

Plotino em um simpósio internacional sobre Schelling

Antônio Henrique Campolina Martins

Resumo: Na história do pensamento religioso não há melhor exemplo de experiência mística, condicionada pela estrutura metafísica das diversas atividades transcendentes do espírito, do que a união plotiniana da alma, princípio de liberdade, com o Uno, o Infinito, o Absoluto. Em Plotino, a interioridade, o aprofundamento do eu em si mesmo, ultrapassa imediatamente a sua própria realidade e atinge uma esfera que o torna esquecido, a saber, o Uno transcendente que se situa para além de toda determinação. Este transcendente se torna ainda uma categoria habitual do pensamento moderno. Tanto para Plotino quanto para Schelling, o real é essencialmente polaridade de termos que se sustentam mutuamente. Na metafísica da transcendência, existe uma verdadeira afinidade entre Plotino, o Cusanus, Leibniz e Hegel.

Palavras-chave: Plotino, Enéades, Uno, Infinito, Absoluto, Liberdade, Transcendência metafísica.

Resumé: Dans toute l'histoire de la pensée religieuse, il n'y a de meilleur exemple d'une expérience mystique conditionnée par la structure métaphysique des diverses activités transcendentes de l'esprit que l'union plotinienne de l'âme, principe de la liberté, avec l'Un, Infini et Absolu. Chez Plotin, l'interiorité, l'approfondissement du moi en lui-même, dépassent tout de suite le moi, et montent à une réalité qui le fait oublier, à l'Un transcendant, qui est au dessus de toute détermination. La subjectivité est donc inséparable de la transcendance; on ne peut se découvrir soi-même sans se dépasser. Ce transcendant est devenu encore une catégorie habituelle de la pensée moderne. Pour Plotin ainsi que pour Schelling, le réel est essentiellement polarité de termes qui se soutiennent les uns les autres; il n'est jamais le résultat d'une sommation d'éléments doués d'abord d'une existence séparée. Sous la métaphysique de la transcendance il y a une véritable affinité entre Plotin, le Cusanus, Leibniz et Hegel.

Mots-clé: Plotin, Ennéades, L'Un, L'Infini, L'Absolut, liberté, transcendance, métaphysique

Introdução

Liberdade e infinito se articulam tanto em Schelling (o objeto de estudo desse Seminário) e o faz dialeticamente. Um dos maiores estudiosos de Plotino, Émile Brehier, autor da edição crítica das Enéades(1) , em sete volumes, escreveu também um livro sobre Schelling, em 1912, muito citado em bibliografias sobre o Filósofo do idealismo objetivo. O infinito que Plotino chama de uno e de absoluto é analisado metafisicamente por Schelling em sua obra **Bruno, oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge**, em 1802, a partir de um estudo sobre a causa transcendente e o princípio imanente dialeticamente interligados. Pode-se, portanto, falar, no plano metodológico, de um encontro entre os Filósofos que serão aqui estudados (Nicolau de Cusa, Leibniz e Hegel) e Plotino a partir de uma conexão dialética e metafísica entre liberdade e infinito, formalizada mediante a concepção de um infinito potencial já na estrutura da própria liberdade. Em outras palavras, tanto os Filósofos em questão quanto Plotino se encontram em um estatuto ontológico, integrando liberdade e infinito numa teoria do ser que inclui um processo infinitamente convergente interior capaz de dar conta da unidade do real, como estrutura de Deus e da alma com indivíduos em continuidade real, dotados de imortalidade objetiva e que inclui lugar e universo, corpo e vida como estados de um ato puro. Assim sendo, a unidade, através da articulação entre liberdade e infinito se traduzem na questão do ser, exigindo, por isso mesmo, por parte de quem reflete sobre este tema, em Plotino, a fidelidade de um diálogo sem fim.

A Alma como Princípio de Liberdade

Plotino dedicou à alma toda a Enéada IV. Deve-se entretanto dizer que essa categoria antropológica está presente, patente ou latentemente, em cada parágrafo das Enéades. Em se tratando da alma, a primeira distinção que o Filósofo faz, é a de alma hipostática, alma do mundo e alma do homem. Mas como nos diz H. Blumenthal (2) , "todas as almas são Um, uma unidade que inclui tanto a alma do mundo quanto a alma de cada indivíduo. O mesmo afirma V. Cilento (3) : "toda realidade da alma é vida espiritual única. Plotino passa da alma humana à alma do **cosmos** e desta à alma *in se*, porque a alma é sempre uma e única. Nós somos na alma, não é a alma que é em nós; nós somos a alma."

