

“ESOTERISMO” E CONHECIMENTO EM PLOTINO

“ESOTERISM” AND KNOWLEDGE IN PLOTINUS

Rafael Vieira Gomes¹

Resumo: Diferentemente dos diálogos de Platão, considerados “exotéricos”, ou seja, escritos para o público exterior à Academia, os escritos de Plotino, segundo o depoimento de Porfírio, parecem ser apenas para alguns. Se buscarmos compreender as razões internas em seu pensamento para que sua filosofia e seus textos sejam direcionados para um público interno selecionado e reduzido, encontraremos alguns princípios fundamentais que estão intimamente relacionados com a sua concepção de conhecimento e filosofia. O “verdadeiro conhecimento”, aquele do qual dependem todos os outros, segundo Plotino, está para além do discurso e dos raciocínios e se dá como “intuição”, “visão” direta e “experiência” inteligível e só pode ser acessado por aqueles que, por um esforço heroico moral e intelectual (espiritual), voltam-se para si mesmos em um movimento purificador de retorno e simplificação e se unem a si e ao princípio superior no interior da própria alma divina. O que Plotino reconhece como o desejo intrínseco de toda alma e como o percurso da verdadeira filosofia: o de divinização e assimilação a deus (*homóiosis theôî*), unindo o conhecimento à bem-aventurança (*makaríá*). O verdadeiro conhecimento, portanto, supõe a capacidade de desprendimento e liberação dos demais amores, desejos, dispersão e preocupações exteriores, bem como da identificação excessiva com as paixões e as afecções que nos chegam pelos sentidos. Além de exigir a superação, no limite do percurso, inclusive, do discurso. O que faz desse caminho um percurso reservado a poucos, e do “verdadeiro conhecimento” um bem intimamente atrelado à prática das “verdadeiras virtudes”.

Palavras chave: retorno, conversão, purificação, visão, união, conhecimento.

Abstract: Unlike the texts of Plato, considered “exoteric” – it is, written for the public outside the Academy –, the writings of Plotinus seem produced for a restrict public, according to the testimony of Porphyry. If we want to understand his reasons to direct philosophy and his writings to a selected and limited public, we’ll find some fundamental principles closely related to his conception of knowledge and philosophy. According to Plotinus, the “true knowledge”, of which all others depend, is beyond from speech and reasoning, but as “intuition” or direct “vision” and intelligible “experience”, and can be accessed only by those who unite themselves to the higher principle within the divine soul, by an heroic moral and intellectual (spiritual) effort, focusing on a purifying movement of return and simplifying that is in themselves. What Plotinus recognizes as intrinsic desire of every soul and as the path of true philosophy: the divinization and assimilation to god (*homóiosis theôî*), linking knowledge to beatitude (*makaríá*). The true knowledge, therefore, assumes the detachment ability and release of other loves, desires, external worries and dispersions as well as identifying ourselves with the passion and affections that come to us by the senses. Besides to demand go beyond, within the limits of the path, even of discourse. What makes this path a reserved route for a few, and of the “true knowledge” a good and intimately tied to the “true virtues” practice.

Keywords: return, conversion, purification, vision, unity, knowledge.

Introdução

¹ Mestrando em filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP – Campus Guarulhos). Bolsista da CAPES. E-mail: rvgoma83@gmail.com

Segundo um depoimento de Porfírio, em sua obra biográfica redigida como introdução para sua edição dos tratados de seu mestre, os escritos de Plotino circulavam entre uns poucos². Discípulos ou alguns poucos filósofos que, talvez, tivessem afinidades com a escola de Plotino³; apesar de que o critério, como sugere Porfírio, nos parece ser, sobretudo, moral: “Com efeito, sua obtenção [dos escritos] não era fácil, não acontecia sem escrúpulos nem simples e muito facilmente, mas após um exame rigoroso dos que os recebiam” (V. P. 4, 15). Ainda nesse texto, Porfírio nos conta que só lhe foram confiados seus escritos (de Plotino) depois do famoso evento em que ele (Porfírio), – após uma troca de réplicas e tréplicas com Amélio (discípulo mais antigo da escola) –, leu em classe uma retratação, depois de compreender com dificuldades alguns princípios da filosofia plotiniana (cf. V. P. 18, 9 – 25). Trecho que nos dá ensejo para concebermos, segundo Porfírio, também um critério intelectual para esse “esoterismo” da escola de seu mestre.

Mas o que tem a nos dizer Plotino? Seus textos, – pelo menos um número considerável⁴ –, parecem nos dar às vezes algumas indicações de que eles possivelmente não se dirigem ao grande público externo à escola, mas a um número reduzido de discípulos e leitores suficientemente preparados para praticá-los e compreendê-los. O que justificaria a presença do que poderíamos chamar, talvez, de certo “antiproselitismo” filosófico em seus escritos⁵. A despeito de suas aulas, segundo Porfírio, serem abertas à frequência livre (cf. V. P. 7 e 9).

Desse modo, tendo isso em vista, a pergunta que se nos impõe é a seguinte: o que faria dessa filosofia (aquela presente em seus textos, ou pelo menos, em alguns dentre eles) propriamente uma doutrina “esotérica”, para alguns poucos privilegiados? E

² Trata-se da *Vida de Plotino* de Porfírio. As traduções utilizadas aqui, tanto da *Vida de Plotino*, como das *Enéadas* são as de José Carlos Baracat Júnior e Jesus Igal (vide bibliografia). As traduções do espanhol são nossas, assim como as traduções dos comentários em francês. As citações da *Vida de Plotino* de Porfírio seguem abreviadas (V. P.), sendo o primeiro número referente ao capítulo; e o segundo, referente à linha. As citações das *Enéadas* constam: primeiro, da ordem cronológica do tratado; segundo, da ordem sistemática de Porfírio entre colchetes; seguidas do número do capítulo e das linhas.

³ Como é o caso de Longino, por exemplo. Cf. V. P. 19.

⁴ Cujo representante principal é certamente o tratado 9 [VI 9] *Sobre o Bem ou o Uno*, que tomamos como texto base e como ponto de partida de nossa análise, cotejando com outros tratados que apresentam pontos comuns ou complementares.

