

O desejo e a experiência do Uno em Plotino

Paulo A. E. Borges
(Universidade de Lisboa)

I

Para a compreensão da fenomenologia e do sentido do desejo e da experiência do Uno, no filósofo egípcio, importa esclarecer primeiro qual a natureza e modo de constituição do processo, do sujeito e do objecto desse desejo e dessa experiência, ou seja, a alma e o Uno, que assim se lhe manifesta como o Bem último e absoluto ¹. Isto é, antes de investigar a natureza da conversão (*épistrophé*) importa examinar a da processão (*proodos*) e a da manência (*moné*) na sua inseparabilidade, bem como a da omni-englobante e transcendente unicidade na qual se processa, pelo menos segundo os limites do pensamento e da linguagem, essa articulação entre a permanência de tudo no Uno, a sua emergência e o seu regresso ². Pois, segundo um dos princípios basilares do exemplarismo neoplatónico, tal como o formulou Proclo: “Todo o efeito permanece na sua causa, procede dela e para ela reverte” ³.

Trata-se assim, em primeiro lugar, de aprofundar o sentido no qual o Uno é “princípio de todas as coisas”. No segundo tratado da *Quinta Enéada*, Plotino afirma ser

¹ Para uma síntese da questão do Uno no pensamento grego, que vê no neoplatonismo, enquanto “mística do Uno”, “o termo de uma longa tradição, que sempre identificou o Uno e o Bem”, cf. Pierre Hadot, “Un, Unité”, *Plotin, Porphyre. Études Néoplatoniciennes*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, pp.43-55, p.51 (reedição de *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, II, Bale-Stuttgart, 1972, cols. 361-367).

² Sobre a inseparabilidade da processão e da conversão, cf. Joseph Combès, *Études Néoplatoniciennes*, Grenoble, Jérôme Millon, 1989, pp.26-30. Sobre a transcendência do Uno e da sua manifestação relativamente à nossa divisão “entre manência, processão e conversão”, cf. Damásio, *Traité des Premiers Principes. De l’Ineffable et de l’Un*, texto estabelecido por Leendert Gerrit Westerink e traduzido por Joseph Combès, Paris, Belles Lettres, 1986, pp. 120-121. Sobre a questão em Plotino, cf. Gwenaëlle Aubry, “Puissance, trace et désir: l’équivocité de la “dunamis” et la réciprocité procession-conversion chez Plotin”, in AAVV, *Expérience Philosophique et Expérience Mystique*, edição de Philippe Capelle, Paris, Cerf, 2005, pp.115-132.

³ Proclo, *The Elements of Theology*, prop. 35, texto revisto com tradução, introdução e comentário por E. R. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1992, 2ª edição, p.39. Cf. Jan G. J. Ter Reegen, “Os Elementos Teológicos de Proclo”, in AAVV, *O Neoplatonismo*, organização de Óscar Federico Bauchwitz, Natal, Argos Editora, 2001, pp.267-285.

porque “nenhuma” coisa ou “nada” (οὐδέν) – literalmente, *não-uno* - é nele que “tudo” dele procede ⁴. O que permite duas interpretações, segundo cremos não contraditórias, como o pensamento plotiniano e a tradição neoplatônica o mostram. Em ambos os casos pode-se entender nesta presença do *não-uno* no Uno a presença em si do que ele não é: num sentido, a presença em si de todo o possível múltiplo, ou seja, do ser e das suas determinações, seres, formas, ideias, os quais são sempre “alguns”, “alguém” ou “alguma coisa” (τι, aliquid); noutra, a inerência a si de uma indeterminação absoluta, que o indica “sem forma” (ἀπειδεον), “não-ser” (μὴ ὄν) e mesmo “um sem algum” (ἐν ἄνευ του τι) ⁵. Nesta perspectiva, o próprio Uno convoca uma radical transcensão de tudo o que se possa pensar e dizer, no sentido de um “absolutamente inefável” de “tal modo <inefável> que não se possa mesmo enunciar dele que é inefável” ⁶, conforme o passo dado por Damáscio e assinalado na expressão-limite de um “nada” (οὐδέν) “melhor do que o uno” ⁷. A indicação de que o Uno em verdade o não é, enquanto entidade com uma determinação intrínseca, pode aliás estar implícita na primeira declaração do referido tratado plotiniano: “O Uno [é] tudo e não [é] uno” ⁸. E há mesmo em Plotino o reconhecimento explícito de que isso que se designa como Uno e Bem “não é nada para si mesmo” e que “em realidade nenhum nome lhe convém”, sendo apenas “para os outros” e em função da necessidade de nomear que como tal surge e se designa ⁹. “Anterior ao *alguma coisa*”, não pode senão ser “inefável”, pois, seja o que for que se diga, dir-se-á sempre “*alguma coisa*”, o que não convém a isso que não é “sujeito” de nenhuma predicação ¹⁰. É pois “também falso” designá-lo como “Uno”, uma vez que, conforme a primeira hipótese do *Parménides* platônico, “não é objecto de discurso

⁴ Seguimos em geral a edição bilingue de Émile Bréhier, embora aqui tenhamos em conta a tradução do prólogo deste tratado feita por André de Muralt: Plotino, *Enéadas*, V, 2, 1, texto estabelecido e traduzido por Émile Bréhier, Paris, Belles Lettres, 1967, p.33; André de Muralt, *Néoplatonisme et Aristotélisme dans la Métaphysique Médiévale. Analogie, causalité, participation*, Paris, J. Vrin, 1995, p.57.

⁵ Cf. a interpretação que nos parece implícita em André de Muralt, embora seja o primeiro sentido que se destaque mais – *Ibid.*, pp.65-66.

⁶ Cf. Damáscio, *Traité des Premiers Principes. De l’Ineffable et de l’Un*, p.10. Do mesmo modo, a indeterminação do Uno é tal que não lhe convém mesmo a designação de “indeterminado [como] oposto do determinado” – cf. *Ibid.*, p. 126. Ou seja, a sua indeterminação não pode contradizer-se e anular-se como negação da determinação, o que seria uma determinação ainda.

⁷ Cf. *Ibid.*, pp.7-8.

⁸ Seguimos a tradução de André de Muralt, in *ob. cit.*, p.57.

⁹ Cf. Plotino, *Enéadas*, VI ², 7, 41, texto estabelecido e traduzido por Émile Bréhier, Paris, Belles Lettres, 1989, p.117; 9, 5, p. 178; 9, 6, p.180.

nem de ciência” e, conforme a ideia do Bem, na *República*, é “além da essência”¹¹. Na verdade o “Uno” não assinala senão, nos limites do pensar e do dizer, a transcendência do “princípio” (ἀρχή) em relação às determinações do que dele procede, enquanto “fonte de onde o ser, ou a geração, ou o conhecimento deriva”, segundo a definição aristotélica¹². A qual, enquanto de-finição, e por fidelidade a isso mesmo que se busca expressar, deve ser ultrapassada numa recusa a designá-lo como “princípio”, “causa”, transcendência ou o quer que seja, exigindo-se “nem o proclamar, nem o conceber, nem o conjecturar”, na radicalidade dialéctico-mística de Damáscio, o filósofo sírio e último mestre da escola neoplatónica de Atenas¹³.

Trata-se então de compreender como isso que escapa a todas as determinações do ser, do devir e do pensar, que é sem “essência” e sem pensamento, sem auto-conhecimento e auto-consciência, que não se contempla e é plenamente auto-suficiente na mesma medida em que de si não carece¹⁴, que é “acto” de auto-geração eterna na “pura liberdade” de não estar sujeito a nenhuma “essência” nem a si mesmo¹⁵, se converte em princípio de tudo o que se manifesta como o outro de si. Regressando ao segundo tratado da *Quinta Enéada*, parece ser essa mesma perfeição, inerente ao nada possuir, ao nada carecer e procurar, que “superabunda” produzindo alteridade. O que é assim engendrado revira-se todavia para o seu princípio, como que detendo o fluxo da sua constituição diferenciante, sendo por ele fecundado e, na medida em que volta para ele o seu olhar, torna-se “Inteligência”. A suspensão da gênese de alteridade, na conversão pela qual contempla o seu princípio, torna-a

¹⁰ Cf. *Ibid.*, V, 3, 12 e 13, pp.66-67. Cf. Platão, *Parménides*, 142 a; *República*, 509 b.

¹¹ Cf. Plotino, *Enéadas*, V, 4, 1, p.79.

¹² Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Δ, 1, 1013 a. Como escreve Stanislas Breton, tal implica que o “princípio”, enquanto isso “donde qualquer coisa procede de qualquer modo que seja”, não se identifique nem se reduza “nem a qualquer coisa, nem à maneira de ser qualquer coisa” - *Du Principe. L'organisation contemporaine du pensable*, Aubier Montaigne/Éditions du Cerf/Delachaux & Niestlé/Desclée de Brouwer, 1971, pp.9, 18, 29 e 33. Se “o princípio não é nada disso do qual é princípio”, ser, devir ou conhecimento, convergem nele “uma positividade que faz ser e [...] um negativo que o exclui disso mesmo que faz advir” - *Id.*, *Rien ou Quelque Chose. Roman de métaphysique*, s.l., Flammarion, 1987, pp.143-146.

¹³ Cf. Damáscio, *Traité des Premiers Principes. De l'Ineffable et de l'Un*, p.4.

¹⁴ Cf. Plotino, *Enéadas*, VI², 7, 41, p.117. Cf. também VI², 9, 6, pp.180-181, onde Plotino sustenta que o facto do Uno não se conhecer e não se pensar não implica que haja nele “ignorância”, uma vez que o ignorar supõe a existência de dois seres “e que um ignore o outro”. Sendo “só”, o Uno “não tem nada de outro a conhecer nem a ignorar”.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, VI², 8, 19, pp.158-159. Cf. também VI², 8, 21, p.161.

simultaneamente “ser” (inteligível) e “inteligência”¹⁶. E esta, “semelhante ao Uno”, “produz como ele” a si, “permanecendo imóvel” enquanto difunde “a sua múltipla potência”, gerando uma “forma (εἶδος) de si mesma”, “acto” do “ser”, a “Alma”¹⁷. Mas esta, se por um lado igualmente se volta para o princípio imediatamente anterior, a Inteligência, sendo por ela “fecundada”, por outro não produz permanecendo imóvel. Progredindo num “movimento diferente e de sentido inverso” ao da conversão, ela “engendra” essa “imagem (εἰδωλον) de si mesma que é a sensação e, nas plantas, a natureza”¹⁸, ou seja, a vida sensível ou animal e a vida vegetativa. O que no plano da Inteligência é uma diferenciação que imediata e constitutivamente se compensa e de certo modo anula no regresso à fonte original, bem como uma produção que a não condiciona e afecta, é no plano da Alma uma diferenciação em que o ímpeto centrífugo predomina sobre o centrípeto, o que se traduz numa produção que a arrasta e difunde nos domínios do produzido, isso que Plotino genericamente designa como “natureza”. Se a processão tem uma eficácia ontocsmogónica e a conversão uma eficácia noética, ambas são inseparáveis, o que torna a realidade mais consistente onde há mais consciência contemplativa, ou seja, uma consciência mais unificada com o seu objecto e menos dele divorciada numa proliferação distensiva.

Constituindo-se assim os múltiplos níveis do real, é fundamental atender a que, como adverte Plotino, “nada está separado por um corte do que o precede”¹⁹. Se num sentido a “processão” constitui um cosmos diferenciado e hierarquizado, em que o engendrado “tem uma posição inferior à do seu gerador”, já num outro “cada coisa se torna idêntica” ao que a constitui e rege, na medida em que para ele se dirige²⁰, ou seja, em que a ele se converte e une. Na verdade, e conforme o já referido exemplarismo²¹, todas as coisas permanecem no seu princípio tanto quanto dele procedem e a ele se convertem, constituindo-se numa simultânea relação de identidade e diferença a seu respeito. O que é

¹⁶ Cf. *Ibid.*, V, 2, 1, p.33.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, V, 2, 1, pp.33-34. Seguimos André de Muralt na tradução de εἶδος por “forma” e não “imagem”, como em Émile Bréhier – *ob. cit.*, p.58.

¹⁸ Cf. Plotino, *Enéadas*, V, 2, 1, p.34.

¹⁹ Cf. *Ibidem*, V, 2, 1, p.34.

²⁰ Cf. *Ibidem*, V, 2, 2, p.34.

sobretudo verdade no que concerne o Princípio absoluto: “Assim todas as coisas são o Primeiro e não são o Primeiro”, na medida em que dele derivam sem que ele se altere na sua constituição. Conforme a imagem de “todas as coisas [...] como uma Vida que se estende em linha recta”, sendo esta na sua totalidade “contínua” mas “diferente” em cada um dos seus “pontos sucessivos”, sem que o anterior “pereça” no posterior²². A Inteligência e a Alma, constituídas como hipóstases do Uno na medida em que, a diferentes níveis, a potência de si emanada se recolhe, fixa e determina contemplativamente, não descrevem assim tanto uma estática hierarquia ontocsmológica – como nas suas possíveis fontes, Platão e Numénio²³ –, mas antes “*intensidades diferenciais do ser*” que, constituindo diversos “planos de realidade”²⁴, originados em múltiplos níveis de consciência²⁵, conferem a cada alma vastas e reversíveis possibilidades de auto-constituição e mobilidade nas dimensões exteriores e interiores, patentes e ocultas, grosseiras e subtis, de si e do universo. Na verdade a “alma”, que é fundamentalmente “razão e discurso”, desdobra-se entre o limite superior da inteligência intuitiva e contemplativa, ela mesma suspensa de um trans-noético, extático e inefável “contacto” com o Uno, e o limite inferior dessa “franja” de si que é a natureza sensível. É ao longo de cada um destes níveis que a consciência se pode auto-constituir, segundo o grau de predomínio nela da dispersão discursiva e sensível ou da unificação intelectual e trans-intelectiva. O que é particularmente evidente para o homem, que parece ser a forma de “alma” que traz em si a totalidade das possibilidades sempre em aberto ou a forma de consciência que pode percorrer cada um dos horizontes que em si traz – natureza, alma, inteligência, Uno -²⁶, dependendo daquele em que se estabeleça a consequente

²¹ Sobre o exemplarismo, mais numa perspectiva cristã, cf. Manuel da Costa Freitas, “Exemplarismo”, in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 2, Lisboa/São Paulo, Verbo, 1990, cols. 383-387.

²² Cf. Plotino, *Enéadas*, V, 2, 2, p.35. Sobre a emanção do Uno não como “irradiação do ser”, mas antes “absolvição no Uno que emana “sem nunca realmente de si sair””, cf. Carlos Silva, “Plotino”, in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 4, Lisboa/São Paulo, Verbo, 1992, cols. 271-306, col. 296.

²³ Cf. Platão, *Carta II*, 312 e; Numénio, *Fragments*, texto estabelecido e traduzido por Édouard des Places, S. J., Paris, Belles Lettres, 1973, frag. 11, p. 53, entre outros.

²⁴ Cf. Carlos Silva, “Plotino”, in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 4, cols. 271-306, cols. 293 e 295.

²⁵ Pierre Hadot, usando um termo problemático, fala de “níveis do eu” – cf. Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Gallimard, 1997, pp.23-44.

²⁶ Cf. Joseph Combès, *Études Néoplatoniciennes*, pp.26-27 e 47.

metamorfose da sua existência numa forma infra-humana, supra-humana ²⁷ ou, caso se (re)integre no Uno, a superação mesmo, como veremos, de todo o modo do *ex-sistir*. Em qualquer dos casos, uma estática ordenação ontocosmológica do ser e dos seres cede à dinâmica e auto-parturiente multiplicidade de caminhos da consciência e da vida que num universo sempre em recriação se constituem e harmonizam, reconvertendo a fixação ontológica do pensar no ser e não-ser, como determinações e predicados, ao seu original e odológico afloramento parmenidiano como vias, porém nunca pré-traçadas mas surgindo apenas à medida em que nelas e por elas se constitui o próprio viajante, a consciência em odisseia auto-constitutiva ²⁸.