Pois esta alma que é o homem e, ao mesmo tempo, a hipóstase do único Divino está, ora ligada ao corpo, ora ligada ao espírito, do qual procede *ab aeterno*. A alma é pois um centro, um eixo metafísico que oscila, que se articula com o que é aparência, imperfeição e o que é real e perfeito, incorruptível. Com outras palavras, E. Brehier explica o que acabamos de afirmar:

A teoria da processão em Plotino configura à alma uma atividade espiritual hipostática que vai do mundo inteligível ao sensível; mas a esta realidade hipostática que constitui nossa alma, se acrescenta a nossa própria atitude; nela, podemos ser em níveis diferentes: Podemos nos separar de sua parte superior. Mas que é este nós que, ao mesmo tempo, se distingue e não se distingue da alma? Parece que Plotino tem aqui a intuição de uma atividade especificamente subjetiva e que se exprime através de uma oscilação de um movimento.(4)

Assim, podemos inferir que, para Plotino, a alma individual tem algo de inferior, que está ligado ao corpo, e algo de superior, que está ligado ao espírito. A liberdade consiste então num processo, intrínseco à própria alma, ou seja, em fazer a alma realizar a sua própria essência, sair do corpo para vincular-se ao espírito. Esta deve estar orientada sempre no sentido de atingir a sua perfeição, a verdadeira vida dianoética. Consequentemente, a pessoa se realiza na medida em que, através de um processo de interiorização, procura se libertar de sua condição inferior (*liberdade é ruptura*) e se vincular ao que existe nela de inteligível, através da contemplação (*liberdade é impulso, é movimento da alma em direção à verdadeira realidade, o espiritual real*). **Áphele pânta** é a célebre advertência Plotiniana.

A alma, portanto, enquanto é a hipóstase - princípio deste movimento, desta oscilação entre o sensível corruptível e o real inteligível se nos apresenta como princípio de liberdade. Esta, por sua vez, é não só a *possibilidade de ser* dentro da tricotomia antropológica, mas é também, a *capacidade de ser*, da melhor forma.

A articulação da alma enquanto princípio de liberdade com o infinito, absoluto, uno, nas Enéades

Na história do pensamento religioso, o melhor exemplo de experiência mística de tipo natural, condicionada pela estrutura metafísica das diversas atividades transcendentais do espírito é a articulação da alma, enquanto princípio de liberdade,

com o *Uno - Bem - Belo - Absoluto - Infinito* nas *Enéades* de Plotino. Esta experiência se realiza mediante um ritmo rigoroso onde a pureza espiritual humana nunca sofre uma degradação, como, por exemplo, nas diversas formas de gnosticismo. O fim supremo da filosofia racional é a volta da alma para o seu princípio e nisso se encontra o ápice da liberdade enquanto capacidade de escolha. O homem é o artífice de sua própria divinização. É voltando sobre si mesmo, retornando à sua própria identidade, sendo o que ele sempre foi, que ele chega à Deus. Como? Na medida em que ele dialeticamente se nega, se esvazia, precisamente aí, ele descobre esta presença única e luminosa: "*nada é igual a Ele e, para atingi-lo é preciso queimar, apagar os outros contornos da inteligência. Só quando a inteligência se encontra consigo, no sentido mais verdadeiro do termo, quando se acha em si mesma, aí, só aí, ela nEle se encontra, no Deus supremo*". Neste *quaerere* dialético rumo ao infinito, neste exercício de ganho através da perda distinguem-se três movimentos como momentos psicológicos:

