

# *A Ascensão da Alma nas Enéadas de Plotino*

## *(The Ascension of the Soul in Plotinus' Enneads)*

Bernardo LINS BRANDÃO

Recibido: 19 de septiembre de 2013

Aceptado: 26 de enero de 2014

### **Resumo**

De acordo com Plotino, é possível para a alma do filósofo seguir um caminho de ascensão em direção às realidades superiores. Esse caminho é composto de duas partes. A primeira vai do mundo sensível ao Intelecto e a segunda, do Intelecto ao Um. Neste artigo, investigo o *trópos* e as *mekhanaí*, como Plotino escreve em I, 6, necessárias para essa jornada.

*Palavras-chave:* Plotino, neoplatonismo, ascensão.

### **Abstract**

According to Plotinus, it is possible for the soul of the philosopher to follow a way of ascension towards the superior realities. This way is composed of two parts. The first one goes from the sensible world to the Intellect and the second, from the Intellect to the One. In this paper, I investigate the *trópos* and *mēkhanai*, as Plotinus writes in I, 6, necessary to this journey.

*Keywords:* Plotinus, neoplatonism, ascension.

## 1. Ascensão

Na *Enéada* I, 6, Plotino escreve que “deve-se ascender novamente ao Bem, que toda alma deseja” (I, 6, 7, 1)<sup>1</sup>. O adjetivo verbal empregado, *anabatéon*, derivado do verbo *anabaino* (ir para cima, ascender), indica que para que a alma realize seu desejo, ela deve empreender uma ascensão. Essa mesma ideia é confirmada pelo texto inicial da *Enéada* I, 3:

Para onde devemos ir, para o Bem e o primeiro princípio, que tomemos como estabelecido e demonstrado por muitas considerações. E, certamente, essas considerações, através das quais isso foi demonstrado, já eram uma certa ascensão (I, 3, 1, 2-5).

Plotino afirma que o caminho em direção ao Bem é algo que deve ser percorrido (*dei eltheîn*), o que já foi estabelecido por muitas demonstrações, que já são uma certa ascensão (*anagogē tís*). A ascensão é, assim, um dever do filósofo, se ele quer realizar o desejo de toda alma, e deve ser feita em duas etapas, a primeira, que vai do sensível ao Intelecto, e a segunda, que vai do Intelecto ao Um:

O caminho é duplo para todos, um quando ascendem e o outro quando chegam ao alto. O primeiro, a partir das coisas de baixo. O segundo é para os que, tendo alcançado o inteligível e como que colocado sua pegada ali, devem viajar até chegarem aos confins do lugar, que é a meta do caminho, quando se alcança o topo do inteligível I, 3, 1, 13-15).

Mas no que consiste essa ascensão? Plotino escreve que o caminho de ascensão e retorno à pátria querida (I, 6, 8, 16-17) não pode ser feito com os pés, carruagens ou barcos, que apenas nos conduzem pelo espaço terrestre, mas, “como que fechando os olhos, deve-se mudar para outra visão e despertá-la, aquela que todos têm, mas poucos usam” (I, 6, 8, 26-28). Trata-se, portanto, de um despertar contemplativo, um processo através do qual a alma do filósofo se torna capaz de contemplar as hipóstases superiores, ou seja, o Intelecto e o Um.

Esse despertar não é feito sem custo. Utilizando uma expressão do *Fedro* 247b, Plotino fala em disputa (*agón*) final para as almas, a maior de todas e em *pónos* (I, 6, 7, 31-32), que pode ser traduzido como trabalho, exercício, fadiga ou dor. Tudo isso, segundo ele, para não ficar sem parte na melhor visão (*áristes théas* - I, 6, 7, 34). O caminho da ascensão é exigente como um *agón* e um trabalho cansativo, ainda que leve a experiências intensamente desejadas. Na continuação do texto, ainda tratando do caminho de ascensão, ele se pergunta:

---

<sup>1</sup> Todas as traduções das *Enéadas* desse artigo são de autoria pessoal. Uso aqui a edição de Henry & Schwyzer (1951-1973).

Qual a conduta? Qual o mecanismo? Como alguém pode contemplar a beleza inconcebível como que permanecendo no interior de santuários sagrados, sem avançar para o exterior, para que um não-iniciado veja? (I, 6, 8, 1-4).

Nessa passagem, Plotino se pergunta como é possível que alguém contemple a beleza inconcebível, ou seja, o Intelecto. Em outras palavras, ele se questiona a respeito do modo como a ascensão até o Intelecto pode ser realizada. E fala em *trópos* e *mēkhanē*. Os dois termos são importantes. Podemos traduzir *trópos* por conduta e *mēkhanē*, um termo que indica alguma espécie de máquina ou engenho construído com um determinado fim, por mecanismo. Na passagem acima também encontramos a expressão *kállos amēkhanon*, beleza inconcebível, uma alusão ao *Banquete* 218e2. Em sua acepção mais básica, o adjetivo *amēkhanon* significa “sem recursos” ou “sem meios” e é formado a partir da mesma raiz de *mēkhanē*, o que dá o tom paradoxal da passagem: é como se Plotino falasse do recurso que permitiria a contemplação da beleza sem recursos, ou seja, de um método que tornaria possível uma visão que está além de qualquer método ou, em outras palavras, um método que tem como objetivo a sua própria superação.

Mas, por se tratar de um caminho que depende de um certo método, não podemos pensar, como Dodds (1990, p. 91), que a união com o Intelecto e o Um seja o produto acidental de uma personalidade excepcional e um fenômeno isolado. A união, indica Plotino nesse texto, é o resultado de um *trópos* e de uma *mekhané* adequadas. Quais seriam eles?

