλοις αἴτιον ὄν οὐ παρ' ἄλλων ἔχει ὃ ἔστι, τό τε εὖ τί ἂν εἶη αὐτῷ ἔξω αὐτοῦ; Ὡστε οὐ κατὰ συμβεβηκὸς αὐτῷ τὸ εὖ: αὐτὸ γὰρ ἔστι. Τόπος τε οὐδεὶς αὐτῷ: οὐ γὰρ δείται ἰδρύσεως ὥσπερ αὐτὸ φέρειν οὐ δυνάμενον, τό τε ἰδρυθησόμενον ἄψυχον καὶ ὄγκος πίπτων, ἐὰν μήπω ἰδρυθῇ. Ἰδρυται δὲ καὶ τὰ ἄλλα διὰ τοῦτον, δι' ὄν ὑπέστη ἅμα καὶ ἔσχεν εἰς ὄν ἐτάχθη τόπον:</p>	<p>cada uma das partes, seja no todo. Já que, então, é necessário existir algo que seja o mais autosuficiente, é necessário que isso seja o Um, que é só, de tal modo que não é necessitado nem de si mesmo, nem de outro. Pois não busca algo para que exista, nem para que exista bem, nem para que se apóie lá. Sendo causa dos outros, não é a partir dos outros que tem o que é. O “bem”, o que seria para ele fora dele? De fato, o “bem” não vem a ele como um atributo: é ele mesmo. E não existe lugar nenhum para ele, pois ele não necessita de apoio, como se não pudesse levar a si mesmo, algo inanimado que há de ser apoiado, um volume que cai, se não tiver apoio. Ao contrário, são as outras coisas</p>

<p>ἐνδεές δὲ καὶ τὸ τόπον ζητοῦν.</p> <p>Ἄρχῃ δὲ οὐκ ἐνδεές τῶν μετ' αὐτό: ἢ δ' ἀπάντων ἀρχῇ ἀνευδεές ἀπάντων."Ὁ τι γὰρ ἐνδεές, ἐφιέμενον ἀρχῆς ἐνδεές: εἰ δὲ τὸ ἐν ἐνδεές του, ζητεῖ δηλονότι τὸ μὴ εἶναι ἔν: ὥστε ἐνδεές ἔσται τοῦ φθεροῦντος: πᾶν δὲ ὃ ἂν λέγηται ἐνδεές, τοῦ εἶ καὶ τοῦ σῶζοντός ἐστιν ἐνδεές. Ὅστε τῷ ἐνὶ οὐδὲν ἀγαθόν ἐστιν: οὐδὲ βούλησις τοίνυν οὐδενός: ἀλλ' ἔστιν ὑπεράγαθον καὶ αὐτὸ οὐχ ἑαυτῷ, τοῖς δὲ ἄλλοις ἀγαθόν, εἴ τι αὐτοῦ δύναται μεταλαμβάνειν.</p> <p>Οὐδὲ νόησις, ἵνα μὴ ἑτερότης: οὐδὲ κίνησις: πρὸ γὰρ κινήσεως καὶ πρὸ νοήσεως. Τί γὰρ καὶ νοήσει; ἑαυτόν; Πρὸ νοήσεως τοίνυν ἀγνοῶν ἔσται, καὶ νοήσεως δεήσεται, ἵνα γνῶ ἑαυτόν ὃ αὐτάρκης ἑαυτῷ. Οὐ τοίνυν, ὅτι μὴ γινώσκει μηδὲ νοεῖ ἑαυτόν, ἄγνοια περὶ αὐτόν ἔσται: ἢ γὰρ ἄγνοια ἑτέρου ὄντος γίγνεται,</p>	<p>que se apóiam no lugar e existem nele, ao mesmo tempo que também têm o lugar no qual estão ordenadas – e o que busca um lugar também né necessitado.</p> <p>O princípio não tem necessidade das coisas que vêm depois. Assim, o princípio de todas as coisas não tem necessidade de absolutamente nada. Pois, o que é necessitado, necessita aspirando ao princípio. Se o Um tem necessidade de algo, busca evidentemente não ser um. De modo que estará necessitado do que o corrompe. Tudo o que é chamado de necessitado, tem necessidade do bem e do que o conserva. Assim, para o Um, nada é bom; nem tem ele, portanto, vontade de nada: ele está além do bem e não é bem para si mesmo, mas para os outros, se algo pode participar dele.</p> <p>E nele não existe intelecção, para que não exista alteridade. Nem movimento, pois é anterior ao movimento e anterior à intelecção. O que, pois, inteligiria? A si</p>
--	--

<p>ὅταν θάτερον ἀγνοῇ θάτερον: τὸ δὲ μόνον οὔτε γινώσκει, οὔτε τι ἔχει ὃ ἀγνοεῖ, ἐν δὲ ὄν συνὸν αὐτῷ οὐ δεῖται νοήσεως ἑαυτοῦ.</p>	<p>mesmo? Assim, antes da intelecção, seria ignorante e necessitado da intelecção, para que se conhecesse a si mesmo, aquele que é autosuficiente por si mesmo! E não é</p>
<p>Ἐπεὶ οὐδὲ τὸ συνεῖναι δεῖ προσάπτειν, ἵνα τηρῆς τὸ ἕν, ἀλλὰ καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ συνιέναι ἀφαιρεῖν καὶ ἑαυτοῦ νόησιν καὶ τῶν ἄλλων: οὐ γὰρ κατὰ τὸν νοοῦντα δεῖ τάπτειν αὐτόν, ἀλλὰ μᾶλλον κατὰ τὴν νόησιν. Νόησις δὲ οὐ νοεῖ, ἀλλ' αἰτία τοῦ νοεῖν ἄλλω: τὸ δὲ αἷτιον οὐ ταῦτόν τῷ αἰτιατῷ. Τὸ δὲ πάντων αἷτιον οὐδέν ἐστιν ἐκείνων. Οὐ τοίνυν οὐδὲ ἀγαθὸν λεκτέον τοῦτο, ὃ παρέχει, ἀλλὰ ἄλλως τὰγαθὸν ὑπὲρ τὰ ἄλλα ἀγαθά.</p>	<p>verdade que por não conhecer nem inteligir a si mesmo, vem a ignorância até ele. Pois a ignorância surge quando existe o outro e quando um ignora o outro. Mas o que é único nem conhece, nem tem algo que desconheça. E, sendo um, estando consigo mesmo, não necessita de intelecção de si.</p> <p>E nem ao menos o “estar consigo” deve ser ligado a ele, para que guardes o “um”. Mas também, o inteligir e o considerar devem ser retirados, assim como a intelecção de si mesmo e dos outros, pois não se deve ordená-lo segundo quem intelige, mas, sobretudo, segundo a intelecção. A intelecção não intelige, mas é causa do inteligir para outro. E o que é causa não é o mesmo que o que pode causar. Assim, nem deve ser dito que é o bem que fornece, mas, de outro modo, o</p>

	bem que está além.
--	--------------------

VII.