O primeiro movimento no sentido da alma se encontrar em sua ascensão para o Uno - Infinito **éasas tis pan máthera** (6), é o estado de vazio noético colocado, por Plotino, como *conditio sine qua non* para que esta mesma ascensão se efetue. "*quando promunciar o seu nome ou quando nEle pensar, faça abstração de tudo, abandone todo o resto. Basta uma palavra: Ele; nada acrescente. E pergunte se só Ele mesmo ficou neste pensamento*"(7) . Aqui não existe mais **noésis**, apreensão distinta de um termo inteligível, atividade racional discursiva ou intuitiva (8), mas uma experiência, uma vivência que se resume na reintegração do espírito em seu estado primitivo, anterior à processão das hipóstases. A partir daqui, deve-se declarar a necessidade da existência de um vazio noético para a alma alcançar o *Uno num sentido muito preciso: o vazio plotiniano não é só o abandono integral, total, da ciência que consiste em demonstração, persuasões, raciocínios, ilações* (9)", mas se trata de um despojamento absoluto, de uma ruptura do pensamento com o seu objeto formal. O **noús** que através de seu esvaziamento total, de seu aniquilamento, **mé noús**, capta o Uno, é o **noús prôtos**, o mesmo que, antes de sua emanção, coincidia com o Uno; é o **noús katharós**, a inteligência purificada de toda dualidade congênita que a divide em *pensamento pensante e pensamento pensado*. Para Plotino, a alma deve se separar de toda a forma (**aneídeos**) se ela quiser que nela, nada impeça a iluminação pela natureza primeira(10) . A inteligência, saindo do **tópos noetôn**, desarticulada da forma, se absorve em Deus. "*Se fosse possível para a inteligência não se fixar em algo ela nunca deixaria de estar diante do Primeiro Princípio, ou, de se fazer Um com Ele* (11)".

Se a alma para pensar em Deus, para se fazer uma só realidade, *Um com Ele*, nada deve pensar, então o conhecimento Plotiniano se fundamenta no *não-saber*.

O segundo movimento para o Uno, diferentemente do primeiro, não é um vazio noético, mas um acréscimo ao vazio, uma **hypernóesis**. Se a inteligência contempla o Uno por esta parte, por ela mesma, que não é *inteligência discursiva* (**tê eautoû mé nô** (12)), se ela possui ao mesmo tempo a faculdade de pensar e de não pensar (**échei dè kai tò mè**) é porque ela vê (é visão), de outro modo, de outra maneira, ou seja, ela vê sem nada ver; é precisamente assim que ela vê. Recolhendo-se em si mesma, ela não vê mais objetos, aspectos, mas contempla uma luz que nada tem à ver com objetos apreendidos, luz que se lhe aparecem, de repente, e existindo em si: o não saber se deságua em um super saber (**hypernóesis** (13)). Nesta teoria dialética do conhecimento, onde a simples apreensão dá lugar à visão não existe fragmentação possível, nem mesmo virtual. Estamos diante da totalidade em seu sentido mais íntegro, mais pleno.

O terceiro movimento, derivado dos dois primeiros, consiste no fato de só o vazio poder se interpor entre o olhar do espírito e o Uno, de tal modo que a união entre ambos sempre se estabelecem através deste *vazio absoluto*, sem nenhum intermediário: "*quanto maior for o número de mediações maior a será a dualidade. O espírito e o Uno se fundem em Um*(14) *e nada os separa* (15)". É a iluminação do só no só (**mónos prós mónon** (16)).

Se, portanto, o entendimento, a compreensão se esvaziar de toda forma particular, de toda intencionalidade fragmentária, dos atos intencionais, estes avançarão para a sua dimensão hipostática. A unidade, a fusão da inteligência como Uno é o *culmen* de tudo e o paradigma para tudo, em se tratando da realização da própria liberdade e da alma enquanto princípio da mesma. Mais a alma é livre de formas particulares mais a alma é alma em seu sentido pleno. Esta corrida ascensional para o Uno é tão infinita quanto o próprio Uno e a própria inteligência. Não há parada possível, não há estacionamento neste processo, não há termo definitivo(17) . A inteligência se constrói na medida em que se edifica no Uno-Infinito(18) . Neste sentido, a própria edificação, a própria construção, a própria atualização da liberdade são também infinitas e plenas. E assim, *a visão que enche os olhos de luz, não nos faz ver algo exterior, mas a própria luz que é, em si mesma, idêntica ao objeto da visão*; não existe, de um lado, o objeto visível e, de outro, a luz que ilumina o objeto; não existe, de um lado, a inteligência e, de outro, o inteligível. *Só existe uma única iluminação que gera a subsistência do espírito nela*(19) . Dialeticamente, o vazio se transforma em *plenitude* e a liberdade alcança a sua

realização através do retorno radical do espírito sobre si mesmo, numa perfeita unidade com o *Infinito-Uno* que exclui toda *adequação, sujeito-objeto*(20) . Como o dissemos a liberdade alcança a sua realização no Infinito. Para Plotino, "*obter a visão do Infinito é obra própria de quem quer obter tal visão*" (21) .