Nos tempos recentes, alguns estudiosos se dedicaram ao tema de um modo mais detalhado. Para Pierre Hadot (1985, p. 7), existiriam duas vias de ascensão que, longe de se oporem, seriam convergentes. A primeira partiria do mundo sensível e, a partir daí, remontaria à Alma do mundo, ao Intelecto e ao Um. A outra seria um retorno à interioridade da alma, tornando-a desapegada do corpo e de suas paixões, para que pudesse reencontrar a pureza de sua essência. John Dillon (1986), em um artigo sobre a imaginação transcendental em Plotino, interpretou algumas passagens das *Enéadas* como práticas imaginativas concebidas para levar à contemplação das realidades inteligíveis. Por sua vez, Sara Rappe, ao investigar os aspectos não-discursivos dos textos neoplatônicos, leu algumas passagens das *Enéadas* como alusões a exercícios espirituais, imaginativos ou introspectivos, chegando a considerar certos tratados como “algo parecido a manuais de meditação ao invés de meros textos” (2000, p. 3). No entanto, se esses estudiosos chamam atenção para aspectos das *Enéadas* úteis para a compreensão das práticas envolvidas na ascensão, eles não analisam o que os próprios textos de Plotino dizem a respeito dessa ascensão. Quando os lemos com cuidado, percebemos que são muitas vezes obscuros e que não apresentam um esquema sistemática do caminho, mas uma visão multifacetada.

## 2. Os três homens

Plotino inicia a *Enéada* I, 3 com uma pergunta, que podemos traduzir assim: “qual arte, qual método ou cuidado nos eleva para onde é necessário encaminhar?” (I, 3, 1, 1). Os termos empregados aqui por Plotino são ricos de significado. A palavra *tékhne* pode ser traduzida por arte, se pensarmos esse termo no seu significado mais amplo, tal como empregado em “arte da culinária” ou “arte da guerra”, ou seja, um conhecimento prático, uma habilidade de se fazer algo. Já *métodos* indica uma busca, uma investigação e, mais especificamente, o modo de proceder em uma investigação. Por sua vez, *epitédeusis* é a devoção ou atenção a um objetivo e o cultivo de um hábito. O verbo que traduzo por “elevar” é *anágo*, da mesma raiz do termo *anagogē*, ascensão. Trata-se, portanto, de uma pergunta acerca das práticas a serem seguidas no caminho de ascensão.

Explicando a primeira parte da jornada, fazendo uma alusão ao *Fedro* 248d, Plotino afirma que são três aqueles capazes de ascender: o filósofo, o músico e o enamorado (I, 3, 1, 10-11). Nessa primeira etapa, eles devem seguir caminhos diversos. O músico, que, apesar da insistência de Plotino nos sons e ritmos, deve ser compreendido, tal como no *Fedro*, como o amante das artes em geral (aquele que cultiva as musas), é aquele que se impressiona pela beleza dos sons, ritmos e formatos sensíveis e que foge do que é dissonante, sem ritmo e unidade. Para que ele possa seguir o caminho, deve ser instruído sobre o fundamento inteligível da beleza sensível e, a partir daí, perceber que era ela que o excitava, não os objetos materiais.

O enamorado, deve ser guiado tendo em vista o caminho de ascensão ao belo da parte final do discurso de Sócrates no *Banquete* platônico. Por recordar-se da beleza, mas não ser capaz de apreendê-la em sua natureza suprassensível, volta-se para a beleza dos corpos. Por isso, deve ser ensinado a não admirar um só corpo, mas a perceber, através do discurso, que a beleza é a mesma em todos eles e que, portanto, é distinta deles. Em seguida, deve tomar consciência de coisas que são belas em um grau superior: as ocupações belas, as leis belas, as artes, as ciências, as virtudes. Depois, é preciso reduzi-las à unidade e seguir das virtudes ao Intelecto (I, 3, 2, 13-15).

O terceiro tipo de homem, o filósofo, que de algum modo está pronto e como que “dotado de asas” (citação do *Fedro* 246c), possui uma tendência natural para o alto e, portanto, não precisa tomar consciência do esplendor do inteligível, necessitando apenas de um guia que o livre de sua desorientação e o conduza para onde ele naturalmente deseja ir. Sua educação segue os preceitos do capítulo VII da *República*: o estudo da matemática, o crescimento na virtude e a prática da dialética.

Apesar de sua aparente simplicidade, essa passagem deve ser lida com cuidado. Em primeiro lugar, porque não é uma interpretação rigorosa do *Fedro*, diálogo que não discute a jornada de ascensão ao primeiro princípio. Em segundo lugar,

porque não podemos afirmar que estamos diante de uma doutrina rígida dos tipos de pessoas que podem alcançar o mundo inteligível. Afinal, essa divisão não aparece de forma explícita nos demais tratados. A reflexão sobre a passagem do *Fedro* me parece ser apenas uma forma de mostrar que, de acordo com os textos de Platão, nem todos são capazes de alcançar o inteligível e que, para aqueles que são capazes, existem maneiras diferentes de realizar a jornada, ao menos em seus estágios iniciais.

Em segundo lugar, deve-se notar que a relação entre os três tipos de homens não é tão clara quanto uma primeira leitura poderia sugerir. Para Krakowski (1929, p. 125), estamos diante de três caminhos diferentes, com o músico tendo por objeto a harmonia, o enamorado buscando a beleza e o filósofo, a verdade. Por sua vez, para Oliveira (2005, p. 265), também “seria possível ler o tratado I, 3 entendendo que o músico converte-se em amante e esse em filósofo; por extensão, é possível que um homem inicialmente emocionado pelas harmonias sensíveis torne-se amante do belo, e, por fim, amante da própria sabedoria”. Essa interpretação encontra confirmação nos textos, pois, em I, 3, 2, 1-2, Plotino fala que o músico pode se transformar em amante e, tanto o músico quanto o amante devem se transformar em filósofos para empreender o restante da jornada. No entanto, não devemos supor que todos aqueles que empreendem a jornada de ascensão comecem como músicos para acabar como filósofos. Plotino parece sugerir que alguns homens fazem isso, mas também dá a entender que outros podem já começar como enamorados ou filósofos ou ainda, talvez, empreender a primeira etapa do caminho exclusivamente como músicos.