<p>Εἰ δ' ὅτι μηδὲν τούτων ἐστίν, ἀοριστεῖς τῇ γνώμῃ, στήσον σαυτὸν εἰς ταῦτα, καὶ ἀπὸ τούτων θεῶ: θεῶ δὲ μὴ ἔξω ρίπτων τὴν διάνοιαν.</p>	<p>E se, porque ele não é nenhuma dessas coisas, fica indefinido para o pensamento, põe-te voltado para elas e a partir delas contempla²³⁵, mas contempla sem lançar o</p>
<p>Οὐ γὰρ κεῖται που ἐρημῶσαν αὐτοῦ τὰ ἄλλα, ἀλλ' ἔστι τῷ δυναμένῳ θίγειν ἐκεῖ παρόν, τῷ δ' ἀδυνατοῦντι οὐ πάρεστιν.</p>	<p>pensamento para o exterior. Pois o Um não permanece em algum lugar, desertando dele as outras coisas, mas está presente lá, para o que o pode tocar e,</p>
<p>Ὡσπερ δὲ ἐπὶ τῶν ἄλλων οὐκ ἔστι τι νοεῖν ἄλλο νοοῦντα καὶ πρὸς ἄλλω ὄντα, ἀλλὰ δεῖ μηδὲν προσάπτειν τῷ νοουμένῳ, ἵν' ἦ αὐτὸ τὸ νοούμενον, οὕτω δεῖ καὶ ἐνταῦθα εἰδέναι, ὡς οὐκ ἔστιν ἄλλου ἔχοντα ἐν τῇ ψυχῇ τύπον ἐκεῖνο νοῆσαι ἐνεργοῦντος τοῦ τύπου, οὐδ' αὖ ἄλλοις κατειλημμένην τὴν ψυχὴν καὶ κατεχομένην τυπωθῆναι τῷ τοῦ</p>	<p>para o que não pode, não está presente. Mas, assim como no que diz respeito às outras coisas, não se pode inteligir alguma inteligindo outra e estando junto de outra, mas é necessário não ligar nada ao inteligido, para que ele seja o próprio inteligido, aqui também é necessário saber que não é possível, quem tem, na alma, o molde de outra coisa, inteligir ativando o molde. Do mesmo modo, não é possível, se</p>

²³⁵ Não é possível chegar à contemplação do Um sem avançar gradualmente do sensível ao inteligível, através das purificações e da prática dialética.

<p>ἐναντίου τύπῳ, ἀλλ' ὥσπερ περὶ τῆς ὕλης λέγεται, ὡς ἄρα ἄποιον εἶναι δεῖ πάντων, εἰ μέλλει δέχεσθαι τοὺς πάντων τύπους, οὕτω καὶ πολὺ μᾶλλον ἀνειδεὸν τὴν ψυχὴν γίνεσθαι, εἰ μέλλει μηδὲν ἐμπόδιον ἐγκαθήμενον ἔσεσθαι πρὸς πλήρωσιν καὶ ἔλλαμψιν αὐτῇ τῆς φύσεως τῆς πρώτης.</p>	<p>a alma é possuída e dominada por outras coisas, ser moldada com o molde contrário. Mas, assim como é dito da matéria, que é necessário que seja informe se vai receber os moldes de todas as coisas, assim também, e muito mais, a alma deve tornar-se sem forma se não há de haver nenhum empecilho posto à sua plenificação e iluminação pela primeira natureza.</p>
<p>Εἰ δὲ τοῦτο, πάντων τῶν ἔξω ἀφεμένην δεῖ ἐπιστραφῆναι πρὸς τὸ εἶσω πάντη, μὴ πρὸς τι τῶν ἔξω κεκλίσθαι, ἀλλὰ ἀγνοήσαντα τὰ πάντα καὶ πρὸ τοῦ μὲν τῇ διαθέσει, τότε δὲ καὶ τοῖς εἶδεσιν, ἀγνοήσαντα δὲ καὶ αὐτὸν ἐν τῇ θεᾷ ἐκείνου γενέσθαι, κακείνῳ συγγενόμενον καὶ ἰκανῶς οἶον ὁμιλήσαντα ἤκειν ἀγγέλλοντα, εἰ δύναίτο, καὶ ἄλλῳ τὴν ἐκεῖ συνουσίαν: οἶαν ἴσως καὶ <Μίνως> ποιούμενος <ὀαριστῆς> τοῦ <Διὸς></p>	<p>Isso feito, retirada de todas as coisas exteriores, ela deve voltar-se totalmente para o interior, não se inclinando para alguma das coisas exteriores, mas, ignorando tudo, tanto antes pela disposição, quanto então, também pelas formas, ignora também a si, para vir a estar na contemplação daquele. E, vindo a estar com ele, como se o tivesse suficientemente frequentado, retorna anunciando, se pode, também ao outro a convivência dali. Tal convivência é talvez a de Minos, o qual se diz que se fez “familiar de Zeus”²³⁶ e,</p>

²³⁶ Expressão homérica.

