

PODE-SE FALAR DE UNIÃO MÍSTICA EM PLOTINO?¹

*Luc Brisson**
ibrisson@agalma.net

RESUMO *Em Plotino, o termo “mística” qualifica um tipo de interpretação de mitos, e não a união da alma com o primeiro princípio. A união da alma com o primeiro princípio apresenta, aliás, em Plotino, um caráter intelectualista. A alma, através da prática das virtudes cívicas, purificativas e contemplativas, atinge primeiro a união com o Intelecto, e nele, ela perde sua identidade. E é o Intelecto, o qual está unido à alma, que, em definitivo, une-se ao Um, no qual, por sua vez, ele perde sua identidade. Estamos, portanto, longe das experiências qualificadas de “místicas” por cristãos e muçulmanos, entre outros.*

Palavras-Chave *Mística; União com o Primeiro Princípio; Intelecto; Alma; Plotino; Porfírio.*

RÉSUMÉ *Chez Plotin, le terme «mystique» qualifie un type d'interprétation des mythes, et non l'union de l'âme avec le premier principe. L'union de l'âme avec le premier principe présente d'ailleurs, chez Plotin, un caractère intellectualiste. L'âme arrive, par la pratique des vertus civiques, purificatrices et contemplatives, à s'unir d'abord avec l'Intellect en qui elle*

1 Originalmente: Peut-on parler d'union mystique chez Plotin? In: DIERKENS, A.; RYKE, B. B. *Mystique: la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 2005, tome XV, p. 61-72. Artigo traduzido por Loraine Oliveira (lorainebpi@hotmail.com), recebido em julho e aprovado em outubro de 2007.

* Diretor de pesquisas no CNRS (UPR 76), Paris.

perd son identité. Et c'est l'Intellect, auquel est unie l'âme, qui en définitive s'unit à l'Un en qui à son tour il perd son identité. On est donc loin des expériences qualifiées de «mystiques» par les Chrétiens et les Musulmans entre autres.

Mots-Clés *Mystique; Union avec le Premier Principe; Intellect; Âme; Plotin; Porphyre.*

Neste texto, gostaria de mostrar que, em Plotino, o termo “mística” refere-se a um tipo de interpretação dos mitos e que ele não pode ser utilizado para qualificar a união da alma com o primeiro Princípio, designado como o Um ou como o Bem. Essa precisão lingüística insistirá sobre a originalidade da experiência unitiva descrita por Plotino.

***Mystikôs*,² uma maneira de interpretar mitos**

O ponto de partida de toda pesquisa sobre Plotino situa-se na introdução que Porfírio deu à sua edição sistemática dos tratados de Plotino, as *Enéadas*, e que ele intitulou: *Sobre a vida de Plotino e a ordenação de seus livros*. Nesse escrito,³ encontra-se relatada a seguinte anedota:

Quando li, na festa em honra a Platão, um poema intitulado *O casamento sagrado*, e que um ouvinte, porque muitas coisas eram ditas ali como nos mistérios (*mystikôs*), sob o efeito da inspiração (*met'enthousiasmoû*), e de modo velado (*epikekrymménos*), disse que Porfírio estava louco (*maínesthai*), Plotino declarou, de modo a ser ouvido por todos: “Mostraste em ti, ao mesmo tempo, o poeta (*poietén*), o filósofo (*philósophon*) e o hierofante (*hierophánten*)” (*Vie de Plotin*, 15, 1-6).

Estamos entre 263 e 268 d.C., na escola de Plotino, a qual, então, Porfírio frequenta. Nas Escolas platônicas, celebravam-se, todos os anos, os aniversários de Sócrates e de Platão, que coincidiam com os aniversários de Ártemis e de Apolo, que, segundo a tradição, nasceram na ilha de Delos, com um dia de intervalo um do outro. Por ocasião desses aniversários, oferecia-se

2 Para a transliteração dos termos gregos para o alfabeto latino, foram adotados os critérios estabelecidos pela Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, sem, no entanto, diferenciar as vogais breves das longas. (N. T.).

3 Para essa obra, nos reportaremos a: PORPHYRE. *La vie de Plotin*. BRISSON, L. *et al.* (Ed.). Paris: Vrin, t. I, 1982 e t. II, 1992.

um banquete, durante o qual, imitando nisso o *Banquete* de Platão, os membros da Escola pronunciavam um discurso. Por ocasião de uma dessas festas, Porfírio leu o poema intitulado “O casamento sagrado”. De que poderia se tratar? Para responder a essa questão, convém remeter a Proclo, quando ele comenta a passagem sobre o casamento dos guardiões na *República* de Platão (VII, 456 b-d):

Em todo caso, o fato de que a mesma mulher pertença a muitos homens ou o fato de que o mesmo homem se una a muitas mulheres, tu poderias encontrá-lo nos discursos contidos nos mistérios (*ek tôn mystikôn lógon*) e nos casamentos sagrados dos quais se fala nas doutrinas secretas (*ek tôn en aporrétois legoménon hierôn gámon*) (PROCLUS. *In Remp.* I, p. 49, 12-16).