Se tentarmos encontrar o substrato que perfaz os três movimentos, constatamos que é inteiramente constituído pela introspeção do espírito, por sua volta, pelo retorno do espírito a si mesmo, não em termos de uma intuição inteligível, mas de uma vivência, de uma experiência *a-lógica*, ou em termos de existência. O Uno Infinito apreendido a partir da união que se dá através do vazio das formas é radicalmente *a-lógico*, apreendido pura e simplesmente como existindo, ou como ato de existir. "A alma deixa de ser uma essência no momento em que se comunica com o Uno(22) ". "Este, por sua vez, é totalmente indeterminado como inteligível para o pensamento, é pura existência(23) ". Esta interpretação existencial de Plotino enquanto suspensão absoluta da abstração inteligível como eliminação da essência do sujeito e do objeto, nos permite caracterizar o seu sistema como uma *poética*. O vazio de Plotino é o vazio poético, a experiência de Plotino é a experiência poética. O Infinito é também o *Belo*, para o qual a alma tende com toda sua liberdade. Sobre esta tensão *liberdade-infinito-belo* passaremos a refletir neste momento. Para se atingir este fim, há que se traçar uma perspectiva, mediante a qual, a atividade transcendental do espírito se converte em uma tensão para o *Belo*, ou para o *objeto poético*. Esta perspectiva se encontra precisamente na natureza, ou na pertença do próprio objeto poético. Como este não se situa nem na esfera sensível nem na inteligível, não se trata nem de uma qualidade material nem de um núcleo ôntico a ser descoberto pela abstração e por ela formalmente especificado. O objeto poético se situa diferente e equidistantemente tanto do sensível quanto do inteligível e se define como *espiritual e a-lógico*. Por outro lado, uma vez que ele se encontra aí como consequência, se acha também no termo de uma experiência *sui generis*, provocando o aparecimento de um sentimento de presença; sua determinação consiste na *existencialidade pura e simples* ou na ausência de determinações formais de ordem sensível ou inteligível. Se assim o é, aqui se instaura um problema epistemológico fundamental: *como um tal conhecimento existencial é possível? Como um objeto que se estabelece, se caracteriza como tal, no contexto da alogicidade pode ser conhecido?*

Para esta questão tão única só uma resposta é possível: uma vez que o objeto poético não tem nada a ver com a comunicação do sujeito no plano inteligível, (não é

mesmo *adaequatio rei et intellectus*), torna-se patente que ele só pode ser conhecido mediante a *adaequatio intellectus cum seipso*. Trata-se, pois, de um *auscultare*, de um *obscultare* puramente existencial do espírito pelo espírito que comanda a manifestação de um objeto. Mas esta estrutura noética do ato poético depende, em tudo, de uma *estrutura metafísica da existência*. Se é, de fato, voltando para a sua base ôntica que o sujeito experimenta uma presença espiritual, é evidente que o espírito, em seu ato mesmo de existir, está em contínua relação com os *existentes todos*. A existência é, pois, recíproca à co-existência, fundamentando-se num *coesse*, (a sua última sedimentação) fundador e auto-fundante. Aqui se encontra a verdadeira metamorfose do pensamento helênico realizada pelo helenismo plotiniano. Esta transformação, esta mudança se dá, especificamente, com a atividade transcendental do espírito dirigida para o *Belo*. O *noûs plotiniano* se traduz na *hypostasierung* do ato poético. No *noûs* todas as características do ato poético se encontram. E E. Brehier tem razão plena, quando vê, precisamente aqui, na atividade transcendental do espírito orientada para o *Belo*, em sua busca (*quaerere*) pela verdade a raiz de um processo que *des-heleniza* e transforma toda a filosofia anterior(24).

