

## A DOCTRINA DA UNIÃO EM PLOTINO

### THE DOCTRINE OF THE UNION IN PLOTINUS

Bernardo Lins Brandão \*

#### RESUMO

Um dos aspectos mais intrigantes da filosofia escrita nas Enéadas é a doutrina da união da alma com as hipóstases superiores. De acordo com Plotino, a realidade é composta de diversos níveis dispostos em uma relação de anterioridade e posterioridade: o mundo sensível, a Alma, o Intelecto e o Um. Essa visão pode parecer rígida, mas a luz da doutrina da união, a questão toda se torna mais complexa. Alguns textos parecem implicar que a alma pode se unir com o Intelecto e o Um. Mas no que consiste essa união? Como é possível para a alma se unir a essas hipóstases e, de um certo modo, durante essa união, transformar-se nessas hipóstases? Trata-se de uma união real e uma transformação real ou apenas de uma experiência que se parece como uma união? Como o caminho de ascensão pode problematizar a relação estática entre as hipóstases? Neste artigo, tento investigar esse problema, analisando em primeiro lugar os textos das Enéadas que tratam da união da alma com o Intelecto e, em seguida, alguns textos que dizem respeito a união com o Um.

**PALAVRAS-CHAVE:** Plotino; neoplatonismo; mística; metafísica

#### ABSTRACT

One of the most interesting aspects of the philosophy written in the Enneads is the doctrine of the union of the soul with the Intellect and the One. According to Plotinus, the reality is composed of several levels disposed in a relation of anteriority and posteriority: sensible world, Soul, Intellect, One. This view may seem a rigid one, but in the light of the doctrine of the union, the whole question becomes more complex. Some texts seem to imply that the soul can become united with the the Intellect and the One. But what is this union? How is possible to the soul become united with these hypostases and, in a certain way, during this union, to become these hypostases? Is it a real union and a real transformation or just an experience that seems like an union? How can the way of ascension of the soul can challenge the static relation between the hypostases? In this paper, I try to investigate these problems, analysing in first place some texts of the Enneads concerning the union of the soul with the Intellect and then, some texts concerning the union with the One.

**KEYWORD:** Plotinus; neoplatonism; mysticism; metaphysics

---

\* Doutor e mestre em Filosofia (UFMG). Professor da Universidade Federal do Paraná (UFPR); email: [bgsbrandao@gmail.com](mailto:bgsbrandao@gmail.com)

## 1. A QUESTÃO DA UNIÃO

Segundo Plotino, a realidade é um todo composto de níveis dispostos em relação de anterioridade e posterioridade: em primeiro lugar, existe o Um, o princípio supremo, de onde procede o Intelecto, que é a totalidade das formas inteligíveis e a intelecção delas, que, por sua vez, gera a Alma, a hipóstase que compreende tanto as almas dos seres humanos quanto as outras almas e, em particular, a Alma do mundo. Por sua vez, essas almas ordenam e governam o mundo sensível.

Essa visão da realidade pode parecer por demais rígida e estática: o mundo sensível não é a Alma, que não é o Intelecto, que não é o Um. No entanto, a questão não é tão simples. Em primeiro lugar, deve-se lembrar que não estamos aqui diante de mundos ou realidades separadas, mas de uma única realidade que comporta níveis e que, portanto, está indissociavelmente ligada. Em segundo lugar, devemos também ter em mente a enigmática doutrina da união. De acordo com o que lemos nas *Enéadas*, a alma do filósofo, através de um processo de ascensão, é capaz de se unir às hipóstases superiores e experimentar de alguma forma seu modo de existência. Durante muito tempo, os estudiosos interpretaram os relatos da união como dizendo respeito somente à união da alma com o Um, mas trabalhos recentes falam também de união com o Intelecto (por exemplo HADOT, 1985) e até mesmo com a hipóstase Alma (por exemplo BUSSANICH, 1994). Além disso, essa união é tradicionalmente interpretada como uma experiência mística, ainda que estudiosos contemporâneos importantes como Brisson (2007, p.116) tenham ressalvas quanto ao uso do termo para se referir a um filósofo da Antiguidade como Plotino. Nesse artigo, pretendo investigar melhor a natureza dessa união, refletindo, em primeiro lugar, a respeito da união com o Intelecto e, em seguida, a respeito da união com o Um.