O vocabulário utilizado, nessa passagem, é similar àquele utilizado por Porfírio. Mas a que poderia realmente se referir o “casamento sagrado”? Na nota que ele faz à sua tradução dessa passagem do *Comentário à República*, A. J. Festugière passa em revista os casos de hierogâmias sobre as quais nos chegaram informações: no segundo dia da festa das Antestérias, um casamento sagrado era celebrado em Atenas entre Dionísio e a esposa do arconte-rei; em Atenas, comemorava-se também a hierogâmia de Zeus e Hera, e, em Elêusis, a de Zeus e de Deméter. Qualquer que seja o caso evocado, o que importa é o uso feito pelos filósofos desse ritual e do mito que, forçosamente, o acompanha. Atribui-se a Xenócrates, provavelmente de modo errôneo,⁴ este fragmento que era conhecido na época de Porfírio:

Xenócrates diz que a divindade é ao mesmo tempo mônada e díade. Há, por um lado, um tipo de potência masculina, ocupando o lugar do pai e reinando no céu; Xenócrates a chama então Zeus, ser supremo, intelecto (*noûn*), e este é para ele o primeiro deus. Ademais, há um tipo de potência feminina, um tipo de mãe dos deuses, que governa o que se encontra abaixo do céu e que constitui para ele a alma do universo (*psykhè tou pantós*). O céu também é deus, os astros de fogo são os deuses olímpios, e os *daimones* invisíveis abaixo da lua são os outros deuses (AETIUS. *Placita* I 7, 30 Diels = frag. 15 Heinze = frag. 213 Isnardi Parente).

O casamento sagrado é interpretado, aqui, como a união do Intelecto com a Alma para produzir o conjunto das realidades, inclusive os deuses e os *daimones*. Tal maneira de conceber a geração do conjunto das coisas corresponde, grosso modo, como mostrarei em detalhe mais à frente, ao que encontramos em Plotino. Para ele, o Intelecto transmite as formas inteligíveis

4 Sobre o assunto, ver as observações de: DILLON, J. *The heirs of Plato. A study of the Old Academy* (347-274 BC). Oxford: Clarendon Press, 2003. p. 102-118.

nele contidas à Alma sob o modo de “razões” (*lógoi*) que, implantadas na matéria, farão aparecer as coisas sensíveis.

Uma associação desse gênero entre tradição religiosa e sistema filosófico só tem sentido no contexto da interpretação dos mitos tal como praticada, a partir da Era Imperial, pelos Platônicos, sob influência dos neopitagóricos. Não se tratava mais, como faziam os estóicos, de encontrar nos mitos que explicavam os ritos um sistema filosófico em que os deuses eram associados a fenômenos físicos (Zeus é o raio), a virtudes (Atena é a razão) ou mesmo a grandes homens, mas se servir dos mitos que interessavam ao mundo sensível para atingir um outro tipo de realidade.

É essa passagem de um tipo de realidade a outra que explica porque esse tipo de interpretação era qualificado de *mystikós*, isto é, etimologicamente “o que concerne aos Mistérios”. O objetivo dos Mistérios era, de fato, pôr em prática iniciações (*teletai*) destinadas a operar uma mudança de *status* no iniciado. Essa mudança de *status* não dizia respeito nem à entrada de um indivíduo no mundo daqueles que “contam” política e militarmente em uma comunidade (como era o caso dos ritos de puberdade), nem à admissão em uma sociedade secreta, mas uma modificação das relações do iniciado com o deus ou a deusa que ele escolhesse honrar. Como mostrou W. Burkert,⁵ a tradição pagã via os Mistérios como se inscrevendo em um contexto mais amplo, o da religião devota. Porque mantém relações especiais com tal deus ou deusa, o iniciado será protegido ou mesmo livrado dos males que se precipitam sobre ele ou o ameaçam nesta vida. Esse modo de apreciar os Mistérios não tem, portanto, nada a ver com a interpretação cristã que apresenta o batismo e a eucaristia como mistérios; o batismo e a eucaristia asseguram a salvação eterna do homem não neste mundo, mas em outro.

Para fazer compreender bem a diferença, tomarei, por exemplo, o desenvolvimento dos mistérios de Elêusis.⁶ O iniciado era qualificado de *mystes* e ele era guiado pelo *mystagogs*. A iniciação era individual, certamente, mas se inscrevia no âmbito de um processo cívico; ela compreendia dois graus: os preliminares, quando se referiam aos “pequenos mistérios”, e a iniciação propriamente dita, quando se referiam aos “grandes mistérios”. Os “pequenos mistérios” eram celebrados no início da primavera, em Atenas e, mais precisamente, em Agra, na margem oriental do Ilissos.⁷ Não se sabe muito bem

5 BURKERT, W. *Les cultes à Mystères dans l'Antiquité*. Nouvelle traduction de l'anglais [1987] par A.-Ph. Segonds. Paris: Belles Lettres, 2003. cap. 1.