Podemos assim resumir as características do *noûs plotiniano* enquanto *hispóstase* do ato poético:

1º - Antes de mais nada, como já bem o dissemos, (aqui também se aplica esta especificidade tão característica de Plotino), o ato de conhecimento se define como uma volta existencial do espírito ao espírito, como um debruçar-se do espírito sobre si mesmo e não como *adaequatio rei et intellectus*, segundo a lógica aristotélica. A verdade, assim considerada, é **he óntos alétheia** (25), a verdade ôntica, evidente por si mesma, que não tem necessidade nem de ser demonstrada nem provada, que não está de acordo com outra coisa, mas consigo mesma, que não quer anunciar nada fora de si mesma; ela é e anuncia o seu ser(26) . Por outro lado, freqüente e superlativamente, Plotino afirma e insiste que pensar-se (pensar a si mesmo) é ao mesmo tempo pensar tudo (todas as coisas). A *adaequatio intellectus cum seipso* revela, portanto, a presença do objeto.

2º - O *noûs* assim apreendido é uma realidade existencial e não um inteligível no sentido aristotélico da palavra. Ele é, antes de tudo um em si. "o ato de inteligência e o ato de ser são um ato único, inteligência e ser não são senão um (27). Uma coisa é

conhecer discursivamente uma essência complexa(28) , outra é conhecer pela inteligência que entra em sua própria simplicidade existencial(29) . A *inteligência* é. Plotino divide o homem em *psyché* e em *noûs*. O *noûs* plotiniano coexiste com a totalidade do homem e do ser. E é essa forma da inteligência, forma de ser que é ser **tout-court**, contendo tudo (ou sendo tudo) em sua mais radical simplicidade, o modo que precisamente lhe convém: **ésti mónon kai tò éstin aeí**(30).

3º - A espécie inteligível é, sem dúvida alguma, *forma*. O olhar do espírito pode estar voltado também para a sua existência. Primeiramente porque existe a reciprocidade entre a inteligência e o inteligível, este é *ato vivo e substância primeira* (31); em seguida, porque se o **dióti** de cada coisa se encontra na inteligência(32) , este não se acha separado do seu **hoti** (33) . Plotino aceita ainda a tese paradoxal de inteligíveis não-rationais na inteligência. Finalmente, porque o inteligível é idêntico ao *Belo* e este é *ser* no sentido próprio de **eînai** (34).

4º - Há uma solidariedade existencial e *coesse* entre a inteligência e o inteligível. Experimentando-se como existindo, o espírito experimenta também a presença emergente do inteligível existindo(35) . Mas é paradoxalmente esquecendo o sensível que ela o torna presente no inteligível(36) . "Tu te tornas uma visão (*horôn*), ou um vidente(37) . Uma vez que o homem se torna *noûs*, ele atinge o universo inter-existencial, onde ele é, ao mesmo tempo, em plenitude, ele mesmo, e todos os seres; onde cada ser, nele, é *tudo*(38) . Este é o sentido da *verdadeira reminiscência*, da *verdadeira maiêutica*, da verdadeira liberdade ou da liberdade em seu verdadeiro exercício. Esta é a diferença entre o homem que vive na primeira hipóstase e o que vive na segunda "cada um de nós é o que é a partir e segundo o seu modo de agir " .

Vê se, pois, como o *noûs* plotiniano coexiste com a totalidade do ser. Ele é o ser universal. Plotino não cansa de dizer e de redizer que o *noûs* é a visão da harmonia entre mim (o eu) e o mundo inteiro. Ora, se o *noûs* é um ato único que expressa toda existência e evoca todas as existências, então a consciência da totalidade tanto em **Plotino** quanto em **Schelling** é *perfeita*. Plotino não só a fundamentou, mas a viveu quando declarou de forma coerente *que existe o infinito no noûs*. Então, o que é em si mesmo, sem ser no inteligível, é em Deus; deixando de ser uma essência, o espírito se torna superior à sua própria essência, enquanto entra em comunhão com Deus (40).