## 2. UNIÃO COM O INTELECTO

Em V, 3, 4, Plotino escreve:

Também nós reinamos, quando estamos de acordo com ele (o Intelecto). E podemos estar de acordo com ele de dois modos: ou por essa espécie de letras que são como leis grafadas em nós, ou como que preenchidos por ele ou também capazes de vê-lo e percebê-lo estando presente (V, 3, 4, 1-4).<sup>1</sup>

Nessa passagem, Plotino assevera que podemos nos relacionar com o Intelecto de duas maneiras: seja contemplando o que vem dele, os *lógoi* que são imagens das formas inteligíveis, utilizados pela alma em seu raciocínio discursivo, seja sendo preenchido pelo Intelecto e percebendo-o como presente. A continuação do texto confirma que essa segunda maneira de estar de acordo com o Intelecto é uma experiência de união:

De modo que o que conhece a si mesmo é duplo: o que conhece a natureza do pensamento discursivo da alma e o superior a este, que conhece a si mesmo de acordo com o Intelecto, transformando-se nele. Ele pensa a si mesmo não mais como homem, mas como quem se tornou completamente outro (V, 3, 4, 5-12).

Plotino afirma aqui que é possível à alma transformar-se no Intelecto, conhecendo a si mesma não mais como um homem, mas como Intelecto. Mas os textos sobre a união levantam duas questões: como Plotino a explica? Como ele a descreve? A primeira pergunta não tem uma resposta simples. Na verdade, não creio que possamos encontrar uma resposta satisfatória para ela nas *Enéadas*, que não são claras a esse respeito. Uma possibilidade é pensá-la a partir da noção do *eu* plotiniano. Segundo alguns dos estudiosos que se ocuparam da questão, haveria um *eu* móvel, que não é a alma, mas o foco de consciência, que pode ocupar níveis diversos da realidade. Segundo Hadot, “a consciência é um ponto de vista, é um centro de perspectiva. Nosso *eu*, para nós, coincide com o ponto a partir do qual se abre para nós uma perspectiva sobre o mundo ou sobre nossa alma” (HADOT, 1997, p.34). Nessa perspectiva, não seria tão adequado falar de união da alma quanto de união do *eu* com o Intelecto: na experiência de união, o *eu* humano se veria transformado no próprio mundo inteligível. Nas palavras de Plotino, nessa situação, ele se

<sup>1</sup> Todas as traduções das *Enéadas* aqui presentes são de minha autoria. Uso o texto da edição de HENRY & SCHWYZER.

conhece "segundo o Intelecto, transformando-se nele, e não mais pensa como homem, mas tornando-se totalmente outro" (V, 3, 4, 9-11).

No entanto, acredito que a teoria do *eu* móvel, tal como exposta pelos estudiosos, não encontra confirmação nos textos, sendo mais uma projeção de questões atuais sobre a subjetividade que uma interpretação rigorosa do pensamento de Plotino. É que o *eu* não pode ser condicionado pelo ato de consciência porque ele é o próprio veículo da consciência, o sujeito a partir do qual a consciência é o ato. Além disso, em diversas passagens, Plotino afirma claramente que o verdadeiro *eu* do ser humano, que indica com a expressão *tò hemeîs* (o nós), é a alma. Em I, 1, 7, por exemplo, ele escreve:

As coisas anteriores são nossas, mas nós (*hemeîs*) somos o que existe daí para cima, assentado sobre o animal. Nada impede que a totalidade seja chamada de animal. As partes de baixo são misturadas, mas a outra parte é, assim suponho, o homem verdadeiro; aquelas são leoninas e, no geral, feras variadas. Coincidindo o homem com a alma racional, quando raciocinamos, nós raciocinamos com os raciocínios que são atos da alma.

Plotino diz que o *eu* verdadeiro não é nossa natureza animal, mas aquilo que existe de superior, que, segundo ele, coincide com a alma racional. Por sua vez, em I, 1, 8, 3-10, ele afirma que possuímos o Intelecto como que por cima de nós, não como nós mesmos. Assim, se, em alguns momentos, nos vemos transformados no Intelecto, é que a alma uniu-se ao Intelecto.

Mas como seria isso possível? Como a alma, um ser posterior e derivado, pode, de algum modo, transformar-se e unir-se ao Intelecto? Para Hadot, isso seria possível porque a parte superior da alma, aquela que em IV, 8, 8 Plotino afirma que não desceu ao mundo sensível, seria uma forma inteligível. Entretanto, é também difícil de explicar como uma realidade anterior, como uma forma inteligível, poderia ser parte de uma hipóstase posterior, a alma. É possível dizer, a partir da metafísica das *Enéadas*, que a alma depende de uma forma inteligível, mas não que essa possa ser contada como uma parte da alma. É, aliás, o que Plotino afirma em V, 3: "não dizemos que (o Intelecto) é da alma, mas dizemos que é nosso intelecto" (V, 3, 3, 21-29).