⁵ Tomamos a liberdade de usar esse termo “moderno” apenas para retratar esse movimento próprio da filosofia plotiniana. Tal como aparece, por exemplo, no trecho que segue: “A esses, no entanto, até que descubram uma natureza superior à das coisas em que agora se detêm [o sensível], deve-se deixá-los aí onde desejam permanecer, perplexos acerca da origem do bem viver para aqueles, dentre eles, que podem obtê-lo” (46 [I 4] 2, 53 – 56).

qual o critério filosófico que os identifica e os autoriza? Isto é, que capacidades são esperadas e exigidas? Vejamos o que Plotino tem a nos dizer sobre o tema em um trecho de um de seus mais clássicos escritos:

Quantos creem que os seres estão regidos pela fortuna e espontaneidade e que sua coesão se deve a causas corpóreas, andam extraviados longe de deus e da noção de unidade. Meu raciocínio não se dirige a estes, mas àqueles que admitem uma natureza distinta dos corpos, isto é, aqueles que se remontam à alma (9 [VI 9], 5, 1 – 6)⁶.

Parece que Plotino trata, aqui, de “delimitar” o público específico para o qual se dirige seu pensamento; confirmando, até certo ponto, o que nos conta Porfírio. Mas por qual motivo? Trata-se de algum tipo de “exclusão” daqueles que dele divergem doutrinariamente? Segundo nossa leitura, não exatamente. Para Plotino, atribuir a espontaneidade e o azar à essência e à constituição deste universo é próprio de alguém desprovido tanto de inteligência como de percepção sensível (cf. 47 [III 2], 1, 1 – 3), já que não vê, acima das partes, uma harmonia universal, que, como uma grande música, faz uma a coordenação com o conjunto (cf. 47 [III 2], 2, 28 – 32). E é essa incapacidade de “visão”, segundo nossa compreensão, que torna impossível para eles o “verdadeiro conhecimento”⁷. Desse modo, esse certo “esoterismo” de sua escola, – se as informações de Porfírio são legítimas –, parece-nos, se imporia por uma necessidade “interna” à própria contemplação. Pois, aqueles que nunca viram a beleza “suprassensível” não podem falar sobre seu esplendor e existência; assim como um cego de nascimento não pode descrever as belezas sensíveis (cf. 1 [I 6], 4, 3 – 12). É preciso, portanto, ser capaz de “ver” por si mesmo: o que, parece, seria uma primeira fonte desse “esoterismo”. Mas, então, como a alma pode “ver” por si mesma? O que significa essa “visão”? E, portanto, em que sentido esse conhecimento é “esotérico”?

1. A jornada “ética” e a purificação

Vejamos mais detidamente o que nos diz Plotino sobre a contemplação inteligível e o percurso para sua realização. Pergunta-se: “... [mas] então, qual é o modo? Qual a

⁶ O sublinhado é nosso.

⁷ Tal como aparece no tratado 33 [II 9], o conhecimento inteligível depende da correta “visão” e percepção sensível (cf. 33 [II 9], 16, 49 – 57). Pois, quem não vê nem sequer o sensível está longe de vislumbrar o inteligível (cf. 33 [II 9], 16, 37 – 40). Daí, a belíssima fórmula de P. Hadot: “Saber ver o mundo sensível é prolongar a visão do olho para uma visão do espírito...”. Cf. *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris: Gallimard, 1997, p. 47.

concepção? Como alguém contemplará uma beleza inconceptível que, por assim dizer, guarda-se no íntimo dos sacros áditos e não se adianta afora para que mesmo um profano a veja?” (1 [I 6], 8, 1 – 3). Isto é, como a alma pode contemplar a beleza “suprassensível”, que, para Plotino corresponde ao “verdadeiro conhecimento” (*gnôsis*)? Parece que esse nível de contemplação, superior e mais profundo, segundo Plotino, supõe uma capacidade de desprendimento das realidades externas e particulares, voltando a atenção da alma para si mesma e para o conjunto⁸:

Mas ao contemplar, não lances o olhar de tua alma ao exterior, porque não está localizado em um lugar deixando as demais coisas isoladas dele, mas está presente para quem quer que seja capaz de chegar lá; para quem não o seja, não está presente (9 [VI 9], 7, 2 – 6).

Portanto, é preciso se converter da dispersão na multiplicidade, que corresponde à “queda” da alma nos vícios e males, deixando sua “visão” parcial e relativa, para se voltar em um processo de purificação (*kátharsis*) para si mesmo e para sua origem (cf. 9 [VI 9], 7, 29 – 35): “É preciso liberar-se de toda maldade, como quem se esforça por dirigir-se ao Bem; é preciso remontar até ao princípio interior e fazer-se de múltiplo uno, como quem será espectador do Princípio e do Uno” (9 [VI 9], 3, 20- 24). Desse modo, o mal para a alma corresponde ao domínio que sofre das realidades externas e inferiores, por sua identificação excessiva com a matéria e por sua dispersão na multiplicidade, voltando seu desejo e seu amor conatural por sabedoria e plenitude para as coisas externas e percíveis (cf. 9 [VI 9], 9, 25 – 57). Isso compromete suas qualidades e capacidades “morais” e “epistemológicas”; pois, já não vê mais o que uma alma é capaz de ver, nem mais se lhe é permitido “estar em si mesma” [...] “sempre arrastada para o exterior, para o inferior e para o obscuro...” (cf. 1 [I 6], 5, 32 – 38)⁹. Assim, o mal para alma não é uma perversão interna, mas uma contaminação. Nas palavras de J. Moreau: uma “alma feia é aquela que está recoberta de elementos estranhos à sua natureza primitiva”¹⁰. Portanto, “... sua feiúra proveio por adição do

⁸ (Cf. 47 [III 2], 3, 12 – 18). A “visão” do conjunto, segundo Hadot, corresponde à ascensão ao Intelecto (*Noûs*) e ao inteligível (*noetós*): “‘Tornar-se Intelecto’ é pensar-se na perspectiva da totalidade, é pensar-se não mais como indivíduo, mas como pensamento da totalidade; não particularizando essa totalidade, mas, ao contrário, experimentando a concentração, a interioridade, o acordo profundo”. P. Hadot. *O que é filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999. p. 239.

⁹ Pelo apreço que guarda pelas coisas daqui e pelo menosprezo de si mesma. Apreciando mais as coisas externas e inferiores que a si mesma, a alma, presa na parcialidade da afecção particular, se torna incapaz de voltar-se e reconhecer-se a si mesma e, portanto, incapaz da consideração e contemplação inteligível (cf. 10 [V 1], 1, 1 – 23).