Retomando a questão acerca do modo pelo qual o Uno se converte em Princípio, fonte de diferenciação e alteridade relativas, recordemos ser porque “nenhuma” coisa ou “nada” (οὐδέν) - *não-uno* - é nele que “tudo” dele procede ²⁹. Sobrepondo as duas e complementares interpretações acima propostas, é porque ao Uno simultaneamente inerem a absoluta indeterminação e a potência de todas as determinações, o não ser nada e o poder ser tudo, porventura como dois aspectos de uma mesma instância, que ele pode devir em todo o outro de si sem que nisso perca uma mesmidade não estática mas dinâmica, se bem que não metamórfica ³⁰. Não sendo nem ser, nem substância, nem uma divindade estática, nem um princípio inerte, se “permanece em si mesmo” ³¹ não é “imóvel” ³², mas numa auto-criação inseparável de um devir gerador e vital ³³, conforme sugerido, respectivamente, pelas metáforas da “causa sui” (αίτιον ἑαυτου) ³⁴ e da superabundância ou extravasamento e da

²⁷ Cf. a ideia platônica da circulação da alma “no universo inteiro, apresentando-se aí ora sob uma forma, ora sob uma outra” – Platão, *Fedro*, 246 b.

²⁸ Cf. Stanislas Breton, *Rien ou Quelque Chose. Roman de métaphysique*, p.13. É sempre fecundo recordar a este respeito a expressão de José Marinho: “viagem na qual nasce o próprio viajante” - *Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961, p.65.

²⁹ Cf. Plotino, *Enéadas*, V, 2, 1, p.33 e nota 3.

³⁰ Cf. *Ibid.*, VI, 2, 8, 13, p.150.

³¹ Cf., *Ibid.*, V, 4, 2, p.81.

³² Cf. *Ibid.*, V, 4, 1, p.80.

³³ “O seu ser é um com a sua produção e, de algum modo, com a sua geração eterna” – *Ibid.*, VI, 8, 20, p.159.

³⁴ Cf. *Ibid.*, VI, 8, 14, p.152. Pierre Hadot apreende, neste primeiro emprego da noção de “causa sui” sob a sua forma grega, o sentido ambíguo da “autodeterminação”, que tanto pode significar “a necessidade inteligível inerente a uma realidade” como “a liberdade radical na qual uma realidade a si mesma se põe” – “Causa sui”, Plotin, *Porphyre. Études Néoplatonicienes*, pp.33-36, p. 33 (reedição de *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, I, Bale-Stuttgart, 1971, cols. 976-977).

irradiação. Gerador porque pleno ³⁵, em devir porque permanente – “é graças à sua permanência que há um devir” ³⁶ - , não há propriamente contradição em afirmá-lo e negá-lo como “imóvel” ³⁷, se entendermos que no primeiro caso se afirma a sua inalterabilidade e no segundo a sua infinita fecundidade enquanto “potência de todas as coisas” (πάντων δύναμις) ³⁸. É porque o Uno permanece sem movimento, “eternamente voltado para si mesmo”, que, sem que a tal se incline ou o queira, uma “irradiação” (Περίλαμψιν) emana de si, tal como a luz que resplandece do sol. Constituídos nesta “irradiação”, “todos os seres” aliás, “enquanto subsistem, produzem necessariamente em seu torno, por sua própria essência, uma realidade que tende para o exterior e depende do seu poder actual”, a qual é “como uma imagem” sua. Assim o calor, o frio ou o odor que o fogo, a neve ou certas substâncias dimanam ³⁹. Tudo no universo plotiniano colhe do Uno o seu poder de auto-emanção genesiaca e poiética, no seu caso assimilável a uma vida anterior e superior à visão e à consciência, porém mais convenientemente pensada segundo metáforas colhidas de planos posteriores e inferiores a este, como os da “geração biológica” e da “produção de uma força material”, por mais sugestivos de uma espontaneidade irreduzível a toda a “vontade reflectida e ponderada” ⁴⁰.

Todavia, considerando que o Uno engendra eternamente, Plotino é explícito ao dizer que o engendrado é “menor do que ele” ⁴¹. Sendo o Uno princípio e “potência de todas as coisas”, sendo “todo o ser” o “seu efeito”, ele mantém-se “além de tudo”, “além da essência”, numa transcendência da sua primeira hipóstase, a Inteligência-Ser, que o preserva de toda a determinação onto-nóética e ontológica ⁴². Se bem que o Uno engendre a Inteligência como a visão que de si tem enquanto se volta para si mesmo ⁴³, este ser para si é-lhe já inferior e exterior, marcando toda a diferença em relação à metafísica trinitária cristã

³⁵ Cf. Plotino, *Enéadas*, V, 4, 1, p.80.

³⁶ Cf. *Ibid.*, V, 4, 2, p.81.

³⁷ Cf. *Ibid.*, V, 2, 1, p.34 e V, 4, 1, p.80.

³⁸ Cf. *Ibid.*, V, 4, 1, p.80. Cf. também *Enéadas*, III, 8, 10, texto estabelecido e traduzido por Émile Bréhier, Paris, Belles Lettres, 1963, p.166.

³⁹ Cf. *Ibid.*, V, 1, 6, p.22. Cf. tb. *Ibid.*, V, 3, 12, p.66.

⁴⁰ Cf. Émile Bréhier, nota 1, in *Ibid.*, p.80.

⁴¹ Cf. Plotino, *Ibid.*, V, 1, 6, p.22.

⁴² Cf. *Ibid.*, V, 4, 2, p.82.

⁴³ Cf. *Ibid.*, V, 1, 7, pp.23-24: “Mas o Uno não é Inteligência. Como engendra ele então a Inteligência? Porque ele vê voltando-se para si mesmo; e essa visão é a Inteligência”.

e a Hegel. O Uno transcende a “Inteligência” e o “conhecimento”, deles não carendo, como de nenhuma coisa. Isto porque o “conhecimento” é “uma certa unidade”, uma determinação, um algo, existindo “numa natureza de segundo plano”, enquanto o Uno “é simplesmente unidade”, “Uno em si”, anterior portanto ao “*alguma coisa*” (τί) ⁴⁴. O Uno/Bem não se pensa pois a si, nem tem em si pensamento (τό νοεῖν), enquanto determinação que não lhe pertence e de que não carece, constitutivamente relacionada com a multiplicidade, a dualidade, a alteridade e o seu necessário desejo do e movimento para o Bem ⁴⁵. Perfeito em si sem que o pensar-se o possa tornar “superior ao que é por si mesmo” – em franca crítica do Deus aristotélico, vida intelectual que eternamente se pensa e contempla a si mesma ⁴⁶ - , sem pensamento, de si ou de algo, sem a diferenciação entre mesmo e outro que é condição do exercício do pensar ⁴⁷, livre da tripartição entre “inteligência”, “pensamento” e seu “objecto” ⁴⁸, o Uno é plenitude tão livre de auto-conhecimento, auto-consciência e auto-contemplação quanto de essência, determinação, vontade ou desejo transitivo ⁴⁹. “Nada é”, pois, “para si mesmo” ⁵⁰, embora devamos considerar aqui outras passagens que procuram simultaneamente assegurar que no Uno não há privação mas antes transcendência, não sendo totalmente contraditório preservar-lhe uma outra forma de se sentir, se discernir, conceber e até pensar, obscuramente indicada como “uma espécie de consciência” que é “repouso eterno”, distinta do “pensamento da Inteligência” ⁵¹, ou como “uma certa intuição simples relativa a si mesmo” ⁵². Seja como for, não sendo “escravo de uma essência nem de si mesmo”, é “pura liberdade” e,

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, V, 3, 12, p.66.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, V, 6, 2-6, pp.114-117.

⁴⁶ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, A 7, 1072 b 19. Cf. Plotino, *Enéadas*, VI², 7, 37, pp.111-112.

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, VI², 7, 39, p.113.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, VI², 7, 41, p.117.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, VI², 8, 12-13, pp. 148-150.

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, VI², 7, 41, p.117; 8, 9, p.145.

⁵¹ Cf. *Ibid.*, V, 4, 2, p.81.

⁵² Cf. *Ibid.*, VI², 7, 38, p.113.

paradoxalmente, só ele “é realmente ele mesmo”, enquanto tudo o mais é simultaneamente mesmo e outro ⁵³.

Se a processão do Uno deixa advir a Inteligência como o seu ver-se, enquanto mesmo-outro, constituindo a relação entre ambos como “simultaneamente de identidade e diferença”, e se assim “exclui toda a ruptura interna gnóstica ou maniqueia” ⁵⁴, não é menos verdade que a inteligência e o pensar constituem uma “deficiência metafísica” relativamente ao Uno ⁵⁵, o que problematiza uma visão demasiado unitária do seu devir ⁵⁶. Na verdade, ao aprofundar a natureza do processo originário que emerge do Uno, Plotino distingue uma sucessão de três instâncias: em primeiro lugar a “vida” (ζωή), “potência universal”, depois uma “visão (ὄρασις) que vem do Uno e que contém todos os seres na sua potência” e finalmente a “Inteligência” (νοῦς) que, ao nascer, “faz aparecer os próprios seres” ⁵⁷. O que no termo do processo se determina como Inteligência começa por ser Vida, cremos que aquela mesma “superabundância” do Uno que, no próprio acto de se orientar e voltar para ele/si e dele/de si se suspender, se converte numa Visão dele/de si que finalmente se cumpre como Inteligência, vendo todos os seres que para ela emergem na luz que recebe daquela visão do Uno/Bem ⁵⁸. A “vida”, ela própria já apenas um “traço” do Uno, é “ilimitada”, mas limita-se na visão do seu princípio, ganhando “limite”, “determinação” e “forma” na contemplação do que os não possui. A limitação dessa “vida universal, múltipla e infinita”, ante-individual, pela visão da sua fonte, converte-a em Inteligência, universal e múltipla, “unidade total”, contendo todas as “inteligências particulares” ⁵⁹.

⁵³ Cf. *Ibid.*, VI², 8, 19, p.158; 8, 20, p.159; 8, 21, p.161.

⁵⁴ Cf. Miguel Baptista Pereira, “Prefácio” a Nicolau de Cusa, *A Visão de Deus*, tradução e introdução de João Maria André, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988, p.50.

⁵⁵ Cf. *Id.*, *Ibid.*, pp.48-49.

⁵⁶ Como a que nos parece sustentada por André de Muralt, no capítulo “A metafísica plotiniana do Uno”, in *Néoplatonisme et Aristotélisme dans la Métaphysique Médiévale. Analogie, causalité, participation*, pp. 58-76. Carlos Silva fala de «uma ex-cisão inexplicável do Uno, que em tudo irrompe e a tudo advém» - “Plotino”, in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 4, cols. 271-306, col. 295.

⁵⁷ Cf. Plotino, *Enéadas*, VI², 7, 17, p.89.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, VI², 7, 16, pp.87-88.

⁵⁹ Cf. *Ibid.*, VI², 7, 17, p.89. Cf. também: “[...] a vida é o acto do Bem, ou antes um acto derivado do Bem, e [...] a Inteligência é este mesmo acto, quando recebe um limite” - *Ibid.*, VI², 7, 21, p.93. Sobre a questão da “vida”, em Plotino, cf. “Vie”, Plotin, *Porphyre. Études Néoplatoniciennes*, pp.63-69, pp. 65-66 (reedição de *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, I, Bale-Stuttgart, 1971, cols. 976-977).

Noutra perspectiva, produzida da absoluta simplicidade do Uno como sua “imitação” (μίμημα) e “imagem” (εἰδωλον) e pensando-o como inteligível⁶⁰, a Inteligência tem na sua constitutiva dualidade sujeito-objecto a matriz de todas as possíveis intelecções e inteligíveis, sendo já uma “unidade múltipla”⁶¹ que tende a complicar e sobrecarregar a sua primeira visão do Uno com uma inconsciente movimentação e desenvolvimento em direcção à totalidade de seres-objects que quer possuir, havendo sido melhor para ela que tal intencionalidade e querer se não houvessem manifestado⁶². A Inteligência constitui-se pois na tensão entre a centrípeta visão do Uno e a centrífuga intelecção do múltiplo que em si essa mesma visão do Uno possibilita, pois pelo Uno nela emerge o que este em si não possui, sendo a Inteligência que, não podendo conter, em sua simplicidade, a “potência” que do Uno recebe, a “fragmenta” e “multiplica”, gerando assim, em si mesma, a multiplicidade dos seres/inteligíveis que a constituem, os quais têm a “forma do Bem” e permitem definir a Inteligência como “o bem na sua variedade”⁶³.

“*Idêntica aos seus objectos*”, que não lhe são exteriores⁶⁴, “universal” por ser “todas as coisas”, a Inteligência é identidade na totalidade das diferenças⁶⁵. Unimultiplicidade onde coexistem todas as determinações possíveis, nela há “divisão” e “unidade”, sem “confusão” nem separação. Reino da “Amizade inteligível”, a “vida inteligível [...] compreende todas as vidas simultaneamente” numa “vida pura e sem mal”⁶⁶. Imagens comparativas seriam “uma esfera viva e de cores variadas”, “um ser sobre cujo rosto resplandece todo o brilho de faces vivas” ou “a união de todas as almas puras e sem defeito tendo no seu cume a inteligência universal”. Mas esta visão, sendo ainda exterior e dualista

⁶⁰ Cf. Plotino, *Enéadas*, V, 4, 1, p.81.

⁶¹ Cf. *Ibid.*, p.80.

⁶² Cf. *Ibid.*, III, 8, 8, p.163.

⁶³ Cf. *Ibid.*, VI², 7, 15, pp.86-87 e 7, 17, p.88. Para uma discussão aprofundada de algumas destas questões, cf. Pierre Hadot, “Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin”, *Plotin, Porphyre. Études Néoplatoniciennes*, pp.127-181.

⁶⁴ Cf. Plotino, *Enéadas*, V, 4, 2, p.82 (o itálico é do tradutor).

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, VI², 7, 13, p.85.

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, VI², 7, 15, p.86. Cf. também 9, 5, p.178, onde Plotino caracteriza a Inteligência como “multiplicidade indivisa e todavia distinta”.

– “como um ser vê um outro” - , deve ser superada numa outra ordem de experiência, directa, pela qual se desvende em si mesmo essa abertura unimúltipla do Uno: “é necessário tornar-se si mesmo inteligência e tomar-se a si mesmo como objecto de contemplação”⁶⁷.

Na visão intelectual tudo é inteligível. Como diz Plotino, “tudo é céu”: “a terra”, “o mar, os animais, as plantas e os homens”⁶⁸. Vê-se tudo e tudo é visto na luz do ser, numa omnitransparência sem obstáculos. Todos os seres não só se entredesvelam na sua intimidade como ainda se coimplicam, *entresendo*, como diria Pessoa. Tudo é presente e visível em cada parte e em cada um, manifestando e sendo cada ser e coisa o inteiro universo. Aí os seres não são nem distintos do lugar que habitam nem propriamente distintos entre si, numa singularidade que não contradiz a totalidade. A sua contemplação é sempre crescente, vendo-se a si mesmos infinitos bem como aos “seus objectos”, numa “vida” que é a própria “sabedoria primeira”, sempre integralmente presente, sem qualquer falência que tornasse necessário adquiri-la pela “reflexão”. O ser e os seres são aí a própria sabedoria⁶⁹.

Todavia, como vimos, o processo emanativo não se detém no mundo inteligível, que tem a virtude de gerar o domínio psíquico tal como este o natural, sensível e vegetativo. Na sua dignidade mediadora entre o inteligível e o sensível, enquanto “imagem” e “verbo da Inteligência”, enquanto a própria “actividade” (ἐνέργεια) desta na emissão da “vida” que faz “subsistir os outros seres”⁷⁰, a “alma universal” a tudo anima e unifica, fazendo do inteiro “mundo” um “Deus”⁷¹.

Segundo Platão no *Timeu*, Plotino tem uma concepção positiva da presença da alma no mundo sensível⁷². “Dom” da “bondade do demiurgo”, a “alma” introduz a “inteligência” no universo sensível, concorrendo, com as almas individuais, para a sua perfeição. A alma

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, VI², 7, 15, p.87.