Uma outra maneira de pensar a união é entendê-la a partir da doutrina aristotélica da identidade do intelecto e seu objeto no ato de intelectão. De acordo com Aristóteles, o intelecto teria a propriedade de se tornar as formas que pensa, o que seria possível por sua

imaterialidade. Segundo Merlan (1963), essa doutrina poderia estar, através da interpretação de Alexandre de Afrodísia, na base das reflexões plotinianas acerca da possibilidade da união da alma com o Intelecto. De acordo com Alexandre, “nossa inteligência imaterial, quando pensa a inteligência produtiva, torna-se inteligência produtiva – ainda que talvez não se possa afirmar com precisão como essa transformação acontece”. Assim, em Plotino, não poderíamos supor que a alma, quando pensa o Intelecto, dada a identidade entre pensamento e pensado, não se tornaria, por isso, o próprio Intelecto? Essa explicação, no entanto, não é suficiente. Como pensar que a alma pode se transformar em um ser superior apenas por pensá-lo? O pensamento da alma, aliás, não seria formado por *lógoi*, que são imagens das formas inteligíveis, mas que não são essas próprias formas? Além disso, como seria possível pensar o Intelecto que, sendo o conjunto das formas inteligíveis, é um pressuposto delas e, portanto, é necessariamente anterior a todo conceito?

De acordo com Plotino, a alma, quando se desliga do sensível, abandona aquilo que a torna diferente das formas inteligíveis, a sua alteridade, que é justamente sua posição intermediária entre o sensível e o inteligível. Em VI, 9, ao explicar a união da alma com o Um, Plotino afirma que os seres imateriais não se distinguem uns dos outros pelos corpos ou a posição no espaço, como os seres materiais, mas pela diferença. Assim, poderíamos pensar que, quando a diferença é suprimida, ou seja, quando as potências da alma que se dirigem ao sensível estão inativas, não há mais separação e, portanto, ocorre a união (VI, 9, 8, 29-33). Assim, essa transformação mencionada em V, 3 seria, na verdade, antes de tudo, uma recuperação da natureza original, inteligível da alma. Isso não significaria, no entanto, que a alma se transformaria no Intelecto, deixando de ser o que é, apenas que, tornando-se totalmente inteligível - ou seja, desapegando-se de suas faculdades que se voltam ao mundo sensível -, ela seria capaz de se ligar ao Intelecto e viver de tal maneira que poderia ser dito que ela se transformou no Intelecto.

Essas considerações, ainda que apontem um caminho possível de investigação, não são suficientes para resolver todos os problemas levantados pela doutrina da união. Pensar em uma transformação real da alma equivaleria a pensá-la não mais como um ser com suas particularidades, tal como também são as formas inteligíveis e os corpos sensíveis, mas como um ser dinâmico, capaz de transitar pelas esferas anteriores e posteriores. Ainda que

essa seja uma leitura possível, ela não é, em nenhum momento, explicitada nas *Enéadas* que, pelo contrário, em diversas passagens afirmam a diferença entre a Alma e o Intelecto. Também seria necessário determinar se todas as almas deveriam ser compreendidas dinamicamente, tanto as almas particulares, que podem descer ao mundo sensível e ascender à união, quanto a Alma do mundo, ou se apenas as almas particulares exerceriam essa capacidade. E seria necessário perguntar: a Alma do mundo, por estar desligada do sensível, estaria permanentemente unida ao Intelecto? Seria ela, desse modo, um Intelecto? Como, no entanto, ela ainda assim seria uma alma? Por fim, ainda que sua atenção não se volte para o sensível, ela o governa e, portanto, diferencia-se, ainda que minimamente, das formas inteligíveis.

Uma hipótese de leitura que poderia iluminar alguma dessas questões é pensar a alma como uma realidade intermediária, como um ser inteligível que, portanto, está no Intelecto, ainda que também, sendo responsável pela ordem do mundo sensível, tenha a capacidade de se voltar ao corpóreo. Nessa perspectiva, quando uma alma volta sua atenção para o inteligível, sua natureza imaterial possibilitaria sua união com o Intelecto. Além disso, Plotino afirma em V, 1, 10 que as hipóstases superiores são também interiores à alma. Assim, talvez isso também signifique que suas atividades sejam, de alguma maneira, atividades interiores à alma, que, portanto, não necessita buscá-las como algo diverso e separado, ou em outras palavras, como algo exterior, mas apenas aquietar suas outras potências para que possa percebê-las melhor. Nesse sentido, a união com o Intelecto não seria tanto uma questão de se transformar em outra coisa, mas apenas em perceber a atividade do Intelecto que, por ser interior, já ocorre sem que nós percebamos.

Plotino fala já em I, 6 de alcançar o Intelecto e contemplar o belo, mas a primeira descrição da experiência está em IV, 7, 10. Ali, ele afirma que aquele que vê a si mesmo após se ter purificado das afecções, apetites irracionais e ira, contemplará sua natureza imortal, situada no inteligível:

Verá, pois, uma inteligência, vendo não algo sensível, nem alguma destas coisas mortais, mas apreendendo o eterno com o eterno – todas as coisas que estão no inteligível -, tornando-se também um mundo inteligível e luminoso, iluminado pela verdade que procede do Bem, aquele que irradia a verdade a todos os inteligíveis (IV, 7, 10, 32-37).