¹⁰ Vide: J. Moreau. *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*. L. P. J. Vrin. Paris: 1970, pág. 175, 176.

alheio, e sua tarefa, se há de ser belo novamente, é limpar-se e purificar-se para que seja o que era antes” (1 [I 6], 5, 40 – 47). Assim, basta a purificação para que a alma volte à sua natureza original, como o ouro contagiado por terra: “... uma vez retirada, resta o ouro, e ele é belo quando está isolado de tudo mais e permanece sozinho consigo” (1 [I 6], 5, 50 – 60). Alegoria que reaparece, mais explicitamente, em outro tratado, imediatamente posterior na ordem cronológica:

É como se algo de ouro fosse um ser animado e logo, após sacudir-se de todo o tórreo que havia nele, sendo antes desconhecedor de si mesmo porque não via o ouro, se maravilhasse já então de sua própria natureza ao ver-se acendrado e pensasse que, desde logo, não necessitava de nenhuma beleza postiça, sendo preciosíssimo por si mesmo contanto que lhe permita estar em si mesmo (2 [IV 7], 10, 47 – 54).

É nesse sentido que se justifica o imperativo ético do *Teeteto* platônico de “fuga dos males” (176 b). Se os males rondam necessariamente essa realidade perecível e particular, e se a alma deseja fugir dos males, é preciso “fugir daqui” (cf. 19 [I 2], 1, 1 – 5). Assim como Ulisses, que fugiu da Maga Circe e Calípsso, “... não contente em permanecer, embora tivesse prazeres para os olhos e se unisse a muita beleza sensível”, empreendendo a grande viagem de retorno à sua pátria de origem: “Nossa pátria é donde viemos e nosso pai está lá” (cf. 1 [I 6], 8, 16 – 23)¹¹.

Contudo, Plotino adverte que essa não é uma jornada “espacial”, daqui para alhures, nem mesmo uma evasão e fuga da terra e do corpo (cf. 33 [II 9], 18, 1 – 14), que, aliás, são perfeitos em seu nível (cf. 47 [III 2], 29 – 41); mas dos vícios (cf. 51 [I 8], 6, 8 – 14), ou seja, do domínio que a alma sofre das realidades externas e inferiores, restringindo-a à parcialidade e impedindo-a de permanecer em si mesma (cf. 1 [I 6], 5, 32 – 38). Portanto, se trata de voltar-se à sua natureza profunda e original, e despertar uma visão interna e superior (cf. 1 [I 6], 8, 25 – 28), capaz de ver as coisas completamente radiantes (cf. 1 [I 6], 9, 1 – 5). Esse percurso, como vimos, realiza-se pela conversão da atenção da alma das realidades externas e particulares para si mesma, para seu mais profundo e íntimo¹². Pois: “... quem se conheça a si mesmo, também

¹¹ Plotino entende a fuga de Ulisses, narrada segundo ele de modo enigmático pelo poeta, como alegoria para expressar o percurso de fuga e retorno da alma. Cf. Homero, *Odisséia* V 215-227; 262-269; XI 1-10.

¹² Sobre esse ponto, vide o comentário feito por P. Hadot: “Este mundo espiritual não é um lugar supraterrrestre ou supracósmico que os espaços celestes separam. Este não é um estado original irremediavelmente perdido ao qual só a graça divina poderá trazer. Não, este mundo espiritual não é outro que o eu mais profundo. Se pode atingi-lo imediatamente entrando em si mesmo”. 1997, p. 28.

conhecerá sua origem” (9 [VI 9], 7, 34 – 35). Por conseguinte: “... é preciso prescindir de todo o exterior e voltar-se todo ao interior” (9 [VI 9], 7, 18). É preciso fazer-se de múltiplo uno (cf. 9 [VI 9], 3, 20 – 24), em um processo de “desidentificação” e “expurgação” das realidades inferiores e alheias, convertendo-se da dispersão na multiplicidade externa e particular para sua unidade fundamental interior, até o ponto de desfazer toda a mistura e confusão com a quantificação e limitação externa/sensível:

Se te tornaste isso, e viste isso, e se puro te consocias contigo sem ter impedimento algum a esse tipo de unificação e sem ter em teu interior algo alheio mesclado a ti, mas sendo tu inteiro luz verdadeira apenas, não medida por dimensão, não contornada por um contorno, nem dilatada em dimensão através da ilimitabilidade, mas imensurável totalmente, como maior que todo metro e mais que toda quantidade: se vê que tu te tornaste isso, já tornado visão, confiando em ti e já aqui acimalçado, sem mais careceres de guia¹³, fixa o olhar e vê: pois esse é o único olho que vê a súpera beleza (1 [I 6], 9, 17 – 25)¹⁴.

Trata-se, portanto, de uma identificação tal com o nível particular, externo e inferior, que impede a alma de voltar-se tranquila, impassível e serena, para si mesma e para o divino (cf. 9 [VI 9], 11, 12 – 16). Presa na exterioridade por toda sorte de paixões, perturbações e ansiedades, se esquece completamente de sua natureza e origem, confundindo-se com o “homem exterior”, com suas afecções, paixões e apetecências. Padecendo, assim, toda sorte de vícios e males, deixa de ser o que era e se torna incapaz de “ver” sua antiga e primitiva natureza: o “homem interior”¹⁵. Pois: “... trocou sua forma por uma diferente através de sua fusão com o inferior: é como se alguém, imergindo em lama ou sujeira, não mais revelasse a beleza que possuía e dele só se visse o que foi deslustrado pela lama ou sujeira” (1 [I 6], 5, 42 – 45). E, portanto, é preciso “... limpar-se e purificar-se para que seja o que era antes” (cf. 1 [I 6], 5, 40 – 47). Isso, dito de modo sumário, consiste em um movimento de recuperação de nossa natureza primitiva (*arkhaía phýsis*), profunda e primeira (cf. 9 [VI 9], 8, 14 – 15); sem a qual não é possível contemplar a verdadeira natureza da alma e do divino:

¹³ O papel de guia, aqui, é, certamente, como veremos a seguir, ocupado pelo discurso e raciocínio.