⁶⁸ Cf. *Ibid.*, V, 8, 3, p.139.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, V, 8, 4, p.139-141. Destacamos algumas passagens mais sugestivas: “[...] tudo é transparente; nada de obscuro nem de resistente; todos são claros para todos, mesmo na sua intimidade; é a luz para a luz. Cada um tem tudo em si e vê tudo em cada outro: tudo está por toda a parte, tudo é tudo, cada um é tudo; o esplendor é sem limite ; [...] Cada um tem um carácter saliente, se bem que tudo nele apareça. [...] Acolá é do todo que vem eternamente cada coisa e ao mesmo tempo cada coisa é também o todo”. Sobre o “entreser-se” pessoano, cf. *Textos Filosóficos*, I, estabelecidos e prefaciados por António de Pina Coelho, Lisboa, Ática, 1993, p.38.

⁷⁰ Cf. Plotino, *Enéadas*, V, 1, 3, p.18.

⁷¹ Cf. *Ibid.*, V, 1, 2, p.17.

universal e as almas individuais, pelo seu governo do “corpo do mundo” e dos corpos individuais, introduzem uma “providência” no domínio sensível. As almas individuais, e com elas a alma humana, enquanto unidas à alma do mundo, possuem a sua perfeição, “governando o mundo inteiro”, quer em termos globais, permanecendo numa dimensão exterior e superior a ele, quer em termos específicos, entrando em contacto com ele e com os seres sensíveis particulares. As “almas individuais”, mediadoras entre o inteligível e o sensível, participam assim dos dois planos, devendo assegurar o seu “poder” sobre a dimensão e os “seres inferiores” no manterem-se voltadas para o domínio superior e originário do inteligível ⁷³. E, ao entrarem assim em contacto com o sensível, ao manifestarem-se e agirem aí, as almas não fazem senão manifestar e actualizar nele as suas “potências” até então ocultas, invisíveis e “inactivas no mundo incorporeal”, concorrendo, com a sua “processão” e a manifestação dos “produtos da sua actividade”, para a universal e necessária manifestação do Uno, que impede que apenas exista “uma só coisa” e tudo permaneça “escondido”, uma vez que é inerente a toda a natureza uma *poiésis* que desenvolva e realize até à máxima extensão possível a “imensidade” da sua “potência inefável” ⁷⁴.

Aliás, na esteira ainda de Platão ⁷⁵, Plotino exalta mesmo o poder que “toda a alma” tem na criação do cosmos sensível, enquanto situada ao nível da alma do mundo. Participando na actividade onto e zoogónica da alma universal, participando da sua anterioridade em relação ao domínio da vida dos seres individuais, é cada uma das almas particulares que criou e cria “todos os animais” terrenos, aquáticos e aéreos, bem como os próprios “astros divinos” e o “céu imenso”, o qual ordena e move regularmente ⁷⁶. Nesta condição se encontra a própria alma que se determina como humana, mas que na verdade é da “mesma espécie” que a dos deuses e tem o mesmo valor que a “alma do mundo”, quando

⁷² Embora a concepção platónica seja complexa e distante de um optimismo elementar e absoluto: cf. Platão, *Timeu*, 34 b-37 c; 41d-43 b.

⁷³ Cf. Plotino, *Enéadas*, IV, 8, 1-4, pp.216-220.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, IV, 8, 6, texto estabelecido e traduzido por Émile Bréhier, Paris, Belles Lettres, 1965, pp.223-224.

⁷⁵ Cf. Platão, *Fedro*, 245 c-d, onde se sustenta que “toda a alma é imortal”, enquanto se move a si mesma, sendo assim “também a fonte e o princípio do movimento para todas as outras coisas que são movidas”.

⁷⁶ Cf. Plotino, *Enéadas*, V, 1, 2, p.16. Cf. também 8, 6, p.143.

considerada “no estado de pureza e sem o acréscimo que se lhe junta”⁷⁷. Acréscimo que pode considerar-se a própria determinação e existência humana, pois, se bem que, mesmo na sua condição humana e incarnada, a alma ainda tenha poder sobre a matéria sensível, é um poder limitado por essa mesma condição: se, “tornado homem, se cessa de ser tudo”, “é preciso cessar de ser homem para “se elevar, como diz [Platão], e governar todo o universo””. Soberania que é a sua mesma criação. Como continua Plotino: “tornado soberano do universo, cria-se o universo”⁷⁸. No universo plotiniano todo o ser, enquanto radicado na alma do mundo, participa activamente na criação das determinações sensíveis do mesmo e de si próprio, nunca adquirindo estas, como na predominante leitura dos criacionismos, uma realidade e objectividade compulsivas e estranhas à liberdade autodeterminativa da consciência .

Todavia, não sendo de modo algum um “mal” que a alma dê ao corpo “a força de existir”, enquanto a “providência” sobre ele exercida “não a impeça de permanecer num melhor domicílio”⁷⁹, ou seja, “no inteligível com a alma universal” - como os “reis” que governam com o “supremo soberano”, comungando a unidade da sua soberania universal - , acontece que as almas “mudam”, não permanecendo nesse estado e passando “do universo às suas partes”, por recusa da companhia e vontade de auto-apropriação, isolamento e exterioridade. Retirando-se em si mesmas e demorando-se “neste afastamento e nesta separação do todo, sem dirigir o seu olhar para o inteligível”, tornam-se fragmentos, isolam-se e debilitam-se na mesma medida em que multiplicam e fragmentam a sua acção, a qual finalmente incide num “único objecto” cindido do todo, o corpo, o qual com tanto maior dificuldade governam quanto com ele mais intensificam o “contacto”, penetrando-o “em grande parte”. Consoante a tradição platónica, é esta a chamada “perda das asas” ou “queda” que aprisiona a alma na vida sensível, “túmulo” ou “caverna” do qual se pode libertar pela reminiscência. Na verdade as almas usufruem “necessariamente” de uma “vida dupla”, que pode ser mais inteligível ou sensível consoante a direcção que lhe imprimem, podendo no

⁷⁷ Cf. *Ibid.*, V, 1, 2, pp.17-18.

⁷⁸ Cf. *Ibid.*, V, 8, 7, p.144. A referência à administração e animação da totalidade do mundo pela alma encontra-se em Platão, *Fedro*, 246 b-c.

⁷⁹ Cf. Plotino, *Enéadas*, IV, 8, 2, p.218.

segundo caso ser condicionada pela sua “natureza” ou por “circunstâncias acidentais”⁸⁰. De qualquer modo, na “descida” da alma no corpo há sempre “necessidade” e “liberdade”, pois a primeira implica a segunda. Se é involuntariamente que a alma se dirige para o “pior”, fá-lo por seu “movimento próprio”, sofrendo a consequência do que faz. Aliás, como vimos, a experiência do sensível não é má em si mesma, dando-se numa “inclinação voluntária” pela qual a alma exerce o seu poder ordenador, manifesta e consciencializa as suas “potências” e conhece o “mal”. A questão é “fugir o mais depressa possível”⁸¹, o que entendemos não tanto do sensível enquanto tal, mas antes do apego da consciência a uma inscrição e investimento particular nele por desvio da atenção do universal e inteligível ou por esquecimento da dimensão superior de si que nele essencialmente permanece⁸². Se toda a alma possui uma vida superior, intuitiva e contemplativa, que reside sempre na unidade da Inteligência, ela torna-se inconsciente para a dimensão de si investida no sensível quando esta é “dominada e perturbada” pelos seus objectos e impressões agradáveis e desagradáveis. De modo semelhante, embora inverso, a dimensão superior da alma permanece insensível a isto, “vivendo uma vida semelhante à alma total”, inconsciente do que se passa nas suas dimensões menores. Isto porque não há consciência plena e vivida senão onde há “sentimento” ou sensação do seu objecto. Neste passo fundamental, onde Plotino se mostra consciente da diferença da sua visão relativamente a “outros” e ousa expressá-la⁸³, a “alma” é vista como uma realidade que se desdobra em múltiplos níveis e funções simultâneas, que se podem tornar mutuamente inconscientes desde que o suporte estésico da consciência se fixe em objectos diferentes. Antecipa-se aqui, no Ocidente, cerca

⁸⁰ Cf. *Ibid.*, IV, 8, 4, p.221. Cf. também IV, 4, 3, p.104.

⁸¹ Cf. *Ibid.*, IV, 8, 5, pp.222-223.

⁸² Cf. *Ibid.*, IV, 1, 1, p.4.

⁸³ Transcrevemos algumas passagens mais significativas: “E se é necessário ousar dizer o que nos parece justo contrariamente à opinião dos outros, não é verdade que qualquer alma, nem mesmo a nossa, esteja inteiramente mergulhada no sensível; há nela qualquer coisa que permanece sempre no inteligível; mas se a parte que está no sensível domina, ou antes, se ela está dominada e perturbada, não nos permite termos o sentimento dos objectos contemplados pela parte superior da alma; pois o objecto do seu pensamento não surge em nós senão a partir do momento em que desceu até ao nosso sentimento. Nós não conhecemos tudo o que se passa numa qualquer parte da alma antes de termos chegado ao conhecimento completo da alma; [...] As almas particulares, as de uma porção do universo, têm, também elas, uma parte superior; mas estão ocupadas pelos sentidos e pelas impressões; [...] Mas a alma possui também uma parte insensível a estes prazeres passageiros e vivendo de uma vida semelhante à alma total” - *Ibid.*, IV, 8, 8, pp.225-226. Proclo considera esta tese

de dezassete séculos antes de Freud, Jung e dos seus precursores mais imediatos, uma filosofia do inconsciente cósmico e individual e uma psicologia das profundezas ⁸⁴.

Toda a alma participa assim da alma universal, ou seja, dessa alma que, sendo “una” e “única”, é simultaneamente “infinita”, na medida em que possui uma incriada “infinitude de vidas” distintas mas não separadas, expressão dessa divina heteronímia já radicada na esfera da Inteligência. Coloca-se então a questão acerca da identidade e concretamente da identidade das almas humanas: “Mas nós... Quem ? Nós ? Somos nós essa alma” universal, infinita e intemporal ou antes “o que é gerado no tempo ?”. Plotino responde que, “antes do nosso nascimento, éramos nessa alma”, nela sendo “homens e por vezes também deuses” – admite aqui, contrariamente a um passo atrás citado ⁸⁵, uma determinação humana pré-existente - , em qualquer dos casos “almas puras e inteligências unidas a todo o ser”. E continuamos a sê-lo. Apenas temos dificuldade em reconhecê-lo porque a esse “homem inteligível” se juntou “um outro homem que quer existir”, ou seja, ser em cisão e exterioridade. Tornámo-nos assim, actualmente, “um par de dois homens”, perdendo a integridade primordial ao ponto de, por vezes, sermos ou parecermos ser apenas o segundo, “no caso em que o homem primitivo não age mais e cessa, num sentido, de ser presente” ⁸⁶. Como diz Pierre Hadot, os “níveis de realidade tornam-se níveis da vida interior, níveis do eu”, que “se estende de Deus à matéria”, estando tudo em nós e nós em todas as coisas. Este “eu”, porventura um termo aqui anacrónico, é na verdade a “consciência” enquanto “centro de perspectiva” que habitualmente medeia “entre duas zonas de sombras”, superior e inferior: “a vida silenciosa e inconsciente do nosso eu em Deus, a vida silenciosa e inconsciente do corpo”. Se bem que racional e discursivamente se possa inferir a existência destes níveis, eles não serão plenamente nossos, nós não seremos plenamente o que somos,

“revolucionária” (*In Tim.*, III, 323, 5-6) e opõe-se-lhe diametralmente na derradeira proposição de *Os Elementos de Teologia*. Cf. *Elements of Theology*, prop. 211, p.185 e o comentário de E. R. Dodds nas páginas 309-310.

⁸⁴ Cf. H.-R. Schwyzer, “Bewusst und Unbewusst bei Plotin”, in *Les Sources de Plotin. Entretiens sur l'Antiquité Classique*, V, Vandoeuvres-Genève, 1960, pp.343-378; A. Smith, “Unconsciousness and Quasiconsciousness in Plotin”, *Phronesis*, 23 (1978), pp.292-301; Jean-Marc Narbonne, “Tradition, philosophie et expérience dans la mystique plotinienne”, in AAVV, *Expérience Philosophique et Expérience Mystique*, pp.110-111.

⁸⁵ Cf. Plotino, *Enéadas*, V, 8, 7, p.144.

⁸⁶ Cf. *Ibid.*, VI¹, 4, 14, texto estabelecido e traduzido por Émile Bréhier, Paris, Belles Lettres, 1983, pp.194-195.

enquanto deles não houver uma consciência vivida ⁸⁷ ou uma “percepção”. Para que utilizemos “o que possuímos”, há assim que “orientar a parte média da nossa alma para o superior ou para o inferior e fazer passar as nossas faculdades da potência ou da disposição ao acto” ⁸⁸. Se essa “parte média da alma” é a “consciência”, o que verdadeiramente importa é, mais do que uma nova teoria filosófica, uma “conversão da atenção” ⁸⁹ pela qual se aceda a vivenciar a dimensão unitotal, divina e cósmica, de si. Pelo que se pode compreender que o desejo e busca do Uno, mais do que um investimento no inteligível em detrimento ou por sacrifício do sensível, é uma aspiração a superar toda a dualidade numa vivência plena de tudo quanto pode ser vivido, numa fruição plena de tudo quanto em verdade e desde sempre se é. Se num estado intermédio é necessário libertar a atenção do seu apego ao sensível e dirigi-la para o inteligível, é porque no segundo se reencontra o primeiro a um nível mais interior, amplo e subtil ⁹⁰, não sendo contudo esse o termo da viagem do desejo que, conforme veremos, só se sacia e extingue numa outra sensação, contacto ou experiência, a da unificação, transcendendo a cisão entre sensível e inteligível.

Noutro tratado, onde Plotino se interroga sobre a razão pela qual as almas, “fragmentos” provenientes do divino, “esqueceram Deus seu pai”, ignorando-o e ignorando-se, considera esse “princípio do mal” como “a audácia, a geração, a diferença primeira e a vontade de pertencer a si mesmas”. Tudo se passa como se, numa alegre fruição da sua “independência”, elas usassem a “espontaneidade do seu movimento” para correrem em direcção contrária a Deus, chegando no ponto de maior afastamento a ignorarem mesmo que dele provêm, como crianças que, arrebatadas a seu pai e criadas durante muito tempo longe dele, sem o verem e sem se verem a si mesmas como seus filhos, viessem a desprezar-se por ignorarem a sua ascendência, a sua “raça”. Não há assim nada que “não admirem mais que elas mesmas”, ficando suspensas de espanto e paixão perante tudo. Tendo-se por inferiores às próprias coisas perecíveis, tendo-se pela coisa “mais desprezível” e “mortal”, tornam-se-

⁸⁷ Cf. Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, pp.31-35.

⁸⁸ Cf. Plotino, *Enéadas*, I, 1, 11, texto estabelecido e traduzido por Émile Bréhier, Paris, Belles Lettres, 1976, p.46.

⁸⁹ Cf. Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, p.35.

⁹⁰ Cf. a doutrina plotiniana das “duas matérias”, sensível e inteligível – *Enéadas*, II, 4, texto estabelecido e traduzido por Émile Bréhier, Paris, Belles Lettres, 1989, pp.56-71.

lhes impensáveis a “natureza” e o “poder” divinos⁹¹. Esquecidas de si, sem amor a si, não cessam de amar e procurar seres distintos⁹². Daí a necessidade de convidar as almas nesta “disposição” a “dois raciocínios”, que visam inverter a sua orientação, reconduzindo-as aos “seres primitivos” e daí “ao termo supremo, o Uno e o Primeiro”. Em primeiro lugar recordar-lhes “a sua raça e a sua dignidade” e, em segundo, decorrendo do anterior, mostrar-lhes a “infâmia” daquilo que presentemente prezam⁹³. A dupla instância da neoplatónica exortação à filosofia, entendida como iniciação comparável à dos “Grandes Mistérios”⁹⁴.