A contemplação aqui em questão não é de algo sensível, sujeito ao tempo, mas de uma natureza eterna, da totalidade do inteligível, que é feita não a partir de uma dualidade entre aquele que contempla e aquilo que é contemplado, mas a partir do tornar-se aquele mesmo que vê no mundo inteligível e luminoso que é visto.

Outra passagem importante é V, 8, 10-13. Trata-se de um texto que tem por base o *Fedro* 246e-24c, que fala da ascensão da alma ao inteligível a partir de uma linguagem mitológica. Nas palavras de Hadot (1981, p.206), que o estudou extensivamente como chave para a compreensão da união com o Intelecto, “o capítulo 10 passa bruscamente da evocação do mito do *Fedro* à ideia de uma visão interior. O capítulo 11 trata das ligações entre essa visão e a consciência de si. O capítulo 12 passa, sem transição aparente, ao mito do Filho de Deus. O capítulo 13 evoca Urano, Cronos e Zeus, símbolos do Um, da Inteligência e da Alma. É evidentemente difícil de saber qual a relação lógica entre esses desenvolvimentos”.

No entanto, para Hadot, apesar da aparência confusa, estamos diante de um texto profundamente coerente, que prolonga o movimento geral do tratado, destinado a elevar a alma à contemplação do Belo inteligível e que usa a linguagem dos tradicionais mitos gregos para, diante da polêmica contra os gnósticos e de seus mitos, revelações e textos apocalípticos, contrapor a boa notícia filosófica de um modo de perfeição e beatitude (p.211). O texto começa narrando a ascensão de Zeus, que aqui é uma alegoria da hipóstase Alma, ao Intelecto (p.206):

Por isso, também Zeus, ainda que seja o mais velho de todos os deuses, os quais guia, avança primeiro à contemplação deste [*o mundo inteligível*], e seguem-no os outros deuses, *daímones* e as almas que podem ver essas coisas. E este (*o mundo inteligível*) aparece para eles de um certo lugar invisível e, elevando-se sobre eles, ilumina do alto todas as coisas, enche de esplendor e maravilha os que estão em baixo, os quais se viram para vê-lo, não podendo, tal como ao sol. Na verdade, alguns deles suportam a luz e veem. Outros, tanto mais se perturbam quanto mais separados estão dele. Os que o podem ver o veem, olhando para ele e para o que é dele. No entanto, não é a mesma contemplação que recebe cada um. Alguém, olhando fixo, vê resplandecendo a fonte e a natureza do justo; outro é preenchido com a contemplação da temperança, não tal como a entre os homens, quando a têm: pois esta imita aquela (V, 8, 10, 1-15).

Para Hadot, quando Plotino fala de Zeus como o primeiro a ascender e dos outros deuses, *daímones* e almas o seguindo, ele propõe a hipóstase Alma como modelo do filósofo em seu caminho de ascensão (p.212). Trata-se da ascensão a um lugar invisível, ou

seja, que não pode ser percebido com os sentidos e de uma experiência de esplendor que, no entanto, não é acessível a todos, dado que alguns não estão preparados para ela, devido a sua magnitude.

É curiosa a afirmação de Plotino de que nem todos recebem a mesma contemplação, sendo que uns veem o justo, outros a temperança, etc. Não acredito, como Hadot, que o texto seja uma mera alegoria para a contemplação do filósofo. Quando Plotino fala da contemplação de deuses e *daímones*, devemos ter em mente sua cosmovisão, na qual esses seres efetivamente também contemplam as realidades inteligíveis. Mas penso que é possível considerar uma experiência semelhante à alma daqueles que empreendem a ascensão. Isso significaria que a contemplação do inteligível é, na verdade a contemplação de uma forma inteligível? Na verdade, considero que estamos diante da descrição de uma fase inicial da contemplação do Intelecto, aquela que alcançamos logo que a prática dialética dá lugar a unidade e ao repouso. A continuação do texto aponta nessa direção:

Zeus, então, vendo essas coisas, e também algum de nós que é seu companheiro de amor, no final, vê permanecer em tudo a beleza total e participa da beleza de lá. Pois reluz em todas as coisas e preenche os que estão ali, de modo que também esses se tornam belos, assim como, muitas vezes, os homens que sobem em lugares elevados, tendo a terra de lá uma cor amarela, enchem-se daquela cor, assemelhando-se à terra pela qual caminham. Mas a cor que floresce lá é a beleza, ou melhor, tudo é cor e beleza em profundidade, pois o belo, como que aflorando, não é outra coisa (V, 8, 10, 24-33).

