

O problema do misticismo em Plotino

Prof. Dr. Bernardo Lins Brandão
(UFPR – Curitiba – PR – Brasil)
bgsbrandao@gmail.com

Resumo: Plotino é uma figura central no misticismo ocidental. Por ter sido o primeiro filósofo grego a descrever uma experiência de união com o princípio supremo (o Um), suas noções e termos (união, êxtase, presença, etc.) foram utilizados pelos escritores místicos posteriores. Mas, estando nas origens dessa tradição, ele não a pressupõe. Nesse artigo, após a revisão de estudos contemporâneos sobre o assunto, argumento pela leitura dos textos de Plotino a respeito da ascensão e união à luz da filosofia grega precedente.

Palavras-chave: Neoplatonismo; Mística; Plotino; Filosofia grega.

Devido à sua influência em escritores cristãos da Antiguidade, como Gregório de Nissa, Agostinho e, ao menos de modo indireto (*via* Proclo), o pseudo-Dionísio Areopagita, a ascensão em Plotino foi lida a partir das categorias da mística posterior e dos estudos sobre o misticismo que, especialmente a partir do século XIX, deixaram de ser feitos quase que exclusivamente como parte da teologia e passaram a ser abordados a partir da psicologia, filosofia, religiões comparadas, sociologia, etc¹. Isto é bem claro nos comentadores da primeira metade do século XX. Em seu *Plotinus*, Inge, após apresentar algumas passagens de textos das *Enéadas*, fala de um misticismo plotiniano que se pareceria com aquele dos místicos cristãos, bem como de outros místicos, “quaisquer sejam seus credos, datas e nacionalidades”², e do caminho em direção a essa experiência como um processo de simplificação que seria um tipo de autodesnudamento, uma *via negativa*, que consistiria em remover toda realidade estranha àquela que é procurada.

Segundo Inge, o estado místico ocorreria sempre como sequência a uma intensa concentração mental que seria, em condições normais, incapaz de ser praticada pela maioria dos seres humanos, a não ser por alguns poucos minutos, já que nossas mentes são constantemente assaltadas por imagens que nos distraem³. Baseando-se na *Enéada* I, 2, Inge afirma que a primeira etapa da ascensão é a purificação, empreendida após o domínio das virtudes políticas. Purificar a alma significa se desapegar do corpo e se elevar ao mundo espiritual. Essencialmente, é uma prática de autodisciplina, especialmente dos pensamentos. Plotino não deu regras de vida ascética com austeridades severas: a ação exterior significaria pouco para ele, a não ser como expressão dos

1 Um excelente sumário dos estudos contemporâneos sobre o misticismo pode ser encontrado em MCGINN, 2005, p. 265-343.

2 INGE, 1948, p. 143.

3 *Ibidem*, p. 155.

estados interiores⁴. É que essas práticas purificativas não são um fim em si mesmas, mas preparação para a contemplação que tem por objeto o Bem.

Para Inge, a filosofia de Plotino é uma filosofia religiosa, na qual não existe separação entre o lado ético e o especulativo⁵. Contra alguns estudiosos que pensavam encontrar algum conflito entre a “sua piedade pessoal e seu pensamento especulativo”⁶, ele afirma que Plotino é o último escritor em que deveríamos esperar encontrar tal inconsistência, pois sua metafísica deveria ser pensada como uma tentativa séria de pensar suas convicções mais profundas⁷. No entanto, quando fala em religião, ele não pensa na religião popular grega: “Plotino não deixa espaço para os deuses do culto popular”⁸. Sua religião é a própria jornada de ascensão da alma: “assim, toda a religião é resumida na visão de Deus”⁹.