A “recordação” (μνήμην) de si na unidade inteligível, que apenas se actualiza pelo movimento centrífugo e exteriorizante em direcção ao sensível – o que faz com que a mesma “recordação”, ainda que “das coisas melhores”, não seja “o que há de melhor”⁹⁵ -, essa “recordação” do mundo original pela contemplação do “brilho” da sua “beleza” nos objectos sensíveis, que revigora a alma e a faz recobrar “asas” no transporte erótico ascendente⁹⁶, é pois um factor importante, se bem que não o primeiro e decisivo, como veremos, para a superação da processão pela conversão ou, melhor, para assegurar no próprio movimento de processão a conversão constante à origem, ou seja, em termos mais profundos, a fruição da manênciã nela. Como indica Plotino num dos seus capítulos mais elucidativos, sobre o *remontar* ao “ser” após dele se haver *descido*, trata-se não tanto do regresso a algo de que se é distinto, mas antes do regresso dos entes ao que *são* na unidade do mundo inteligível. E o que todos aí são, sempre foram e serão, é “um”: “nós todos, não somos senão um”. Se “ignoramos esta unidade” é apenas porque o nosso olhar se dirige para fora desse centro e imo ontológico comum e universal. Daí a imagem da multidão dos entes individuais como “uma cabeça com múltiplos rostos voltados para o exterior, ao passo que ela se termina, no interior, por um único cume”. Assim, “se nos pudessemos voltar [...], veríamos simultaneamente Deus, a nós mesmos e ao ser universal”. Porventura essa

⁹¹ Cf. Plotino, *Enéadas*, V, 1, 1, p.15. Cf. também VI², 9, 7, p.182.

⁹² Cf. *Ibid.*, V, 1, 2, p.18.

⁹³ Cf. *Ibid.*, V, 1, 16.

⁹⁴ Cf. Jámblico, *Protréptico*, texto estabelecido e traduzido por Édouard des Places, S. J., Paris, Les Belles Lettres, 1989, pp.45 e 43.

⁹⁵ Cf. Plotino, *Enéadas*, IV, 4, 3-4, pp.104-105. Cf. também 4, 5-6, pp.106-107.

⁹⁶ Cf. *Ibid.*, VI², 7, 22, p.94.

identidade com o “ser universal” não seria imediatamente reconhecida, mas a própria incapacidade de encontrar um ponto de auto-delimitação do eu, um ponto que fixe os seus limites, leva a renunciar à separação do “ser universal” e a integrar-se nele. Integração que se dá sem “mudar de lugar, mas permanecendo imóvel aí mesmo” onde ele se situa ⁹⁷.

Na verdade a conversão não é tanto um movimento de regresso a algo do qual nos tenhamos realmente afastado, mas um regresso da consciência ao que sempre se foi, é e será, um regresso a si, mas a um *si* mais vasto e universal do que a anterior determinação separativa e exterior da “alma” o levava a supor ⁹⁸. De facto, o que nos mostra o pensamento de Plotino, e este passo em particular, é que toda a suposta determinação dos seres, todo o parecerem ser isto ou aquilo na gama de possibilidades metamórficas do devir existencial da “alma”, nunca é definitiva nem, afinal, realmente consistente. O que os seres parecem ser depende de um determinado momento da sua auto-consciência e das consciências que os perspectivam, pois, por um lado, os seres constituem-se em múltiplos e simultâneos níveis e, por outro, todos esses níveis são redutíveis ao Uno, ou seja, a essa unificadora ausência de determinação que é o mais íntimo fundo sem fundo de toda a sua necessária manifestação, dela inseparável mas transcendente das suas contingentes determinações. Se a reorientação do olhar, por progressivos níveis de integração, profundidade e universalidade, para esse âmago de todas as coisas, permite desvendar em simultâneo o princípio divino, o todo e a si mesmo, é porque estes são indissociáveis. E isto funda a possibilidade, experimentalmente confirmada, de um acesso, não apenas à inteligência, mas ao Uno, ao que verdadeiramente (se) “é”. Como veremos, não é só “o pensamento discursivo da alma” que pode ser superado num autoconhecimento noético, em que a autoconsciência humana se converte num meta-

⁹⁷ Cf. *Ibid.*, VI¹, 5, 7, pp.204-205.

⁹⁸ Como indica Pierre Hadot, o termo grego ἐπιστροφή, traduzido para latim por *conversio*, pertence a uma família de palavras que em Platão designam o movimento perfeito, o movimento circular, próprio dos deuses, do céu e do mundo porque “próprio ao intelecto e à reflexão”, ao seu “regresso a si”. É assim que já no mesmo Platão στρέφειν designa a rotação, “com toda a alma”, do seu “órgão” cognitivo, do devir para a plena contemplação do que no real há de “mais luminoso”: o “Bem” (*República*, VII, 518 c) – cf. “*Conversio*”, *Plotin, Porphyre. Études Néoplatonicienes*, pp.37-42, p.37 (reedição de *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, I, Bale-Stuttgart, 1971, cols. 1033-1036). Cf. também *Id.*, “Ἐπιστροφή et μετάνοια dans l’histoire de la philosophie”, *Actes XIe Congrès International de Philosophie*, Bruxelas, 1953, XII, pp.31-36; “*Conversion*”, *Exercices spirituels et philosophie antique*, prefácio de Arnold I. Davidson, nova edição revista e aumentada, Paris, Albin Michel, 2002, pp.223-235.

humano ver-se “como a inteligência se vê”⁹⁹, mas é essa mesma instância que pode ser ainda transcendida numa universalmente desejada experiência de unificação, superativa de toda a distância e exterioridade inerentes à relação entre sujeito e objecto e portanto inefável¹⁰⁰. Possibilidade e experiência que não dependem de qualquer justificação teórica nem, necessariamente, de qualquer preparação e progresso metódicos - ou que pelo menos emergem na sua imprevisível descontinuidade -, mas que se revelam e efectivam quer na sua irrupção, sem mais¹⁰¹, quer pelo movimento do desejo (*eros*) desorbitado para o Infinito. O qual manifesta a mais autêntica forma de amor a si, pois que dirigida para o que realmente se é, denunciando o movimento exteriorizante e particularizante das almas, segregando-se da unitotalidade e fechando-se na construção da sua finitude egocentrada e limitadamente sensível, como um efectivo desamor a si, inerente ao esquecimento e perda de sensibilidade da sua real natureza e dignidade¹⁰².

Tracemos então, com maior detalhe, a fenomenologia deste desejo de unificação bem como da “experiência-cume”¹⁰³ para que tende. Sem deixar de recordar que, contrariamente ao que hoje predominantemente se pratica, em Plotino a filosofia, enquanto actividade teórica e discursiva, é inseparável, como em quase toda a tradição antiga, quer da opção existencial por um “maneira de viver”, muitas vezes comunitária, quer de uma ascética, com exercícios específicos visando uma transformação profunda do sujeito, em termos físicos, éticos, psíquicos e espirituais, quer ainda, e após o aperfeiçoamento ao longo

⁹⁹ Cf. Plotino, *Enéadas*, V, 3, 4, p.53.

¹⁰⁰ O próprio nome de “Uno”, como vimos, é ultimamente inadequado para designar o inefável em questão, sendo todavia exigido por uma necessidade de comunicação bem como, mais importante para a perspectiva deste estudo, por induzir um pensamento do simples (que é uma simplificação do pensar) e, sobretudo, uma experiência de *unificação da alma*. A razão última é de natureza prática, ascética e mística: “e é necessário chamar-lhe Uno para o designarmos uns aos outros, para que este nome nos conduza a uma noção indivisível e unifique a nossa alma” – cf. *Ibid.*, VI², 9, 5, p.178.

¹⁰¹ Se bem que não seja necessariamente a experiência última, confronte-se a conhecida descrição do extático despertar para a dimensão divina e inteligível de si: “Frequentemente desperto para mim mesmo escapando-me do meu corpo; estranho a tudo o mais, na intimidade de mim mesmo, vejo uma beleza tão maravilhosa quanto possível. Estou convicto, sobretudo então, que tenho um destino superior; a minha actividade é o mais alto grau da vida; estou unido ao ser divino e, chegado a esta actividade, fixo-me nele acima dos outros seres inteligíveis” – *Ibid.*, IV, 8, 1, p. 216.

¹⁰² “Real” no duplo sentido de verdadeira e régia, pois, pese a Inteligência ser ainda uma mediação ontológica para o que excede todo o domínio do ser e do inteligir, o aceder ao seu exercício é, como referimos, um assumir da soberania cósmica: “a inteligência é o nosso rei”; “Nós também somos reis, quando nos conformamos com a inteligência” - cf. *Ibid.*, V, 3, 3-4, p.52.

¹⁰³ Cf. a noção de “peak-experience” em A. H. Maslow, *Religions, values and peak-experiences*, Columbia, Ohio State University Press, 1974.

do necessário e gradativo discipulado, de um magistério espiritual, de uma direcção de consciências, tudo alimentado por essa busca da sabedoria que em vários casos conduz o pensamento, o discurso e a vida ao limiar de uma experiência última e trans-discursiva ¹⁰⁴. Tal experiência, na linha do que se entendeu, a partir do início do século II d. C., ser o culminar da filosofia em Platão e Aristóteles - a *epopsia*, designação da revelação suprema que nos Mistérios assegurava a imortalidade do iniciado ¹⁰⁵ -, é em Plotino, introduzindo “uma tonalidade e uma atmosfera [...] relativamente novas na história da filosofia antiga” ¹⁰⁶, a súbita visão, contacto e finalmente união directa com o Uno transcendente de toda a determinação intelectual ¹⁰⁷. Esta experiência que, também por influência dos Mistérios e da sua experiência sem doutrina explicativa, depois se designou como experiência “mística” ¹⁰⁸, aparentemente pelo próprio Plotino vivida ¹⁰⁹, converteu-se, sobretudo mediante a sua

¹⁰⁴ Sobre este sentido da filosofia na tradição antiga, acompanhamos as perspectivas muito interpelativas e fecundas de Pierre Hadot: *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, pp.17-24; *La philosophie comme manière de vivre*, conversas com Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson, Paris, Albin Michel, 2001; *Exercices spirituels et philosophie antique*. Sobre as mesmas questões, cf. P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitiien in der Antike*, Munique, 1954; Ilsetraut Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlim, 1969; A.-J. Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, prefácio de Pierre Hadot, Friburgo/Paris, 1993; Martha Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1994; J. Domański, *La philosophie, théorie ou mode de vie. Les controverses du Moyen age et du début de la Renaissance*, prefácio de Pierre Hadot, Friburgo/Paris, 1996.

Este modo de pensar e praticar a filosofia não deixa de ser uma via de aproximação entre a tradição ocidental e a oriental. Como faz Agostinho da Silva dizer a um seu heterónimo: “Você tenciona [...] ser um filósofo, não no sentido de que exporá doutrinas alheias ou construirá uma sua doutrina e se dará satisfeito com tudo isso, mas no sentido de que tentará pôr a sua vida de acordo com a sua filosofia, à maneira de certos gregos e de quase todos os indus” - *Sete Cartas a um Jovem Filósofo*, [1945], in *Textos e Ensaios Filosóficos*, I, Lisboa, Âncora Editora, 1999, p. 232.

¹⁰⁵ Cf., por exemplo, Plutarco, *Ísis e Osíris*, 382 d. Cf. já Platão, *Banquete*, 210 a e 210 e.

¹⁰⁶ Cf. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, p. 249.

¹⁰⁷ “Aqueles que estiveram em contacto com ele sabem bem que não se lhe deve atribuir o pensamento” – Plotino, *Enéadas*, VI ², 7, 40, p.114.

¹⁰⁸ Sobre a “mística” plotiniana, entre outros, cf. G. Söhngen, “Die neuplatonische Scholastik und Mystik der teilhabe bei Plotin”, *Philosophisches Jahrbuch*, 49 (1936), pp.98-120; J. Maréchal, “Le “seul à seul” avec Dieu dans l’extase, d’après Plotin”, in *Études sur la psychologie des mystiques*, II, Bruxelles, L’Édition Universelle, 1937, pp.51-87; M. de Corte, “L’expérience mystique chez Plotin et chez saint Jean de la Croix”, *Études Carmelitaines Mystiques et Missionnaires*, 23 (1938); J. Trouillard, “Valeur critique de la mystique plotinienne”, *Revue Philosophique de Louvain*, 59 (1961), pp.431-444; Armstrong, “Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus”, in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma, 1974, pp.171-194; Pierre Hadot, “Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin”, *Journal de Psychologie*, 1980, pp.243-266; *Id.*, notas e comentários a Plotino, *Traité* 38, Paris, Cerf, 1988; *Id.*, *Plotin ou la simplicité du regard*, pp.45-107; W. Beierwaltes, “Plotins philosophische Mystik”, in M. Schmidt (ed.), *Grundfragen christlicher Mystik*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1987, pp.39-49; J. Bussanich, “Mystical Elements in the Thought of Plotinus”, *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt*, 36, 7, 1994, pp.5300-5330; A. Bord, *Plotin et Jean de la Croix*, Paris, Beauchesne, 1996; Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid, Editorial Trotta, 2003, pp.112-129; Jean-Marc Narbonne, “Tradition, philosophie et expérience dans la mystique plotinienne”, in AAVV, *Expérience Philosophique et Expérience Mystique*, pp.93-114; Joseph S. O’Leary, “La percée mystique en philosophie: Plotin, Augustin”, in AAVV, *Expérience Philosophique et Expérience Mystique*, pp.133-145.

¹⁰⁹ “...ele viu o Deus que não tem forma nem essência, porque está situado para além da inteligência e do inteligível. [...] O fim e o objectivo eram para ele a união íntima com o Deus que está acima de todas as coisas. Enquanto estive com ele,

cristianização por Santo Agostinho e pelo Pseudo-Dionísio, o Areopagita, em referência fundamental de toda a mística ocidental que se auto-teorizou ¹¹⁰.

II

Situando-nos no plano mais imediatamente acessível à nossa experiência, o da “alma” na sua condição humana, o que a caracteriza é o desejo de “subirmos por nós mesmos até ao que há de melhor em nós”, não apenas a beleza e a luz inteligíveis mas a sua fonte primordial, o Uno, o qual, enquanto objecto do nosso desejo de fruição última, se designa como o “Bem”. Este desejo é suscitado pela sua presença na alma, como uma “vida maior” donde procede o seu próprio “poder de viver”. É inerente à alma o ser “erguida, permanecer e regozijar-se nas alturas ou profundidades disso que primordialmente – “desde o início” (εξ αρχης) – a impele a desejá-lo. Originária e constitutivamente erotizada pelo Bem, a alma deseja-o espontaneamente e procura-o sempre, mesmo sem o saber, implicando aqui o desejo a pertença do que deseja ao desejado e a presença do desejado no que deseja. A espontaneidade deste desejo, pelo qual a alma está numa “relação [...] directa” com o Bem, pode pois dispensar “a advertência das belezas” sensíveis e assim todo o método, como o da dialéctica ascendente do *Banquete* platónico ¹¹¹. A presença em si de uma insuperável plenitude, bem como o inerente desejo e busca constantes dela, excedem assim o fenómeno particular e contingente da sua reminiscência a partir de fenómenos sensíveis, mas não o de uma memória inconsciente, e mesmo tanto mais forte quanto menos consciente ¹¹², como o que fundamentalmente determina a conversão da alma. Admitindo um vigor da memória tanto maior quanto menos ciente de si e do seu objecto, traduzido numa aspiração intensa a um não sei quê pré-sentido mas não consciencializado e

atingiu quatro vezes esse objectivo, graças a um acto inefável e não em potência” – Porfírio, *Vida de Plotino*, in Plotino, *Enéadas*, I, pp.26-27.

¹¹⁰ Cf. J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, I, Paris, Desclée de Brouwer, 1938, p.427.

¹¹¹ Cf. Plotino, *Enéadas*, VI ², 7, 31, pp.103-104 e nota 2, de Émile Bréhier. Sobre este tema, cf. René Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Roma, Université Grégorienne, 1967.

¹¹² “É necessário compreender bem que a memória existe não apenas quando sentimos actualmente que nos recordamos, mas ainda nas disposições da alma que acompanham as impressões ou os conhecimentos anteriores; pode acontecer que a

objectivado, como na saudade galaico-portuguesa, também aqui Plotino inaugura precoce, e talvez insuperadamente, horizontes que só serão explorados muito mais tarde pelas filosofias e psicologias do inconsciente.