Quando a experiência se intensifica, é possível ver e participar e contemplar a beleza total, ou seja, do Intelecto, e não apenas de uma forma inteligível. A experiência de união com o todo é, portanto, também sugerida nessa passagem. Em sua sequência, ela é comparada à embriaguez com o néctar, a bebida dos deuses, descrita como uma união na qual aquele que vê é também aquilo que é visto e, seguindo ainda a linguagem do *Fedro*, como uma possessão divina:

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

si mesmo e ver como uma unidade e ver como a si mesmo, como alguém que, possuído por algum deus, inspirado por Febo ou por alguma Musa, em si mesmo realizasse a visão do deus - se fosse capaz de ver o deus em si mesmo (V, 8, 10, 33-45).

### 3. UNIÃO COM O UM

Um dos textos privilegiados para pensarmos a união com o Um é a *Enéada* VI, 9. No capítulo 3, Plotino escreve a respeito da dificuldade de conhecer o primeiro princípio: “o que então seria o Um e que natureza teria? Na verdade, não é nada admirável que não seja fácil dizer, já que também não é fácil dizer o que é o ente e a forma - e temos um conhecimento apoiado nas formas” (V, 9, 3, 1-3). Se o nosso conhecimento intelectual é baseado nas formas inteligíveis e se o Um é transcendente a elas, por ser condição da existência delas, não é possível conhecê-lo como conhecemos outros seres.

Para conhecer o Um, o filósofo deve se abrir para outras possibilidades de conhecimento: “quando a alma quer ver por si mesma, vendo apenas por estar com ele e sendo uma por ser uma com ele, não julga possuir de algum modo aquilo que busca, pois não é algo diferente do pensado. Contudo, é necessário que assim faça quem vai filosofar sobre o Um” (V, 9, 3, 10-14). O conhecimento do Um deve superar a dualidade implicada na distinção entre o pensar e o pensado. Portanto, aquele que conhece não pode ser diferente do pensado: o conhecimento deve se transformar em união. É esse o caminho, afirma Plotino, para quem deseja filosofar sobre o Um.

Assim, levada ao limite, a filosofia deve superar não apenas a argumentação e o discurso, mas até mesmo o conhecimento intelectual, que não deve ser simplesmente abandonado, mas ultrapassado: “a aporia surge, sobretudo, porque a tomada de consciência dele não se faz pela ciência, nem pela intelecção, como com relação aos outros inteligíveis, mas segundo uma presença superior à ciência” (V, 9, 4, 1-3).

Devemos ler a passagem citada acima com cuidado. O termo *parousía* se consagrará na tradição mística posterior e aparecerá em expressões como *sentimento de presença*, que fundamentaram leituras modernas em que se pensava tais experiências como possuindo natureza sentimental, como se essa presença fosse um certo pressentimento mais

ou menos irracional de proximidade com o divino. Ainda que Plotino esteja no início da tradição mística e seja uma de suas matrizes linguísticas, ele não a pressupõe. O termo *parousía* deve ser compreendido a partir do contexto platônico, no qual denota uma relação metafísica entre duas realidades distintas e não um sentimento. O que Plotino parece dizer nessa passagem é que o conhecimento do Um não é feito pela presença das formas inteligíveis no sujeito cognoscente, mas por um tipo de presença superior, no qual existe uma unidade ainda maior. Como a palavra *superior* em Plotino é empregada para se referir às hipóstases como sinônimo do termo *anterior*, também podemos pensar que a passagem indica que o conhecimento da presença do Um é anterior ao das formas inteligíveis, ou seja, ele é pressuposto no conhecimento das formas, tal como a atividade do Um é pressuposta na atividade do Intelecto.

Também é útil aqui termos novamente em mente a doutrina aristotélica da identidade entre o intelecto e seu objeto no conhecimento: ao conhecer o Um, a alma identifica-se com ele de um modo ainda mais intenso que com as formas que contempla no conhecimento intelectual. Por se tratar da unidade absoluta, a alma deve-se fazer também totalmente una. Mas não é fácil compreender o que Plotino quer dizer com isso. É fácil aceitar que a alma possa se identificar com alguma forma inteligível no ato de conhecimento, mas, ao conhecer o Um, ela também se transformaria nele? Existiria uma identidade total ou ela o conheceria de forma apenas parcial? Estamos aqui diante dos mesmos problemas encontrados na união da alma com o Intelecto. Devemos pensar a alma com uma realidade dinâmica, capaz de se transformar no Um ou essa união indica apenas uma ligação profunda? Creio que a segunda opção é mais adequada, já que, em diversos momentos, Plotino marca a transcendência do Um, ainda que também afirme sua imanência. Resta saber como essa ligação é possível.