<p>ἐφημίσθη εἶναι, ἧς μεμνημένος εἶδωλα αὐτῆς τοὺς νόμους ἐτίθει τῆ τοῦ θείου ἐπαφῆ εἰς νόμων πληρούμενος θέσιν. Ἦ καὶ τὰ πολιτικὰ οὐκ ἄξια αὐτοῦ νομίσας ἀεὶ ἐθέλει μένειν ἄνω, ὅπερ καὶ τῷ πολὺ ἰδόντι γένοιτο ἂν πάθημα.</p> <p><Οὐδενός> φησὶν <ἐστὶν ἔξω>, ἀλλὰ πᾶσι σύνεστιν οὐκ εἰδόσι. Φεύγουσι γὰρ αὐτοὶ αὐτοῦ ἔξω, μᾶλλον δὲ αὐτῶν ἔξω. Οὐ δύνανται οὖν ἐλεῖν ὃν πεφεύγασιν, οὐδ' αὐτοὺς ἀπολωλεκότες ἄλλον ζητεῖν, οὐδέ γε παῖς αὐτοῦ ἔξω ἐν μανίᾳ γεγεννημένος εἰδήσει τὸν πατέρα: ὁ δὲ μαθὼν ἑαυτὸν εἰδήσει καὶ ὀπόθεν.</p>	<p>lembrando-se, estabeleceu imagens dessa convivência - as leis -, plenificando esse estabelecimento das leis com o toque divino. Na verdade, também não considerando digno dele os assuntos políticos, sempre quis permanecer no alto, o que também é o desejo daquele que viu muito.</p> <p>“Não está fora de ninguém”, diz Platão, mas está presente em todos, sem o saberem. Pois fogem para fora dele, ou melhor, para fora de si mesmos. Não podem, assim, retirar aquele do qual fugiram, e nem, eles mesmos tendo sido perdidos, buscar outro. Pois nem uma criança, estando fora de si mesma, na loucura, saberá quem é o pai. Mas aquele que estuda a si mesmo o conhece, bem como de onde vem.</p>
--	--

VIII.

<p>Εἴ τις οὖν ψυχὴ οἶδεν ἑαυτὴν</p>	<p>Se, então, uma alma conhece a si mesma</p>
-------------------------------------	---

<p>τὸν ἄλλον χρόνον, καὶ οἶδεν ὅτι ἡ κίνησις αὐτῆς οὐκ εὐθεῖα, ἀλλ' ἢ ὅταν κλάσιν λάβῃ, ἢ δὲ κατὰ φύσιν κίνησις οἷα ἢ ἐν κύκλῳ περὶ τι οὐκ ἔξω, ἀλλὰ περὶ κέντρον, τὸ δὲ κέντρον ἀφ' οὗ ὁ κύκλος, κινήσεται περὶ τοῦτο, ἀφ' οὗ ἐστι, καὶ τούτου ἀναρτήσεται συμφέρουσα ἑαυτὴν πρὸς τὸ αὐτό, πρὸς ὃ ἐχρήν μὲν πάσας, φέρονται δὲ αἱ θεῶν ἀεὶ: πρὸς ὃ φερόμεναι θεοὶ εἰσι. Θεὸς γὰρ τὸ ἐκείνῳ συνημμένον, τὸ δὲ πόρρω ἀφιστάμενον ἄνθρωπος ὁ πολὺς καὶ θηρίον.</p>	<p>em outro momento²³⁷, sabe que seu movimento²³⁸ não é uma reta (a não ser quando se rompe²³⁹), mas que seu movimento segundo a natureza é tal como o movimento de um círculo ao redor de algo que não é exterior, mas ao redor de um centro: o centro a partir do qual existe o círculo. A alma se moverá ao redor dele, a partir do qual existe, e se suspenderá a ele, levando-se a si mesma a este mesmo centro que era necessário a todas as almas, mas ao qual só as dos deuses se dirigem sempre: dirigindo-se a ele é que são deuses. Pois é deus o que se junta àquele. E o que se afasta</p>
<p>Τὸ οὖν τῆς ψυχῆς οἶον κέντρον τοῦτό ἐστι τὸ ζητούμενον; Ἡ ἄλλο τι δεῖ νομίσαι, εἰς ὃ πάντα οἶον κέντρα συμπίπτει. Καὶ ὅτι ἀναλογία τὸ κέντρον τοῦδε τοῦ κύκλου. Οὐδὲ γὰρ οὕτω κύκλος ἢ</p>	<p>para longe é o homem comum e a fera. Assim, aquilo que é como que o centro da alma é o que buscamos? Na verdade, é necessário considerar outro, para o qual todas as coisas que são como centros coincidem. É por analogia que falamos de</p>

²³⁷ Isso é, quando não foge de si mesma.

²³⁸ Em II, 2, 1, Plotino diz que Alma possui um movimento não espacial, voltado a si mesmo, autoconsciente, autointelectivo e vital, que, metaforicamente, pode ser considerado circular

²³⁹ Sobre isso, ver *Timeu* 43, no qual Platão diz que o movimento da alma é rompido pela força das sensações, e II, 2, 14-19, onde Plotino considera que o corpo possui movimento retilíneo.

<p>ψυχῆ ὡς τὸ σχῆμα, ἀλλ' ὅτι ἐν αὐτῇ καὶ περὶ αὐτὴν ἡ ἀρχαία φύσις, καὶ ὅτι ἀπὸ τοιούτου, καὶ ἔτι μᾶλλον καὶ ὅτι χωρισθεῖσαι ὅλαι.</p>	<p>centro do círculo. Pois a alma não é nenhum círculo como a figura, mas nela e ao redor dela existe a natureza original, a partir da qual ela existe²⁴⁰. Além disso, elas</p>
<p>Νῦν δέ, ἐπεὶ μέρος ἡμῶν κατέχεται ὑπὸ τοῦ σώματος, οἷον εἴ τις τοὺς πόδας ἔχει ἐν ὕδατι, τῷ δ' ἄλλῳ σώματι ὑπερέχει, τῷ δὴ μὴ βαπτισθέντι τῷ σώματι ὑπεράραντες, τούτῳ συνάπτομεν κατὰ τὸ ἑαυτῶν κέντρον τῷ οἷον πάντων κέντρῳ, καθάπερ τῶν μεγίστων κύκλων τὰ κέντρα τῷ τῆς σφαίρας τῆς περιεχούσης κέντρῳ, ἀναπαυόμενοι.</p>	<p>estão todas separadas²⁴¹. Mas agora, já que uma parte de nós é dominada pelo corpo, como se alguém tivesse os pés na água, mas com o resto do corpo a sobrepassasse, elevando-se com a parte não submersa do corpo, assim, coincidimos, de acordo com o centro de nós mesmos com o que se poderia chamar de centro de todas as coisas, assim como os centros dos grandes círculos coincidem com</p>
<p>Εἰ μὲν οὖν σωματικοὶ ἦσαν, οὐ ψυχικοὶ κύκλοι, τοπικῶς ἂν τῷ κέντρῳ συνῆπτον καὶ πού κειμένου τοῦ κέντρου περὶ αὐτὸ ἂν ἦσαν: ἐπεὶ δὲ αὐταὶ τε αἱ ψυχαὶ νοηταί, ὑπὲρ νοῦν τε ἐκεῖνο, δυνάμεσιν ἄλλαις, ἧ πέφυκε τὸ νοοῦν πρὸς τὸ</p>	<p>o da esfera que os rodeia, repousando. Se então fossem corporais, não círculos espirituais, seus centros coincidiriam localmente e, onde quer que estivesse localizado o centro, ao seu redor estariam. Mas, já que elas são almas inteligíveis e aquele está além do Intelecto, por potências</p>

²⁴⁰ Ou seja, o centro da alma é sua natureza originária, que é sua parte voltada para o inteligível.