6 MYLONAS, G. E. *Eleusis and the eleusinian mysteries*. Princeton: Princeton University Press, 1961.

7 Situa-se nas proximidades a conversa relatada no *Fedro*. Ver: Introduction à Platon. In: *Phèdre*. 3^e éd. Traduction, introduction et notes par L. Brisson. Paris: Flammarion, 1989, 1997. (Collection GF 488).

em que consistiam as cerimônias que, em função deles, se desenvolviam e que reuniam multidões consideráveis. Os “grandes mistérios” eram celebrados no outono, final de setembro, início de outubro. Duravam dez dias. No dia precedente ao início das cerimônias, transportava-se, de Elêusis a Atenas, os objetos sagrados (*hierá*). Esses objetos sagrados, conservados no *Anáktoron*, no coração do *Telestêrion*, eram fechados em cistas (tipos de corbelha) e levados em procissão até Eleusino, ao pé da Acrópole. O primeiro dia devia ser consagrado à verificação dos candidatos. No segundo, aqueles que haviam sido admitidos iam se purificar no mar e ofereciam um pequeno porco em sacrifício. No terceiro dia, ofereciam-se sacrifícios. Parece que o quarto dia era de repouso. No quinto dia, os objetos sagrados eram devolvidos a Elêusis, quando reencontravam seu lugar, no *Anáktoron*, no coração do *Telestêrion*. No sexto dia, após haver jejuado e bebido o *cyceion*, uma bebida sagrada da qual nada sabemos, procedia-se à iniciação (*teleté*) propriamente dita. No que consistia essa iniciação? Estamos relativamente seguros de que os ritos compreendiam três elementos: os *drómēna*, representações dramáticas, os *deiknymēna*, objetos sagrados que eram mostrados, e os *legómēna*, comentários que se faziam sobre os *drómēna*. O que era cada um desses elementos? Os *drómēna* deviam consistir em uma representação dramática do rapto de Coré e da busca levada a cabo por sua mãe, Deméter, para encontrá-la. Não podemos saber se os *legómēna* consistiam em breves comentários sobre os *drómēna* ou em mitos que encenavam os *drómēna*. De qualquer modo, eles eram essenciais; não os haver compreendido anulava a iniciação. Os *deiknymēna*, objetos sagrados que eram mostrados, desempenhavam um papel determinante. O sacerdote mais importante dos mistérios de Elêusis não era o hierofante, quer dizer, etimologicamente, “o que mostrava os objetos sagrados”? O que poderiam ser esses objetos sagrados? É impossível saber com certeza. Mas podemos pensar que se tratava de pequenas relíquias micênicas transmitidas de geração em geração no seio dos Eumólpidas e dos Céricos, as duas famílias que reclamavam a honra de haver instituído os mistérios. No sétimo dia, declarava-se o encerramento das cerimônias. No oitavo dia, ofereciam-se libações e celebravam-se ritos em honra aos mortos. No nono dia, retornava-se a Atenas, mas dessa vez, não em procissão. No décimo dia, o Conselho dos Quinhentos reunia-se sobre o Eleusino de Atenas, para escutar o relatório do arconte-rei sobre o desenvolvimento das cerimônias. Um ano após a iniciação propriamente dita, certos iniciados eram admitidos em um nível mais elevado, a “contemplação” (*epopteia*). Outros objetos sagrados eram, então, mostrados àqueles que queriam completar, assim, sua iniciação.

O pouco que sabemos sobre os mistérios de Elêusis permite compreender como se chegou a assimilar mitos e mistérios, e ainda mais facilmente, na medida em que Platão, no *Banquete* e no *Fedro*, utiliza o vocabulário dos mistérios para descrever a experiência filosófica.⁸ A idéia fundamental é a seguinte. Os objetos sagrados eram mostrados às pessoas que haviam sido escolhidas e que se encontravam preparadas por esta experiência: purificações, por um lado, e um “conhecimento” pela audição ou pela vista, por outro lado, que permitiam apreender o verdadeiro significado de “símbolos”, fazendo referência a um drama divino. Então, a passagem do *Fedro* (244a-245c) sobre a loucura adquire todo seu sentido. Ao bom senso do homem comum Sócrates opõe a loucura do adivinho, daquele que pratica a iniciação nos Mistérios, do poeta e do filósofo. Essas quatro categorias de homens que podem ser declarados “loucos”, não porque estão doentes, mas porque estão possuídos de um modo ou de outro por um deus, têm acesso, por isso, a um modo de vida e a um conhecimento que remontam a uma outra ordem. A filosofia que ocupa o primeiro lugar é, também, associada à poesia, à iniciação que os Mistérios põem em prática e à divinação. Se a filosofia se encontra assimilada a um Mistério, é porque ela muda as relações do filósofo, comparado a um iniciado, com a realidade: o sensível aparece, então, como uma imagem da realidade verdadeira, o inteligível, que desempenha o papel de modelo.

É, evidentemente, a essa passagem do *Fedro* que alude Plotino quando ele diz a Porfírio, que acabou de ser acusado de se comportar como um louco: “Mostraste em ti ao mesmo tempo o poeta (*poietén*), o filósofo (*philósophon*) e o hierofante (*hierophánten*)”. Nessa linha, a divinação não é evocada, mas a loucura que caracteriza o poeta, o filósofo e aquele que mostra os objetos sagrados ao longo da iniciação é, claramente, mencionada. Assim, o uso do advérbio *mystikôs* é, totalmente, apropriado para caracterizar o comportamento de Porfírio, quando ele propõe uma interpretação alegórica de uma hierogamia, provavelmente a de Zeus e Hera.