Por fim, o caminho do filósofo também é controverso em alguns aspectos. De acordo com Plotino, ao contrário dos outros tipos de homem, o filósofo por natureza já está em processo de ascensão e é capaz de chegar rapidamente ao inteligível. Na sua formação, ele estudará matemática, que o tornará acostumado às realidades imateriais, e se aperfeiçoará na virtude. Finalmente, praticará a dialética. Mas ela não seria a atividade daqueles que estão na segunda parte da jornada? Também não seria o método para alcançar o topo do inteligível, já que ascende discursivamente até a unidade I, 3, 4, 18)?

A dialética é uma atividade da *diánoia*. É o raciocínio discursivo orientando-se para os princípios inteligíveis. No entanto, a contemplação do Intelecto, objetivo da primeira parte da jornada, já é uma experiência supradiscursiva de união, na qual a *diánoia* é superada. Assim, se colocássemos a prática da dialética na segunda parte da jornada, as etapas se diferenciariam não pelo nível de contemplação, já que em ambas o raciocínio discursivo teria um papel fundamental, mas apenas pela meta: a primeira etapa seria dedicada à descoberta do inteligível e a segunda seria a vida daquele que já aspira às realidades superiores. Não acredito, entretanto, que essa seja a leitura mais adequada. Em nenhum momento Plotino fala que a dialética se

situa na segunda etapa do caminho, mas apenas que, seguindo a *República*, é a última etapa da educação do filósofo. E, segundo ele, “o caminho é duplo para todos” (I, 3, 1, 11). Assim, também o filósofo deve trilhar a primeira etapa, ainda que com mais facilidade. Na verdade, acredito ser possível pensar nos raciocínios que levam ao alto o músico e o amante como algum tipo inicial de exercício dialético. É que ela “é um disposição capaz de dizer com o discurso, a respeito de cada coisa” (I, 3, 4, 2-3), investigando “onde cada uma dessas coisas está, se realmente são o que são e quantos dos entes existem, bem como quantos dos não-entes, ou seja, aqueles que são diferentes dos entes” (I, 3, 4, 4-6). A referência aos não-entes é provavelmente uma alusão aos entes do mundo material: dialético pesquisa a totalidade do real, tanto em seus aspectos inteligíveis quanto sensíveis. Os sensíveis, no entanto, são sempre considerados sob a luz do inteligível.

Minha suposição parece ganhar força com I, 3, 2, 11-13, onde Plotino escreve que, depois que o amante aprende a contemplar as ocupações, leis, ciências e virtudes belas, “então um é preciso fazer-se e é preciso ensinar. E, das virtudes, como sobe ao Intelecto e ao Ser. E ali deve seguir o caminho do alto”. É que, do mesmo modo, em I, 3, 4, 16, após realizar a investigação dialética, o filósofo chega a um princípio e, “tornando-se um, vê” (I, 3, 4, 18), na mesma sequência de consideração dialética da realidade, redução à unidade e contemplação. Mas a dialética exercitada pelo filósofo é, no entanto, uma prática mais sistemática e abrangente que a utilizada na condução do músico e do amante. É quase como que se o filósofo empregasse a arte dialética para conduzir os outros homens ao inteligível: enquanto o amante o músico devem ser ensinados sobre o valor do inteligível, o filósofo, que, por temperamento, já se volta para as realidades superiores, aprende a empregar os procedimentos dialéticos de modo a ser capaz de alcançar a verdade por si mesmo e a ensiná-la aos outros. Assim, ainda que os três tipos de homens devam seguir as duas etapas da ascensão, cabe ao filósofo o direcionamento dos outros homens.

Plotino explica mais detidamente no que consiste a dialética no quarto capítulo de I, 3: “é a disposição capaz de dizer com o o discurso, a respeito de cada coisa” (I, 3, 4, 2-3). Seus procedimentos são variados. Em primeiro lugar, ocupa-se das definições, dizendo “o que é cada coisa, em que difere das outras e o que existe em comum entre elas” (I, 3, 4, 3-4). Em segundo lugar, investiga “onde cada uma dessas coisas está, se realmente são o que são, quantos dos entes existem, bem como quantos não-entes, ou seja, aqueles que são diferentes dos entes” (I, 3, 4, 4-6).

Seguindo os preceitos platônicos na *República*, a dialética “também discute sobre o bem, o não-bem e tudo que está sob o bem e sob o contrário, assim como a respeito do que é manifestadamente eterno e o que não o é” (I, 3, 4, 6-9). O Bem é o princípio supremo da realidade, enquanto o não-bem, como Plotino dá a entender na *Enéada* I, 8, é a matéria. O dialético considera todas as coisas à luz dos primeiros princípios, estudando tanto a influência do Bem sobre a realidade quanto os

seres eternos que engendra (as formas inteligíveis que constituem o Intelecto) e o peso da matéria, responsável pela indigência e mutabilidade do mundo sensível.