²⁴¹ Separadas do sensível, ou seja, imateriais. Por isso não podem ter um centro no mesmo sentido que o tem um círculo.

<p>κατανοούμενον συνάπτειν, οἷητέον τὴν συναφὴν γίνεσθαι καὶ πλεόνως τὸ νοοῦν παρεῖναι ὁμοιότητι καὶ ταυτότητι καὶ συνάπτειν τῷ συγγενεῖ οὐδενὸς διείργοντος.</p>	<p>diferentes, da maneira que é natural ao que entende coincidir com o que é entendido, deve-se pensar que surge o contado. E que é ainda maior, já que o que entende está presente pela semelhança e identidade e que</p>
<p>Σώμασι μὲν γὰρ σώματα κωλύεται κοινωνεῖν ἀλλήλοις, τὰ δὲ ἄσώματα σώμασιν οὐ διείργεται: οὐδ' ἀφέστηκε τοίνυν ἀλλήλων τόπων, ἑτερότητι δὲ καὶ διαφορᾷ: ὅταν οὖν ἢ ἑτερότης μὴ παρῆ, ἀλλήλοις τὰ μὴ ἕτερα πάρεσθιν. Ἐκεῖνο μὲν οὖν μὴ ἔχον ἑτερότητα ἀεὶ πάρεσθιν, ἡμεῖς δ' ὅταν μὴ ἔχωμεν: κακεῖνο μὲν ἡμῶν οὐκ ἐφίεται, ὥστε περὶ ἡμᾶς εἶναι, ἡμεῖς δὲ ἐκεῖνου, ὥστε ἡμεῖς περὶ ἐκεῖνο.</p>	<p>coincide por ser parente, nada os separando. Pois, nos corpos, os corpos impedem a comunhão de uns com os outros, mas os incorpóreos não são separados pelos corpos. Nem há um lugar que os separe uns dos outros, mas a alteridade e a diferença. Assim, quando a alteridade não está presente, as coisas que não são outras estão presentes. E aquele, não tendo alteridade, sempre está presente. Nós, quando não a temos. E aquele não aspira a nós, de modo a estar a nossa volta, mas nós aspiramos a</p>
<p>Καὶ ἀεὶ μὲν περὶ αὐτό, οὐκ ἀεὶ δὲ εἰς αὐτό βλέπομεν, ἀλλ' οἷον χορὸς ἐξάδων καίπερ ἔχων περὶ τὸν κορυφαῖον τραπεῖη ἂν εἰς τὸ ἔξω τῆς θέας, ὅταν δὲ ἐπιστρέψῃ, ᾄδει τε καλῶς καὶ ὄντως περὶ αὐτὸν ἔχει,</p>	<p>ele, de modo a estarmos em sua volta. E se, por um lado, sempre estamos à sua volta, por outro, nem sempre o vemos. Mas tal como um coro desafinado, ainda que estando ao redor de um corifeu, dirige sua visão para o exterior, quando retorna, canta</p>

<p>οὕτω καὶ ἡμεῖς ἀεὶ μὲν περὶ αὐτόν, καὶ ὅταν μὴ, λύσις ἡμῖν παντελῆς ἔσται καὶ οὐκέτι ἐσόμεθα: οὐκ ἀεὶ δὲ εἰς αὐτόν, ἀλλ' ὅταν εἰς αὐτόν ἴδωμεν, τότε ἡμῖν <τέλος καὶ ἀνάπαυλα> καὶ τὸ μὴ ἀπάδειν χορεύουσιν ὄντως περὶ αὐτόν χορείαν ἔνθεον.</p>	<p>belamente e verdadeiramente está ao redor dele. Assim, também nós estamos sempre ao redor dele. Quando não, seria a nossa dissolução completa e não mais existiríamos. E nem sempre nos voltamos a ele, mas quando olhamos para ele, então é para nós a consumação e o repouso. Então, não cantamos desafinados, verdadeiramente dançando ao seu redor uma dança inspirada pelo deus.</p>
---	--

IX.

<p>Ἐν δὲ ταύτῃ τῇ χορείᾳ καθορᾶ πηγὴν μὲν ζωῆς, πηγὴν δὲ νοῦ, ἀρχὴν ὄντος, ἀγαθοῦ αἰτίαν, ρίζαν ψυχῆς: οὐκ ἐκχεομένων ἀπ' αὐτοῦ, εἴτ' ἐκεῖνον ἐλαττούντων: οὐ γὰρ ὄγκος: ἢ φθαρτὰ ἂν ἦν τὰ γεννώμενα. Νῦν δ' ἐστὶν αἰδία, ὅτι ἡ ἀρχὴ αὐτῶν ὡσαύτως μένει οὐ μεμερισμένη εἰς αὐτά, ἀλλ' ὅλη μένουσα. Διὸ κακεῖνα μένει: οἷον εἰ μένοντος ἡλίου καὶ τὸ φῶς μένοι. Οὐ γὰρ ἀποτετμήμεθα οὐδὲ</p>	<p>Nessa dança, observa a fonte da vida, a fonte do Intelecto, o princípio do ser, a causa do bem, a raiz da alma: não que tenham transbordado dele e, em seguida, o tenham diminuído, pois não há volume. Se assim fosse, as coisas que surgiram seriam corruptíveis. Entretanto, são eternas, porque o princípio delas igualmente permanece, sem dividir-se nelas, mas permanecendo todo ele. Por isso, também elas permanecem, do</p>
--	--