Em VI, 9, 7, Plotino exorta à contemplação do Um observando que devemos realizá-la “sem lançar o pensamento discursivo para o exterior” (VI, 9, 7, 1-3). É 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 de si mesmos” (VI, 9, 7, 29-30). Portanto, ele não deve ser buscado como um ser diferente dos outros – isso pressuporia a alteridade – mas como algo que já está presente e que, no entanto, não é percebido por causa da concentração da alma em seus objetos de intelecção. O Um não é um objeto de

intelecção, mas uma presença subjacente a todos eles. Por isso, a alma que queira receber a iluminação da natureza primeira deve se tornar informe. Ignorando todas as coisas e até a si mesmo, a alma é capaz de alcançar esse conhecimento.

De acordo com Plotino, temos uma parte de nossa alma dominada pelo corpo, mas existe uma outra parte que a sobrepassa. Pois bem, é com essa parte da alma que não está submersa nas realidades imateriais que podemos nos elevar e fazer com que nosso centro coincida com o centro de todas as coisas, ou seja, alcançar a união com o Um. Mas como pode se dar essa coincidência? “Se então fossem corporais, não círculos espirituais, seus centros coincidiriam localmente e, onde quer que estivesse localizado o centro, ao seu redor estariam” (VI, 9, 8, 22-24). Mas, já que aqui se trata da união de almas inteligíveis (VI, 9, 8) com o Um, que está além do Intelecto, o contato deve ser feito por meio de potências diferentes daquelas que são naturais ao que pensa quando coincide com o pensado (VI, 9, 8, 25-27). Trata-se de uma coincidência ainda maior, por ser uma união com o Um: semelhança, identidade e coincidência por parentesco (VI, 9, 8, 28-29).

De acordo com Plotino, nos seres incorpóreos, a separação se faz pela alteridade e pela diferença. Quando a alteridade não está presente, as coisas semelhantes se tornam presentes umas às outras. O Um, por não possuir alteridade, está sempre presente e nós podemos nos unir a ele, portanto, quando suprimimos nossa alteridade. Mas, no que consistiria essa alteridade? Nesse contexto, ela seria não apenas a simples ligação da alma com o sensível, mas tudo o que faz com que ela não seja uma, até mesmo as formas inteligíveis em que baseia seu pensamento. Isso não significa, no entanto, que a alma, em sua união com o Um, ultrapasse o Intelecto. É a partir da união com o Intelecto que ela é capaz de se unir ao Um. É o que Plotino afirma em VI, 9, 3:

Certamente, é necessário, tornando-se intelecto, comprometer e estabelecer a própria alma ao Intelecto, para que, desperta, receba as coisas que este vê e contemplar com ele o Um, não acrescentando nenhuma sensação, nem acolhendo no Intelecto nada que dela venha. Pelo contrário, com o Intelecto puro e com o que é primeiro no Intelecto, deve-se contemplar o que é mais puro (VI, 9, 3, 22-27).

De acordo com Plotino, para contemplar o Um, é necessário se tornar intelecto, comprometer e estabelecer a própria alma no Intelecto. Parece-me que isso significa que é preciso contemplar sem a interferência de nenhuma sensação, nem das coisas que surgem a

partir dela, como a imaginação. Seria possível pensar nessa contemplação como realizada em um estado de consciência sem imagens, mas a referência a *tornar-se intelecto* parece-me sugerir um estado de consciência ainda mais elevado, aquele da alma unida ao Intelecto. Plotino afirma que, para contemplar aquilo que é mais puro (*tó katharótaton*), deve-se contemplar com o Intelecto e, mais ainda, com aquilo que é primeiro no Intelecto. A comparação com outros textos das *Enéadas* permite-nos esclarecer o sentido da expressão: trata-se do Intelecto amante mencionado por Plotino em VI, 7, 35, que é a parte do Intelecto capaz de contemplar o Um:

Assim, pois, o Intelecto tem uma potência para o pensar, com a qual vê as coisas que estão nele, e uma outra, com a qual vê as coisas que estão além dele, em uma certa apreensão e contato, pela qual, primeiro, somente vê e, em seguida, vendo, tem Intelecto e é um. Aquela é a contemplação do Intelecto sensato, mas a outra é o Intelecto que ama, quando se torna insensato, embriagado de néctar: amando então, tendo-se simplificado, chega ao bem estar na saciedade. E, para ele, embriagar-se daquela embriaguez é melhor que estar na gravidade mais venerável (VI, 7, 35, 19-34).