René Arnou, em seu *Le Désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin*, também defende que a ascensão plotiniana é próxima da mística cristã. Seu estudo, que aborda temas ligados à ascensão, como o desejo, a purificação, a contemplação e o êxtase, e apresenta análises filológicas de alguns termos importantes, fez com que se tornasse cada vez mais difícil falar em panteísmo ou irracionalismo em Plotino. De acordo com Arnou, “no início da ascensão mística, o Um parece se opor ao *eu*, pois ele aparece como um objeto, isto é, como outro”¹⁰, mas, com a purificação, que é entendida como uma separação do mundo sensível, não no sentido físico, mas moral, essa oposição cessa e a alma pode se unir, durante alguns breves momentos desta vida, ao Um. Essa jornada não é, no entanto, uma anulação, mas uma libertação ativa¹¹. Por sua vez, a união não é um estado de inconsciência, mas de hiperconsciência.

Dodds aprofundou e problematizou algumas das posições de Inge e Arnou. Para ele, as descrições de Plotino da visão do Um eram, ao lado da afirmação de Porfírio de que também teve a experiência uma vez, sem paralelos na literatura grega até o século III d.C.¹² e possuíam muito em comum com descrições de místicos de outras tradições: o recolhimento do *eu*, o esvaziamento do *eu* para que ele possa se encher de Deus, a necessidade de quietude e passividade, o desaparecimento

4 *Ibidem*, p. 166-167.

5 “A filosofia de Plotino é uma filosofia religiosa por toda parte, porque, para ele, a realidade é a verdadeira realização existente do ideal” (*Ibidem*, p. 193).

6 *Ibidem*, p. 148.

7 Comparar com Inge: “a visão do Um não é parte de sua filosofia, mas um acréscimo enganoso” (INGE, 1899, p. 98). Tudo leva a supor que houve uma mudança nas ideias de Inge a respeito do papel da visão do Um na filosofia de Plotino.

8 *Ibidem*, p. 195.

9 *Ibidem*, p. 202.

10 ARNOU, 1921, p. 250.

11 *Ibidem*, p. 252.

12 Pois aparecem em seguida nos textos de S. Gregório de Nissa e no pseudo-Dionísio Areopagita.

do senso de identidade pessoal, a súbita e intensa satisfação total, a percepção de que essa experiência é diferente de todas as outras e, portanto, é difícil de ser comunicada¹³. No entanto, Dodds tendia a pensar essas experiências como o produto acidental de uma personalidade excepcional, um fenômeno isolado¹⁴ que não possuía nenhum papel fundamental na filosofia das *Enéadas*: “Plotino não inventou o *Um* porque teve a experiência da unificação. O termo *tò hén* estava dado na tradição. O conceito pode ser alcançado, e é frequentemente alcançado por Plotino, através do argumento filosófico puro”¹⁵. As experiências de Plotino seriam, portanto, uma confirmação de seu sistema, mas, por outro lado, seu sistema e sua tradição filosófica teriam influenciado a interpretação e verbalização da experiência¹⁶.

De qualquer forma, ainda que, segundo Dodds, a interpretação da mística de Plotino esteja mais próxima dos místicos hindus que da ortodoxia cristã¹⁷, por pensar a experiência como um evento natural que não pressupõe uma graça sobrenatural e por se fundamentar em um desejo da alma pelo Um que não é recíproco, ela é distintivamente helênica: “sua abordagem é estritamente intelectual, não fisiológica, como em algumas seitas, ou sacramental como em alguns místicos cristãos”¹⁸, não prescrevendo exercícios respiratórios, repetições hipnóticas, mantras ou rituais. Até mesmo os exercícios puramente mentais que ele, por vezes, recomenda, baseiam-se nas três tradicionais vias para o conhecimento de Deus: “o caminho da negação (talvez originalmente pitagórico), o caminho da analogia (baseado na analogia de Platão entre o sol e o Bem) e o caminho da eminência (baseado na ascensão ao belo absoluto, no *Banquete* de Platão)”¹⁹. Para Dodds, baseando-se no relato de Porfírio, é possível que o terceiro dos caminhos tenha sido o usado por Plotino para alcançar sua experiência pessoal da união.