<p>χωρίς ἔσμεν, εἰ καὶ παρεμπεσοῦσα ἡ σώματος φύσις πρὸς αὐτὴν ἡμᾶς εἴλκυσεν, ἀλλ' ἐμπνέομεν καὶ σφζόμεθα οὐ δόντος, εἴτ' ἀποστάντος ἐκεῖνου, ἀλλ' ἀεὶ χορηγοῦντος ἕως ἄν ἦ ὅπερ ἔστί.</p> <p>Μᾶλλον μέντοι ἔσμεν νεύσαντες πρὸς αὐτὸ καὶ τὸ εἶ ἐνταῦθα, τὸ <δὲ> πόρρω εἶναι μόνον καὶ ἦττον εἶναι. Ἐνταῦθα καὶ ἀναπαύεται ψυχὴ καὶ κακῶν ἔξω εἰς τὸν τῶν κακῶν καθαρὸν τόπον ἀναδραμοῦσα: καὶ νοεῖ ἐνταῦθα, καὶ ἀπαθῆς ἐνταῦθα. Καὶ τὸ ἀληθῶς ζῆν ἐνταῦθα: τὸ γὰρ νῦν καὶ τὸ ἄνευ θεοῦ ἵχνος ζωῆς ἐκείνην μιμούμενον, τὸ δὲ ἐκεῖ ζῆν ἐνέργεια μὲν νοῦ: ἐνέργεια δὲ καὶ γεννᾶ θεοῦς ἐν ἡσυχῶ τῇ πρὸς ἐκεῖνο ἐπαφῇ, γεννᾶ δὲ κάλλος, γεννᾶ δικαιοσύνην, ἀρετὴν γεννᾶ. Ταῦτα γὰρ κύει ψυχὴ πληρωθεῖσα θεοῦ, καὶ τοῦτο αὐτῇ ἀρχὴ καὶ τέλος: ἀρχὴ μὲν, ὅτι ἐκεῖθεν, τέλος δέ, ὅτι τὸ ἀγαθὸν ἐκεῖ.</p>	<p>mesmo modo que, se o sol permanece, também a luz permaneceria. Pois não somos cortados nem estamos fora, mesmo se a natureza do corpo, insinuando-se, arrastou-nos para ela. Respiramos e somos conservados não porque Aquele dá e em seguida retira, mas ele sempre provê tudo enquanto for aquilo que é.</p> <p>Portanto, somos mais inclinando-nos para ele. Lá está o “bem estar” e, longe dele, apenas o existir e existir menos. Lá também a alma descansa e está fora dos males, correndo de volta para o lugar puro de males. E lá entende e é impassível. E a vida verdadeira é lá. Pois a de agora, fora de Deus, é um vestígio de vida que imita aquela, mas o viver lá é a atividade do Intelecto. E essa atividade também gera deuses no contato quieto com aquele. Também gera beleza, gera justiça, gera virtude. Pois a alma concebe essas coisas sendo preenchida de Deus, e isto para ela é o princípio e o fim. O princípio, porque</p>
---	---

<p>Καὶ ἐκεῖ γενομένη γίγνεται αὐτὴ καὶ ὅπερ ἦν: τὸ γὰρ ἐνταῦθα καὶ ἐν τούτοις ἔκπτωσις καὶ φυγὴ καὶ πτερορρύησις.</p>	<p>vem dali; o fim, porque o bem está ali. E estando lá, ela vem a ser precisamente o que era. Pois o viver aqui e nas coisas que estão aqui é uma queda, uma fuga e uma</p>
<p>Δηλοῖ δὲ ὅτι τὸ ἀγαθὸν ἐκεῖ καὶ ὁ ἔρωσ ὁ τῆς ψυχῆς ὁ σύμφυτος, καθὸ καὶ συνέζευκται Ἔρωσ ταῖς Ψυχαῖς καὶ ἐν γραφαῖς καὶ ἐν μύθοις. Ἐπεὶ γὰρ ἕτερον θεοῦ ἐκείνου, ἐξ ἐκείνου δέ, ἐρᾷ αὐτοῦ ἐξ ἀνάγκης. Καὶ οὖσα ἐκεῖ τὸν οὐράνιον Ἔρωτα ἔχει, ἐνταῦθα δὲ πάνδημος γίγνεται: καὶ γὰρ ἐστὶν ἐκεῖ Ἄφροδίτη οὐρανία, ἐνταῦθα δὲ γίγνεται πάνδημος οἷον ἑταιρισθεῖσα. Καὶ ἔστι πᾶσα ψυχὴ Ἄφροδίτη: καὶ τοῦτο αἰνίττεται καὶ τὰ τῆς Ἄφροδίτης γενέθλια καὶ ὁ Ἔρωσ ὁ μετ' αὐτῆς γενόμενος. Ἐρᾷ οὖν κατὰ φύσιν ἔχουσα ψυχὴ θεοῦ ἐνωθῆναι θέλουσα, ὥσπερ παρθένος καλοῦ πατρὸς καλὸν ἔρωτα. Ὅταν δὲ εἰς γένεσιν ἔλθοῦσα οἷον μνηστεῖαις ἀπατηθῆ, ἄλλον ἀλλαξαμένη θνητὸν</p>	<p>perda das asas. E também mostra que o bem está lá o amor inato da alma, conforme o qual também Eros é associado às Almas nas pinturas e nos mitos. Pois, já que é diferente de Deus e existe a partir daquele, ama-o necessariamente. E estando ali, tem o Eros celeste. Aqui, no entanto, surge o vulgar. Pois também lá está a Afrodite celeste, mas aqui, se torna vulgar, como que prostituída. E toda alma é Afrodite. Isto é indicado também nas histórias do nascimento de Afrodite e pelo Eros que surgiu com ela. Ama então a alma que está de acordo com a natureza, querendo unir-se a Deus, como uma virgem que tem um belo amor por seu belo pai. E quando, vindo ao devir, é como que enganada pelos pretendentes,</p>