Em VI, 7, Plotino afirma que é através do Intelecto amante que a alma pode contemplar o Um: unindo-se ao Intelecto, ela vive sua vida, tanto a do Intelecto sensato, que equivaleria a experiência da totalidade das formas inteligíveis que caracteriza a experiência de união com o Intelecto, quando a do Intelecto insensato, que é a experiência do Um:

E a alma está, como que confundida e desfigurada, permanecendo o intelecto que está nela, ou melhor, o seu intelecto vê primeiro, a contemplação também vai até ela e os dois se tornam um. O Bem, por sua vez, estendido sobre eles e harmonizado com a constituição de ambos, correndo e unindo os dois, está sobre eles, dando-lhes uma sensação e contemplação bem-aventurada, levantando-os de tal modo que não estão em um lugar, nem em outras coisas, nas quais, por natureza uma coisa está em outra, pois ele próprio não está em algum lugar. O lugar inteligível está nele, mas ele próprio não está em outro (VI, 7, 35, 33-41).

Resta saber como conciliar o texto com as passagens das *Enéadas* a respeito da união. É que Plotino fala que o Intelecto amante vê o Um, não que se une a ele, enquanto também afirma que é mais preciso dizer que a alma se une ao Um do que dizer que ela o vê. Enquanto nas descrições do Intelecto amante temos um sujeito amante e um objeto amado, nos relatos da união da alma, afirma-se claramente que toda dualidade é superada e que não existe um pensado ao lado daquele que pensa. Essa aporia, que ainda não foi investigada de

um modo satisfatório, poderia ser útil no debate a respeito do teísmo ou do monismo dos relatos de união em Plotino.

O debate se iniciou com o livro *Plotinus: road to reality* de John Rist (1967). Ali, Rist escreve que, entre os comentadores plotinianos, existiam duas posições igualmente prejudiciais para o estudo da mística: pensar que todo misticismo é basicamente o mesmo ou então pensar que todos os místicos não-cristãos não são místicos. É que a palavra *mística* seria empregada para exprimir experiências variadas e, portanto, para se falar em mística em Plotino, seria necessário determinar sua especificidade. Rist se propõe, assim, a fazer essa investigação a partir da classificação elaborada por Zaehner, em seu livro *Mysticism: sacred and profane*, de quatro tipos principais de experiência mística: panteísmo, o isolamento da natureza feito pela alma através do ascetismo, a mística monista e a mística teísta. Rist descarta rapidamente as duas primeiras possibilidades, já que a mística plotiniana é sobretudo a experiência de união com o Um, que não deve ser identificado com a natureza do mundo sensível, e passa se perguntar se ela é monista ou teísta, ou seja, se existe uma completa identificação na união, tal como vemos nos relatos hindus, ou se a alma preserva sua natureza. Sua conclusão é que Plotino está descrevendo uma espécie de “convergência” (p.222), na qual a alma se torna indistinta do Um, como na união de dois centros, ainda que não se torne o Um. Em suma, uma experiência na qual a alma se rende e se torna repleta de Deus (p.227) e não uma identificação real e completa entre a alma e o Um, já que não encontramos em nenhuma passagem das *Enéadas* expressões equivalentes à afirmação de místicos hindus de que “*Atman* (a alma) é *Brahman* (o Absoluto)” (p.226). Não se trata, portanto, de uma mística monista, mas teísta.

As conclusões de Rist levantaram certa polêmica. Plato Mamo defendeu o monismo como uma classificação mais apropriada para o misticismo de Plotino, notando que, ainda que o Um seja transcendente, é também imanente e que, além disso, a união mística é descrita nas *Enéadas* como uma ascensão à própria origem e como uma identificação do *eu* ao Um (MAMO, 1976). A argumentação de Mamo foi questionada por Rist (1989), que manteve sua posição sobre o teísmo de Plotino, e retomada por Ousager (2005), que acredita ser possível afirmar que, na união com o Um, toda particularidade deve ser dissolvida, ainda que a forma individual, a alma e o corpo não desapareçam, pois apenas o

*eu* é substituído pelo *eu* do Um (p.10). No entanto, outros estudiosos importantes aceitaram a classificação e as conclusões de Rist (por exemplo ARMSTRONG, 2008).

Ainda que não me sinta confortável em aplicar as distinções elaboradas por Zaehner para explicar experiências vividas em outros contextos que os explorados por ele, acredito que seja mais adequado falar em união teísta que união monista em Plotino. Aqui me baseio no texto de VI, 7, 35 citado anteriormente, que explica a contemplação da alma a partir da contemplação do Intelecto amante: é com o Intelecto amante que contemplamos o Um; mas, se o Intelecto amante não é o Um, mas aquele que imediatamente procede dele (mais precisamente, a alteridade que se volta ao Um), não podemos estar diante de uma união monista, mas sim de uma união teísta na qual a contemplação do Um seria tão intensa que, ainda que não exista uma identificação real, aquele que contempla, se vendo como que preenchido pelo Um, se perceberia unido a ele. Nessa perspectiva, faltaria saber como o Intelecto amante, que já comporta uma primeira alteridade, poderia contemplar um aspecto anterior do todo, absolutamente uno. Estamos aqui novamente diante da tensão entre o estático e o dinâmico nas que permeia as *Enéadas*. Alguns autores como Ousager sugerem que o *eu* seria capaz de transcender o Intelecto amante e realmente se unir ao Um. No entanto, faltam textos que afirmem isso explicitamente e que expliquem de forma adequada de como isso seria possível, já que tal doutrina implica a possibilidade de a alma humana se elevar acima do próprio Intelecto. Novamente, a hipótese que proponho é a de pensar na presença do Um como interior à alma, o que significaria que ela estaria pressuposta no conhecimento da alma, que, portanto, deveria apenas silenciar suas demais potências para percebê-lo. Isso não significa, no entanto, que o Um seja, de algum modo, a alma, mas apenas que não estamos diante de realidades separadas, mas de um mesmo todo em suas múltiplas relações.