Os estudos realizados a partir da segunda metade do século XX, sem questionar os pressupostos utilizados pela pesquisa anterior, aprofundaram alguns pontos relativos à ascensão e abriram novas possibilidades de compreensão. Um dos temas que tem se tornado importante é a investigação dos métodos empregados por Plotino. Inge, Arnou e Dodds haviam escrito sobre a purificação e as práticas intelectuais que levariam o filósofo às experiências suprarracionais, mas de um modo vago e impreciso. Seguindo a linha de seus antecessores, para Armstrong²⁰, a filosofia de

13 DODDS, 1990, p. 86.

14 *Ibidem*, p. 91.

15 DODDS, 1960, p. 6.

16 Cf. DODDS, 1928.

17 DODDS, 1990, p. 88.

18 *Ibidem*, p. 86.

19 *Ibidem*, p. 87.

20 ARMSTRONG, 2008, p. 25-261.

Plotino em sua totalidade seria um caminho ao Um. Comparando-a com práticas místicas de cunho mais religioso, ele afirmava não ter encontrado, nas *Enéadas*, lugar para ritos e sacramentos, nem para métodos de oração, concentração e meditação tal como aparecem no cristianismo, islamismo, budismo ou hinduísmo. Notando que em IV, 4, 26 e V, 1, 6, Plotino encara a oração como uma atividade mágica²¹, ele escreve:

A ausência de quaisquer métodos de oração ou técnicas de meditação pode ser explicada pelo simples fato de que, para Plotino, toda a filosofia platônica, tal como ele a entendia, é um método de oração no sentido tradicional de elevar o coração e a mente a Deus. A discussão filosófica e a reflexão não são, para Plotino, simplesmente meios para resolver problemas intelectuais (ainda que sejam e devam ser isso). Ela também são encantamentos para a libertação da alma. Pela contínua repetição e elucidação reflexiva das grandes verdades da filosofia nós não levamos nossa alma apenas a ver as coisas como elas realmente são, mas a viver em contemplação no nível mais alto da realidade, a partir do qual, e somente a partir do qual, ela pode ser elevada à união (*Ibidem*, p. 261)

O grande marco desse debate são os estudos de Hadot acerca dos exercícios espirituais praticados pelos filósofos na Antiguidade²². Segundo ele, trata-se de “práticas voluntárias e pessoais destinadas a operar uma transformação do eu”, intimamente ligadas a um modo de vida filosófico²³. É certo que a expressão “exercícios espirituais” pode soar estranha aos ouvidos contemporâneos, mas, ainda assim, é mais apropriada que “exercícios intelectuais” ou “exercícios de pensamento”, por indicar melhor que essas práticas não envolvem somente a razão, mas “todo o psiquismo do indivíduo”²⁴, e são “exercícios morais”, já que seu objetivo não é apenas modificar a conduta de vida, mas provocar uma transformação na visão de mundo e na própria personalidade do filósofo. Acima de tudo, diz Hadot, “a palavra *espiritual* revela a verdadeira dimensão desses exercícios. Por meio deles, o indivíduo se eleva para a vida do Espírito objetivo, isto é, ele substitui a si mesmo pela perspectiva do Todo”²⁵.

21 *Ibidem*, 260, n. 4.

22 Sintetizados em HADOT, 1995 e HADOT, 2008.

23 HADOT, 2008, p. 259.

24 *Idem*, 1995, p. 82.

25 *Ibidem*. Também é possível condenar a expressão considerando-a anacrônica. Afinal, ela foi consagrada por Santo Inácio de Loyola, um mestre espiritual cristão dos tempos da Reforma, tão distantes do paganismo antigo. No entanto, os exercícios inicianos são uma versão cristã de uma tradição greco-romana. Ela já aparece no século IV na *Historia Monachorum* de Rufino (PL 21, 410D) e parece remontar à noção grega de exercícios da alma (ὄσκεισι τῆι ψυχῆι), encontrada em Diógenes Laércio (*Vida dos filósofos ilustres*, 6, 70), Musônio Rufô (fr. 6) e Clemente de Alexandria (*Stromata*, 7, 16) para indicar justamente essas práticas filosóficas. No entanto, deve-se notar que o emprego dessa expressão não pressupõe nenhuma doutrina sobre a alma. Encontramos esses exercícios tanto entre os platônicos, que pensavam em uma alma imaterial e imortal, quanto nos estoicos e epicuristas, que propuseram explicações materialistas