Em Plotino, propriamente, encontramos apenas uma ocorrência do advérbio *mystikôs*,⁹ e ele faz, claramente, referência a uma interpretação alegórica em um contexto cosmológico:

Seguramente só a forma engendra, e a outra natureza (= a matéria) é estéril. Eis porque, eu imagino, os antigos sábios, falando com palavras encobertas, como se

8 RIEDWEG, Ch. *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandria*. Berlin/New York: Gruyter, 1987. (*Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte*, Band 26).

9 No mesmo campo semântico, encontramos apenas duas ocorrências de *mystérion* (tratado 9 (VI, 9), 11, 1 e tratado 10 (V, 1), 7, 32) em um contexto no qual intervêm a interpretação alegórica.

faz nos mistérios (*mystikôs*), e nas iniciações, representam o antigo Hermes com um órgão da geração sempre em atividade, para mostrar que a Razão que depende do inteligível é genitora das coisas sensíveis, enquanto a matéria permanece estéril, sempre representada cercada de eunucos. Fazendo da matéria a mãe de todas as coisas, eles lhe dão esse título, designando-a assim como o princípio que desempenha o papel de substrato para que se veja bem o que eles querem dizer, pois eles não desejam mostrar que a matéria é de todo semelhante a uma mãe. Àqueles que querem compreender mais precisamente em que sentido ela é uma mãe e que levam mais adiante a pesquisa sem conduzi-la superficialmente, mostram, por uma imagem difícil, mas o melhor que eles podem, que ela é estéril e que ela não é de todo fêmea, mas fêmea somente porquanto ela recebe, mas não engendra; e isso a partir desta constatação que o que vem em direção à matéria não vem sobre ela como sobre uma fêmea e que a matéria não pode engendrar, sendo separada de todo poder engendrador, poder que só possui aquele que permanece macho (tratado 26 (III, 6), 19, 26-fim).

No contexto dessa interpretação alegórica, Hermes itifálico, cujo sexo está incessantemente ereto e em ação, é a parte inferior da alma do mundo, vegetativa, que não cessa de implantar suas “razões” (*lógoi*)¹⁰ na matéria. Em contrapartida, a matéria, privada de vida e, portanto, desprovida de toda iniciativa geradora, é assimilada a Cibele, a Grande mãe, de quem os sacerdotes são eunucos voluntários.

Tanto em Plotino, como em Porfírio, o termo *mystikôs*, e seus derivados, é, então, utilizado para designar um certo tipo de interpretação alegórica de mitos e de ritos que têm, como modelo, a prática dos mistérios. Uma interpretação alegórica desse gênero propõe-se a mostrar como os poetas que parecem falar da realidade sensível evocam, de fato, a realidade inteligível, que é o objeto da filosofia.

Quando Plotino e Porfírio utilizam o vocabulário dos Mistérios, fazem, assim, referência a certo tipo de interpretação alegórica¹¹ e não à união da alma com o primeiro princípio.

A união com o Um em Plotino e em Porfírio

Não obstante, esse tipo de experiência era conhecido por Plotino e Porfírio. Ainda na *Vida de Plotino*, encontramos uma passagem magnífica e emocionante que fornece a prova. Depois da morte de Plotino, perguntou-se a Apolo para onde fora a alma do filósofo. O deus respondeu através de um

10 Sobre esse termo técnico, ver: BRISSON, L. *Logos et logoi chez Plotin. Leur nature et leur rôle. Cahiers philosophiques de Strassbourg*, 8 [número especial sobre Plotino], p. 87-108, 1999.

11 Ver: BRISSON, L. *Introduction à la philosophie du mythe. I. Sauver les mythes*. 2^o éd. Paris: Vrin, 1996. 2005. cap. “Pythagorisme et Platonisme”.

oráculo de cinquenta versos, citado por Porfírio no capítulo 22 de sua *Vida de Plotino* e comentado no capítulo seguinte. Para fazer compreender o teor de alguns versos evocando a ascensão da alma, Porfírio escreve:

Assim, é particularmente para este homem *daimonico*, para este homem que seguidamente, graças às noções que se encontram no seu intelecto (*taís ennoíais*), elevou-se em direção ao deus primeiro e que se encontra para além (*tôn prôton kai epékeina*), seguindo as vias ensinadas por Platão no *Banquete*, que apareceu (*epháne*) este deus (*ho théos*) que não tem nem figura nem forma nenhuma (*méte morphèn mète tinà idéan ékhon*), mas que está estabelecido (*hidryménos*) acima do Intelecto e de todo o Inteligível (*hypèr dè noûn kai pân tò noetón*). Este deus, eu também, Porfírio, afirmo dele ter-me aproximado (*plesiásai*) e ter estado a ele unido (*henothênai*) uma vez, eu que estou no meu sexagésimo oitavo ano. A Plotino, em todo caso, apareceu (*epháne*) o objetivo (*skópos*), permanecendo bem perto. Pois o fim (*télos*) e o objetivo (*skópos*) eram para ele estar unido (*henothênai*) ao deus supremo (*tôi epì pâsi theôi*) e se aproximar dele (*pelásai*). No tempo em que eu o freqüentava, ele atingiu esse objetivo quatro vezes, creio, em um ato indizível (*energeíai arrétoi*) (PORPHYRE. *Vie de Plotin*, 23, 7-18).