Movendo-se nele, desejando-o e procurando-o sempre – o que faz do Bem o motivo inconsciente de todo o movimento, desejo e busca -, “a alma que o pode volta-se para ele a fim de o conhecer e de o ver”. A sua contemplação é então um regozijo que a deixa num “estupor feliz”. Esta “visão”, que parece aumentar a fruição da pertença inconsciente ao Bem, manifesta-se como um “choque” pelo qual a alma consciencializa “ter nela algo dele”, tornando-a então “consumida de desejo, do mesmo modo que aqueles que vêem o retrato do amado procuram ver o próprio amado”. Plotino, de modo diverso de Platão ¹¹³, numa das múltiplas fontes de uma longa e vasta tradição, a da mística nupcial ¹¹⁴, descreve aqui a fenomenologia do amor místico segundo a do amor humano e sexual. Tal como os amantes buscam assemelhar-se, em corpo e alma, aos amados, para em nada lhes serem inferiores e poderem-se unir a eles, assim também a alma, desprezando tudo o mais, “se transporta além”, não se detendo “antes de o haver captado”. É aí e então que não só vê toda a beleza e realidade autêntica como se fortifica e “se torna ela própria um ser real”. Mas, mais do que realizar-se no inteligir o “ser real”, o que nos parece uma dimensão ainda intermédia da experiência em questão, relativa a esse limiar do Uno/Bem que é a Inteligência, a alma “sente enfim o que procurava desde há muito” ¹¹⁵. A referência ao *sentir* abre um outro (meta-)horizonte e aponta a natureza última da experiência.

Mas antes de a explicitarmos detenhamo-nos ainda na natureza deste desejo ou amor do Uno. “Consubstancial à alma”, segundo a tradição pictórica e narrativa da união de Eros

alma possua estas disposições sem delas ter consciência e elas têm muito mais força do que se ela as conhecesse” – Plotino, *Enéadas*, IV, 4, 4, p.105.

¹¹³ Cf. Platão, *Fedro*, 249 d-256 a. Sobre as diferenças da erótica platónica e plotiniana, cf. Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, pp.81-90. Em resumo, em Plotino seria possível mas não indispensável partir do amor sensível e humano para chegar ao amor místico, sendo a linguagem erótica apenas uma sua expressão imagética.

¹¹⁴ Apenas como exemplos de uma vasta bibliografia, cf. Sílvio Lima, *O Amor Místico (Noção e valor da experiência religiosa)*, I, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1935; reeditado in *Obras Completas*, I, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, pp.545-921; Jacques Vigne, *Le mariage intérieur en Orient et Occident*, Paris, Albin Michel, 2001.

¹¹⁵ Cf. Plotino, *Enéadas*, VI^o, 7, 31, pp.103-104. Sobre a necessidade da alma ter em si a “paixão amorosa do amante que, vendo o objecto do seu amor, encontra nele o seu repouso”, cf. *Ibid.*, VI^o, 9, 4, pp. 176-177.

e Psique ¹¹⁶, o amor que “necessariamente” ela tem de Deus prende-se com a sua condição de ser dele procedente mas simultaneamente distinta e mostra por si mesmo a presença transcendente do Bem. Conforme ainda a tradição mitológica, “toda a alma é uma Afrodite”, inseparável de Eros, sendo o desejo amoroso inerente à sua natureza. Mas este desejo, que é sempre de Deus, pode ser puro ou impuro, o que faz da alma uma “Afrodite celeste” ou uma Afrodite “popular, semelhante a uma cortesã”, consoante a distinção platónica ¹¹⁷. Na verdade, a alma nasce “como uma virgem seduzida por uma promessa de casamento”, vinculada pelo “amor de um ser mortal” que a separa violentamente “do seu pai”. Mas, reconhecendo e rejeitando isso, purifica-se e prepara-se jubilosamente para regressar a ele. Mediante uma narrativa, um mito, Plotino pensa e denuncia o carácter iludido e ilusório de todo o desejo que se dis-trai da plenitude que verdadeiramente busca, estruturando a existência psicossomática e terrena numa propulsão para “objectos” “mortais e caducos”, “fantasmas instáveis” que nunca saciarão aquele que quer e pode unir-se a um Bem eterno, como o sabem os que o viram e experimentaram. Todavia, para quem ignorar tal “estado”, há que imaginar, segundo os amores terrenos, “o que deve ser o encontro do ser mais amado” ¹¹⁸. Contribuindo para compreender o sentido, o imaginário e a linguagem da mística nupcial, colhidos da vivência do amor humano e sexual, é a plenitude dos amantes na sua união que, a seu nível, melhor sugere essa plenitude e júbilo da unificação absoluta que é na verdade o foco consciente ou não de todo o desejo.

O sumamente desejável – esse “princípio” que em simultâneo “não é nenhum (ουδέν) dos seres”, pois que os antecede, e “todos (πάντα)”, pois dele provêm -, sendo sem

¹¹⁶ Cf. ainda o espírito do poema pessoano “Eros e Psique”, alegoria do processo iniciático pelo qual o “Infante”-Eros, quando julga encontrar e despertar a “princesa encantada” ou “Adormecida”, “vê que ele mesmo era / A Princesa que dormia” – Fernando Pessoa, “Eros e Psique”, in *Obras*, I, introduções, organização, biobibliografia e notas de António Quadros e Dalila Pereira da Costa, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1986, pp.1117-1118. No caso de Plotino, é mais a alma-Eros que, procurando o Uno, avistando-o e indo ao seu encontro, “vê não mais a ela mas a ele” – *Enéadas*, VI^o, 7, 34, p.108.

¹¹⁷ Cf. Platão, *Banquete*, 180 d-e.

¹¹⁸ Cf. Plotino, *Enéadas*, VI^o, 9, 9, p.184-185. A alegoria plotiniana da alma “como uma virgem seduzida por uma promessa de casamento”, vinculada pelo “amor de um ser mortal” que a separa violentamente “do seu pai”, não deixa de evocar, diferenciadamente, o tema gnóstico do exílio da alma, geralmente movido por causas mais extrínsecas a si, conforme também se pode surpreender no início do enigmático *Menina e Moça*: “Menina e moça me levaram de casa de meu pai para longes terras: qual fosse então a causa daquela minha levada, era pequena, não na soube” – Bernardim Ribeiro, *Menina e Moça*, in *Obras Completas*, I, prefácio e notas de Aquilino Ribeiro e M. Marques Braga, Lisboa, Sá da Costa, 1982, p.1. Cf. Hélder Macedo, *Do Significado Oculto da Menina e Moça*, Lisboa, Moraes Editores, 1977. Para a proximidade com um

forma, sem figura, sem limites e sem medida, sendo “infinito” (ἄπειρον), suscita por si um amor igualmente “sem medida” e “sem limites”¹¹⁹, também enquanto simultaneamente é “eflorescência e causa” de uma beleza informe¹²⁰ que a alma deseja sem razão consciente, “sem se dizer a si mesma porquê”¹²¹. É dessa plenitude inefável e do seu esplendor - uma “luz” e uma “graça” (χάρις) superiores ao inteligível, mas que lhe conferem a sua “beleza” própria - que a alma recebe uma “influência” pela qual se “agita” e “é transportada pelo agulhão (οἰστρον) do desejo”. É esse “calor” vindo de “além” que a possui, tonifica e desperta, dando-lhe “asas” para transcender a sua paixão pelo que lhe é mais imediatamente presente e elevar-se, “ligeira”, para algo “mais alto”, pela “recordação” que disso tem. A contínua elevação da alma acima do seu horizonte mais próximo e actual é na verdade um ser “espontaneamente transportada” por isso que a erotiza e move acima do inteligível e da inteligência, em direcção ao “Bem” inultrapassável e último, onde a sua “corrida” termina¹²². A linguagem plotiniana para descrever esta viagem da alma é a do arrebatamento e do transe, em que o movimento se dá por um ímpeto trans-racional gratuitamente suscitado pelo inefável absoluto, sendo sugestivo que Plotino utilize o termo οἰστρον, que designa o moscardo, a sua picadela e o transporte de furor daí resultante, para expressar esta indissociável simbiose entre a acção da transcendência na alma e a sua resposta numa auto-transcensão de todos os limites. Recorde-se que já o Sócrates platónico, na sua missão de despertar os seus concidadãos, se compara com um “moscardo”¹²³, o que não deixa de ser

texto gnóstico como o *Canto da Pérola*, cf. Hans Jonas, *La Religion Gnostique. Le message du Dieu Étranger et les débuts du christianisme*, tradução do inglês de Louis Évrard, Paris, Flammarion, 1978, pp.152-173.

¹¹⁹ Cf. Plotino, *Enéadas*, VI², 7, 32, p.105. Cf. também *Ibid.*, VI², 7, 33, p.106.

¹²⁰ Cf. *Ibid.*, VI², 7, 32, pp.105-106.

¹²¹ Cf. *Ibid.*, VI², 7, 33, p.106.

¹²² Cf. *Ibid.*, VI², 7, 22, pp.94-95. Sobre o amor e a graça em Plotino, esse “excesso gratuito” e injustificado que é “a Vida no seu mistério mais profundo”, esse “não sei quê” que se acrescenta à beleza, “sinal do Bem” e da sua “presença sempre já presente” além das formas e das estruturas, cf. Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, pp.75-81. Poderíamos apontar aqui múltiplas afinidades com a ideia e experiência da “graça” em Leonardo Coimbra como “sensação da liberdade”, “excesso” da “forma” e “presença” nela “do Infinito, que a criou e sustenta” – cf. Leonardo Coimbra, *A Alegria, a Dor e a Graça*, in *Obras*, I, selecção, coordenação e revisão pelo Professor Sant’Anna Dionísio, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1983, pp.499-500.

¹²³ Cf. Platão, *Apologia de Sócrates*, 30 e.

afim à sua personificação do *eros* filosófico ¹²⁴. O termo οἶστρος, colhido do vocabulário da experiência dionisiaca e correlacionado com a *mania*, como em Ésquilo ¹²⁵, ou com o *entusiasmo*, o estar possuído pela presença divina ¹²⁶, antecipa os *heroici furori* do Renascimento ¹²⁷, persistindo hoje algo desconstruído no “estro”, que apenas designa a imaginação criadora e o entusiasmo artístico.

A “prova” deste desejo sem limites e sem porquê de algo inefável e ilimitado está, uma vez mais, no “que sentem os amantes”. Estes não amam ainda quando se limitam ao “aspecto visível” do amado, nascendo apenas o amor quando forjam a partir dessa forma “uma imagem invisível” na própria alma. A partir daí, se procuram ver o amado, é apenas para fecundarem e impedirem de “murchar” essa sua imagem ideal que verdadeiramente amam. E, se a isto se limitam, é porque, sentindo “desde o início” que o “clarão baço” da forma visível lhes suscitava “o desejo da plena luz”, não compreendem que para o realizar “é necessário ascender até uma realidade ainda mais “desprovida de formas que esta imagem” ideal e íntima do amado. Isto porque toda a forma, sensível e inteligível, não é senão “o vestígio de uma realidade sem forma”, não por defeito mas por excesso, uma vez que é o seu princípio originário ¹²⁸. O amor dos amantes, em toda a sua intensidade, não é senão a ela que se dirige.

Transitando da fenomenologia do desejo para a da própria experiência do Uno, no capítulo onde a sua descrição é mais sistemática e profunda, verifica-se que só o que transcende toda a determinação e estrutura morfológica, mesmo inteligível, produz esse “imenso desejo” que faz com que a alma, uma vez por ele “inflamada”, se despoje “de todas

¹²⁴ Cf. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, pp.73-74.

¹²⁵ Cf. Ésquilo, *Prometeu Agrilhoado*, 877-882. Cf. também Henri Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1991, p.116, onde assinala a frequente equivalência entre *oistros* e *lyssa* “para designar o acesso de frenesim devido à *mania*”. Sobre a classificação dos vários tipos de *mania*, ou delírio divino, em Platão, sendo o quarto o erótico, cf. *Fedro*, 244 a-245 b. Sobre “os benefícios da loucura” na tradição grega, cf. E. R. Dodds, *Les Grecs et l'Irrationnel*, traduzido do inglês por Michael Gibson, Paris, Flammarion, 1977, pp.71-105. Sobre a demência dionisiaca, *Ibid.*, pp.265-278; Walter F. Otto, *Dionysos. Le mythe et le culte*, Gallimard, 1992, pp.110-160.

¹²⁶ Cf. Dario Sabbatucci, *Essai sur le Mysticisme Grec*, tradução de Jean-Pierre Darmon, prefácio de Yves Bonnefoy, Paris, Flammarion, 1982, pp.52-63.

¹²⁷ Cf. Marsilio Ficino, *Sopra lo Amore ovvero Convito di Platone*, edição e posfácio de Giuseppe Rensi, Milão, ES, 1992, pp.153-157; *Id.*, *Sobre el furor divino y otros textos*, edição bilingue, seleção de textos, introdução e notas de Pedro Azara, tradução de Juan Maluquer e Jaime Sainz, Barcelona, Anthropos, 1993; Giordano Bruno, *Des Fureurs Héroïques*, edição bilingue, texto estabelecido e traduzido por Paul-Henri Michel, Paris, Belles Lettres, 1984, 2ª edição.

¹²⁸ Cf. Plotino, *Enéadas*, VI^o, 7, 33, p.107.

as suas formas”, incluindo naturalmente a inteligível . Pois não pode “nem vê-lo nem ajustar-se a ele” se continua a “ocupar-se de outro objecto, não importa qual”. Sendo seu fito recebê-lo “só a ele só” (μόνη μόvov), “ela nada deve guardar para si, nem bem nem mal” ¹²⁹. Caso a alma tenha a fortuna de que “a sua presença se lhe manifeste”, tendo-se ela “desviado de todas as coisas presentes” e preparado por uma ordenação interior e um assemelhar-se-lhe quanto possível – o que Plotino, remetendo para a vivência disso, diz serem processos “bem conhecidos daqueles que os praticam” - , “vê-o subitamente aparecer nela”, sem intermediário e sem dualidade, convertendo-se os dois num só, sem “mais distinção possível enquanto ele está presente” (a ”imagem” ou “imitação” (μίμησις) disto na vida sensível é ainda a do “amante que quer confundir-se com o amado”, numa clara alusão à união sexual ¹³⁰, se bem que esta, na medida em que nela o amante somente rodeia “do exterior” o amado com os “braços de carne”, seja incomparável com uma experiência de real posse por transformação no “Único” e verdadeiro “bem-amado” ¹³¹). Não sendo esta uma experiência extra-corpórea, mas verdadeiramente da alma incarnada na vida física, sensível e terrena, a sua integração no Uno resulta todavia em que ela não sinta mais o seu corpo. E, a respeito da vida intelectual, cessa toda a sua auto-identificação como “um homem, um ser animado, um ser ou o quer que seja”, pois “contemplar tais objectos”, ou seja, conferir-se tais determinações conceptuais, “seria romper a uniformidade do seu estado”, para o qual “não tem nem a ocasião nem a vontade”. Após procurar o último e “ir ao seu encontro quando ele se apresenta”, quando a alma o vê deixa de se ver. Saber “quem é” enquanto vê e para que veja é o que “não tem a ocasião de considerar” ¹³², dando-se nesta visão que, conforme veremos, é sobretudo uma união, uma comum indeterminação do sujeito e do objecto ¹³³ que corresponde afinal à mais profunda anulação da cisão e relação entre um e outro.

¹²⁹ Cf. *Ibid.*, VI², 7, 34, p.107.

¹³⁰ Cf. *Ibid.*, VI², 7, 34, pp.107-108. Cf. uma outra tradução, notas e comentário deste tratado por Pierre Hadot em Plotino, *Traité 38*, Paris, Cerf, 1988.

¹³¹ Cf. Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 9. Seguimos aqui a tradução de Pierre Hadot, in *Plotin et la simplicité du regard*, p.94. Para a versão de Bréhier, cf. Plotino, *Enéadas*, VI², 9, 9, p.185.

¹³² Cf. *Ibid.*, 7, 34, p.108.

¹³³ Cf. Émile Bréhier, *Ibid.*, nota 1.