Pensando mais especificamente em Plotino, Hadot acreditava existirem duas vias de ascensão que, no entanto, longe de se oporem, apresentariam convergências²⁶. Uma delas consistiria em refletir sobre as condições de existência do mundo sensível e, assim, remontar à Alma do mundo e ao Intelecto. A outra seria um retorno à interioridade da alma, separando-a espiritualmente do corpo²⁷, ou seja, das paixões e desejos, para que ela pudesse reencontrar a pureza de sua essência. Entretanto, Hadot não dedicou um estudo mais aprofundado ao tema.

Dillon, em seu estudo sobre a imaginação transcendental em Plotino²⁸, a partir da noção de exercícios espirituais, interpreta algumas passagens das *Enéadas* como práticas imaginativas formuladas para auxiliar a contemplação das realidades inteligíveis. Em suas palavras:

As imagens dinâmicas, esses exercícios espirituais que ele (Plotino) nos prescreve em vários pontos dos tratados de modo a tornar vívido algum ponto intrincado da doutrina, requerem um uso ativo e criativo da imaginação para a captação mais clara da verdade que transcende toda percepção sensível, ainda que seja necessário começar com imagens físicas na ascensão ao entendimento (DILLON, 1986, p. 58).

O trabalho de Dillon tem o mérito de chamar a atenção para o papel da imaginação no ideal contemplativo proposto por Plotino. No entanto, não a situa no contexto maior em que está inserida, deixando de notar que os tratados das *Enéadas* não são compilações de exercícios filosóficos, mas textos que têm uma certa unidade e possuem objetivos específicos. É justamente essa a perspectiva mais ampla que encontramos no estudo de Sara Rappe sobre os aspectos não-discursivos dos textos neoplatônicos²⁹. Como Dillon, ela encontra nas *Enéadas* algumas alusões a exercícios espirituais, imaginativos ou introspectivos. Assim, por exemplo, ela lê V, 8, 11 como um exercício que “ajuda o estudante a tratar o mundo como uma teofania, como uma imagem da divindade cuja presença real ainda deve ser reconhecida”³⁰, e todo o tratado VI, 7 como “um exercício de autoconhecimento” através da progressão dialética que começa no mundo físico e termina na autorrevelação do Um³¹. Assim, alguns dos tratados das *Enéadas* seriam textos que, por tentarem comunicar uma verdade supradiscursiva, visariam à própria superação, podendo ser encarados como guias no caminho da ascensão:

sobre a sua natureza (Cf. SELLARS, 2009, p. 114).

26 HADOT, 1985, p. 7

27 *Ibidem* p. 8.

28 DILLON, 1986.

29 RAPPE, 2000.

30 *Ibidem*, p. 89.

31 *Ibidem*, p. 44.

Decodificar esses textos envolve vê-los como algo parecido a manuais de meditação ao invés de meros textos. Os aspectos não discursivos do texto – os símbolos, fórmulas rituais, mitos e imagens – são o lugar dessa pedagogia. Seu propósito é ajudar o leitor a aprender a contemplar, a abrir o olho da sabedoria (RAPPE, 2000, p. 3).

A partir daí, Rappe aproxima alguns textos das *Enéadas* da *meditatio* estoica, esse gênero literário no qual “o leitor se torna um espectador de sua própria vida no ato de leitura”³² que encontramos nas *Cartas a Lucílio* de Sêneca, nas *Meditações* de Marco Aurélio, nas *Confissões* de Agostinho e nas *Meditações Metafísicas* de Descartes³³. É o texto como exercício de autoconhecimento.