¹⁴ Segundo J. Moreau: “... e se retorna ao estado de pureza equivalente a sua perfeição (*télos*), a seu bem supremo, em uma assimilação a Deus, é porque a alma é por natureza um ser divino”. J. Moreau 1970, pág 176.

¹⁵ É a tese plotiniana do “homem duplo” (cf. 53 [I 1], 10, 5 – 8). É este “outro homem” (exterior) que representa um papel, tal qual em um teatro, como uma personagem com a qual o ator (o homem verdadeiro “interior”) se confunde, vivendo os seus dramas em um teatro de sombras (cf. 47 [III 2], 15, 51 – 63). São dele os prazeres e dores, paixões, azares, memória e vicissitudes ligadas à vida do “composto animal”, com as quais o homem, em sua “quedada”, se mistura e se identifica.

... que se olhe a si mesmo quem se tenha depurado e crerá que é imortal quando se contemple a si mesmo situado na região inteligível e na região pura. Porque verá seu intelecto absorto na visão de coisa alguma sensível nem de alguma das coisas mortais daqui de baixo, mas na intuição, com o eterno, do eterno, ou seja, de todos os seres da região inteligível, e se verá a si mesmo iluminado pela verdade procedente do Bem, que irradia verdade sobre todos os seres inteligíveis. Assim que muitas vezes lhe parecerá bem dito aquilo: “Vos saúdo; mas eu, deus imortal ante vós”¹⁶, quando se eleve ao divino e fixe seu olhar em sua própria semelhança com ele (2 [IV 2], 10, 47 – 54).

Por isso, o “verdadeiro conhecimento” (*gnôsis*) (cf. 49 [V 3], 4, 6 – 7), que aparece nos tratados como uma espécie de “coroamento” da atividade dialética¹⁷, corresponde a uma “intuição intelectual”, alegoricamente retratada pelo vocabulário da “visão” e das “paixões” sensíveis¹⁸:

Se, pois, alguém o visse, que amores sentiria! E que desejos, querendo confundir-se com ele! E como tremeria prazerosamente! É próprio de quem ainda não o viu almejar a ele como bem; mas o próprio de quem o viu é o maravilhar-se com sua beleza, o encher-se de um assombro prazeroso, o abalar-se inofensivamente, o amar com verdadeiro amor e agudos desejos, o rir-se dos outros amores e o desprezar o que outrora estimava belo... (1 [I 6], 7, 13 – 19).

Essa “experiência” (*páskho*) e “visão bem-aventurada” (*ópsin makarían*)¹⁹ permanecem reservadas àqueles que se alçam ao superior, “... que estão convertidos e que se despem do que vestimos ao cair”; assim como, para os que se ateam aos ritos sagrados dos templos, há purificações, despojamento das vestes de antes e o avançarem nus (cf. 1 [I 6], 7, 1 – 12)²⁰. O que exige que, antes da contemplação inteligível propriamente dita, o candidato ao conhecimento ou à filosofia exerça o percurso de simplificação e recolhimento, necessários para voltar-se para seu “eu” interno mais íntimo, para sua pureza original (nudez), e para estar em si mesmo. Isso se conquista,

¹⁶ Citação de Empédocles (cf. D. K. fr. 112, 4).

¹⁷ Cf. V. Jankélévitch. *Plotin, “Enéades” I, 3: Sur la dialectique*. Paris : Éditions du Cerf, 1998. p. 22.

¹⁸ Cf. E. Bréhier. *La philosophie de Plotin*. Paris: ancienne librairie Furne, 1999. Introduction, p. XII, XIII.

¹⁹ (Cf. 1 [I 6], 7, 33). Citação do *Fedro* de Platão (250 b 6).

²⁰ Plotino parece entender os ritos das religiões dos mistérios como símbolos e imitações da realidade suprema inteligível (cf. 9 [VI 9], 11, 27 – 30). Assim como entende o mito e a poesia. Vide: L. Oliveira. *A exegese de mitos em Plotino e Porfírio*. In: Revista Archai, Brasília, n. 01, p. 73-94, Jul. 2008.

segundo Plotino, pelo exercício da dialética e pela prática das purificações que são as “verdadeiras virtudes”²¹:

Mas, se o olho se dirige para à visão turvado pela maldade e não purificado, ou fraco, incapaz por falta de vigor de olhar as coisas completamente radiantes, ele nada vê, mesmo que outra pessoa lhe mostre o que está presente e pode ser visto (1 [I 6], 9, 26 – 29).

Todavia, ainda é possível questionar e esclarecer um ponto de não menor importância: por que, para Plotino, é preciso retornar, necessariamente, ao nosso nível mais profundo, ao “eu superior” interno e mais íntimo, em um processo de purificação, para contemplar a Alma (*Psykhé*), o Intelecto ou Espírito (*Noûs*)²² e o Uno-Bem (*tó Hén-Agathón*); isto é, os níveis da realidade ou as três hipóstases divinas? A resposta plotiniana retoma claramente uma linha de argumentação tipicamente platônica²³. Trata-se da necessidade, exposta já em seu primeiro tratado, de tornar-se semelhante (*hómoion*) com relação ao “objeto” de contemplação para alcançar sua “visão” e conhecimento:

Pois, após ter-se o vidente feito congênere e semelhante ao visto, ele deve lançar-se à contemplação. Pois nenhum olho veria o sol, se não tivesse nascido soliforme, e a alma não veria o belo sem ter-se tornada bela. Portanto, que primeiro se torne todo deiforme e todo belo, se alguém pretende contemplar deus e o belo (1 [I 6], 9, 29 – 34).

Assim, para contemplar o princípio e o divino é preciso se alçar ao que há de princípio e de divino no homem. Esse nível superior, o “homem interior”, ou a parte intelectual da alma é diretamente semelhante ao princípio do qual provém, ao Intelecto (cf. 49 [V 3], 4, 6 – 8). E, além disso, o homem possui em seu mais íntimo e profundo, um nível ainda superior semelhante ao próprio Uno, um centro semelhante ao centro de todas as coisas (cf. 9 [VI 9], 4, 25 – 30; 8, 20 – 23)²⁴. E, portanto, suprimida a alteridade estamos diretamente presentes a ele. Pois, ele “... não tendo alteridade, está sempre

²¹ Sobre esse ponto, vide dois tratados sequenciais tanto na ordem cronológica quanto na eneádica de Porfírio: 19 [I 2] – *Sobre as virtudes*; e 20 [I 3] – *Sobre a dialética*. Plotino, em sua leitura do *Fédon* de Platão (69 b-c; 82 a-b), concebe, pelo menos, dois “tipos” de virtudes distintas: as virtudes cívicas e as purificações (*kátharsis*) como “verdadeiras virtudes” (cf. 19 [I 2], 3, *passim*). Sobre a dialética, vide: V. Jankélévitch, 1998, p. 27.