De acordo com Plotino, o dialético faz tudo isso não com opinião (*dóxa*), mas com ciência (*epistémē* - I, 3, 4, 9), isto é, com o conhecimento a partir das causas próprias e certas. Mas o conhecimento meramente discursivo, por não alcançar uma grande unidade entre aquele que conhece e aquilo que é conhecido, está fadado a ser sempre incompleto e sujeito ao erro. Por isso, é um conhecimento imperfeito que, para levar à ciência, deve alcançar a intelecção (*nóesis*). É nessa perspectiva, da intelecção, que leio a passagem seguinte do texto. Plotino diz que a dialética, “parando de errar pelo sensível, se estabelece no inteligível e ali se ocupa, afastando a falsidade, em alimentar a alma na assim chamada planície da verdade” (I 3, 4, 9-12). Quando a alma se volta ao mundo inteligível, ou seja, tem a intelecção das formas, pode empregar o método platônico da divisão, para distingui-las e defini-las, bem como para encontrar os gêneros primeiros (I, 3, 4, 13-15), que não são outros que aqueles mencionados por Platão no *Sofista*, elevados a fundamento da realidade inteligível nas *Enéadas* VI, 1-3. Ela também usa o método da síntese, que entrelaça as formas até percorrer todo o inteligível e, em seguida, desata-as e volta ao princípio (I, 3, 4, 14-17).

Após explorar o inteligível por meio da dialética, a alma finalmente alcança uma compreensão mais precisa das coisas e cessa seu movimento, alcançando a quietude e a contemplação: “então, aquietando-se, pois, enquanto está lá, está em quietude, e não mais estando curiosa, tornando-se una, vê” (I, 3, 4, 17-19). A dialética, portanto, não é um fim em si mesma, mas um método para que a alma se volte para as realidades inteligíveis e, concentrada nelas, possa contemplar. A descrição de Plotino é interessante. Quando está no inteligível, ou seja, quando tem a *nóesis*, pode alcançar a *hēsychía* – a *quietude*, *repouso* ou *silêncio*, termo que Plotino opõe a *polypragmonéo*. Ao cessar suas atividades discursivas, a alma se torna una, não absolutamente, pois não estamos aqui diante de uma descrição da experiência de união com o Um. Ainda assim, a alma passa a ter uma unidade maior do que a que tinha quando se ocupava de muitas coisas e se concentrava no mundo sensível, pois não se dispersa entre a diversidade de suas potências. Então, ela vê, não com os olhos corpóreos, mas com a sua potência intelectual. Em outras palavras, ela contempla.

No entanto, a dialética, por si mesma, não é capaz de levar o filósofo à contemplação do Intelecto. Para que a ascensão ocorra, é necessário também progredir na virtude. No sexto capítulo de I, 3, Plotino escreve que, por um lado, a virtude só existe imperfeitamente sem a dialética e a sabedoria teórica; mas, por outro, para que alguém seja sábio e dialético, é preciso que possua a virtude ao menos em seus níveis mais elementares. É necessário que essa virtude inicial preceda ou cresça ao mesmo tempo que a sabedoria, que, por sua vez, ao se formar, levará a virtude à sua perfeição.

### 3. O caminho do belo

Mas o caminho do filósofo não é o único capaz de conduzir ao Intelecto. Nem é, inclusive, aquele que Plotino expõe de preferência. Em I, 6, um tratado de natureza nitidamente protréptica e provavelmente dedicado a um público amplo, a ascensão é explicada a partir de procedimentos muito semelhantes àqueles que se dirigem ao músico e ao amante. Em primeiro lugar, Plotino realiza toda uma discussão para mostrar o fundamento inteligível da beleza sensível. Antes de tudo, Plotino se dedica a refutar a teoria da beleza como simetria das partes que, corrente na Antiguidade, foi formulada filosoficamente pelos estoicos<sup>2</sup>. Ela não seria uma explicação satisfatória da beleza sensível por uma série de razões. Em primeiro lugar, porque, pensando assim, uma coisa bela poderia ser composta de partes feias se fosse simétrica. Mas um todo belo, afirma o filósofo, deve ser composto de partes belas. O segundo argumento: se a beleza fosse a simetria das partes, as coisas simples, como o ouro, o relâmpago, as estrelas e os sons, considerados separadamente, não seriam belos, já que não possuem partes para serem simétricos. O terceiro argumento nota que, ainda que a mesma boa proporção esteja lá todo o tempo, o mesmo rosto parece ser belo em alguns momentos e, em outros, não. Por fim, raciocina Plotino, também não é possível pensar na teoria da simetria para explicar a beleza inteligível. Como poderia haver simetria nos belos costumes, leis e ciências? Como o fundamento da virtude poderia ser a simetria?

Mas, se a beleza dos entes sensíveis não está na simetria, em que ela consistirá? Plotino fala de uma espécie de reconhecimento intuitivo da beleza sensível pela alma, de acolhimento e harmonização. Isso porque, segundo ele, quando a alma percebe a beleza, reconhece algo aparentado a ela, algo que também pertence aos níveis superiores da realidade e, então, se alegra. Contudo, que semelhança é essa? Como, se pergunta Plotino, são belas tanto as realidades superiores quanto as coisas desse mundo? E ele responde dizendo que essas coisas assim são por participação na forma. Sem a estrutura de uma razão divina, afirma Plotino, ou seja, sem um princípio formativo derivado do Intelecto capaz de ordenar a matéria e lhe proporcionar figura e forma, só existe a feiura completa. A forma, continua ele, faz aquilo que é composto de várias partes se tornar uma unidade ordenada. Aqui vemos que, ao refutar a teoria da simetria, Plotino não se contentou em apenas descartá-la, mas procurou absorvê-la em uma teoria mais ampla. As coisas simétricas realmente são belas, pois participam de uma forma e, portanto, formam um todo ordenado. No entanto, a beleza não depende apenas da simetria das partes. Portanto, o belo corpo surge a partir da comunhão com uma razão que vem do divino, ou seja, das formas do Intelecto.

---

<sup>2</sup> A esse respeito ver Cícero, *Tusculanas* IV, 31 e Agostinho, *De Civitate Dei*, XII, 19.