<p>ἔρωτα ἐρημία πατρὸς ὑβρίζεται: μισήσασα δὲ πάλιν τὰς ἐνταῦθα ὕβρεις ἀγνεύσασα τῶν τῆδε πρὸς τὸν πατέρα αὐθις στελλομένη <εὐπαθεῖ>.</p> <p>Καὶ οἷς μὲν ἄγνωστόν ἐστι τὸ πάθημα τοῦτο, ἐντεῦθεν ἐνθυμείσθω ἀπὸ τῶν ἐνταῦθα ἐρώτων, οἷόν ἐστι τυχεῖν ὧν τις μάλιστα ἐρᾷ, καὶ ὅτι ταῦτα μὲν τὰ ἐρώμενα θνητὰ καὶ βλαβερὰ καὶ εἰδώλων ἔρωτες καὶ μεταπίπτει, ὅτι οὐκ ἦν τὸ ὄντως ἐρώμενον οὐδὲ τὸ ἀγαθὸν ἡμῶν οὐδ' ὃ ζητοῦμεν.</p> <p>Ἐκεῖ δὲ τὸ ἀληθινὸν ἐρώμενον, ᾧ ἔστι καὶ συνεῖναι μεταλαβόντα αὐτοῦ καὶ ὄντως ἔχοντα, οὐ περιπτυσσόμενον σαρκὶν ἔξωθεν.</p> <p><Ὅστις δὲ εἶδεν, οἶδεν ὃ λέγω>, ὡς ἡ ψυχὴ ζωὴν ἄλλην ἴσχει τότε καὶ προσιοῦσα καὶ ἤδη προσελθοῦσα καὶ μετασχούσα αὐτοῦ, ὥστε γνῶναι διατεθεῖσαν, ὅτι πάρεστιν ὁ χορηγὸς ἀληθινῆς ζωῆς, καὶ δεῖ οὐδενὸς ἔτι.</p>	<p>mudando para um outro amor, mortal, na ausência do pai, é ultrajada. Mas, odiando novamente os ultrajes daqui, purificando-se das coisas daqui, novamente se preparando para ir para o pai, passa bem.</p> <p>E, para aqueles que essa afecção é desconhecida, reflitam nos amores daqui e, sendo capaz de encontrar o que mais amam, reflitam que essas coisas amadas são mortais, prejudiciais, amores de ídolos e que mudam, pois não eram o verdadeiro amado, nem o nosso bem, nem o que buscamos.</p> <p>Mas lá está o verdadeiro amado, com o qual é possível estar junto, participando dele, realmente tendo-o e não apenas abraçando-lhe por fora com a carne.</p> <p>Aquele que viu sabe o que digo: como a então alma possui outra vida se aproximando, já indo e participando dele, de modo a saber, nesse estado, que está presente o que fornece a verdadeira vida, e que nada mais é necessário. E que, pelo</p>
--	---

<p>Τοῦναντίον δὲ ἀποθέσθαι τὰ ἄλλα δεῖ, καὶ ἐν μόνῳ στήναι τούτῳ, καὶ τοῦτο γενέσθαι μόνον περικόψαντα τὰ λοιπὰ ὅσα περικείμεθα: ὥστε ἐξελθεῖν σπεύδειν ἐντεῦθεν καὶ ἀγανακτεῖν ἐπὶ θάτερα δεδεμένους, ἵνα τῷ ὅλῳ αὐτῶν περιπτυξώμεθα καὶ μηδὲν μέρος ἔχοιμεν, ᾧ μὴ ἐφαπτόμεθα θεοῦ.</p> <p>Ὅραν δὴ ἔστιν ἐνταῦθα κἀκεῖνον καὶ ἑαυτὸν ὡς ὅραν θέμις: ἑαυτὸν μὲν ἠγλαῖσμένον, φωτὸς πλήρη νοητοῦ, μᾶλλον δὲ φῶς αὐτὸ καθαρὸν, ἀβαρῆ, κοῦφον, θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα, ἀναφθέντα μὲν τότε, εἰ δὲ πάλιν βαρύνοιτο, ὥσπερ μαραινόμενον.</p>	<p>contrário, é necessário apartar das outras coisas e estar com ele somente e vir a ser somente ele, cortando todo o restante que jaz ao redor. De modo que, para esforçarmos a sair daqui também nos indignamos em estarmos atados às outras coisas, para que, com a totalidade de nossas partes o abraçemos e não tenhamos nenhuma parte com a qual não sejamos tocados por Deus.</p> <p>Certamente, é possível ver também ele aqui, e a si mesmo, na medida em que ver é lícito. A si mesmo, resplandecendo, cheio de luz inteligível, ou melhor, desta luz pura, sem peso, ligeira, tornando-se deus, ou melhor, sendo, então abrasado. Então, é como se de novo pesasse, como que se apagando.</p>
--	--

X.

<p>Πῶς οὖν οὐ μένει ἐκεῖ; Ἴδιον ὅτι</p>	<p>Por que então ele não permanece lá? Na</p>
---	---

<p>μήπω ἐξελήλυθεν ὄλος. Ἔσται δὲ ὅτε καὶ τὸ συνεχὲς ἔσται τῆς θέας οὐκέτι ἐνοχλουμένῳ οὐδεμίαν ἐνόχλησιν τοῦ σώματος. Ἔστι δὲ τὸ ἑωρακὸς οὐ τὸ ἐνοχλούμενον, ἀλλὰ τὸ ἄλλο, ὅτε τὸ ἑωρακὸς ἀργεῖ τὴν θεάν οὐκ ἀργοῦν τὴν ἐπιστήμην τὴν ἐν ἀποδείξεσι καὶ πίστεσι καὶ τῷ τῆς ψυχῆς διαλογισμῷ: τὸ δὲ ἰδεῖν καὶ τὸ ἑωρακὸς ἔστιν οὐκέτι λόγος, ἀλλὰ μείζον λόγου καὶ πρὸ λόγου καὶ ἐπὶ τῷ λόγῳ, ὥσπερ καὶ τὸ ὁρώμενον.</p>	<p>verdade, porque não saiu todo daqui. Mas existirá um tempo quando também haverá a continuidade da contemplação, e então, não mais será perturbado por nenhuma perturbação do corpo. Pois a parte que viu não é a que é perturbada, mas a outra. Assim, quando o que viu está inativo para a contemplação, não estão inativos a ciência das demonstrações, provas e o diálogo da alma. Mas o ato de ver e aquele que viu não são mais discursos, mas maiores que o discurso, anteriores ao discurso e acima do discurso, como também o visto.</p>
<p>Ἐαυτὸν μὲν οὖν ἰδὼν τότε, ὅτε ὁρᾷ, τοιοῦτον ὄψεται, μᾶλλον δὲ αὐτῷ τοιοῦτῳ συνέσται καὶ τοιοῦτον αἰσθήσεται ἀπλοῦν γενόμενον. Τάχα δὲ οὐδὲ "ὄψεται" λεκτέον, "τὸ δὲ ὁφθέν", εἴπερ δεῖ δύο ταῦτα λέγειν, τό τε ὁρῶν καὶ ὁρώμενον, ἀλλὰ μὴ ἐν ἄμφω: τολμηρὸς μὲν ὁ λόγος. Τότε μὲν οὖν οὔτε ὁρᾷ οὐδὲ διακρίνει ὁ ὁρῶν οὐδὲ φαντάζεται</p>	<p>Assim, vendo a si mesmo então, quando olha, verá a si mesmo desse modo, ou melhor, estará consigo mesmo e sentirá a si mesmo se tornar simples. E talvez, nem “verá” deve ser dito, nem “o que foi visto”, já que é necessário dizer que essas coisas sejam duas, a que vê e a que é vista, e não que ambas são um. Esse é sim um discurso temerário. É que, o que vê, nem vê, nem distingue, nem imagina dois, mas, como se</p>

