

## Plotino: teurgia e negatividade

*Prof. Dr. José Carlos Marçal*  
(UNINASSAU – Recife – PE – Brasil)  
[introitu@yahoo.com](mailto:introitu@yahoo.com)

**Resumo:** O objetivo deste artigo é demonstrar que o conceito plotiniano de Uno possui como elemento principal a ideia de negatividade. O Uno é entendido como para além do conceito de ser. Esta compreensão remonta a Filon de Alexandria e aos cabalistas e é fundamental para se entender uma tradição que elabora uma ontologia para além das determinações da tradição metafísica onto-teo-lógica. .

**Palavras-chave:** Uno, Negatividade, Neoplatonismo.

O Neoplatonismo<sup>1</sup> teúrgico traz em si três matizes fundamentais: uma base doutrinária e metafísica assentada sobre as ideias principais de Platão e sua escola; práticas mágico-teúrgicas e dos mistérios que se fundam no misticismo grego e em suas Escolas de Mistérios, bem como nas práticas das escolas platônicas; e, a compreensão da diferença entre o Uno e o ser manifesto, além do percurso que a alma deveria fazer para atingir o Princípio-Intelecto e o próprio Uno.

O principal representante do nascimento desta corrente foi Ammonius Saccas – entre os séculos II e III d.C. – que a funda sobre três pilares: o médio-platonismo, o neopitagorismo e alguns elementos do pensamento filoniano<sup>2</sup>. Ammonius Saccas tomou parte no grupo conhecido como Filaleteianos, ou seja, os “amantes da alétheia” advindos dos filósofos alexandrinos ou *theodidaktos* (θεοδιδάκτορας), os ensinados por Deus. Ao assumirem para si este caminho, pensadores como Porfírio, Plotino, Orígenes e Longinus amalgamaram diferentes tendências – tendo sido os dois últimos integrados ao que hoje se chama de Escola Eclética<sup>3</sup>.

---

1 “O neoplatonismo é, inequivocamente, um fenômeno da antiguidade tardia. Certamente podemos afirmar que foi a derradeira das filosofias helenísticas, engendrada pelas demandas éticas, morais e espirituais do complicado contexto histórico em que nasceu: o terceiro século”. (NETO, 2010. p.129).

2 Disto sabemos através dos escritos de seus discípulos, como o foram Eusébio, Orígenes, Herênio, Hierócles e Nemésio e, por via indireta, através da obra *Vida de Plotino* de Porfírio. Cf. a esta última obra ver BRISSON, 1982 e 1992.

3 Cf. ao tema e sobre Saccas ver WILDER, 1980.

Para nossos estudos, entretanto, iremos nos centrar apenas na doutrina metafísica de Plotino que nos é legada através de sua célebre obra, as *Eneadas*. Aqui, por ora, trataremos do conceito de Uno, o Princípio-Intelecto, as hipóstases e a união da alma e do Intelecto, ou seja, o percurso espiritual desta em direção ao Uno. Sobre o Uno, lemos na Quinta Enéada:

O Uno é todas as coisas e nenhuma delas; a fonte de todas as coisas e nenhuma das coisas todas; todas as coisas são sua possessão [...]. Mas um universo de uma unidade inquebrantável, em que a diversidade não surge, nem mesmo a dualidade? Precisamente porque não há nada dentro do Uno que todas as coisas vêm dele; para que o ser seja provocado, a fonte deve ser não o ser, mas o gerador do ser, que deve ser pensado como a fonte primordial de geração. Nada procurando, nada possuindo, nada faltando, o Uno é perfeito e, em nossa metáfora, cheio, e sua exuberância produziu o novo: este produto volta-se novamente para seu progenitor e preenche-se e torna-se seu contemplador e então o Princípio-Intelectual (PLOTINO, 1952, V, 2, 1).