Se o fundamento da beleza sensível é a forma inteligível, a alma é capaz de reconhecer a beleza dos corpos comparando a ordem que vê refletida no exterior com o modelo que possui em seu interior. O arquiteto afirma que a casa exterior é bela porque se harmoniza com a forma da casa que está em seu interior. Isso porque a casa exterior, se são abstraídas as pedras, é a própria forma interior dividida no volume exterior, sem partes mas se tornando visível em muitas coisas. Segundo Plotino, quando tal harmonia é percebida, a alma se alegra como um bom homem, quando vê um traço da virtude em um jovem, pois ela também é uníssona com sua própria verdade interior.

Assim, o belo, que a alma deseja e busca em suas manifestações no sensível, deve ser buscado nas realidades superiores, que são o seu fundamento. A argumentação filosófica revela-se como um recurso capaz de incentivar aqueles que são sensíveis à beleza a empreender a ascensão. É justamente como Plotino recomenda que se proceda com aqueles que têm o temperamento de músico, ainda que, no caso específico de I, 6, o texto enfatize mais as belezas percebidas com os olhos que as harmonias recebidas pelos ouvidos.

Mas como Plotino recomenda que se empreenda essa ascensão? Através da purificação e do despertar progressivo da visão interior. Aqui, a passagem de I, 6 que explicita essas práticas o faz de uma maneira que nos lembra bastante as recomendações dirigidas ao amante em I, 3: é como se, no tratado I, 6, deixadas de lado algumas diferenças, na minha opinião, de importância secundária, o caminho de ascensão traçado fosse aquele do músico ou do amante do belo, que, uma vez que percebe o fundamento inteligível da beleza sensível que o comove, se transforma no amante.

O caminho de despertar contemplativo e purificação é apresentado, como em I, 3, a partir da ascensão ao belo do *Banquete*: “a alma deve se acostumar, em primeiro lugar, a ver os belos modos de vida. Em seguida, as belas obras, não as que as artes realizam, mas as dos homens chamados bons. Em seguida, vê a alma dos que realizam belas obras” (I, 6, 9, 3-7). Ver a beleza da alma, no entanto, não é algo simples, pois parece não depender apenas da habituação à contemplação. Na continuação do texto, Plotino se pergunta: “como verias uma alma boa possuir tal beleza?” (I, 6, 9, 7-8). Como resposta, dá algumas recomendações que, segundo creio, explicitam algumas alusões enigmáticas de I, 3 a respeito de reduzir as virtudes à unidade e seguir as virtudes do Intelecto. Ele escreve: “ascenda (*anáge*) a ti mesmo e vê” (I, 6, 9, 7). A contemplação da beleza da alma deve ser, portanto, a contemplação da beleza da própria alma. Por isso, antes de tudo, a alma deve estar bela. Mas, para que essa beleza seja alcançada, o filósofo deve cuidar de sua alma como um escultor trabalha uma escultura. Ao se fazer uma estátua, o processo básico é o de retirar a matéria supérflua de modo que a forma desejada apareça. Assim também, se a alma, imaterial por natureza, torna-se feia pelo apego ao sensível, sua beleza não

vem de algum acréscimo, mas, justamente, de uma supressão. De acordo com Plotino, como afirma o “antigo discurso” (I, 6, 6, 1), toda virtude é uma purificação: a temperança é o “não conviver com os prazeres do corpo e fugir deles como impuros e pertencentes a algo impuro” (I, 6, 6, 6-8); a coragem, não temer a morte, que consiste justamente na alma estar fora do corpo (I, 6, 6, 9-10); a grandeza de alma, no desprezo das coisas daqui (I, 6, 6, 11-12), e a sabedoria, “uma intelecção que se afasta das coisas de baixo conduzindo a alma para as do alto” (I, 6, 6, 12-14). Quando purificada pelas virtudes, a alma aparece claramente como incorpórea e assim, elevada ao Intelecto (I, 6, 6, 16-17), torna-se ainda mais bela.

Esculpir a alma é, portanto, purificá-la através da virtude. É através dessa purificação que a alma pode aparecer em sua natureza original, intelectual, aquela que é justamente capaz de contemplar o inteligível. Quando isso ocorre, não há mais nada que impeça a visão. A alma, escreve Plotino, já se tornou visão. Então, ele continua, ela pode confiar em si mesma, pois já ascendeu. Sem carecer de guia, olhando atentamente, vê.

#### 4. A segunda etapa da jornada

Os textos de I, 3 e I, 6 que analisamos tratam basicamente da primeira etapa da jornada, que vai do mundo sensível ao Intelecto. Quando Plotino fala que “então, aquietando-se, pois, enquanto está lá, está em quietude, e não mais estando curiosa, tornando-se una, vê” (I, 3, 4, 17-19), essa referência à unidade parece-me mais uma alusão à união com o Intelecto que a uma união com o Um. Mas, se a dialética não é capaz de levar ao Um, qual seria o *trópos* e a *mekhané* que fariam isso? Uma passagem da *Enéada* VI, 9 parece tratar justamente dessa questão. No capítulo 3, após mostrar que o Um não pode ser identificado com a alma ou com o Intelecto e tendo deixado claro que, superior a toda multiplicidade e toda forma, ele não pode ser conhecido pelos sentidos ou pela inteligência, Plotino afirma:

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, deve afastar a si mesmo dos sensíveis, os últimos dos seres, e ficar libertado de todo o mal, já que se esforça a se voltar para o bem, ascender ao princípio que está em si mesmo e se tornar um a partir de muitos, vindo a ser contemplador do princípio e do Um (VI, 9, 3, 14-22).