Todavia, se a alma não tem a possibilidade da auto-consciência dualista, reflexiva, identificativa e conceptual, isso não significa o fim de toda a experiência consciente. “Nesse estado” ela sabe ser exactamente isso que desejava e “que não há nada acima” nem “melhor”. Não o trocaria por nada pois tudo o mais, por mais elevado, a forçaria a descer. Experiência da plenitude insuperável, ela é também, se bem que já na progressiva transição para o pós-experiência, aquilo que torna possível formular o critério da sua autenticidade, enquanto experiência da verdade, pela qual se torna auto-evidente para a alma a existência disso que “diz”, se bem que apenas “tacitamente” ou “mais tarde”, após a experiência propriamente dita. Todavia esta evidência não é primeiramente intelectual, sendo antes inerente a um “júbilo” inequivocamente vivido e que se sabe não devido “a um deleite do corpo, mas ao regresso à sua felicidade de outrora”. O terceiro critério da autenticidade da experiência, após a auto-evidência da verdade do seu “objecto” e a natureza completamente original do sentimento que lhe é associado, reside na transformação radical que opera nas afecções e juízos de valor do sujeito que, porque encontrou algo de insuperavelmente melhor, passa a desprezar tudo o que antes prezava – “distinções, poder, riqueza, beleza, ciência” – e a não temer “nenhum mal”, enquanto permanece naquele estado de unificação. Mesmo se à sua volta “tudo fosse destruído, a alma nisso consentiria de boa vontade, a fim de estar perto dele [disso com que se une] a sós: tal é o excesso do seu júbilo”¹³⁴.

Como consequência desta experiência-cume a alma despreza mesmo a “inteligência” que antes tanto a atraiu. Isto porque “o pensamento é um movimento e ela não quer mais mover-se”. Daí também não falar do que vê (o que não foi, note-se, e felizmente para nós, o caso de Plotino, a julgar pelas suas inspiradas e vívidas descrições das suas próprias experiências). Todavia, esta contemplação na suspensão de todo o pensamento e palavra só é possível porque a alma se tornou “inteligência”, nesse limiar onde a visão do “objecto supremo” a leva a “abandonar tudo” para nele “unicamente” fixar o “olhar”, sem separação. É então que “não vê mais, à força de olhar”, acabando o “objecto da visão [...] por se confundir com a própria visão”, que aqui parece que o absorve e desreifica, embora

¹³⁴ Cf. Plotino, *Ibid.*, VI², 7, 34, p.108. Cf. Émile Bréhier, *Ibid.*, nota 2.

predomine no pensamento e experiência plotiniana o sentido da absorção do que vê no que é visto. Naturalmente que nesta instância, como diz Plotino, se esquecem “todos os outros espectáculos”, dissolvidos numa “presença” que “enche a alma”¹³⁵. Presença que todavia é sempre presente, que “sempre se nos antecipa” e pré-existe¹³⁶, não podendo porém ser reconhecida senão por uma radical metamorfose da percepção.

Mostra isto “dois poderes” na “inteligência”, o de “pensar”, pelo qual vê o que é em si, e a “intuição”, potência receptiva, pela qual vê o que a transcende. Mas nesta visão intuitiva do que está além da inteligência distinguem-se ainda, por sua vez, dois “poderes” e instâncias: a simples visão disso, definida como o “acto de contemplar”, próprio de uma “inteligência sábia” ou prudente (ἐμφοροῦς), e a conversão dessa visão numa união com o que se vê, própria de uma “inteligência que ama” (εἰρων). A conversão da visão em união, pela qual a inteligência se erotiza, simplifica e extasia, é descrita como uma experiência dionisiaca na qual, “fora de si mesma e inebriada de néctar”, a inteligência se transcende num “estado de plenitude feliz”, concluindo-se que “uma tal embriaguez” lhe vale mais “que a sobriedade”¹³⁷. Embora num outro sentido, mais fundo, este estado de integração da inteligência no Uno seja anterior ao da visão, pois inerente a essa instância primordial na qual a futura visão noética ainda é apenas *vida*, fluindo suspensa em torno do princípio numa plenitude insciente de si. Só depois essa vida se converte em *visão*, de si e de todos os seres, na luz que vem do Uno. Só então tudo é engendrado¹³⁸, nessa originária protodeterminação do mundo inteligível que analisámos. Segundo Pierre Hadot, num momento capital da sua interpretação, é neste “acontecimento (eterno)” em que do Uno emana “uma pura possibilidade sem determinação”, “uma irradiação informe”, e que se dá na impreterível origem de todas as coisas, que nascem extaticamente *no Bem*, que reside o “arquétipo da experiência mística”, fundando a possibilidade da alma regressar a todo o

¹³⁵ Cf. Plotino, *Enéadas*, VI², 7, 35, p.109.

¹³⁶ Cf. Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, p.69. Cf. também pp. 47-69.

¹³⁷ Cf. Plotino, *Enéadas*, VI², 7, 35, p.109.

¹³⁸ Cf. *Ibid.*, VI², 7, 16, pp.87-88.

instante a essa g nese e vida primeira, de si e do universo, na qual afinal, no mais fundo ou elevado de si, e sabendo-o ou não, sempre habita ¹³⁹.

Será apenas por necessidade de exposi o didática que estes diferentes níveis de visão e experiência são apresentados como “acontecimentos” sucessivos, verificando-se que na verdade a inteligência “possui sempre o pensamento e esse estado em que não pensa”, tendo do Uno uma visão trans-noética que lhe confere simultaneamente o poder de ver, ou seja, de pensar, tudo o que ele em si engendra. Esta visão do Uno e do Bem unifica ainda a inteligência e a alma, entre elas e com ele, conferindo-lhes também em simultâneo “a felicidade de o sentir e de o contemplar”, o que assinala os dois níveis fundamentais da sua experiência. Experiência cuja eleva o da inteligência e da alma consiste no levá-las a transcender todo o “lugar”, todo o estarem em algo diferente, sempre por sua vez contido em algo superior e distinto. Isto porque o Bem “não está em lugar algum”, sendo o incircunscrito continente de tudo. Do ponto de vista da alma, ela sofre assim uma metamorfose pela qual acede à imobilidade bem como   supera o de todo o estado e condi o, deixando tanto de ser alma como inteligência, pois que o Bem, ao qual se assimila, não se move, “não vive” e “não pensa”. E não pensa porque verdadeiramente não é “objecto de pensamento” ¹⁴⁰, não só para outro mas, antes de mais, para si.

Émile Bréhier observa justamente que nesta experiência não se trata “de um conhecimento do Bem pela alma, mas de uma transmuta o da alma pelo Bem” ¹⁴¹. E Plotino, se diz que “o conhecimento (γνωσις) ou o contacto (επαφή) do Bem”   a maior das questões que nos ocupam, mostra nesta mesma duplicidade terminológica que o que está em causa não é um conhecimento no sentido comum e ainda científico, inerente a uma rela o entre sujeito e objecto e à ideia ou representa o que a processa, mas antes, como o sugere o próprio termo grego επαφή, que refere o con-*tacto*  ntimo, o tocar, o apalpar, o roçar, o acariciar – de novo a presença do vocabulário sensual e erótico - , uma gnose por convívio ou adesão trans-racional. É o que se confirma quando, após citar Platão quando diz que a

¹³⁹ Cf. Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, pp.95-98.

¹⁴⁰ Cf. Plotino, *Enéadas*, VI^o, 7, 35, pp.109-110.

¹⁴¹ Cf. Émile Bréhier, in *Ibid.*, p.110, nota 1.

maior das ciências é a do Bem, logo distingue essa “ciência” da “visão do Bem”, identificando-a antes com o “conhecimento racional” que antecede esta. De facto, já a nível das mediações e da via para tal experiência culminante, se o que nos “instrui” acerca do Bem são as operações intelectuais – “as analogias, as negações, o conhecimento dos seres vindos dele e a sua gradação ascendente” - , “o que nos leva até ele” é a ascese e o trabalho sobre si que implica todas as potências da alma: “as nossas purificações, as nossas virtudes, a nossa ordem interior”, o estabelecimento no inteligível e o saciar-se dele, a vida (auto-)contemplativa, tudo isso pelo qual a alma cessa de ver o Bem “do exterior” e se aproxima o mais possível dele, até ao limiar da sua irradiação “imediatamente acima” dela. É mediante esta vizinhança intelectual do Bem que, seguindo o próprio dinamismo da inteligência, se pode dar a sua (auto-)transcensão, superiormente movida pelo princípio que a engloba e descrita em termos que evocam a sua experiência concreta e pessoal. Abandonando então “todo o conhecimento racional”, “estendemos o nosso pensamento até ele no qual somos” e, “arrebataados pela vaga ascendente da inteligência, erguidos até ao alto pela onda que aumenta, “vemos de repente”, sem saber como” ¹⁴². Plotino refere aqui a “visão súbita” da qual fala Platão, assimilando-a à *epopsia* dos “mistérios últimos”, no termo da erótica dialéctica ascendente – “ponto da existência” onde “para um homem a vida vale ser vivida” - ¹⁴³, aplicando porém ao Uno/Bem o que o filósofo ateniense diz do Belo. Nesta “visão súbita”, repentina, imprevista, induzida por arrebatamento e não controlada, que vê sem ver como vê, dá-se uma visão da “luz” que é uma imersão nela. Se, nesta visão, o que se vê “é a própria luz” e não um “objecto” dela distinto, nela se anula ainda toda a cisão entre “uma inteligência e um objecto pensado”, persistindo apenas uma “pura luz” que os engendra e “lhes permite existirem numa ordem inferior” ¹⁴⁴.

Ou seja, nesta visão que tudo e mais que tudo vê sem que nada veja ¹⁴⁵, o pensamento transcende-se assimilando-se ao Uno/Bem que não pensa. Na doutrina

¹⁴² Cf. Plotino, *Enéadas*, VI², 7, 36, pp.110-111. Para a passagem de Platão, cf. *República*, 504 e.

¹⁴³ Cf. Platão, *Banquete*, 210 a, 210 e 211 d.

¹⁴⁴ Cf. Plotino, *Enéadas*, VI², 7, 36, p.111.

¹⁴⁵ Cf. Jean-Marc Narbonne, “*Ἐπέκεινα της γνώσεως*. Le savoir d’au-delà du savoir chez Plotin et dans la tradition néoplatonicienne”, in *Metaphysique und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, edição de Th. Kobusc e M. Erler, Munique-Leipzig, K. G. Saur, 2002, pp.477-490.

plotiniana, elaborada a partir do único critério de verdade que assume como genuíno, o da experiência, já vimos haver uma explícita demarcação e crítica da posição aristotélica, que “dota o Bem de pensamento”. Mostrando toda a distância relativamente aos desenvolvimentos futuros do pensamento teológico ocidental, também o trinitarismo cristão mas em particular os tipificados na visão hegeliana de um absoluto que só plenamente se realiza na evolução dialéctica para o saber de si, Plotino insiste na absoluta precedência do Uno sobre o pensamento, como uma insuperável perfeição que o pensar-se não pode aumentar, sendo ela pelo contrário que confere dignidade à intelecção, a um nível inferior e subordinado. O Uno e Primeiro, sendo absolutamente “simples”, exclui a diferença, a alteridade e a multiplicidade inerentes ao pensar. Do mesmo modo, sendo incriado e sem princípio, sendo “sempre o que é”, exclui o desejo e a busca de si e do seu princípio inerente aos seres que pensam. Sem qualquer “função” e acção, bastando-lhe “ser ele mesmo”, sem carecer de procurar algo fora de si por estar “acima de tudo”, o ser uno do Uno é auto-suficiente e suficiente para todo o outro de si. Transcendendo toda a determinação, a transcendência do Bem relativamente à “essência”, em Platão, converte-se em Plotino na sua transcendência da “Inteligência”, a instância de toda a determinação do ser e do pensar¹⁴⁶. É por isso que, se como vimos, e em última instância, nada se pode pensar e dizer do Bem, nem que “é”, nem que é “bom”, mais radicalmente se deve supor que ele o não pense e diga de si, o que o degradaria à condição inferior de um “ser determinado”. A ser assim, Plotino conclui que “nada lhe pertence, a não ser uma certa intuição simples relativa a si mesmo”¹⁴⁷.

“Intuição” que não é “conhecimento” de si¹⁴⁸ nem “sentimento de si mesmo”¹⁴⁹ e que releva porventura mais da natureza desse “contacto” definido como “uma espécie de movimento completamente simples e idêntico”¹⁵⁰, expressão metafórica e decerto ainda inadequada da ausência de dualidade, relação e transitividade própria da unicidade simples e

¹⁴⁶ Cf. Plotino, *Enéadas*, 7, 37, pp.111-112; 7, 39, pp.112-114; 7, 40, pp.115-116. Cf. Platão, *República*, 509 b.

¹⁴⁷ Cf. Plotino, *Enéadas*, VI², 7, 38, pp.112-113.

¹⁴⁸ Cf. *Ibid.*, VI², 7, 39, p.114.

¹⁴⁹ Cf. *Ibid.*, VI², 7, 41, p.116.

¹⁵⁰ Cf. *Ibid.*, VI², 7, 39-40, p. 114.

absoluta, eterna e espontaneamente imanente a si. No Uno/Bem cessa toda a dualidade sujeito-objecto ou trindade inteligência-pensamento-objecto, os quais, “apagando-se um no outro”, chegam “à unidade absoluta”. Dispensando o preceito délfico e socrático “conhece-te a ti mesmo”¹⁵¹, que se aplica apenas aos seres “múltiplos”, ignorantes do constituinte “dominante” e fundamental de si mesmos, o Bem “não é nada para si mesmo”, sendo, ainda que o fosse, “demasiado grande para se pensar, se conhecer e ter consciência de si mesmo”. Plenamente auto-suficiente, nada carece de se acrescentar, como o saber de si. Na verdade, como vimos, é só “para os outros” que “é um bem”, que dele necessitam, não para si, que de si não carece pois a si se não pode faltar. Plenitude simples sem determinação, sem pensamento nem essência, sem inteligência nem ser, “deixa tudo isso” ao que vem “depois de si”. Deste modo, citando Platão na primeira hipótese do *Parménides*, não há dele qualquer forma de nomeação e conhecimento possível: “nem designação, nem qualquer ciência, nem sensação, nem opinião”¹⁵².

Mas, porque o conhecimento intelectual do princípio não é o objectivo fundamental da alma, não determina isto qualquer limite ou impossibilidade para o cumprimento do seu fito último, que é chegar a ser isso que de algum modo ela e todos os seres já eternamente são, chegar à experiência insuperável disso mesmo que a impulsiona em sua busca. O Uno, se bem que referido segundo expressões da tradição platónica que parecem indicar a sua transcendência espacial, como *ekei*, “no alto”, “além”, é na verdade a natureza última, mais profunda e íntima, o imo, de todo e cada ser e fenómeno, aquém e além das determinações eidéticas, conceptuais e sensíveis que o envolvem e dissimulam. Plotino refere aliás a Platão a ideia de que Deus “não é exterior a nenhum ser”, sendo em todos presente, porém sem que o saibam, pelo que, fugindo e distanciando-se dele, é na verdade “de si mesmos” que o fazem¹⁵³. O Uno, desprovido de qualquer “diferença” e “alteridade”, é assim universalmente e “sempre presente”, sendo “nós” que dessa presença nos ausentamos e que só nos tornamos por nossa vez presentes a ela quando removemos de nós a “alteridade” que lhe acrescentamos. Remoção que, como vimos, se prende fundamentalmente com uma

¹⁵¹ Cf. Xenofonte, *Memoráveis*, IV, 2, 130 e, 132 c.

¹⁵² Cf. Plotino, *Enéadas*, VI², 7, 41, p.117; Platão, *Parménides*, 142 a.

inversão da direcção do olhar/consciência, pois “se estamos sempre à sua volta, não olhamos sempre para ele”, tal como um coro que, embora circundando sempre o corifeu, “pode desviar-se para os espectadores”. Deixa então de cantar e dançar correctamente, sendo apenas quando se volta de novo para o corifeu que as vozes se harmonizam e dança em seu torno “uma dança inspirada”¹⁵⁴.