²² P. Hadot traduz o *noûs* plotiniano, além de intelecto, também por “espírito”, a fim de exprimir o caráter mais específico e intuitivo do *noûs* plotiniano. Cf. *Ibidem*, p. 9 e 10.

²³ Vide: Platão, *A República*, (507 c 6-8; 508 b 3; 509 a 1).

²⁴ Cf. também: (10 [V 1], 11, 12 – 15).

presente, e nós o estamos a ele quando não temos alteridade” (cf. 9 [VI 9], 8, 30 – 35)²⁵. Desse modo, a supressão da alteridade revela o caráter e a meta radical da filosofia plotiniana: a divinização do homem, como união íntima com deus²⁶. O que torna, em seu nível superior, absolutamente impossível a comunicação de tal “conhecimento”, já que ele supera qualquer possibilidade discursiva, estando para além de toda dualidade (entre “sujeito” e “objeto”), e, assim, além de qualquer forma de cognição, raciocínio, discurso, intuição e ciência (cf. 9 [VI 9], 4, 1 – 17), além de só poder ser percorrido individualmente no âmbito da interioridade. Encerra-se aqui, portanto, segundo nossa consideração, o motivo central que torna essa doutrina “esotérica” nesse sentido, ou seja, reservada àqueles que se dispõem a percorrer o caminho:

Isto é o que queria dar a entender o preceito dos mistérios daqui de não revelá-los aos não iniciados: *partindo de que aquele espetáculo não é revelável, proibiu manifestar a divindade a qualquer outro que não tenha a sorte de vê-la por si mesmo. Pois, não eram duas coisas, mas que o vidente mesmo era uma só coisa com o visto – diríamos não “visto”, mas “unido”* (9 [VI 9], 11, 1 – 7)²⁷.

Por isso, não são deus e as realidades eternas e inteligíveis que, segundo Plotino, se afastam do homem, assim como não é o divino que lhe procura como se necessitasse dele (cf. 9 [VI], 8, 35 – 37), privilegiando alguns em particular (eleitos, de uma “raça” superior distinta) concedendo-lhes o conhecimento e o preservando dos “excluídos”²⁸. Mas é o homem que dá as costas e se afasta do divino, por seu maior apreço às coisas sensíveis e à sua alteridade (cf. 10 [V 1], 1, 1 – 23), restringindo-se ao parcial, externo e limitado, confundindo-se e identificando-se com ele, tornando-se “outro” com relação ao divino. Assim como é o homem que, voltando-se para si mesmo, possuindo e estando em si mesmo, se volta para o divino:

²⁵ O que não significa que, para Plotino, a alma se una direta e imediatamente ao Uno; mas unindo-se ao Intelecto (*Noûs*) pela parte intelectiva da alma, por meio desse contempla e se volta a si mesma e a seu centro e princípio. Vide, por exemplo: (51 [I 8], 2, 20 – 30; e 9, [VI 9], 3, 23 – 27; 11, 47 – 48).

²⁶ Segundo Plotino, esse é o desejo intrínseco e conatural de todos os seres (cf. 1 [I 6], 7, 1 – 7). Vide: R. Arnou. *Le desir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Paris: Librairie Felix Alcan, 1921. L’objet du désir, p. 74 – 77. A união com o *Noûs* é já um primeiro nível de perda da alteridade e superação do discurso (cf. 31 [V 8], 11, *passim*), e corresponde ao “verdadeiro conhecimento” (*gnôsis*); que se radicaliza na união com o Uno (como superação de qualquer dualidade, cognição e pensamento), e, portanto, superação da própria ciência e conhecimento, que Plotino descreve pela linguagem do êxtase e do repouso absoluto (cf. 9 [VI 9], 11, 10 – 25).

²⁷ O sublinhado é nosso.

²⁸ Tal como concebiam, segundo Plotino, os gnósticos, que, consideravam-se garantidos, simplesmente por pertencerem ao número dos “escolhidos”; não necessitados, portanto, de nenhum esforço “moral” e “intelectual” (cf. 33 [II 9], *passim*).

... porque aquele não está ausente de nada e está ausente de todos, de modo que, estando presente, não está presente senão àqueles que são capazes de recebê-lo e estão preparados como para acoplar-se com ele e agarrá-lo, por assim dizer, e tocá-lo graças a sua semelhança com ele e a essa potência que levam dentro parecida com ele porque provém dele: quando um se encontre no mesmo estado em que estava quando saiu daquele, então pode já vê-lo do modo como aquele é capaz por natureza de ser contemplado (9 [VI 9], 4, 23 – 30).

[...] “Não está – disse Platão – fora de nada”, antes está com todos sem que eles saibam. É que são eles que fogem fora dele, ou melhor, fora de si mesmos. Não podem, pois, alcançar aquele de quem fugiram, nem podem, após perderem-se a si mesmos, buscar outro. Tampouco um filho alienado e fora de si conhecerá seu pai. Mas quem se conheça a si mesmo, também conhecerá sua origem (9 [VI 9], 7, 29 – 35)²⁹.