Para que possamos encontrar o Um, devemos nos elevar em direção às realidades primeiras. Para isso, são necessárias três coisas. Em primeiro lugar, afastar-se do sensível. A formulação empregada é “afastar-se (*epanágein*) a si mesmo dos sen-

síveis, os últimos dos seres”. O verbo *epanágo* tem uma série de acepções, que tornam a exortação plotiniana mais concreta: levantar, elevar, restaurar e também dar as costas, retornar e até mesmo recuperar a saúde. Assim, esse afastamento pode ser entendido como uma elevação a partir do sensível, mas também como um dar as costas às últimas realidades ou se restaurar da ligação com o sensível. Em segundo lugar, é necessário se libertar de todo o mal. O verbo empregado é *apaláссо*, que indica tanto se libertar quanto remover, o que é bastante adequado aqui, já que, como vimos em I, 6 se libertar do mal é remover o apego à matéria. Por fim, em terceiro lugar, deve-se buscar diligentemente o Bem. Isto é feito quando a alma ascende ao princípio que está nela mesma, torna-se una a partir de muitos e, finalmente, o contempla.

Trata-se, portanto, de um caminho de afastamento e desapego do sensível, bem como de busca do Bem. O texto, no entanto, é vago. O que significaria esse afastamento do sensível e remoção da matéria? Como buscar diligentemente o Bem? Creio que as passagens de I, 6 analisadas aqui podem nos servir de auxílio nessa questão. O afastamento do sensível seria a fuga para a pátria querida, a percepção de que os desejos mais profundos da alma não podem ser satisfeitos aqui, com a consequente adoção de um modo de vida filosófico que seja capaz de despertar a visão interior da alma e a torne habituada a contemplar as realidades mais elevadas. A remoção da matéria seria a purificação que, em I, 6, aparece como momento fundamental da ascensão. Por fim, a busca diligente pelo Bem me parece ser a prática contemplativa que pode levar o filósofo purificado à união com o Intelecto e, em seguida, com o Um.

Isso, nos diz Plotino, é feito quando ascendemos ao princípio que está em nós mesmos e nos tornamos unos, o que parece significar, assim penso, que não podemos ver o Um se antes não contemplamos o Intelecto que está nós, ou seja, nos unimos a ele e, nessa união, nos tornamos mais unificados. Isso porque, na continuação do texto, Plotino afirma que devemos nos tornar Intelecto e confiar e subordinar a alma ao Intelecto, para que, sem sensação, possamos ver o Um (VI, 9, 3, 25). Mas, se minha leitura dessa passagem de VI, 9 está correta, Plotino está dizendo aqui que, para que seja possível a contemplação do Um, o filósofo deve alcançar o Intelecto através da adoção de um modo de vida filosófico, da purificação e da prática contemplativa. Ou seja, o texto está ainda se referindo às práticas capazes de conduzir ao Intelecto, mas não fala nada específico sobre como, do Intelecto, alcançar o Um.

No entanto, se esse é o caso, como alcançar o Um? Por que ele não menciona os modos específicos de alcançar o Um? Acredito que isso ocorra por não existir um método específico de se chegar ao Um: sua contemplação é como que um aprofundamento da contemplação do Intelecto. É justamente o que Plotino afirma em V, 5, 8, 1-7: que não se deve andar em busca do Um, mas aguardá-lo serenamente como

os olhos aguardam a saída do sol, que, aparecendo sobre o horizonte do Oceano, oferece a si mesmo, espontaneamente, aos olhos que o contemplam. Por sua vez, em VI, 7, lemos que, durante a experiência do Intelecto, o filósofo pode ser transportado pela onda do próprio Intelecto para uma visão superior e mais penetrante, na qual a própria visão é a luz que a possibilita, ou seja, na qual o fundamento da realidade, o Bem, é contemplado em união:

E ali, quando alguém abandona toda a aprendizagem - tendo sido conduzido até esse ponto pela instrução - fixado no belo, entende, enquanto está lá. Mas, transportado como que pela onda do próprio Intelecto e sendo levantado para o alto por ela, como que inchada, subitamente vê de 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 (VI, 7, 36, 15-20).

Assim, uma certa *tékhnē*, um *méthodos* ou uma *epitédeusis* são necessários apenas para a primeira parte da jornada. O esforço do filósofo está em se desapegar do sensível e se dirigir ao inteligível. Uma vez no inteligível, a contemplação do Um é algo que acontece subitamente. O termo grego *eksaíphnes*, subitamente, é importante aqui.

Minha leitura, no entanto, parece ser ameaçada por uma passagem de VI, 9, 6. Ali, ao se perguntar qual o sentido do termo *um* quando atribuído ao primeiro princípio, Plotino apresenta uma série de afirmações que parecem buscar ultrapassar as propriedades dos entes que conhecemos pela sensação e pela intelecção, já que o Um possui sempre mais unidade que eles. Em primeiro lugar, Plotino compara a unidade do Um à unidade do número um e do ponto. O Um é ainda mais unificado que eles, pois os encontramos a partir da abstração da grandeza e da multiplicidade no número. Portanto, existem em outro e são as menores de todas as coisas – o um, o menor dos números; o ponto, o limite de uma linha. O Um, no entanto, não existe em outro e não é o menor, mas o maior de todos os seres, não em grandeza, pois não está sujeito ao espaço, mas em potência. Em segundo lugar, ele é sem limites, mas não como um ente que possui extensão, mas por não ser limitado por nada. Em terceiro lugar, não pode ser pensado, pois é mais unificado que a intelecção. Em quarto lugar, é o mais autossuficiente. Tudo o que possui partes necessita ao menos de suas partes para ser o que é; mas o Um, por não possui partes, não necessita delas, pois já é totalmente aquilo que é. Além disso, por ser causa de todas as coisas, não necessita de um princípio ulterior que o fundamente; por ser o Bem, não necessita de nada que lhe seja exterior; por não estar no espaço, não necessita de algo para se apoiar; e, por ser princípio, não necessita das coisas que fundamenta. Por fim, em quinto lugar, não possui intelecção, nem movimento, pois é anterior ao movimento e à intelecção. No entanto, tampouco é ignorante, pois ela só surge quando existe multiplicidade e quando uma coisa ignora outra. Na unidade absolu-

ta, existe uma presença que é superior ao conhecimento. Assim, o Um nem conhece, nem tem algo que desconheça.