A questão fundamental reside pois não tanto em obter algo que desde já e sempre se não seja ou possua, não tanto no transformar-se em algo que desde já e sempre se não seja, mas em remover os impedimentos acrescentados à plena fruição dessa Presença da qual se é inseparável: “pois não há corte entre ele e nós e dele não estamos separados”¹⁵⁵. E vão neste sentido, de uma experiência interior e última, as instruções concretas dadas por um filósofo que, como vimos, o é também enquanto mestre espiritual. Chegando “à natureza melhor”, “é necessário abandonar tudo o resto”¹⁵⁶, mas, num lance subtil e decisivo, fica implícito que este abandono não é tanto o de alguma coisa, que se devesse desprezar enquanto exterior e inferior ao Uno, mas o da ideia de que há algo que, enquanto dele procede, lhe seja efectivamente exterior e inferior, o abandono da dualidade, não ontológica mas mental, que leva a supor que algo pode ser e existir sem que o Uno seja a sua mais profunda intimidade. É assim que, numa só aparente contradição, após exortar a abandonar tudo o que não seja o Uno, Plotino convida a que se abandone o Uno, não se procurando senão o que dele “vem”, pois isso é “ele mesmo”:

“Se procurais este princípio, não procureis nada fora dele; mas não busqueis nele senão o que vem depois dele: quanto a ele, deixai-o. Pois o que existe fora dele é ele mesmo, uma vez que ele abarca e mede todas as coisas. Ou antes, ele está no interior das coisas e na sua profundidade”¹⁵⁷.

Na verdade, não há que procurar nada fora do Uno porque não há nada fora do Uno. E não há que procurar o Uno, mas o que dele vem, pois isso mesmo é o Uno. O fundo

¹⁵³ Cf. Plotino, *Enéadas*, VI², 9, 7, p.182; 8, 18, p.156.

¹⁵⁴ Cf. *Ibid.*, VI², 9, 8, pp.183-184. Cf. também a imagem do movimento circular da alma, “em torno do centro donde é proveniente” - *Ibid.*, VI², 9, 8, p.182.

¹⁵⁵ Cf. *Ibid.*, VI², 9, 9, p.184.

¹⁵⁶ Cf. *Ibid.*, VI², 7, 41, p.117.

absoluto da totalidade da vida, do ser e da existência, porém um fundo inseparável da superfície, que o é apenas numa visão superficial e dualista, é o Uno. A transcendência do Uno é assim pensada não em termos de exterioridade espacial, mas como uma instância integrativa e unificadora, presente em todo e cada um dos seres e níveis de realidade, na qual se transcendem todas as oposições e dicotomias dualistas bem como todas as determinações, incluindo a de haver seres e níveis de realidade com uma existência intrínseca, em si e por si, que não seja redutível a essa sua unificação primeira e última. É neste sentido, entre outros, que Plotino diz que “o Bem está por toda a parte e [...] também não está em lado algum”¹⁵⁸.

Se bem que o desvelamento do Bem pareça dar-se primeiro no íntimo da alma, no remontarmos a essa “natureza” e “luz” a ele afirm, inata e “superior à inteligência”, no tornarmos-nos ela “apenas” e deixar o “resto”, convertendo-nos assim na “vida verdadeira” ou vivendo nessa vida una, livre e independente¹⁵⁹, a evidência dessa experiência, a única evidência realmente evidente, mostra que, “desde que nos lançamos para ele, não se pode dizer onde ele está; ele aparece por toda a parte diante dos olhos da nossa alma; para onde quer que dirija o seu olhar, ela vê-o, a menos que abandone Deus para olhar alhures e não pense mais nele”¹⁶⁰. Desde que se busque e encontre o Bem ele não pode senão desvelar-se em tudo, a menos que o encubra o auto-limitativo direcionamento da consciência para um objecto particular, ilusoriamente considerado como separado dessa sua e universal intimidade que é o Bem. E note-se que, a esta luz, poderia ser este o caso de uma suposta visão do Bem como um ente supremo, suposto no topo de uma escala hierárquica mas descontinuamente distinto da totalidade da sua manifestação, configurando uma

¹⁵⁷ Cf. *Ibid.*, VI², 8, 18, p.117.

¹⁵⁸ Cf. *Ibid.*, VI², 8, 16, p.154. cremos que, apesar de algumas fórmulas recorrentes em Plotino, muito dependentes da versão comum do dualismo platônico, o esclarecimento desta dimensão do seu pensamento e experiência permite encontrar neles aquilo que Pierre Hadot, no termo do seu livro, considera faltar-lhes: o encontro do “misterioso”, “indizível” e “transcendente” “na existência vivente e concreta”, no “surgimento e [...] aparição das coisas visíveis”, na “riqueza inesgotável do momento presente e na contemplação da realidade mais concreta, mais humilde, mais imediata”, presentindo aí a “Presença sempre presente”. Se o imperativo “Suprime todas as coisas” for no sentido de remover tudo o que possa impedir o desvelá-las na luz da sua origem comum e única, haverá alguma contradição com esse outro, proposto por Hadot: “Acolhe todas as coisas” ? - Cf. Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, pp. 200-201.

¹⁵⁹ Cf. Plotino, *Enéadas*, VI², 8, 15, p.153.

¹⁶⁰ Cf. *Ibid.*, VI², 8, 19, p.158.

transcendência extrínseca, pese a linguagem bastas vezes equívoca de Plotino. Ver Deus como algo ou alguém radicalmente separado do mundo, degradando a *transcendência imanente* da sua omnipresente não-determinação num *transcend-ente* hipostasiado, seria assim, usando a anterior expressão do autor, abandoná-lo “para olhar alhures” sem pensar mais nele. Porque, não sendo o Uno/Bem/Deus uma hipóstase metafísica, mas porventura um incircunscrito horizonte fenomenológico, o seu manifestar-se no aparecer dos fenómenos ¹⁶¹ não pode senão ser total, holístico, sem que se o possa considerar “situado em tal ou tal lugar, como se privasse de si mesmo as outras coisas”. Continuamente omnipresente, “ele está aí, presente a quem pode tocá-lo, ausente para quem é incapaz disso”. Toda a questão reside assim na consciência e na orientação da sua atenção, sendo por isso que a filosofia se deve exercer, não apenas como um método lógico-dialéctico e argumentativo, mas sobretudo como um exercício, um treino meditativo e contemplativo, ou seja, uma ascese espiritual que visa erguer a vida a uma experiência directa e insuperável do que há de primeiro e último na constituição do real ¹⁶². Se bem que tudo dependa de um “tocar” trans-sensível e trans-inteligível – mas, pela própria natureza da metáfora, mais próximo da intimidade e ausência de intervalo da experiência táctil do que do distanciamento inerente à visual, seja sensível ou noética - , o modo de orientar o “pensamento” para se transcender nesse *toque* é esvaziá-lo de todo o objecto distinto do Uno e finalmente de todo o objecto, de modo a não “se precipitar para fora”, deixando-o na intimidade desse despojamento pelo qual a “alma”, “desprovida de formas”, não abriga “nenhum obstáculo que a impeça de ser preenchida e esclarecida pela Natureza Primeira”. Na viagem rumo ao Uno, ou seja, ao imo de nós mesmos, a “alma”, ou o que hoje melhor se designaria como consciência, deve assim retirar-se do mundo exterior e voltar-se “totalmente para o interior”, primeiro ignorando tudo o mais e ordenando-se deste modo, para depois, “no momento da contemplação, banindo toda a sua forma”, libertando-se de

¹⁶¹ Cf. Reiner Schürmann, *Des Hégémonies Brisées*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1996, pp.192-196.

¹⁶² Neste sentido, como bem nota Hadot, a “experiência mística” revela-nos “um outro aspecto da vida filosófica, não mais a decisão, a opção por um modo de vida, mas, além de todo o discurso, a experiência indizível que invade o indivíduo e transtorna toda a consciência do eu, por um sentimento de presença inexprimível” – *Qu’est-ce que la philosophie antique ?*, p.251. Sobre a relação entre filosofia e mística, cf. Stanislas Breton, *Philosophie et Mystique. Existence et surexistence*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996; AAVV, *Expérience Philosophique et Expérience Mystique*.

toda a sua determinação subjectiva e objectiva, ignorar “mesmo que somos nós que estamos a contemplar”, quedando-se num estado sem sujeito nem objecto, onde parecem absorver-se a “alma” e o “Uno”. É aí que se dá ou se revela a “união”¹⁶³, que parece configurar uma experiência sem apoio, livre de observador e observado, bem como livre da consciência intencional que os articula¹⁶⁴, sendo neste transporte que as almas se divinizam, pois “deus” designa para Plotino “um ser ligado ao Uno”, contrariamente aos “homens comuns” e aos “animais” que dele se afastam “para bem longe”¹⁶⁵.

O que se busca é pois não só o “centro da alma”, mas a religação “pelo nosso próprio centro ao centro universal”, a qual, uma vez que as almas são espirituais e não separadas espacialmente dele, se torna possível “graças a uma relação de similitude e de identidade”, graças a uma “comunidade de natureza, quando não há obstáculo”. No caso dos “seres incorporais”, que “não são detidos pelo corpo”, o que os pode afastar, entre si e do Uno, é apenas “a alteridade e a diferença”. Mas estas não são constitutivas e não configuram assim estados definitivos, exactamente porque são antes inerentes ao modo de direcção da consciência, ao modo de *olhar* - ou, como se começa a delinear, ao *haver um olhar* - , do que ao ser profundo, que é trans-intelectivo. Podem ser assim removidas pela conversão da alma e da inteligência e, quando deste modo se remove o “obstáculo” da dualidade, não só “os seres, não sendo mais diferentes, são presentes uns aos outros”, no entre-ser próprio do mundo inteligível, como, num nível superior de experiência, se passa a ser presente àquele que “é sempre presente”, pois “não oferece nele nenhuma diferença”. O problema reside assim não numa distância real do Uno ou num afastamento real dos seres, mas, tal como na imagem do coro já referido, toda a questão é o desvio do olhar que da absorção contemplativa se di-verte e altera configurando a fictícia alteridade de si e do seu objecto. O

¹⁶³ Cf. Plotino, *Enéadas*, VI², 9, 7, pp.181-182.

¹⁶⁴ Seria interessante explorar a relação entre esta vertente da experiência plotiniana e a tradição oriental, nomeadamente a superação búdica da consciência intencional (*citta*) no despertar da mesma, sem direccionamento articulador de sujeito e objecto. Esta investigação poderia ajudar a esclarecer as fontes não-helénicas do pensamento plotiniano bem como contribuir para uma fenomenologia da consciência não intencional, já apontada por Michel Henry. Cf. as múltiplas sugestões contidas em Guy Bougault, *la Notion de “Prajña” ou de sapience selon les perspectives du “Mahayana”. Part de la connaissance et de l'inconnaissance dans l'anagogie bouddhique*, Paris, Éditions E. De Boccard, 1968. Cf. também Id., *L'Inde pense-t-elle ?*, Paris, PUF, 1994, p.15. Sobre Plotino e o Oriente, cf. A. H. Armstrong, “Plotinus and India”, *Classical Quarterly*, 30 (1936), pp.22-28; O. Lacombe, “Note sur Plotin et la pensée indienne”, *École Pratique des Hautes Études, Sciences Religieuses*, Annales 1950-1951, pp.3-17; AAVV, *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma, 1974.

que é o mais próximo e íntimo passa por ser o mais distante, apenas porque, “se estamos sempre em seu torno, não olhamos sempre para ele”¹⁶⁶. Todavia, se este não é “um afastamento de lugar” mas da consciência, ele não deixa de implicar “uma diminuição de ser”¹⁶⁷, uma vez que o grau de intelecção determina o grau de realidade de cada ente.

No entanto, movida pelo amor congénito do Uno a redimir-se deste exílio, confirmada pela experiência vivida de todo aquele que viu e sabe do que se trata quando se fala da união suprema, a alma deve e pode “abdicar de tudo o resto e limitar-se a ele só” ou, mais, deve e pode “tornar-se ele só, suprimindo toda a adição”. É esta simplificação da alma, despojando-se de tudo o que acrescentou à sua vida primordial, que exteriormente surge como um esforço por sairmos do mundo e das teias das relações intra-mundanas, numa tentativa de invertermos a pulsão centrífuga num curvarmo-nos sobre nós mesmos pelo qual devolvemos tudo quanto há em nós ao “contacto com Deus”. Saída do mundo que no entanto é possível de efectuar na condição incarnada e terrena, que não é absolutamente impeditiva de ver a Deus e a si. Visão luminosa, onde nos tornamos “uma pura luz, um ser ligeiro e sem peso”, onde “nos tornamos ou, melhor dizendo, somos um deus, abrasado de amor... até que recaíamos sob o peso e esta flor murche”¹⁶⁸.

Contudo, subtilmente, e ao contrário do que inadvertidamente se poderia pensar, a causa desta recaída e não permanência no estado divino não é tanto o “peso” do corpo ou do mundo sensível, mas o “peso” de não termos “ainda completamente saído daqui”, o “peso” de uma insuficiente estabilização na experiência unificante, a qual só será plena como “obra da virtude”, a qual tem uma expressão ético-social mas fundamentalmente procede da união contemplativa e a ela reconduz, convertendo-se em sabedoria¹⁶⁹. Se bem que Plotino afirme que “chegará um momento em que a contemplação será contínua e sem obstáculo vindo do corpo”, desde logo esclarece que “a parte de nós mesmos que vê não é aquela que é travada por este obstáculo”. O corpo parece ter assim a capacidade de perturbar uma

¹⁶⁵ Cf. Plotino, *Enéadas*, VI², 9, 8, p.182.

¹⁶⁶ Cf. *Ibid.*, VI², 9, 8, pp.182-183.

¹⁶⁷ Cf. *Ibid.*, VI², 9, 9, p.184.

¹⁶⁸ Cf. *Ibid.*, VI², 9, 9, p.185-186.

¹⁶⁹ Cf. Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, pp. 111-124.

determinada dimensão ou função da alma mas não a superior, essa visão que, acima da “razão” e anterior a ela, é simultaneamente uma união. Porque, nessa visão suprema, a visão do Uno, se quem vê se vir no acto de ver, não pode senão “ver-se semelhante ao seu objecto” e mesmo “tão simples como ele”¹⁷⁰.

É perante esta instância da experiência que se problematiza a designação de “visão”. Não tanto porque, aqui contrariamente a outras passagens, sujeito e objecto se reduzam a “um só” – afirmá-lo seria “muita audácia”, pelo menos a este nível, não derradeiro, da experiência -, mas porque o objecto visto não é visto pelo sujeito como distinto de si, não havendo, para este que dizemos sujeito, qualquer consciência de sujeito e objecto. É como se Plotino quisesse manter a irredutibilidade do Uno ao que o vê e experimenta, mas ao mesmo tempo destacar o completo extravasamento desta experiência de toda a dualidade e cisão noético-cognitiva. Na verdade o sujeito deixa de o ser e perde a identidade por uma completa alteração, transmutação e integração no seu objecto, que vai além de uma mera “contemplação”: torna-se “um outro”, “não é mais ele mesmo”, unificando-se completamente com ele como se fizesse “coincidir o seu próprio centro com o centro universal”. E, confessando as suas dificuldades pessoais, próprias de toda a tentativa de comunicar o inefável ou de conceptualizar uma experiência-limite, o autor diz ser por isso que “é tão difícil exprimir o que é esta contemplação. Como declarar que ele é um objecto diferente de nós mesmos enquanto não o vemos diferente, mas unido a nós, no momento em que o contemplamos ?”¹⁷¹.

A dificuldade confessada por Plotino prende-se com a diferença de nível entre a experiência unificante e a sua conceptualização/verbalização que é já do domínio da cisão entre o que (se) pensa/diz e o a que se refere, ou com o excesso dessa compreensão “por uma presença (παρουσία)” inefável, superior à “ciência” e à “intuição intelectual”, se bem que tal não demita “palavras” e “escritos” da tarefa de indicarem a sua direcção, ou seja, de indicarem o rumo da sua própria superação, fazendo-nos “sair da linguagem para nos

¹⁷⁰ Cf. Plotino, *Enéadas*, VI², 9, 10, p. 186.