Quando escreveu a *Vida de Plotino*, em 301, Porfírio, que contava com a idade de sessenta e sete anos, teve, apenas uma vez, a experiência que ele descreve nessa passagem; enquanto que, durante um período de menos de cinco anos, entre 263 e 268, período de tempo ao longo do qual Porfírio encontrava-se próximo a Plotino, que morreu com a idade de sessenta e seis anos, ao final do ano 270, teve a mesma experiência quatro vezes. No que consiste essa experiência? Em tudo fazer, graças às noções que se encontram no intelecto (*taís ennoíais*), para se aproximar do deus supremo (*tôi epì pâsi theôi*), ação descrita pelos verbos *plesiázēin* e *pelázēin*, e em se unir a ele, em uma ação designada pelo verbo *enoûn*. Essa ascensão da alma lembra aquela descrita no *Banquete* (210a-212a),¹² em que a alma ultrapassa as belezas sensíveis e as belezas psíquicas para atingir a contemplação da Beleza. Então, aparece (*epháne*) para a alma este deus que só pode ser o Um, pois ele está estabelecido acima do Intelecto e de todo o Inteligível (*hypèr dè noûn kai pân tò noetón*), o que explica que ele não tenha nem figura, nem forma nenhuma (*méte morphèn mète tinà idéan ékhon*). A experiência, aqui evocada, é complexa, pois ela compreende as duas etapas seguintes: a alma começa por se unir ao Intelecto, de modo a, em um segundo momento, participar do movimento de retorno do Intelecto em direção ao Um, que o constitui como hipóstase distinta.

12 Ver "Introduction" em: PLATON. *Banquet*. 3^o éd. Traduction, introduction et notes par L. Brisson. Paris: Flammarion, [1999] 2004. (Collection GF 987).

As modalidades dessa experiência unitiva em Plotino

Para Plotino, a Alma é uma *hypóstasis* procedente de uma causa, a saber, o Intelecto, o qual depende do Um. Entre esses níveis, produz-se um duplo movimento. Em primeiro lugar, um movimento de processão (*próodos*) pelo qual a potência do princípio superior superabunda e transborda para o princípio inferior, que, em um movimento de conversão (*epistrophé*), volta-se para ele a fim de contemplá-lo, constituindo-se, então, como um princípio determinado. Plotino distingue, do ponto de vista teórico, entre a alma divina, total (*he hóle psykhé*), que permanece sempre no Inteligível, e as almas particulares, que, todas, são associadas a um corpo. A alma divina ou total é a que se chama, tradicionalmente, Alma hipóstase. A essa alma que é única e que permanece única se ligam todas as outras almas, tanto a alma do mundo como as dos seres humanos. Todas essas almas permanecem unidas, formando apenas uma alma, antes de se projetarem, aqui ou lá, como uma luz que, quando chega sobre a terra, se reparte sem se dividir. A alma do mundo (*he psykhé tou pántos*) produz e administra os corpos.

De maneira a compreender o processo no seu todo, é mister lembrar, em grandes linhas, a constituição do universo. A Alma hipóstase recebe, em si, as formas inteligíveis (*eíde*) no modo de “razões” (*lógoi*). O que há de inferior na alma do mundo, sua potência vegetativa, a Natureza, implanta essas “razões” (*lógoi*) na matéria (*hyle*). É assim que aparece o corpo (*sôma*), que pode ser descrito como um conjunto de qualidades (*poiótetes*) às quais vem se ligar um *óganos*, isto é, um pedaço de matéria (*hyle*) provido de grandeza (*mégethos*). Em suma, um corpo é um composto formado de matéria (*hyle*), à qual está associada uma certa grandeza (*mégethos*) provida de qualidades (*poiótetes*), grandeza e qualidades que são “razões” (*lógoi*), isto é, finalmente, formas ínsitas à matéria (*ényla eíde*).

1. A descida das almas individuais em um corpo

As almas dos seres humanos apresentam as mesmas características que a alma do mundo, mas sua potência é menor. Quando elas se encontram no inteligível, essas almas múltiplas podem ser consideradas como “almas sem corpo”. Mas quando acontece de se voltarem para fora do inteligível, elas descem em um corpo de homem ou de animal, que são corpos vivos. Todo corpo vivo é animado por uma potência vegetativa, que é responsável por sua nutrição, seu crescimento e sua reprodução e que vem diretamente da alma do mundo. O pai transmite-a através do esperma, que, quando se encontra no útero da mãe, produz o embrião. Ao nascimento, uma alma superior vem do exterior associar-se à alma vegetativa que anima o embrião, para formar um

bebê humano. Mesmo depois de haver descido, essa alma permanece enraizada, lá no alto, pelo seu intelecto (*noûs*). Plotino evoca-o apenas três vezes nas *Enéadas*,¹³ mas esse ponto da doutrina constitui um elemento essencial para dar conta da ascensão da alma em direção ao primeiro deus.