Na continuação do texto, agora no sétimo capítulo, Plotino parece indicar que esses argumentos e aporias têm como intenção conduzir o filósofo ao repouso e a contemplação: se, porque o Um não é nenhuma dessas coisas, afirma ele, “fica indefinido o sentido, estabeleça-te a ti mesmo nessas coisas e contempla a partir delas; mas contempla sem lançar o pensamento discursivo para o exterior” (VI, 9, 7, 1-3). Nesse texto Plotino estaria afirmando que as aporias levantadas possibilitariam a contemplação do Um? Seria esse um exemplo da investigação dialética tal como apresentado em I, 3, capaz de levar ao topo do inteligível? A princípio isso seria razoável: a argumentação, voltada ao Um, acabaria em uma série de aporias que, indefinindo o pensamento, traria em si a oportunidade de ultrapassar o conhecimento intelectual. Nessa perspectiva, o discurso apofático seria como que uma série de *koans* que teriam não a intenção de informar algo sobre o Um, mas de silenciar a mente e conduzi-la para além do pensamento discursivo e da intelecção. Contudo, se esse é o caso, estaria equivocada minha leitura de que não é possível alcançar a contemplação do Um a partir da investigação dialética, sem passar, portanto, pela contemplação do Intelecto?

Os textos parecem não ser capazes de nos levar a uma resposta definitiva, mas mantenho minha posição, pensando na experiência do Um como uma intensificação e aprofundamento da experiência do Intelecto, que, portanto, deve ser precedida por ela, o que me parece ter suficiente confirmação textual. A passagem de VI, 9 aqui em questão é um típico exemplo de discurso apofático que, como Plotino afirma em VI, 7, 36, não conduz ao Um, mas instrui sobre ele. Creio, assim, que essa argumentação não leva à contemplação sobre o Um, mas é instrutiva, não apenas a respeito da natureza do Um, mas também da natureza da experiência de união: como o Um não é nenhum dos entes sensíveis e inteligíveis, ele deve ser contemplado de um outro modo superior. Por isso o pensamento fica indefinido quando pensamos nele. Essa ausência de conceitos quando refletimos sobre o Um é bastante semelhante à transcendência de toda intelecção que vivenciamos quando nos unimos a ele. Por isso, ele continua, devemos contemplar o Um não discursivamente, mas sem lançar a *diánoia* para o exterior. Não creio ser necessário, portanto, ler essa passagem como algum tipo de exercício espiritual capaz de levar à união com o Um, mas apenas como um discurso que tenta ilustrar alguns aspectos da contemplação do Um a partir da experiência, similar, mas não equivalente, às aporias do discurso apofático.

Uma outra questão poderia ainda ser feita. Ao considerar que a experiência de união com o Um não é alcançada por alguma *mekhanē*, não estaríamos pensando em uma certa passividade da alma que seria semelhante àquela descrita na mística cristã, na qual a experiência de Deus não é o resultado de uma prática metódica e progressiva, mas o fruto de um dom e da ação do Espírito Santo? Essa leitura não

ameaçaria a famosa distinção entre mística cristã e pagã<sup>3</sup>, pela qual no paganismo teríamos um caminho do homem a Deus, enquanto no cristianismo teríamos Deus vindo até nós?

Ainda que reconheça o valor didático dessa distinção, não acredito que seja algo além do que um esquema. Existem, certamente, tendências no cristianismo que distinguem seu misticismo de outras formas possíveis. Mas, para que a mística comparada seja algo além do que um conjunto de generalizações, é necessário, antes de tudo, o estudo comparativo de autores específicos, antes que se fale de toda uma religião. Em estudos assim, provavelmente perceberíamos que seria possível constatar algumas diferenças consideráveis entre os próprios autores cristãos. Além disso, melhor que opor passividade e atividade, talvez seja mais adequado reconhecer tendências ativas e passivas na maior parte dos autores místicos que falam em ascensão e da união.

Esse me parece ser o caso de Plotino. De fato, as *mekhanai* só podem ser empregadas na primeira parte da jornada porque, na união com o Intelecto, a alma se encontra de tal modo absorvida em sua contemplação que não é mais capaz de deliberadamente empregar algum método. Assim, não é tanto uma questão de um comportamento passivo no encontro com o Um, mas de um estado de passividade, no qual a alma experimenta a vida do Intelecto, que é necessária para a contemplação do Um.

Essa passividade também é uma consequência da doutrina plotiniana das hipóstases. Se as hipóstases são interiores à alma, suas atividades são pressupostas na atividade da alma, o que indica que estão presentes nela. A ascensão não é tanto um processo para alcançar uma realidade que está distante, mas um meio para descobrir algo que, já estando presente, não é ainda percebido. Tem-se a experiência de contemplação do Um durante a união com Intelecto porque ela é pressuposta ali. Isso também significa que a união acontece de um modo súbito não por causa de alguma graça ou da livre decisão do Um, como no caso da mística cristã, para a qual a o golfo ontológico entre Deus e a criação é fundamental, mas porque a percepção de sua presença, que já existia anteriormente, ocorre subitamente. É isso que, assim penso, Plotino quer dizer quando afirma que o Um não é exterior a ninguém, mas está presente a todos, ainda que muitos não saibam disso, “pois fogem para fora dele, ou melhor, para fora deles mesmos” (VI, 9, 7, 29-30).