Assim, para Plotino, a interioridade, o aprofundamento do eu em si mesmo, ultrapassam de muito o eu e apontam para uma realidade que o faz esquecer de si mesmo, para o **Uno transcendente** que está acima de toda determinação. Aqui, a subjetividade é inseparável da transcendência; o homem não se descobre sem se ultrapassar. Não é esta a característica da dialética? A superação da contradição em movimento? O ato de ser transcendente faz parte da estrutura própria do sujeito em pleno exercício de sua liberdade. O que se descobre na vida interior é o contato com uma realidade de um outra ordem que é, por excelência, um **Outro com O maiúsculo**. No sujeito livre existem convergentes o eu e o outro transcendentais. E assim, a religião é compreendida não como uma aquisição, mas como a estrutura essencial do próprio eu. **Eu-Outro, Outro-Eu**, não se trata de uma relação entre termos exteriores que foram depois reunidos mas, a partir de Plotino (e de seu grande leitor, Agostinho) de um modelo indestrutível e virtualmente presente de um fato social elementar, característico e constitutivo (*ôntico, sobretudo ôntico*) de nosso ser.

Conclusão

Ao estudarmos Plotino nesta sua obra monumental (**As Enéades**) podemos concluir, que nosso Mestre, propugnando uma filosofia que quer ser síntese não repetitiva, ensina afirmando: o homem ou sua alma, deve se esforçar, livremente, para buscar o caminho da perfeição, alcançando a visão direta ou o caminho experiencial com o **Uno-Bem-Belo-Infinito**, fonte e meta de tudo, portanto, também da alma. Esta, para alcançar este fim, deve se converter e se tornar **noûs**, mediante o retorno constante ao seu Princípio, autoconstituindo-se hispóstase pela visão pluralizada a partir da unidade absoluta e total com o **Uno-Infinito**. Esta experiência infinita faz com que a alma alcance a plenitude de sua liberdade, tornando-se consciência do que sempre foi, a saber, desde sua origem, parte do mundo do espírito.

E assim podemos afirmar concluindo, com **Plotino**, que o real nunca é a somatória de elementos de uma existência separada, múltipla, mas é essencialmente polaridade de termos que se sustentam, ou seja, **unidade**, no sentido mais absoluto do termo.

Notas

- (1) BRÉHIER, Émile, PLOTIN - ENNÉADES, vols. I - VII, *Les Belles Lettres*, Paris, 1954
- (2) BLUMENTAL, H. *Soul, World - Soul and Individual - Soul in Plotinus em Le néoplatonisme* (Actes du colloque international sur le néoplatonisme, Royamont - 1969) Paris, 1971, pag 55.
- (3) CILENTO, V., *Saggi su Plotino*, Milano, 1973, pag 66.
- (4) BRÉHIER, É. *La Philosophia de Plotin*, Paris, 1928.
- (5) *Enéada V, 5,8;10; VI,7,35; VI,9,11.*
- (6) *Enéada VI, 9,7.*
- (7) *Enéada VI, 8,11.*
- (8) *Enéada VI, 7,35.*
- (9) *Enéada VI, 9,10.*
- (10) *Enéada VI, 9,7.*
- (11) *Enéada VI, 9,8.*
- (12) *Enéada V, 5,8.*
- (13) *Enéada V, 5,7 e 8.*
- (14) *Enéada VI, 7, 34.*
- (15) *Enéada VI, 9,8.*
- (16) *Enéada I, 9,7; V,1-6; VI,7,34; VI,9-11.*
- (17) *Enéada V,3,10; VI,7,14.*
- (18) *Enéada VI, 9,7.*
- (19) Cf. *Enéada V, 9.*
- (20) Cf. *Enéada V,8,11.*
- (21) *Enéada VI, 9,4 e 7.*
- (22) *Enéada VI, 9-11.*
- (23) *Enéada VI, 8-19.*

(24) Cf. BHÉHIER, E., *La Philosophie de Plotin*, Paris, 1928, pag. 181

(25) *Enéada V,5,2.*

(26) Cf. *Enéada V,5.*

(27) *Enéada V, 9,8.*

(28) Cf. *Enéada VI, 9.*

(29) Cf. *Enéada V,3,4 e 6.*

(30) *Enéada V,1,4.*

(31) Cf. *Enéada V,3,5.*

(32) Cf. *Enéada VI, 7,2.*

(33) Cf. *Enéada VI, 7,8.*

(34) Cf. *Enéada V, 8,9.*

(35) Cf. *Enéada V, 9,5.*

(36) Cf. *Enéada VI, 3,32.*

(37) Cf. *Enéada I, 6,9.*

(38) *Enéada V, 8,4; VI,8,9.*

(39) *Enéada VI, 7,6.*

(40) *Enéada VI, 9,11.*