Logo, o homem que esteja “fora de si”, ou seja, fora de seu “centro”, não poderá alcançar e conhecer sua origem, que corresponde ao centro de todas as coisas (cf. 9 [VI 9], 10, 15 – 20). Assim, esse “conhecimento” permanece reservado àqueles que realizam o percurso de simplificação e retorno para o nível mais profundo da raiz da alma; por meio da purificação, da prática das virtudes e da dialética. Desse modo, não há, para Plotino, nenhum tipo de “exclusivismo” e privilégio natural de uma parte dos homens sobre os outros; não se trata de uma doutrina “aristocrática” e inacessível ao comum dos homens, como quis Arnou, por exemplo³⁰. Mas, talvez, uma doutrina “esotérica”, no sentido de que seu conhecimento (no sentido rigoroso e absoluto) permanece reservado àqueles que realizam o percurso “moral” e “epistemológico”, de desvelamento e reconquista de seu “eu” profundo e original. Porém, isso não significa “exclusivismo” ou “privilégio natural”, pois a divindade “não está fora de nada”; está, portanto, “... com todos sem que eles saibam. É que são eles que fogem fora dele, ou melhor, fora de si mesmos” (9 [VI 9], 7, 29 – 35). Assim, a possibilidade de realização dessa jornada da alma, retrocedendo para a união com seu princípio, é dada a todos de forma “isonômica”. Todos são capazes, de direito, por um ato de recolhimento e simplificação, de voltarem-se para si mesmos e para seu princípio, dada a presença imediata do divino no interior de todas as coisas (cf. 9 [VI 9], 8, 20 – 21). Todavia, pela índole da alma, esse percurso torna-se mais árduo ou mais brando, dependendo do grau de prisão, dispersão, vícios e identificação externa. É, portanto, o grau ou o estado de purificação da alma que determina sua capacidade para o “verdadeiro conhecimento”.

²⁹ Os sublinhados são nossos.

³⁰ Cf. R. Arnou, 1921, *L’ame de Plotin: une doctrine aristocratique*, p. 45.

Identificando o pretendente à filosofia a um escultor que deve polir, limpar e corrigir sua própria estátua interior até que se desvele e resplandeça a beleza e a virtude “assentada em uma sacra sede” (cf. 1 [I 6], 9, 1 – 16). Por isso, a chamada “metafísica” ou “ontologia”, entendida como conhecimento inteligível, nos termos em que o toma Plotino, permanece subordinada, para o homem, à “moral” e à “ética”; ou seja, à prática e à realização das “verdadeiras virtudes”, relacionadas à purificação e ao percurso de desvelamento e identificação com a parte superior da alma. O que dispõe a atividade filosófica como preponderantemente “ética”, ou seja, como, sobretudo, um “modo de vida”³¹.

2. O discurso e a dialética

Desse modo, o sábio (*spoudaios*) plotiniano é, principalmente, o virtuoso: o homem que retrocedeu e se unificou consigo mesmo, em seu mais íntimo e profundo; desvelando a plenitude e perfeição da vida sobejante do princípio, com o qual está unido diretamente, pela parte superior de sua alma. Esse homem possui uma vida sem carência, perfeita e autossuficiente (cf. 46 [I 4], 4, *passim*). E, portanto, nesse nível, conhece a felicidade e a bem-aventurança divina (*makaríá*), independente de quaisquer fatalidades e alterações exteriores (cf. 46 [I 4], 7, *passim*). Ele é o seu próprio bem, que nunca lhe falta, pois ele –, se realmente é sábio –, está sempre presente a si mesmo (cf. 46 [I 4], 4, 18 – 26). Porém, sua sabedoria não se limita a discursos, raciocínios e silogismos. À disciplina lógica, Plotino compara o saber escrever, necessário para a correta exposição do pensamento, mas não para o descobrimento da verdade. Tendo, com efeito, algumas dessas coisas por necessárias e preliminares à sua arte, mas não como o fim e a meta de seu percurso (cf. 20 [I 3], 4, 15 – 25)³².

Isso porque, a razão e o discurso aparecem-nos de dois modos distintos nas *Enéadas*: primeiro, como uma atividade posterior à “visão” noético-intuitiva do intelecto, tal como expressa Plotino nesse trecho do tratado 9 [VI 9]: “... porque quando a (faculdade) que vê cessa em sua atividade contemplativa, a outra não cessa em sua

³¹ Confirmando, portanto, a tese defendida por Hadot de que a filosofia plotiniana, assim como toda filosofia antiga, é antes de tudo um “modo de vida”, cujo objetivo central é de natureza “moral” e “ética”. Cf. 1999, p. 241. Se é a “moral” que permite a contemplação inteligível, e se essa contemplação corresponde à divinização e bem-aventurança do homem; a “moral” é o início (pressuposto) e o fim da atividade filosófica. Nesse sentido, vide, por exemplo, o comentário de V. Jankélévitch, 1998, p. 24, 25; e É. Bréhier, 1999, Conclusion, p. 182.

³² Cf. P. Hadot, 1997, p. 31.

atividade científica no campo das demonstrações, das provas e do raciocínio...” (9 [VI 9], 10, 5 – 8)³³. Porém, por outro lado, a razão aparece também como um nível “propedêutico”, essencial para a contemplação propriamente dita, como uma espécie de pedagoga e guia do amor por sabedoria da alma: “que raciocínio se fará pedagogo para guiar esse amor?” (5 [V 9], 2, 13 – 14). Em outro tratado, 20 [I 3], afirma que o filósofo, em sua desorientação em direção ao alto, necessita apenas de um guia (cf. 20 [I 3], 3, 1 – 3). Nesse sentido, a razão como pedagoga e guia cumpre um papel fundamental na busca do conhecimento³⁴. E, segundo Plotino, o próprio exercício dialético já é uma forma de ascensão (cf. 20 [I 3], 1, 3 – 6), fundamental para a elevação dos sentidos e para o aperfeiçoamento das virtudes (cf. 20 [I 3], 6, 15 – 25). A dialética, portanto, como método filosófico por excelência é o caminho de subida e descida do pensamento da *diánoia* para a *nóesis*, e da *nóesis* para a *diánoia*³⁵. O que faz do nível discursivo-racional (*dianoético*) o primeiro antes da contemplação superior (*nóesis*) e o último, já que após a contemplação sua atividade no campo do discurso e do raciocínio se impõe necessariamente (cf. 6 [IV 8], 1, 1 – 12).

Nesse sentido, o discurso filosófico, assim como os raciocínios, além de guias e pedagogos, são também uma espécie de encantamentos, remédios eficazes, empregados reiteradamente, para curar as dores de parto da alma (cf. 49 [V 3], 17, 15 – 20), ainda que insuficientes para livrá-la completamente de suas dores: “porque a alma, ainda que percorra todos os seres reais e todas as realidades nas quais participamos, contudo se evade, se quer formular e raciocinar, dado que a mente raciocinativa, para poder formular algo, deve apreender uma série sucessiva de objetos diversos” (49 [V 3], 17, 20 – 24). Pois, a palavra interior da alma como tradução e intérprete do intelecto, está dividida e fragmentada com relação a ele (cf. 19 [I 2], 3, 28 – 32). Portanto, a linguagem, a razão e o discurso filosófico são ainda uma tradução na multiplicidade e no transcorrer do tempo de uma realidade mais una, nítida, eterna, substancial e profunda. E, por isso, a atividade dianoética da alma aparece no tratado 49 [V 3] como uma tentativa de contemplar o modelo na imagem; e, apesar de buscar persuasão por meio de demonstrações, sua atividade tem força puramente constritiva para nos elevar

³³ Sugerindo que os raciocínios operam como uma espécie de tradução da “visão” superior da *nóesis*, como explicita em: (19 [I 2], 3, 25 – 34).