Por sua vez, Schniewind³⁴, reconhecendo o caráter essencialmente pedagógico da ética de Plotino, ou seja, interpretando os textos éticos das *Enéadas* como indicações para o caminho filosófico, afirma existirem dois tipos de discursos complementares: o prescritivo e o descritivo. O discurso prescritivo indicaria o que deve ser feito para a jornada de ascensão da alma, tratando da preparação moral da prática intelectual que é capaz de conduzir até o Um. Para mostrar como o discurso prescritivo se constitui nos textos de Plotino, Schniewind analisa de modo mais detalhado algumas passagens da *Enéada* VI, 9, notando a grande quantidade de formas imperativas que aparecem ali³⁵: é necessário se afastar das coisas sensíveis e não se distanciar das realidades primeiras, é necessário se libertar de todo mal moral, é necessário remontar ao princípio que está em nós mesmos, devemos nos afastar da multiplicidade e alcançar a unidade para podermos contemplar o Um, etc.³⁶. Por sua vez, o discurso descritivo é aquele que apresenta o ideal do sábio como modelo a ser seguido. Esse tipo de discurso, por ilustrar a felicidade e a virtude do sábio, é complementar ao discurso prescritivo, pois estimula a prática filosófica e fornece um parâmetro para o progresso nesse caminho filosófico.

Enquanto Schniewind pensa Plotino, por caracterizar o sábio como alguém que assimila existencialmente o ensinamento a respeito das virtudes, dentro da concepção tradicional da filosofia grega, a proposta de Zeke Mazur é investigar sua proximidade com as práticas do gnosticismo, magia e teurgia. Em seu artigo *Unio magica I: on the magical origins of Plotinus' mysticism*³⁷, acreditando na originalidade da mística plotiniana da união com o Um com relação à tradição

32 *Ibidem*, p. 49.

33 *Ibidem*. Sobre a relação das *Meditações* cartesianas com os exercícios espirituais antigos, ver HADOT, 2008, p. 370-

37 MAZUR, 2003.

34 SCHNIEWIND, 2000.

35 *Ibidem*, p. 56.

36 VI, 9, 3

37 MAZUR, 2003.

filosófica anterior, defende ele a existência de uma relação estreita entre o método plotiniano de ascensão da alma e algumas práticas mágicas de união com o divino mencionadas nos *oráculos caldaicos*, nos papiros mágicos egípcios³⁸ e em alguns tratados gnósticos platonizantes como o *Allogenes* e o *Zostrianos*, que, como sabemos por causa da *Enéada* II, 9, foram lidos e refutados na escola de Plotino³⁹. Sua conclusão é que a mística plotiniana é derivada, ao menos em parte, da “transmutação da técnica ritual em uma forma de prática interior”. Portanto, ainda que não usasse os métodos dos textos mágicos e gnósticos tal como estão neles descritos, seu método de ascensão estaria mais próximo desses ambientes que das práticas tradicionais das escolas filosóficas. A ideia de precedentes herméticos e gnósticos da união plotiniana, que havia sido criticada de modo bastante persuasivo por Dodds em seu *Pagan and Christian in a age of anxiety*⁴⁰, foi também recentemente defendida por Narbonne⁴¹ e, portanto, graças a esses novos estudos⁴², voltou a ter importância nos debates atuais.

Mas, ainda que esses estudos tenham sido de grande auxílio para uma compreensão mais adequada da ascensão, existe ainda muito a ser feito. Em primeiro lugar, todos interpretam os textos anagógicos das *Enéadas* à luz de uma “mística plotiniana”. Acredito que as experiências neles descritas são bastante próximas às da tradição mística posterior⁴³ e que, portanto, o emprego do termo é em certa medida justificado, mas penso que o trabalho comparativo e a tradução das categorias plotinianas para uma linguagem mais atual só pode ter rigor se precedido de um estudo aprofundado dos textos a partir de seus próprios termos. Ora, como mostrou Brisson⁴⁴, encontramos nas *Enéadas* uma única ocorrência do termo *mystikós* (em III, 6, 29, 16), que faz referência a uma interpretação alegórica de um mito grego.