¹⁷¹ Cf. *Ibid.*, VI², 9, 10, p.186. Bréhier observa que “todo este capítulo descreve uma visão que é ao mesmo tempo e no mesmo lance uma união” – *Ibid.*, nota 1. J. Igal considera três aspectos na experiência mística em Plotino: visão, contacto e união – cf. “Introducción general...”, in Plotino, *Enéadas*, I, Madrid, Gredos, 1982, p.100.

despertar para a contemplação”, mostrando a “via” ao que a deseja percorrer para aceder a uma experiência que só pode ser irredutivelmente sua ¹⁷². Numa observação fundamental para entender a religião dos mistérios e o seu tão afamado e mistificado sigilo, Plotino diz ser esse o sentido do imperativo “de nada revelar aos não iniciados”, não havendo outra razão senão a que decorre de o divino não poder revelar-se senão por experiência própria e directa, o que destina ao fracasso toda a tentativa de o comunicar. Daí a “recusa de o fazer ver a quem não teve a felicidade de o ver ele mesmo” ¹⁷³. Esta relação, na esteira de Platão, com a experiência e a terminologia dos mistérios e iniciações, mostra-se ainda, a este respeito, na utilização da fórmula tradicional dos mistérios de Elêusis: “Todo aquele que viu sabe o que digo” ¹⁷⁴.

Como no instante dessa visão que é união já “não há mais aí duas coisas, como o sujeito que vê não é senão um com o objecto que é visto (ou unido a ele em vez de visto)” ¹⁷⁵, tudo o que venha ou reste após essa união não é mais do que recordação pela qual se tem

¹⁷² Cf. Plotino, *Enéadas*, VI², 9, 4, p.176.

¹⁷³ Cf. *Ibid.*, VI², 9, 11, p.187. Poderíamos recordar aqui a interpretação de Eudoro de Sousa do facto dos mistérios e iniciações eleusinos não poderem ser profanados pela palavra, mas apenas pelos actos, ou seja, pelo corpo, enquanto mimados ou dançados publicamente, fora do lugar, secreto, para tal consagrado (recorda que εἰσπορευθῆναι, expressão comum para designar a profanação dos mistérios, significa “dançar fora”), pois doutrina ou *logos* neles não haveria senão o tácito simbolismo e experiência inerentes ao drama ritual. Daí que, segundo Demóstenes, da iniciação nada se saiba só por “ouvir falar” (cf. *Orat. In Neaer.*, 79) - cf. Eudoro de Sousa, “Origem da poesia e da mitologia no drama ritual”, in *Origem da Poesia e da Mitologia e outros ensaios dispersos*, organização de Joaquim Domingues, apresentação de Paulo A. E. Borges, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000, pp.91-92. Pois, agora conforme Aristóteles, na tradução eudoriana, “os iniciados não são submetidos a qualquer ensinamento, mas a uma experiência, mediante a qual adquirem certa disposição de ânimo, previsto que para tal se tenham tornado aptos” (*De philosophia*, frag. 15, Ross). Não o “ensinamento” (*matheîn*), mas a “experiência” (*patheîn*), ou seja, a afecção, o *pathos* ritual, geraria a “disposição de ânimo” (*diathêthênai*), a disponibilidade, para a *epopteia*, a visão iniciática e salvífica. Não a dialéctica pedagógica, processada pela demonstração e crente na transmissibilidade do saber, mas a afecção sensível inerente aos actos rituais, na insubstituível imediação do seu experienciar, realizar e ser a própria coisa, propiciaria o “incomunicável” conhecimento ou, melhor, *conhecimento*, iniciático. Designado como “êxtase”, Eudoro entende-o como o “estar fora”, não da “alma” relativamente ao “corpo”, mas como o “estar fora de si”, ou seja, fora da “personalidade” ou “personagem” protagonista do “rito da vida quotidiana”, o dia-bólico rito da separação, por permanecer afinal *dentro* da unidade sensível-inteligível eficaz no sim-bólico drama ritual - Eudoro de Sousa, *História e Mito*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1981, pp.87-91. Cf. também, na mesma linha, Dario Sabbatucci, *Essai sur le Mysticisme Grec*, Paris, Flammarion, 1982, pp.136-139. Algo de equivalente diz Plotino, num outro registo, quando acentua que o Uno, sendo “presente”, efectivamente só o é “para aqueles que podem recebê-lo e que se dispuseram de modo a juntarem-se a ele e entrarem em contacto com ele graças à semelhança entre eles e ele”, fazendo regressar ao seu estado primitivo essa “potência aparentada” ao Uno que há em si – *Enéadas*, VI², 9, 4, p.177.

¹⁷⁴ Cf. *Ibid.*, 9, 9, p.185. Cf. Pausânias, *Descrição da Grécia*, I, 37, 4. Sobre esta relação com os mistérios de Elêusis, cf. F. Picavet, *Plotin et les mystères d'Éleusis*, Paris, 1903.

¹⁷⁵ Note-se a patente contradição do passo anterior, como se aqui Plotino assumisse a “audácia” perante a qual ali recua: “pois é bem necessário dizer que há duas coisas, um sujeito que vê e um objecto que é visto; dizer que os dois não são senão um seria muita audácia” – *Enéadas*, VI², 9, 10, p.186. Mas uma contradição em capítulos e páginas contíguas deve obedecer a exigências e estratégias didácticas e não só, como a referência a subtilmente distintos níveis de experiência.

“uma imagem desse estado”. Imagem do estado em que “o ser que contemplava”, enquanto contemplava, estava absolutamente unificado e sem diferença, livre de toda a “emoção”, “razão” (λόγος), “pensamento” (νόησις) e mesmo, “pois que necessário é dizê-lo”, de “si próprio”. Na verdade, no cume extático da experiência, o sujeito, “arrancado a ele mesmo e arrebatado pelo entusiasmo”, encontra-se, após esse transe súbito e abrupto, “num estado calmo e pacífico” em que, deixando de ter em si o centro de gravidade, tendo ganho o haver perdido o autocentramento, não se desvia do Uno e converte-se na própria “imobilidade”. Transcende então todas as mediações que, embora não necessariamente, o poderiam aí conduzir, nomeadamente as “coisas belas”, a “própria Beleza” e mesmo as “virtudes”, tal como alguém que, entrando no “interior de um santuário”, deixa atrás de si “as estátuas colocadas na capela” para contemplar “interiormente” o santuário e se unir “não mais a uma estátua nem a uma imagem do deus, mas ao próprio deus”. Se Plotino descreve aqui a interiorização da vivência religiosa e contemplativa, coloca-se a questão de se essa dimensão última da experiência é ainda uma contemplação. E a resposta é “sem dúvida” negativa, pois trata-se aí de “um modo de visão completamente diferente”, diversamente sugerida como “saída de si, simplificação, abandono de si mesmo, o desejo de um contacto, detenção, inteligência de um ajustamento”. Acrescentando a isto: “se ele contempla o que está no santuário”, pois “logo que quer olhar de outro modo não há mais nada”¹⁷⁶, Plotino deixa-nos uma expressão enigmática que interpretamos, se “o que está no santuário” se refere ao próprio “deus”, ou ao Uno, como indicação de que ele só é acessível na visão unitiva ou, antes, nessa *outra coisa* indizível que excede todos os comuns modos da experiência e o próprio haver sujeito dela, sugerida como integração em algo de insuperável. Caso a visão deixe de ser unitiva, ou seja, caso a visão deixe de se absorver no que é visto, a sua sobrevivência, a sobrevivência do ver (e do que vê) é impossível com a experiência suprema, dando-se em seu sacrifício. Na verdade, mostra isto que, em qualquer dos casos, a “visão” é sempre cega, pois ver sem união é não ver, por defeito, e ver com união é não ver, por excesso. Por excesso de haver quem veja, o que seja visto e visão.

¹⁷⁶ Cf. *Ibid.*, VI², 9, 11, pp.187.

Neste passo obscuro, o filósofo místico parece considerar ainda que o santuário abriga as “imagens” e os modos pelos quais “os mais sábios dos profetas explicaram em enigmas o que é a visão do Deus”, parecendo referir-se a uma tradição de exegese alegórica dos símbolos religiosos. Seja como for, a função do “enigma” é ser compreendido e transcendido numa “contemplação real do santuário”, o que faz um “sacerdote sábio”, seja no santuário físico, seja considerando que “o santuário é completamente invisível”, idêntico afinal à “fonte” e ao “princípio” que é o Uno. Destacando-se a necessidade da religião ser iluminada por uma sabedoria que interiorize e transcenda os símbolos, as práticas e as mediações, o “sacerdote sábio” é aquele que sabe seguramente “que não se vê o princípio senão pelo princípio e que o semelhante não se une senão ao semelhante”¹⁷⁷. Isto é, que o verdadeiro *sujeito e protagonista*, concedendo a uma linguagem radicalmente imprópria, da (trans-)visão unitiva é, ao limite, o próprio Uno, que nesse estado eternamente vive. Aquilo que, visto do exterior, se perspectiva como um percurso gradual ou mesmo um transe súbito da alma em direcção ao Uno, desvela-se afinal, à luz da natureza profunda da experiência unificante, como o simples remover, súbito ou gradual, de tudo o que impedia a alma de reconhecer o seu imo, a sua natureza última e mais íntima, como a própria unicidade universal que eterna, inefável e paradoxalmente vive, em simultâneo, livre de “essência” e de si mesma¹⁷⁸ e numa “certa intuição simples” de si¹⁷⁹.

É o que perfeitamente se quadra com a apoteose desta epopeia mística que são as *Enéadas*, onde Plotino afirma que, indo na “direcção inversa” do “não-ser”, a alma não se dirige a um “ser diferente” de si, mas antes “reentra nele mesma”, não permanecendo em nada senão em si. Todavia, e é este paradoxo que confere toda a dificuldade e riqueza ao fenómeno místico, este ser “só” em si é um excesso de toda a dimensão, ordem e estrutura ôntica, ontológica e ontoonética, uma transcendência de todo o si e de todo o universo dos múltiplos níveis do ser e do pensar, que por isso mesmo não é senão um ser “nele”, no infinito e inefável ainda extrinsecamente designado como Uno¹⁸⁰. Ou seja, a alma que é

¹⁷⁷ Cf. *Ibid.*, VI², 9, 11, pp.187-188.

¹⁷⁸ Cf. *Ibid.*, VI², 8, 19, p.158.

¹⁷⁹ Cf. *Ibid.*, VI², 7, 38, pp.112-113.

¹⁸⁰ Cf. *Ibid.*, VI², 9, 11, p.188.

plenamente nela mesma é plenamente nessa liberdade absoluta inerente ao transcender a essência que é o centro de gravidade e atracção de todas as essências. Ser ela mesma coincide com o nada ser de determinado. Tal como o próprio Uno, o único que “é realmente ele mesmo” e que “é verdadeiramente livre, porque não é escravo de si mesmo”¹⁸¹. Se o êxtase é um ênstase, o ênstase não é menos um êxtase. Estar em si e estar fora de si equivalem-se pois o estar e o si que se descobrem são sem estar e sem si¹⁸².

Creemos que este “fim da viagem” (πορεία, que também significa “modo de viver”), ao longo da qual a alma, “partindo dele” e progredindo “como uma imagem até ao seu modelo” (αρχέτυπον), se vê a si mesma “devir ele” numa união com o “além da essência”, mostra a identidade primeira e última da alma, considerada no seu arquétipo, e disso que se designa como Uno, fechando o círculo da processão e da conversão no regresso à eternidade da manência. “Viagem” que, sendo “a vida (βίος) dos deuses e dos homens divinos e bem-aventurados” e consistindo em “libertar-se das coisas deste mundo, desagradar-se delas” e “fugir só para ele só”¹⁸³, não é necessariamente interpretável como evasão das realidades terrenas, com toda a conotação negativa e egoísta que o actual ciclo histórico-cultural habitualmente lhe confere. Por tudo quanto já vimos, este desprezo e busca de libertação do mundo não é senão um desprezo e busca de libertação da dualidade e falta de sabedoria e amor que habitual e predominantemente estrutura a percepção sensível e inteligível da

¹⁸¹ Cf. *Ibid.*, VI², 8, 21, p.161.

¹⁸² Pierre Hadot expressa bem a “experiência do Uno” como um perder-se e reencontrar-se do eu: “Ele perde-se, pois experimenta a impressão de não mais ser ele mesmo, nem a si mesmo, mas de ser a posse de um outro. Mas, ao mesmo tempo, este estado de aniquilação da identidade pessoal é sentido como uma “expansão de si”, como uma “intensificação de si”. “Suprimindo todas as coisas”, não se encontra mais a este nível a Totalidade, mas a Presença que está no fundo de todas as coisas e de si, anterior a toda a determinação e individuação” – *Qu’est-ce que la philosophie antique ?*, p. 257. Cf. também: “[...] é-se mais *si-mesmo* quando, num sentido, não se é mais si-mesmo, ou seja, quando se abandona a consciência habitual (de natureza dual), em proveito de um modo de presença e de lucidez de um tipo superior” - Jean-Marc Narbonne, “Tradition, philosophie et expérience dans la mystique plotinienne”, in AAVV, *Expérience Philosophique et Expérience Mystique*, p.110. Creemos isto convergente com o que Antero de Quental lapidariamente expressou na célebre “transição do ser para o não-ser, que equivale, quanto cabe na realidade, à plenitude e perfeição do ser. É o que, na linguagem (que para nós não pode ser senão simbólica) do misticismo, se chama a união da alma com Deus; nós diremos simplesmente que é a união do *eu* com o seu tipo de perfeição, ou, talvez com maior simplicidade ainda, a realização na consciência do seu momento último e mais verdadeiro” – *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, in *Filosofia*, organização, introdução e notas de Joel Serrão, Lisboa, Universidade dos Açores / Editorial Comunicação, 1989, p.165.

¹⁸³ Cf. *Enéadas*, VI², 9, 11, p.188. Cf. também 7, 34, pp.107-108. Cf. J. Maréchal, “Le “seul à seul” avec Dieu dans l’extase, d’après Plotin”, in *Études sur la psychologie des mystiques*, II, Bruxelles, L’Édition Universelle, 1937, pp.51-87. Sobre a

realidade e portanto a teia de relações e interacções entre os seres e os fenómenos que se designa como “mundo”, com todas as ilusões, frustrações, limitações, perturbações, conflitos e sofrimentos daí resultantes. Do mesmo modo, sob a aparência da evasão solitária para o Uno e Único, que se diria o solitário supremo, oculta-se a real busca do imo mais universal, da natureza última e mais íntima de todo e cada ser, que já vimos não poder ser encontrado num qualquer lugar isolado do universo, ou num transcendente separado da totalidade, mas apenas numa Presença universal, que é o omnipresente fundo primeiro e último do advir de toda a vida, inteligência e existência, o qual, quando o deixamos trans- aparecer, contemplando-o (“visão”), sentindo-o (“contacto”) e sendo-o (“união”), não pode senão aparecer-nos “por toda a parte”¹⁸⁴, ou seja, em nós e no mundo, indistintamente, isto é, sem nós e mundo, pondo fim ao ridículo desse “e” conjuncional que assina toda a ilusão separativa¹⁸⁵.

Mas uma rigorosa compreensão intelectual disto, para já não falar de uma compreensão real, depende do reencontro com a experiência disso que Plotino sabia ser o fim e sentido contemplativo, unitivo e libertador da filo-sofia: uma experiência ultimamente livre de sujeito, objecto e sua relação, uma consciência sem apoio, direcção e intencionalidade, um estar tudo aqui sem ninguém para, escondendo-o, o dizer.

unificação, a “ένωσις”, como um “*tornar-se Deus ele mesmo*”, cf. Jean-Marc Narbonne, “Tradition, philosophie et expérience dans la mystique plotinienne”, in AAVV, *Expérience Philosophique et Expérience Mystique*, p.111-114.

¹⁸⁴ Cf. Plotino, *Enéadas*, VI², 8, 19, p.158.

¹⁸⁵ “[...] basta-nos ver vizinhar “homem e mundo” separados pela pretensão sublime deste pequeno “e” para não podermos reter o nosso riso!” – F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft [A Gaia Ciência]*, V, 346.