De qualquer modo, é na parte final de VI, 9 que Plotino explica mais detalhadamente em que consiste essa experiência de união. O ato ver, aquele que vê e o que é visto, ele escreve, é maior que o discurso e anterior a ele. Durante a experiência, vendo a si mesma, a alma “estará consigo mesma naquele estado e sentirá a si mesma nesse estado, se tornando simples” (VI, 9, 9, 10-11). A experiência de união com o Um possui uma unidade tão intensa que nem pode ser chamada propriamente de visão. É que, aquele que vê, “nem vê, nem distingue, nem imagina dois” (VI, 9, 10, 14-15). Por isso essa

contemplação unitiva é difícil de explicar: como se pode falar de sujeito e objeto da visão se aquele que contemplou não contemplou o Um como outro, mas como junto de si? Esse é um discurso temerário (VI, 9, 10, 14-15), afirma Plotino. E é por isso, especula ele, procurando ligar os mistérios iniciáticos à contemplação mística, que os não-iniciados não podem ser expostos aos ritos: “deve-se renunciar a mostrar o divino a quem não teve o êxito de ver por si mesmo” (VI, 9, 11, 3-4). Eis a descrição da experiência fornecida por Plotino no capítulo 11:

Era, pois, ele próprio *um* e não havia nele nenhuma diferença com relação a si mesmo, nem de acordo com as outras coisas – pois nada se movia ao redor dele, nem a cólera, nem desejo de outra coisa estava presente nele, que se elevava - e nem discurso, nem alguma intelecção. Para resumir, nem tinha a si mesmo, se é necessário também isso dizer. Mas, como que arrebatado ou possuído tranquilamente na solidão, vindo a estar em uma condição inabalável, não se apartando com nenhuma parte de sua essência, nem se virando sobre si mesmo, estava todo em repouso, como se viesse a ser permanência (VI, 9, 11, 4-16).

A experiência de união com o Um é um estado de absoluto repouso. Como vimos, o Intelecto amante é um estrato anterior ao Intelecto sensato que possui as formas inteligíveis. Portanto, não existe nenhuma afecção, pensamento discursivo, nem mesmo intelecção na experiência do Um. A própria autoconsciência do sujeito também não está presente: a alma não tem a si mesma. Tudo o que percebe é o Um. No entanto, apesar do uso de tantas negações, a experiência possui um forte conteúdo positivo, ainda que simples: trata-se de repouso e permanência.

Na verdade, não é bem uma contemplação, “mas uma outra forma de ver, êxtase, simplificação e um dom de si, desejo de contato, repouso e consideração de uma harmonização” (VI, 9, 11, 22-25). Êxtase porque é se encontrar fora dos estados normais de consciência. Simplificação porque abandona toda alteridade. Dom de si porque, nesse estado, a alma experimenta a vida do Um. Desejo de contato, por se fundamentar na experiência do Intelecto amante, que sempre deseja tocar o Um e sempre o consegue. Consideração de uma harmonização por ser o resultado da harmonização da alma com o Um.

## REFERÊNCIAS

ARMSTRONG, H. (ed.). **The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

BRISSON, L. Pode-se falar de união mística em Plotino? **Kriterion**, vol., 48, n. 116, 2007.

BUSSANICH, J. Mystical Elements in the Thought of Plotinus. In: HAASE W. & TEMPORINI, H. (ed.). **Aufstieg un Niedergang der Romischen Welt II.36.7**. Berlim: Walter de Gruyter, 1994.

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

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

HADOT, P. **Plotin ou la simplicité du regard**. Paris: Éditions Gallimard, 1997.

HENRY, Paul & SCHWYZER, Hans-Rudolf. - **Plotini Opera**. III vols. Paris-Bruxelas, 1951-1973.

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

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

OUSAGER, A. **Plotinus on freedom, selfhood and politics**. Aarhus: Aarhus University Press, 2005.

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

RIST, J. **Plotinus: road to reality**. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.