Além disso, um comparativismo apressado pode levar o intérprete a projetar práticas místicas de outros ambientes na filosofia de Plotino. Isso, aliás, parece-me ser recorrente nos trabalhos atuais que especulam sobre os métodos de ascensão. As ideias de Dillon e Rappe a respeito de exercícios imaginativos e meditativos contidos nos textos das *Enéadas* são engenhosas e nos permitem novas possibilidades de leitura. Mas nada indica que essas práticas sejam essenciais para a ascensão. Aliás, é o próprio Plotino que afirma, em VI, 9, que seus textos apenas instruem e

38 *Ibidem*, p. 38.

39 *Ibidem*, p. 45.

40 *Ibidem*, p. 91.

41 NARBONNE, 2011, p. 69-75.

42 De grande importância para essa discussão é o trabalho de Turner a respeito do gnosticismo platonizante no período imperial. Cf. TURNER, 1980; 1992; 2000a e 2000b.

43 E, por isso, não hesitei, em trabalhos anteriores, a falar em “mística plotiniana”. Cf. BRANDÃO, 2007c; 2008; 2010.

44 BRISSON, 2007.

indicam o caminho: “o ensinamento vai até a estrada e a jornada, mas a sua contemplação já é trabalho de quem quer ver”⁴⁵.

Do mesmo modo, é certo que as relações culturais existentes na Antiguidade tardia entre magia, ritual e filosofia são bastante complexas e ainda não foram adequadamente estudadas. Também não é necessário pensar que a noção de uma união suprarracional na Grécia Antiga tenha surgido com Plotino, como supunha Dodds⁴⁶. Existem, de fato, algumas semelhanças entre as práticas mágicas de união com um deus e a experiência plotiniana de união com as hipóstases. Mas as diferenças são também consideráveis. Plotino fala de união com o Um, fundamento metafísico de todas as coisas, não de identificação com algum dos deuses. Além disso, a ideia de uma transmutação da técnica ritual em prática interior baseia-se sobretudo nas passagens das *Enéadas* em que Plotino propõe exercícios imaginativos que, portanto, são considerados fora do contexto maior do tratado em que aparecem. Não descarto a possibilidade de alguma influência ritual na concepção desses exercícios, mas não encontro evidências para pensar que eles sejam sua principal fonte de inspiração, nem que constituam o fundamento da jornada em direção ao Um.

Já os paralelos entre os textos de Plotino que descrevem a ascensão e alguns textos gnósticos platonizantes são mais fortes. De fato, apesar de empregarem uma linguagem menos filosófica e mais religiosa, alguns desses tratados parecem descrever uma ascensão contemplativa aos princípios supremos⁴⁷, alcançando, assim como em Plotino, o deus supremo. Também apresentam uma estrutura da realidade muito semelhante à das *Enéadas*⁴⁸. Essas constatações são bastante oportunas para nos lembrarmos de que as fronteiras entre gnosticismo e filosofia na Antiguidade tardia eram muito tênues e que nem o próprio Plotino, tido por alguns como o último representante do racionalismo grego em uma idade da ansiedade⁴⁹, pode ser compreendido em profundidade fora dessas relações. Mas aqui também devemos ter cuidado. Os estudiosos ainda não chegaram a um acordo na datação dos tratados gnósticos platonizantes que chegaram até nós e, portanto, ainda que seja certo que alguma versão desses tratados foi lida na escola de Plotino, não podemos descartar a possibilidade de que os textos que chegaram até nós tenham sido influenciados pelo neoplatonismo das *Enéadas*⁵⁰.

Além disso, apesar de também apresentarem uma ascensão contemplativa, os textos

45 VI, 9, 4, 15-16. Μέχρι γὰρ τῆς ὁδοῦ καὶ τῆς πορείας ἡ διδασκίς, ἡ δὲ θέα αὐτοῦ ἔργον ἤδη τοῦ ἰδεῖν βεβουλημένον.

46 DODDS, 1990. Sobre as influências gnósticas na noção de união plotiniana, cf. NARBONNE, 2011.

47 A esse respeito ver TURNER, 2000a, p. 128-137.

48 TURNER, 1980.

49 DODDS, 1928, p. 142.

50 Uma discussão dessa questão se encontra em Turner, 2000b. A posição de Turner, que é uma das principais referências de Mazur, é a de que esses tratados são anteriores a Plotino.