A alma só pode se unir ao Um indiretamente, por intermédio do Intelecto, com o qual ela se identificou preliminarmente. Sua ancoragem permanente no inteligível permite-lhe ascender por suas próprias forças, em primeiro lugar, em direção ao Intelecto; depois, identificando-se a ele, ela aproveita o movimento de conversão do Intelecto em direção ao Um.

2. A ascensão da alma em direção ao Intelecto

A ascensão da alma individual em direção ao Intelecto faz-se pela prática das virtudes cardeais: moderação, coragem, sabedoria e justiça, posta em prática em diferentes níveis. A doutrina dos graus de virtude é formulada por Plotino, no tratado 19 (1, 2), que Porfírio comenta na *Sentença* 32.¹⁴

Vejamos como a alma perfaz sua ascensão até o Intelecto, que lhe permitirá atingir a união com o Um.

- É mister que ela, primeiro, pratique as virtudes cívicas (*aretai politikaí*). As virtudes cardeais, nesse nível, são apresentadas sob uma luz exclusivamente negativa. Elas devem permitir aos membros de um grupo viver conjuntamente sem prejudicar uns aos outros.
- Depois vem o nível da purificação. As virtudes purificativas (*aretai kathartikaí*) consistem em se desligar das coisas daqui de baixo, em se abster das ações que se fazem com o corpo e em recusar partilhar suas paixões; eis porque elas correspondem a uma purificação. Elas pertencem à alma, que se distancia do corpo para se dirigir ao ser verdadeiro, isto é, ao inteligível; também, a idéia de uma progressão em direção à contemplação, entendida no sentido platônico de contemplação do inteligível, encontra-se,

13 No tratado 6 (IV, 8), 8, 1-4: “E se é preciso ousar dizer contra a opinião de outros mais claramente o que pensamos, nossa alma não está inteiramente mergulhada aqui embaixo, mas algo dela permanece sempre no inteligível”. No tratado 22 (VI, 4), 14, 17-22: “Mas nós, quem somos nós? Somos este que está lá ou este que se aproxima e nasce no tempo? – Bem, antes mesmo que esta geração se produzisse, nós éramos lá homens diferentes, pois nós éramos homens, deuses, almas puras e um intelecto unido à realidade toda inteira. Nós éramos partes do inteligível que não eram nem distintas nem separadas, mas que pertenciam ao todo; e mesmo agora nós não estamos separados dele”. E no tratado 27 (IV, 3), 12, 1-5: “E as almas humanas que percebem sua imagem, como se fosse no espelho de Dionísio, vêm se instalar aqui após se terem precipitado de lá do alto, sem por isto estarem de modo algum separadas do princípio que é o seu, o Intelecto. Pois elas não vieram com o Intelecto: na realidade, elas foram até a terra, mas sua cabeça permaneceu solidamente fixada no alto, no céu”.

14 Ver: PORPHYRE. *Sentences*. BRISSON, L. (Ed.). Paris: Vrin, 2005.

aqui, evocada. As virtudes purificativas são virtudes da alma humana, ou seja, da alma unida a um corpo. Sua aquisição faz-se nesta vida. E seu objetivo é liberar a alma de paixões que, até então, receberam apenas uma medida.

- As virtudes contemplativas (*aretai theoretikai*) são as virtudes daquele que já é um contemplativo e cuja alma, doravante, contempla o inteligível; à diferença das precedentes que marcavam um esforço ou um progresso, as virtudes contemplativas realizam-se no repouso, pois são virtudes da alma, que age sob o modo imutável do Intelecto. O objetivo dessas virtudes é que o homem aja sem paixão e, ademais, sem a consciência de recusar as paixões. Para um platônico, é indispensável que as virtudes sejam conduzidas até esse nível, no qual a alma se identifica com o intelecto, portanto, com o mundo inteligível. A alma só conhece o que está nela voltando-se para o Intelecto.
- As virtudes paradigmáticas (*aretai paradeigmatikai*) são virtudes do Intelecto enquanto Ele é intelecto e separado da Alma. Elas encontram-se no Intelecto e são as formas inteligíveis. Superiores às virtudes da alma, elas são os modelos dos quais as virtudes da alma são as imagens. Por conseguinte, não podemos, verdadeiramente, dizer que são virtudes, pois as virtudes são disposições da alma, e nos encontramos, agora, no nível do Intelecto e do inteligível. De preferência a virtudes paradigmáticas, mais valeria falar de virtudes-modelo ou, ainda, de modelos de virtude. Esse quarto nível de virtudes suscita dificuldades de interpretação particulares, pois o próprio nome “virtude” não tem mais um significado ético. O próprio Plotino, que, todavia, forneceu a Porfírio o ponto de partida conceitual que lhe permitiu situar esse quarto nível de virtudes, reconhece-o afirmando a respeito: “A virtude é própria da alma, ela não é ato do Intelecto, nem do princípio que está além do Intelecto” (tratado 19 (1, 2), 3, 31). Com as virtudes paradigmáticas, atingimos um nível que não é mais o do humano, definido como a união provisória de uma alma com um corpo, mas o do divino. Essas virtudes vão de par com a essência do Intelecto. Mas, tão logo a alma haja conseguido se instalar inteiramente no Intelecto, ela vive a própria vida do Intelecto.