<p>δύο, ἀλλ' οἷον ἄλλος γενόμενος καὶ οὐκ αὐτὸς οὐδ' αὐτοῦ συντελεῖ ἐκεῖ, καὶ κἀκείνου γενόμενος ἓν ἔστιν ὥσπερ κέντρῳ κέντρον συνάψας.</p> <p>Καὶ γὰρ ἐνταῦθα συνελθόντα ἓν ἔστι, τό τε δύο, ὅταν χωρίς. Οὕτω καὶ ἡμεῖς νῦν λέγομεν ἕτερον. Διὸ καὶ δύσφραστον τὸ θέαμα: πῶς γὰρ ἂν ἀπαγγείλειέ τις ὡς ἕτερον οὐκ ἰδὼν ἐκεῖ ὅτε ἐθεᾶτο ἕτερον, ἀλλὰ ἓν πρὸς ἑαυτόν;</p>	<p>viesses a ser outro, e não ele mesmo, nem de si mesmo, pertence àquele lugar. E, vindo a ser daquele, é um, como um centro que coincide com um centro.</p> <p>Pois aqui, reunindo-se, são um e, quando separados, dois. Assim, nós agora dizemos “outro”. Por isso, a contemplação é também difícil de explicar. Pois, como alguém o anunciaria como outro não vendo ali que contemplou outro, mas “um”, junto de si mesmo?</p>
--	--

XI.

<p>Τοῦτο δὴ ἐθέλον δηλοῦν τὸ τῶν μυστηρίων τῶνδε ἐπίταγμα, τὸ μὴ ἐκφέρειν εἰς μὴ μεμνημένους, ὡς οὐκ ἔκφορον ἐκεῖνο ὄν, ἀπέιπε δηλοῦν πρὸς ἄλλον τὸ θεῖον, ὅτῳ μὴ καὶ αὐτῷ ἰδεῖν εὐτύχηται. Ἐπεὶ τοίνυν δύο οὐκ ἦν, ἀλλ' ἓν ἦν αὐτὸς ὁ ἰδὼν πρὸς τὸ ἑωραμένον, ὡς ἂν</p>	<p>Isso queria mostrar a ordem dos mistérios daqui: não expor aos não iniciados. Como aquele não pode ser exposto, deve-se renunciar a mostrar o divino a quem não teve o êxito de ver por si mesmo. Pois, certamente, já que não eram dois, mas o vidente era uma só coisa com o visto - de modo que não era visto, mas</p>
--	--

<p>μη ἐωραμένον, ἀλλ' ἠνωμένον, ὃς ἐγένετο ὅτε ἐκείνῳ ἐμίγνυτο εἰ μεμνῶτο, ἔχοι ἂν παρ' ἐαυτῷ ἐκείνου εἰκόνα:</p>	<p>unido -, se ele se lembrasse do que aconteceu quando se misturava àquele, teria em si mesmo uma imagem daquele.</p>
<p>Ἦν δὲ ἐν καὶ αὐτὸς διαφορὰν ἐν αὐτῷ οὐδεμίαν πρὸς ἑαυτὸν ἔχων οὔτε κατὰ ἄλλα - οὐ γάρ τι ἐκινεῖτο παρ' αὐτῷ, οὐ θυμός, οὐκ ἐπιθυμία ἄλλου παρῆν αὐτῷ ἀναβεβηκότι - ἀλλ' οὐδὲ λόγος οὐδέ τις νόησις οὐδ' ὅλως αὐτός, εἰ δεῖ καὶ τοῦτο λέγειν. Ἄλλ' ὥσπερ ἀρπασθεῖς ἢ ἐνθουσιάσας ἡσυχῇ ἐν ἐρήμῳ καὶ καταστάσει γεγένηται ἀτρεμεῖ, τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ οὐδαμῇ ἀποκλίνων οὐδὲ περὶ αὐτὸν στρεφόμενος, ἐστὼς πάντη καὶ οἶον στάσις γενόμενος.</p>	<p>Era, pois, ele próprio um e não havia nele nenhuma diferença com relação a si mesmo, nem segundo outras coisas – pois nada se movia a partir dele, nem a cólera, nem desejo de outra coisa estava presente nele que se elevava - e nem discurso, nem alguma inteligência. Para resumir, nem tinha a si mesmo, se é necessário também isso dizer. Mas, como que arrebatado ou possuído tranqüilamente na solidão, vindo a estar em uma condição inabalável, não se apartando com nenhuma parte de sua essência, nem se virando sobre si mesmo, estava todo em repouso, como se viesse a ser permanência.</p>
<p>Οὐδὲ τῶν καλῶν, ἀλλὰ καὶ τὸ καλὸν ἤδη ὑπερθέων, ὑπερβάς ἤδη καὶ τὸν τῶν ἀρετῶν χορόν, ὥσπερ τις εἰς τὸ εἶσω τοῦ ἀδύτου εἰσδύς εἰς τοῦπίσω καταλιπὼν τὰ ἐν τῷ</p>	<p>Não apenas as coisas belas, mas também o belo já sobrepujando, tendo já também passado por cima do coro das virtudes é como alguém que penetrou no interior do santuário, deixando para trás as estátuas do</p>