gnósticos estão repletos de invocações aos deuses e referências a rituais⁵¹, que estão ausentes nos textos de Plotino. É aliás o próprio Plotino que diz isso na *Enéada* II, 9, dirigida precisamente contra o gnosticismo. Ao lado de censuras às suas perspectivas ontológicas e cosmológicas, Plotino também critica seus ritos, invocações e encantamentos direcionados aos seres imateriais:

Pois, quando escrevem encantamentos que dizem para aqueles, não apenas à alma, mas também aos de cima, que fazem eles senão dizer feitiços, sortilégios e suscetibilidades, além de esperar que obedçam à palavra e sejam dirigidos se algum de nós for mais hábil em falar coisas desse modo ou daquele outro, poesias, sons, aspirações, sibilos da voz e as outras coisas que ali escreveram para enfeitiçar? Mas, se não querem dizer isso, como influenciar com as vozes os seres incorpóreos?⁵²

Plotino critica justamente a ascensão gnóstica, realizada através de rituais e invocações, em direta oposição à sua proposta filosófica. Mas os gnósticos também são censurados por não falarem da virtude, essencial ao progresso da alma em sua jornada:

E testemunha contra eles também isto: que não tenham feito nenhum discurso sobre a virtude, tendo abandonado completamente o discurso sobre essas coisas, e que não tenham dito o que ela é, nem quantas são, nem nenhuma das muitas e belas coisas contempladas nos discursos antigos, nem a partir de que coisas ela resulta e é adquirida, nem como se cuida (*therapeúetai*) da alma, nem como se a purifica. Pois, certamente, não se trabalha com eficiência ao dizer “olha para deus”, se não se ensinar como se olha⁵³.

Assim, apesar de algumas afinidades que não podem ser desprezadas, o modo de vida gnóstico e suas práticas de ascensão não são os mesmos que os de Plotino, que parecem estar mais próximos, como a passagem sugere, daquilo que foi escrito pelos antigos em seus discursos. Rituais, invocações e exortações para a contemplação do divino não são suficientes: “fora da virtude verdadeira falar *deus* é dizer um nome”⁵⁴. Quem, no entanto, seriam esses antigos? Trata-se, certamente, dos filósofos gregos e, em especial, de Platão, cujas imagens e expressões são

51 TURNER, 2000a.

52 II, 9, 14, 2-9. Ὅταν γὰρ ἑπαοιδᾶς γράφωσιν ὡς πρὸς ἐκεῖνα λέγοντες, οὐ μόνον πρὸς ψυχὴν, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐπάνω, τί ποιοῦσιν ἢ γοητείας καὶ θέλξεις καὶ πείσεις λέγουσι καὶ λόγῳ ὑπακούειν καὶ ἄγεσθαι, εἴ τις ἡμῶν τεχνικώτερος εἰπεῖν ταῦτα καὶ οὕτως μὲλη καὶ ἦχους καὶ προσπνεύσεις καὶ σιγμοὺς τῆς φωνῆς καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα ἐκεῖ μαγεύειν γέγραπται. Εἰ δὲ μὴ βούλονται τοῦτο λέγειν, ἀλλὰ πῶς φωναῖς τὰ ἀσώματα;

53 II, 9, 15, 26-34. Μαρτυρεῖ δὲ αὐτοῖς καὶ τόδε τὸ μηδένα λόγον περὶ ἀρετῆς πεποιῆσθαι, ἐκλειοπένα δὲ παντάσῃ τὸν περὶ τούτων λόγον, καὶ μήτε τί ἐστὶν εἰπεῖν μήτε πόσα μήτε ὅσα τεθεώρηται πολλὰ καὶ κατὰ τοῖς τῶν παλαιῶν λόγοις, μήτε ἐξ ὧν περιέσται καὶ κτήσεται, μήτε ὡς θεραπεύεται ψυχὴ μήτε ὡς καθαίρεται. Οὐ γὰρ δὴ τὸ εἰπεῖν «βλέπε πρὸς θεόν» προὔργου τι ἐργάζεται, ἐὰν μὴ πῶς καὶ βλέψη διδάξη.