3. A ascensão do Intelecto em direção ao Um

O Intelecto conhece as duas fases que são a processão (*próodos*) e a conversão (*epistrophé*). Em razão da sua perfeição, o Um sai, de algum modo, de si mesmo, e produz outra coisa além dele, isto é, o Intelecto (tratado 11 (V, 2), 1, 7-10). A segunda fase é essa na qual o Intelecto se põe como tal. Ele

torna-se, então, múltiplo, porque ele não é mais capaz de ver o Um como ele é; ele somente pode contemplá-lo como múltiplo (tratado 30 (III, 8), 8, 30-36).¹⁵

Essas duas fases correspondem a uma dupla potência do Intelecto, que implica uma dupla inversão das perspectivas, pois nos encontramos, agora, ao nível do segundo princípio:

E, para dizer a verdade, o Intelecto (*noûn*) possui uma primeira potência (*dynamis*) para pensar (*eis tò noeîn*), graças à qual ele vê o que está nele mesmo, e uma segunda potência graças à qual ele entra em contato com o que está além dele mesmo em um movimento de intuição (*epibolêi*) e de acolhida (*paradokhêi*). É conforme a essa segunda potência que o Intelecto começou a ser visão pura, depois, vendo algo ele se tornou razoável (*noûn êskhe*) e um (*hên*). E a primeira potência é a contemplação (*thêa*) que pertence ao Intelecto quando ele se encontra em um estado razoável (*êmphronos*). A segunda é o Intelecto quando ele está tomado de amor (*erôn*) e se torna desarrazoado (*áphron*) “porque está embriagado de néctar”.¹⁶ Então, ele se torna Intelecto tomado de amor (*erôn gígnetai*), procedendo em direção à simplicidade (*haplotheis*) para chegar a esse bem-estar que lhe dá uma saciedade perfeita (*eis eupátheian tõi kóroi*). E, para ele, estar embriagado de tal embriaguez é bem melhor que uma gravidade mais decente (tratado 38 (VI, 7), 35, 19-28).

O Intelecto tem, então, naturalmente, a potência de se pensar a si mesmo como Intelecto; isso posto, torna-se razoável e um, na medida em que as realidades inteligíveis que guarda em si são percebidas como pertencendo a este conjunto que é o Intelecto, onde tudo é dado de um só golpe (*homoû pánta*). Mas ele tem também a potência de se voltar para o princípio que o engendrou; essa potência é descrita como um ato de amor que tem por objetivo o Bem, que é também o Um, e que torna o Intelecto desarrazoado. Só pode se tratar, aqui, de uma alusão à famosa passagem do *Fedro* sobre a loucura, evocada mais acima. Observaremos que, para descrever a união com o Um, a loucura amorosa é tida em consideração, ao passo que, para descrever o acesso da alma ao Intelecto, apela-se aos Mistérios.

Essa potência que possui o Intelecto e que lhe permite refluir em direção ao Um o faz perder sua identidade:

É preciso antes que o Intelecto volte atrás, por assim dizer, e que ele se retire de algum modo, de si mesmo, que ele próprio se abandone, de algum modo, ele mesmo a isso

15 Na seqüência, tomo posição em relação a: PLOTINO. *Traité 38 (VI, 7)*. Introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot. Paris: Cerf, 1988. De Pierre Hadot, sobre o assunto, lemos também: Les niveaux de conscience dans les états mystique selon Plotin. *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1980. p. 243-266: L'union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne. In: BOSS, G.; SEEL, G. (Ed.). *Proclus et son influence*. Actes du Colloque de Neuchâtel (juin 1985), avec une introduction de F. Brunner. Zurich: Ed. du Grand Midi, 1987. p. 3-37.

16 Citação de *Banquete* 203 b 5.

que se encontra atrás dele, pois ele tem duas faces. E, então, se ele quer ver o Primeiro, é preciso que ele não seja inteiramente Intelecto (tratado 30 (III, 8), 9, 29-32).

Reencontrando sua origem, o Intelecto perde a identidade que era a sua.

4. *A ascensão da alma que acompanha o movimento do Intelecto em direção ao Um*

O mesmo vale para a alma que segue o movimento do Intelecto:

Neste momento, ela está em uma disposição tal que ela despreza inclusive o exercício do seu intelecto (*toû noeîn kataphroneîn*), que em um outro tempo ela acolhia com alegria, pois exercer seu intelecto (*to noeîn*) é um certo movimento e ela não quer mais se mover, e ela diz a si mesma que esse que ela vê tampouco se move. Entretanto, se ela contempla, é porque ela se tornou Intelecto, é porque ela, de algum modo, se tornou inteligível que ela veio ao lugar inteligível.¹⁷ Assim, estabelecida no Intelecto e próxima a ele, ela possui o inteligível nela e exerce seu intelecto. Mas, desde que ela o vê, ele, esse deus, ela abandona doravante todo o resto (tratado 38 (VI, 7), 35, 1-8).