## 6. Conclusão

A análise dos textos das *Enéadas* nos revela alguns pontos importantes. Antes de tudo, mostra-nos a diversidade das explicações plotinianas do caminho de ascen-

---

<sup>3</sup> Sobre os problemas do uso do termo *mística* ao se falar das experiências de união com o Intelecto e o Um em Plotino, cf. Brisson (2007).

são. A jornada apresentada em I, 6 é semelhante àquela do músico e do amante de I, 3, mas não àquela feita pelo filósofo. Fala-se somente na ascensão ao Um em VI, 9, deixando implícita a ascensão ao Intelecto, enquanto, pelo contrário, trata-se somente da ascensão ao Intelecto em um tratado como V, 9. Apesar disso, creio que a leitura desses textos nos mostra certas tendências comuns, como se o caminho de ascensão, apesar de multifacetado, apresentasse uma estrutura fundamental que sustenta todas as variações e possibilidades.

Em primeiro lugar, existem as duas etapas centrais da jornada, mencionadas em I, 3, a que vai até o Intelecto e a que chega ao Um. Mas em V, 9, 1, 15-20, Plotino afirma que existe uma espécie de homens que foram capazes de perceber o esplendor do inteligível, se elevaram até lá e ali permaneceram. Pensando nesse texto, podemos dividir o caminho em direção ao Intelecto em três etapas: a consciência do esplendor do inteligível, a elevação e a permanência lá. Essas três etapas correspondem a três práticas que, ainda que estejam aqui separadas nesse texto, certamente eram também exercidas simultaneamente, ainda que as últimas pressuponham as primeiras: a assimilação do discurso filosófico, a purificação e a contemplação. É através do discurso que se pode perceber o esplendor do inteligível. A purificação, que é como que uma prática gradual de desapego do mundo sensível e de conversão ao inteligível, é a elevação até lá. E a permanência não pode ser outra coisa que a própria contemplação do Intelecto.

A contemplação do Intelecto também parece comportar fases. Não acredito que o filósofo, em sua atividade contemplativa, salte diretamente do raciocínio discursivo à união com a totalidade do mundo inteligível. Penso que existem níveis contemplativos preliminares e necessários. Para ser mais preciso, antes da experiência de união com o Intelecto, considero que exista um nível de concentração intensa no qual a alma se encontra em um estado de consciência sem imagens. Minha suposição parece ser confirmada se interpretamos V, 8, 10-13 como um relato da experiência de união com o Intelecto. No começo da passagem, Plotino afirma que aquele que se eleva contempla, mas “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” (V, 8, 10, 12-14). Ou seja, o início da experiência é a contemplação de uma forma inteligível, não da totalidade do Intelecto. No entanto, em certo momento, vemos “permanecer em tudo a beleza total” (V, 8, 10, 24-25), ou seja, percebemos o fundamento inteligível comum de todas as formas, ou melhor, contemplamos e nos unimos ao Intelecto. O aspecto gradual da contemplação do Intelecto também parece ser indicado em VI, 7, 36, quando Plotino fala em acessos ao inteligível, estabelecimentos nele e os banquetes com as coisas de lá (VI, 7, 36, 6-10), que, na leitura que apresentei acima, significam experiências cada vez mais intensas e duradouras da realidade inteligível.

Quanto à segunda etapa da jornada, que vai do Intelecto ao Um, ela parece ser mais um processo passivo que ativo. É como se o filósofo, imerso na visão do

Intelecto, subitamente fosse lançado à união com o Um, como se ela fosse uma intensificação da contemplação, na qual o próprio fundamento da realidade inteligível fosse revelado. Nessa perspectiva, poderíamos falar não em apenas duas etapas, mas em cinco: o aprendizado do discurso filosófico, a purificação, a contemplação concentrada de uma forma inteligível, a união com o Intelecto e a união do Um. Obviamente essas etapas não devem ser pensadas de uma forma esquemática e simplista, pois as três primeiras podem coexistir em um dado momento da vida filosófica, ainda que o discurso deva preceder a purificação, que é condição necessária para uma contemplação mais intensa. No entanto, parecem ser seguidas por todos aqueles que realizam todo o caminho de ascensão.

## Bibliografia

- BRISSON, L. (2007) “Pode-se falar de união mística em Plotino?” *Kriterion*, vol., 48, n. 116.
- DILLON, J. (1986). “Plotinus and the transcendental imagination”. In: Mackey, J. (ed.). *Religious Imagination*. Edimburgo: Edimburgh University Press, p. 55-64.
- DODDS, E. (1990). *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. Cambridge University Press.
- HADOT, P. (1985). “L’Union de l’Ame avec l’Intellect Divin dans l’Expérience Mystique Plotinienne”. In: *Proclus et son Influence*. Actes du Colloque de Neuchâtel, p. 3-27.
- HENRY, P. & Schwyzer, H. (1951-1973). *Plotini opera*, 3 vols. Leiden: Brill.
- KRAKOWSKI, E. (1929). *Une philosophie de l’amour et de la beauté. L’esthétique de Plotin et son influence*. Paris: E. de Brocard.
- OLIVEIRA, L. (2005). “O belo em Plotino: do múltiplo ao uno”. *Síntese*, v. 32, n. 103, p. 259-274.
- PLOTINO (1992-1999). *Enéadas: I-V*, 3 volumes. Tradução de J. Igal. Madrid: Gredos.
- PLOTINO 1966-1988). *Enneads*. Vol. I-VII, 7 volumes. Tradução de A. H. Armstrong. Cambridge: Harvard University Press.
- RAPPE, S. (2000). *Reading neoplatonism: non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bernardo Lins Brandão  
Área de Letras Clássicas  
Universidade Federal do Paraná, Brasil  
bgsbrandao@gmail.com