54 II, 9, 15, 39-40. ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεὸς λεγόμενος ὄνομά ἐστιν.

largamente utilizadas, nas *Enéadas*, nas exposições sobre a ascensão. Ao criticar os gnósticos, Plotino situa sua proposta anagógica no contexto maior da filosofia grega e de sua busca pela excelência e pelo cuidado da alma. Para que se possa olhar para o deus, afirma Plotino, não são necessários feitiços e sortilégios, mas virtude, purificação e terapia da alma. O discurso filosófico que conduz à ascensão é, portanto, um discurso sobre a virtude, que está mais próximo daquele que foi feito pela tradição filosófica grega, por Platão, Aristóteles, os estóicos e os mediplatônicos que das prescrições do gnosticismo e da teurgia.

Referências:

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

ARNOU, R. *Le Désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin*. Paris: Félix Alcan, 1921.

BRANDÃO, B. A contemplação mística do Um em Plotino. *Sapere Audere*, n. 2, 2010. Disponível em <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/1297>

_____. A Experiência mística intelectual na filosofia de Plotino. *Hypnos*, n. 21, 2008, p. 245-260. Resumo disponível em <http://www.institutohypnos.org.br/v4/index.php/revista-hypnos/revista-hypnos-21-artigos/>

_____. Só em direção ao só: considerações sobre a mística de Plotino. *Horizonte*, v. 6, 2007c, p. 150-160. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/viewArticle/401>.

BRISSON, L. Pode-se falar de união mística em Plotino? *Kriterion*, vol. 48, n. 116, 2007. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2007000200011.

DILLON, J. *Plotinus and the transcendental imagination*. In: MACKAY, J. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1986, p. 55-64.

DODDS, E. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. Cambridge University Press, 1990.

_____. The *Parmenides* of Plato and the origin of the neoplatonic *One*. *The Classical Quarterly*, 22, 1928, p. 129-142.

_____. Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus. *Journal of Roman Studies*, 50, 1960, p. 1-7.

HADOT, P. *O Que é filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2008.

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

_____. *Philosophy as a way of life*. Oxford: Blackwell Publishers, 1995.

INGE, W. *Christian Mysticism*. Nova York: Charles Scribners Son's, 1899.

_____. *The Philosophy of Plotinus* (2 vols.). Londres: Longmans, 1948.

MAZUR, Z. Unio magica, part I: on the magical origins of Plotinus' mysticism. *Dionysius*, vol. XXI, 2003, p. 23-52.

_____. Unio magica, part II: Plotinus, theurgy and the question of ritual. *Dionysius*, vol. XXII, 2004, p. 29-56.

MCGINN, B. *The Foundations of Mysticism: origins to fifth century*. Nova York: Crossroads, 2005.

NARBONNE, J. *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*. Leiden: Brill, 2011.

RAPPE, S. *Reading neoplatonism: non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

SCHNIEWIND, A. *Quelles conditions pour une étique plotinienne? Prescription et description dans les Enneades*. In: FATTAL, M. (ed.) *Études sur Plotin*. Paris: l'Harmattan, 2000, p. 47-73.

SELLARS, H. *The Art of Living: the stoics and the nature and function of philosophy*. Londres: Bristol Classical Press, 2009.

The Plotinus' mysticism problem

Abstract: Plotinus is a central figure in western mysticism. Because he was the first greek philosopher to describe an experience of union with the supreme principle (the One), his notions and terms (*union, extasis, presence*, etc.) were used by later mystic writers. But, being in the origins of this tradition, he not presupposes. In this paper, after a revision of contemporary studies on the topic, I argue that Plotinus' texts on ascension and union should be read in the light of the precedent greek philosophy tradition.

Key words: Neoplatonism; Mysticism; Plotinus; Greek philosophy.

Data de registro: 05/11/2012

Data de aprovação: 28/02/2013