³⁴ Essa interpretação é reforçada pela concepção plotiniana do nível discursivo da alma como intermediário entre duas potências: uma pior (os sentidos) e outra melhor (o intelecto). (Cf. 49 [V 3], 3, 35 – 46).

³⁵ A inspiração para essa concepção encontramos claramente na *República* de Platão (511 b-c).

para a contemplação propriamente inteligível, reduzindo todas as coisas à unidade (cf. 49 [V 3], 6, 7 – 18)³⁶.

Desse modo, talvez uma correta compreensão da natureza da razão e do raciocínio filosófico, em Plotino, como intermediários entre os sentidos e o intelecto (cf. 49 [V 3], 3, 38 – 41), seja considerá-los como imagem e tradução da visão superior da *nóesis*, que, imitando a atividade própria do espírito, pode nos aproximar paulatinamente da “visão” inteligível (cf. 49 [V 3], 8, 23 – 36)³⁷. Nesse sentido, paralelamente às virtudes, o exercício dialético torna-se também “propedêutico” para o “verdadeiro conhecimento”. Segundo Plotino, ao elevarmo-nos à parte superior da alma, por meio da dialética, podemos dispor uma assemelhação tal ao Intelecto que podemos inclusive, pelas impressões e recordações que a alma possui dele, nos elevarmos a ele, até ao ponto de nos transformarmos nele (cf. 49 [V 3], 4, 1 – 15)³⁸. Não obstante, enquanto a alma permanece no nível do discurso e da razão ainda não pode divisar propriamente o inteligível e conhecer verdadeiramente pela visão direta da inteligência (cf. 49 [V 3], 8, 45 – 56). Portanto, em sua peregrinação dialética, pela própria natureza do discurso, a alma deve buscar, além da contemplação da totalidade, a impassividade e a quietude da conversão (*epistrophé*) e da unificação interior: “Então, mantendo a quietude, pois está em quietude enquanto está lá, e não se atabalhoando com mais nada já que se tornou uma, ela vê...” (cf. 20 [I 3], 4, 17 – 19).

Assim, parece que é por uma incapacidade da linguagem que não podemos propriamente “falar”, rigorosamente, sobre as realidades divinas; pois, necessariamente, o discurso, – como percurso e multiplicidade –, só pode traduzir a realidade inteligível, no limite, como metáfora, alegoria e imagem; ou, dizendo algo sobre o princípio apenas por negação (*apóphasis*). Já que o conhecimento, no sentido forte do termo, corresponde a um “ultrapassamento”, inclusive do nível discursivo da alma, retomando seu nível superior mais profundo e uno, interior, semelhante ao divino (cf. 9 [VI 9], 10, 7 – 9)³⁹. Todavia, a filosofia plotiniana apresenta-se como um esforço de tradução e ascensão espiritual pela via discursiva, formulando-se a partir do raciocínio; aberta,

³⁶ Segundo o belíssimo comentário de M. I. Santa Cruz: “No Intelecto pensar e conhecer, por seu caráter de interioridade e imediatez não constitui um ‘processo’. O pensamento próprio da alma, a diánoia, o raciocínio ou a discursividade, supõe uma exteriorização, um sair de si como condição para reapropriar-se de si mesmo”. Vide: *Plotino Enéadas: Textos essenciais*. Buenos Aires: Colihue, 2007. Intr. LXII.

³⁷ Cf. V. Jankélévitch, 1998, p. 74, 75 e 76. Para ver sobre o caráter imagético da razão: *Ibidem*, p. 60.

³⁸ Sobre a união da alma com o Intelecto divino, vide um belo artigo que sintetiza, apresenta e problematiza muito bem o assunto: Brandão, B. G. S. L. *A união da alma e do Intelecto na filosofia de Plotino*. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n° 116, dez/2007, p. 481-491.

³⁹ (cf. 49 [V 3], 3, 16 – 18).

portanto, a todos que desejem percorrer o caminho. Logo, seu “esoterismo”, – que, parece corresponder melhor, de acordo com seus textos, a um “esoterismo” intrínseco e próprio à sua concepção de contemplação (*theoría*) e “conhecimento” (*gnôsis*), como cume do processo discursivo –, está diretamente relacionado, segundo nossas considerações, com a necessidade da “experiência” direta e interior da alma consigo mesma. E, embora acessível a todos, sua aquisição é dependente, por sua vez, da prática ou, pelo menos, da disposição para as “verdadeiras virtudes”⁴⁰.

Conclusão

Se nossa leitura estiver correta, não há propriamente sinais em Plotino de um “esoterismo” no sentido de uma restrição externa do acesso ao conhecimento exposto em seus textos, mas uma concepção de conhecimento, que, por razões internas à contemplação, pode ser entendido como “esotérico”. Esse conhecimento seria “esotérico”, primeiro porque é preciso ser capaz de contemplá-lo por si mesmo, no interior e mais íntimo da própria alma, percurso que exige um esforço árduo moral e intelectual; segundo, porque, a despeito de Plotino argumentar longamente, esse nível supera, no limite, qualquer possibilidade de “demonstração”, prova, ou discurso (em sentido rigoroso), pelo seu caráter de progressiva “unificação” com o princípio. O que justificaria certa seleção dos leitores, talvez, pelo critério da disposição para esse percurso e para as “verdadeiras virtudes”⁴¹. Não obstante, essa exigência, que torna o conhecimento acessível apenas àqueles que são capazes de contemplá-lo por si mesmos, não significa, como vimos acima, que a realidade divina não esteja presente a todos, ou que alguns não são capazes por natureza; mas sim que nem todos os homens, – por sua identificação excessiva com a exterioridade –, estão presentes à realidade ela mesma, inclusive, a si mesmos e à sua própria realidade mais íntima. Portanto, afirmar a necessidade da jornada de conversão (*epistrophé*) e purificação (*kátharsis*) da alma para

⁴⁰ Pois, segundo Plotino, ou o desenvolvimento das virtudes precede o exercício dialético, ou se desenvolvem simultaneamente. O que nos dá claras indicações de que a própria dialética, por sua vez, é dependente da esfera da “ética” e da “moral”, apesar de seu exercício também aperfeiçoar a prática das virtudes (cf. 20 [I 3], 6, 15 – 25). Nesse sentido, a via moral e a via intelectual se completam. Vide, sobre o tema, o belo artigo de: Loraine Oliveira. *Notas sobre lógica e dialética na Enéada de Plotino*. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 30(2): 167-178, 2007.