<p>νεῶ ἀγάλματα, ἃ ἐξελθόντι τοῦ ἀδύτου πάλιν γίνεται πρῶτα μετὰ τὸ ἔνδον θέαμα</p> <p>καὶ τὴν ἐκεῖ συνουσίαν πρὸς οὐκ ἄγαλμα οὐδὲ εἰκόνα, ἀλλὰ αὐτό: ἃ δὴ γίνεται δεύτερα θεάματα. Τὸ δὲ ἴσως ἦν οὐ θέαμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκστασις καὶ ἄπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἀφήν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν, εἴπερ τις τὸ ἐν τῷ ἀδύτῳ θεάσεται.</p> <p>Εἰ δ' ἄλλως βλέποι, οὐδὲν αὐτῷ πάρεστι. Ταῦτα μὲν οὖν μιμήματα: καὶ τοῖς οὖν σοφοῖς τῶν προφητῶν αἰνίττεται, ὅπως θεὸς ἐκεῖνος ὀράται: σοφὸς δὲ ἱερεὺς τὸ αἰνίγμα συνιεὶς ἀληθινὴν ἂν ποιοῖτο ἐκεῖ γενόμενος τοῦ ἀδύτου τὴν θέαν. Καὶ μὴ γενόμενος δὲ τὸ ἄδυτον τοῦτο ἀόρατόν τι χρῆμα νομίσας καὶ πηγὴν καὶ ἀρχὴν, εἰδήσει ὡς ἀρχῇ</p>	<p>templo, as quais, saindo novamente do santuário são as primeiras que vê depois da contemplação no interior.</p> <p>E a convivência de lá não é com uma estátua ou imagem, mas com ele. Estas vêm a ser uma contemplação secundária. E isso talvez seria não contemplação, mas uma outra forma de ver, êxtase, simplificação e um aumento de si, desejo de contato, repouso e consideração de uma harmonização, se alguém vier a contemplar o que está no santuário</p> <p>Se fosse ver de outro modo, nada estaria presente para ele. Essas coisas então são imagens e sinalizam aos sábios entre os profetas de que modo aquele deus é visto. E o sacerdote sábio que compreende o enigma poderia, indo ao santuário, realizar a visão verdadeira. Isso mesmo que isso não aconteça e que não considere este santuário ser alguma coisa invisível, fonte e princípio²⁴², saberá que pelo princípio vê o</p>
---	--

²⁴² O santuário aqui simboliza o mundo inteligível. Plotino quer dizer que, mesmo que alguém não consiga contemplar o Intelecto – que é necessário para alcançar a contemplação do Um -, será possível

<p>ἀρχὴν ὁρᾷ καὶ συγγίνεται καὶ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον.</p>	<p>princípio e que também o semelhante vem a estar com o semelhante.</p>
<p>Οὐδὲν παραλιπὼν τῶν θείων ὅσα δύναται ψυχῇ ἔχειν καὶ πρὸ τῆς θεας, τὸ λοιπὸν ἐκ τῆς θεας ἀπαιτεῖ: τὸ δὲ λοιπὸν τῷ ὑπερβάντι πάντα τὸ ὅ ἐστι πρὸ πάντων.</p>	<p>Não negligenciando nenhuma das coisas divinas que a alma pode ter também antes da contemplação, ele pedirá o restante a partir da contempação. E esse resto, ao que se elevou acima de tudo, é o que está antes de tudo.</p>
<p>Οὐ γὰρ δὴ εἰς τὸ πάντη μὴ ὄν ἤξει ἡ ψυχῆς φύσις, ἀλλὰ κάτω μὲν βᾶσα εἰς κακὸν ἤξει, καὶ οὕτως εἰς μὴ ὄν, οὐκ εἰς τὸ παντελὲς μὴ ὄν. Τὴν ἐναντίαν δὲ δραμοῦσα ἤξει οὐκ εἰς ἄλλο, ἀλλ' εἰς αὐτήν, καὶ οὕτως οὐκ ἐν ἄλλῳ οὔσα <οὐκ> ἐν οὐδενί ἐστιν, ἀλλ' ἐν αὐτῇ: τὸ δὲ ἐν αὐτῇ μόνῃ καὶ οὐκ ἐν τῷ ὄντι ἐν ἐκείνῳ: γίνεται γὰρ καὶ αὐτός τις οὐκ οὐσία, ἀλλ' <ἐπέκεινα οὐσίας> ταύτη, ἣ προσομιλεῖ. Εἰ τις οὖν τοῦτο αὐτὸν γενόμενον ἴδοι, ἔχει ὁμοίωμα ἐκείνου αὐτόν, καὶ εἰ ἀφ'</p>	<p>Pois, certamente, a natureza da alma não chegará ao não-ser absoluto, mas, descendo, chegará ao mal e, assim, ao não ser - mas não ao não-ser total. Correndo na direção contrária, chegará não a um outro, mas a si mesma. Assim, não estando em um outro, não está em nada a não ser em si mesma: e somente em si mesma e não em outro ser é estar naquele. E a própria pessoa vem a ser não alguma essência, mas, neste ponto, está além da essência, à qual está associada. Se, então, alguém vê, tornando-se ele próprio isso, tem em si mesmo a</p>

compreender que é pelo semelhante que se conhece o semelhante. Assim, de algum modo, entenderá a natureza da experiência mística, mesmo não tendo a experimentado (não é precisamente esse o caso da grande maioria dos intérpretes de Plotino?)

<p>αὐτοῦ μεταβαίνοι ὡς εἰκῶν πρὸς ἀρχέτυπον, <τέλος> ἂν ἔχοι <τῆς πορείας>.</p>	<p>semelhança com aquele. E, se saísse de si mesmo, como uma imagem em direção ao arquétipo, alcançaria o fim da viagem.</p>
<p>Ἐκπίπτων δὲ τῆς θεάς πάλιν ἐγείρας ἀρετὴν τὴν ἐν αὐτῷ καὶ κατανοήσας ἑαυτὸν ταύταις κεκοσμημένον πάλιν κουφισθήσεται δι' ἀρετῆς ἐπὶ νοῦν ἰὼν καὶ σοφίαν καὶ διὰ σοφίας ἐπ' αὐτό.</p>	<p>Quando alguém sai da contemplação, novamente se elevando à virtude que está em si mesmo, e percebendo que é, ele próprio, ornado por elas, de novo será aliviado do peso pela virtude, indo para o intelecto e para a sabedoria – e, pela sabedoria, até ele.</p>
<p>Καὶ οὗτος θεῶν καὶ ἀνθρώπων θείων καὶ εὐδαιμόνων βίος, ἀπαλλαγὴ τῶν ἄλλων τῶν τῆδε, βίος ἀνήδονος τῶν τῆδε, φυγὴ μόνου πρὸς μόνον.</p>	<p>Esta é a vida dos deuses e dos homens divinos e bem-aventurados: distanciamento das outras coisas daqui, vida sem prazer com as coisas daqui, fuga do só em direção ao Só.</p>