O que é para o Intelecto um estado permanente, para a alma é um estado excepcional, o qual implica que, antes, ela tenha conseguido se estabelecer no Intelecto. Entretanto, podemos dizer que, na medida em que uma parte da alma permanece ligada ao Intelecto, essa união com o Um se exerce continuamente, mesmo que somente de maneira virtual.

Segundo Pierre Hadot,¹⁸ podemos enumerar seis traços característicos dessa união. 1- Essa união é um estado momentâneo e não um estado permanente (tratado 38 (VI, 7), 34, 8 e 13; 36, 19); 2- Ela é uma presença (tratado 38 (VI, 7), 34, 8-14); 3- Uma tal presença se realiza através da visão, pois supõe uma aparição (tratado 38 (VI, 7), 36, 18-19); 4- Essa visão do Um, que não tem nem figura nem forma, equivale a uma fusão (tratado 38 (VI, 7), 34, 13-16); donde 5- o Intelecto e a alma perdem sua identidade (tratado 38 (VI, 7), 34, 16-21); e 6- produz na alma, cujo desejo está satisfeito, um estado de bem-estar (tratado 38 (VI, 7), 34, 28-29). Somente após haver tido essa experiência, que a alma, ao descer de novo, tomará consciência da mesma, pelo intermédio da memória, e poderá ter sentimentos que não podem intervir ao nível do Intelecto.

Em Plotino, há, portanto, união da alma humana com o Um, mas não se pode qualificar essa união de “mística”, pois o termo é utilizado, exclusivamente, para qualificar um certo tipo de interpretação alegórica de mitos e de ritos. Mas não é essa, apenas, uma questão de palavras? Não. Utilizar um termo

17 Citação de *República* 508c1, 517b5.

18 Ver: HADOT, P. em sua introdução a PLOTIN. *Traité 38 (VI, 7)*, op. cit., p. 58-66.

empregado em um sentido inteiramente diferente, para descrever uma prática, implica uma destas duas conseqüências. Ou se aceita permanecer na ambigüidade, ou se busca anexar uma prática a uma outra, o que me parece ser o caso no que tange ao Neoplatonismo, do qual se quer fazer a face pagã ou o ancestral de uma prática cristã.¹⁹ Mas tal não pode ser o caso, por várias razões.

1) O termo “mística” é utilizado por Plotino, por Porfírio e pelos outros neoplatônicos para qualificar um tipo de interpretação, descobrindo, sob o discurso dos poetas que falam do mundo sensível, doutrinas platônicas, fazendo intervir um outro nível de realidade, o inteligível, o qual, estando completamente separado do sensível, é participado por ele. O que interessa a um pagão, nos ritos dos Mistérios, é o duplo sentido: um objeto, um termo ou uma narrativa designam algo mais profundo do que parecem designar à primeira vista. Assim, do mesmo modo, a alma que sabe discernir as realidades inteligíveis das quais participam as coisas sensíveis. O termo “mística” refere-se, pois, somente à primeira etapa da ascensão da alma em direção ao Um.

2) No mundo pagão, os Mistérios devem estar associados à religião devota e só interessam à vida de um indivíduo neste mundo.

3) Em Plotino, a causa do conjunto das realidades não está separada dos seus efeitos. Tudo vem do Um e tudo volta a ele em uma espécie de movimento universal a que pertence a alma, da qual uma parte permanece sempre no Intelecto que vem do Um e pode voltar a ele de certo modo.

4) É, então, por suas próprias forças, que a alma pode ir em direção ao Intelecto e, de lá, em direção ao Um.

5) O movimento de ascensão do Intelecto em direção ao Um é, de algum modo, automático, e nenhuma intenção é levada em consideração.

6) Tomada na sua totalidade, tal ascensão deve ser considerada como um percurso objetivo que não se reduz a uma experiência da consciência.

Não se trata, aqui, de negar as semelhanças que apresenta a experiência unitiva da alma com o Um, descrita por Plotino, com outras experiências qualificadas, habitualmente, de “místicas”, mas de insistir sobre a originalidade do percurso de Plotino, de Porfírio e de outros platônicos, e, por contraste, a originalidade de outros.²⁰

19 Em sua introdução a PLOTIN. *Traité 38 (VI, 7)*, *op. cit.*, P. Hadot cita Bernardo de Clairvaux, Marsilio Ficino, Teresa de Ávila, João da Cruz e J. Tauler.

20 Ver, também, para uma aproximação comparatista entre o neoplatonismo e o Vedanta, o artigo de: LACROSSE, J. De la commensurabilité des discours mystiques en Orient et en Occident. Une comparaison entre Plotin et Çankara. In: DIERKENS, A.; RYKE, B. B. *Mystique: la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*. Editions de l'Université de Bruxelles, 2005. tome XV. p. 215-223.