⁴¹ Se essa informação de Porfírio é verdadeira, talvez nunca saibamos. Contudo, a concepção plotiniana de conhecimento, cujo “esoterismo” é interno e intrínseco à sua contemplação, parece-nos dar ensejo a certo “esoterismo” externo e escolar; na medida em que o discípulo precisa estar disposto a percorrer um percurso, de purificação e despojamento, extremamente árduo e radical. Apesar de que, dado esse “esoterismo” interno, um “esoterismo” externo não se segue necessariamente.

a realização do “verdadeiro conhecimento” não tem nada de “aristocrático” e inacessível. Trata-se apenas de entender que para conhecer a “verdade” é preciso antes ser “verdadeiro”, ou seja, em termos plotinianos, é preciso antes estar em si mesmo para conhecer a si e a sua origem. O que relaciona de forma intrínseca e inseparável, pelo menos, “ontologia”, “ética” e “psicologia” na filosofia plotiniana⁴².

Entretanto, apesar do “conhecimento”, para Plotino, dar-se em uma “intuição” intelectual (espiritual), ou em uma “visão” direta e imediata, em uma “experiência” interior à alma mesma, Plotino não despreza o nível discursivo-racional. Inclusive, procura mostrar, sobre todos os temas de que trata, sua necessidade e verdade, pela via da argumentação⁴³. Buscando, por meio de seus escritos, “constranger” com raciocínios e discursos a alma de seus leitores e discípulos para si mesma, em direção ao princípio e à contemplação e união superior, por meio do percurso dialético. Traduzindo, assim, o modelo na imagem, tal como Minos, que após o encontro supremo com o divino (Zeus), instituiu leis como tradução daquele encontro. Assim, o “filósofo” ou o homem sábio, deve vir e anunciar aos demais, se pode, seu consórcio com aquele (cf. 9 [VI 9], 7, 22 – 26). E, por meio de discursos, apontar e esclarecer a rota da jornada, para aqueles que desejam e se dispõem a percorrê-la. Jornada essa que, por meio da ciência e do discurso, deve ser peregrinada para além da tradução das palavras e raciocínios⁴⁴:

E por isso – disse Platão – ‘não se pode dizer nem escrever’⁴⁵; entretanto, falamos dele e sobre ele escrevemos com o propósito de remitir até ele e despertar das palavras a contemplação, a maneira do que indica um caminho àquele que deseja contemplar. Com efeito, o ensinamento se limita a indicar o caminho e a marcha a seguir, mas a contemplação é já obra daquele mesmo que deseja ver (9 [VI 9], 4, 12 – 18).

REFERÊNCIAS

- ARNOU, R. *Le desir de Dieu dans le philosophie de Plotin*. Paris: Librairie Felix Alcan, 1921.
- BRANDÃO, B. G. S. L. *A união da alma e do Intelecto na filosofia de Plotino*. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 116, dez/2007, p. 481-491.
- BREHIER, E. *La philosophie de Plotin*. Paris: ancienne librairie furne, 1999.

⁴² Vide sobre esse ponto, por exemplo: P. Hadot. *Plotin: traité 9*. Paris: Edition du Cerf, 1994. Intr. p. 37 – 56; e: J. Jankélévitch, 1998, p. 22, 23, 24.

⁴³ Vide o comentário a esse respeito feito por: M. I. Santa Cruz, 2007, Intr. LXXXVII e LXXXVIII; e: J. Igal, *Enéadas V-VI*. Madri: Gredos, 1998. Trat. V 9, p. 165, n. 1.

⁴⁴ Segundo P. Hadot: “o ensino é como um poste indicador que nos diz para qual direção se deve ir, mas para chegar ao Uno é necessário andar efetivamente por uma estrada que só se trilha sozinho, rumo ao Só”. 1999, p. 241. Sobre a “fuga” só ao Só (cf. 9 [VI 9], 11, 45 – 52).

⁴⁵ Cf. Platão, *Carta VII*, 341 c5.

- HADOT, P. *O que é filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999.
- _____. *Plotin ou la simplicité du regard.* Paris: Gallimard, 1997.
- JANKELEVITCH, V. *Plotin, “Enéades” I, 3: Sur la dialectique.* Paris: Éditions du Cerf, 1998.
- MOREAU, J. *Plotin ou la gloire de la philosophie antique.* Paris: L. P. J. Vrin. 1970.
- OLIVEIRA, L. *A exegese de mitos em Plotino e Porfírio.* In: Archai, Brasília, n. 01, p. 73-94, 2008.
- _____. *Notas sobre lógica e dialética na Enéada de Plotino.* In: Trans/Form/Ação, São Paulo, 30(2): 167-178, 2007.
- PLOTIN. *Traité 9.* Intr., trad. et notes: P. Hadot. Paris: Edition du Cerf, 1994.
- PLOTINO. *Enéadas I, II e III; PORFÍRIO, Vida de Plotino.* Intr., trad. e notas: Baracat Júnior, J. C. Tese de doutorado. Campinas: Instituto de estudos da linguagem/Unicamp, 2006.
- _____. *Enéadas III-IV.* Introd., trad., y notas de Jesús Igal. Madri: Gredos, 1985.
- _____. *Enéadas V-VI.* Introd., trad., y notas de Jesús Igal. Madri: Gredos, 1998.
- _____. *Enéadas: Textos esenciales.* Introd., trad., y notas: Santa Cruz, M. I.; Crespo, M. I. Buenos Aires: Colihue, 2007.
- PORFÍRIO: *Vida de Plotino*; PLOTINO: *Enéadas I-II.* Introd., trad., y notas de Jesús Igal. Madri: Gredos, 1982.