Três pontos devem ser ressaltados aqui: 1. O Uno é fonte de todas as coisas, é todas as coisas e nenhuma delas; 2. A origem do ser manifesto é anterior a este próprio ser, o que Plotino chama de gerador e 3. O que o Uno “produz”, o fenômeno, o mundo, todas as coisas, voltam novamente para sua fonte. O paradoxo filosófico – aquele mesmo que nos fala do Um e do Múltiplo no Diálogo *Parmênides* de Platão – entre o Uno e o Múltiplo, entre aquele que dá forma a tudo e é, em si mesmo, sem forma, é a base da compreensão plotiniana da realidade. Explica-nos Santa Cruz:

Plotino concebe a realidade como um dinamismo de natureza espiritual. A realidade é uma produção contínua do inferior pelo superior, produção que se verifica mediante a contemplação. Mais ainda, a contemplação, a θεωρία, é produção, é ποίησις. Tudo quanto existe tem um ponto de partida, um primeiro produtor que paradoxalmente produz sem produzir, permanecendo em si mesmo. É unidade e unicidade absoluta, além de toda dualidade. Quanto surge dele, surge sem que ele o queira, nem que se incline, nem o proponha. A perfeição mesma que lhe é propícia faz que algo

surja dele, como um desborde. O primeiro produto nascido do Uno, em duas etapas (processão e conversão), é a Inteligência (Intelecto), primeiro grau ou nível em que se estrutura a realidade depois do Uno (SANTA CRUZ, 2006, p. 34).

O produto primeiro que nasce do Uno surge em dois níveis: processão (πρώδος) e conversão (επιστροφή). Aqui temos o primeiro grau da manifestação, o Princípio-Intelecto; e da autocontemplação deste princípio surge a alma. E esta, a alma, produz como imagem de si mesma as formas que habitarão o mundo sensível. A matéria (ύλη), por fim, é a última produção desta processão, ou seja, o suporte para estas formas. Compõe-se, neste esquema, uma estrutura ontológica que comporta em si um nível para o pensamento e para o conhecimento:

Como a realidade é de natureza espiritual, cada nível ontológico é simultaneamente um nível em que o pensamento e o conhecimento se estruturam de determinadas maneiras, cada vez mais múltiplas, mais complexas e cada vez mais imperfeitas. Deste modo, cada nível ontológico é assim mesmo um nível noético ou teórico (*Ibidem*, p. 34).

O problema reside, todavia, na possibilidade do pensamento atingir a diferença entre o Uno e o mundo manifesto. A compreensão plotiniana do Uno – anterior ao ser, aquilo que está em todas as coisas, mas não é coisa alguma e gerador do ser – já está presente na doutrina filoniana da geração do ser a partir do não-ser<sup>4</sup>. Filon assim nos demonstra no seu *De Vita Mosis*, já que se trata especialmente de manter ativa uma aproximação, através da linguagem, com esse Deus vivo que surge para Moisés e que deve ser conhecido por todos. O que se opera, então, é o choque entre uma tradição criacionista, a hebraica, e a tradição

---

4 Sobre Filon, comenta Brehier: “A obra de Filon vibra com todos os ecos; ligado à lei judaica, vendo nos estoicos os melhores dos filósofos, íntimo dos cultos dos mistérios, conhecedor de Platão e dos pitagóricos, usando, para comentar a Bíblia, um método tal que pudesse inserir nela elementos diversos, ele não podia ser estudado sem que de todos os lados se abrissem horizontes; nele se refletia toda a história da filosofia grega até nossa era bem como a situação religiosa de seu tempo; nele se anunciava a mística pagã e cristã que se seguiriam” (BREHIER, 1955. p. 2-3).

grega, centrada num imanente perene e que, mesmo tendo elaborado a figura do primeiro motor, não o pensava como um Deus criador separado do mundo criado por Ele mesmo. A separação entre aquele que cria e a obra de sua criação é um privilégio da tradição hebraica e que penetra o mundo helênico exatamente através da figura de Filon. Deste modo, entender-se-á, diferentemente do modo grego, que o cosmo não pode ser compreendido como o primeiro Deus, como o Criador em si, mas sim como sua obra, sendo um Deus sem forma, mas que torna todas as coisas visíveis, construindo a natureza. Este Deus, para Filon, que “ama a virtude, a piedade e a excelência” [*De Vita Mosis* I, XXVII, (148)], é “Pai e Criador do Universo” [*De Vita Mosis* I, XXVIII, (158)] e possuidor de um abismo em que Ele mesmo é invisível, sem forma, sendo um mundo incorporeal, a essência, que é o modelo de todas as coisas existentes.

Além deste importante ponto de contato, Plotino, ainda na sua Quinta Enéada, traz aquela compreensão filoniana de que Deus - em Plotino, o Uno, não pode ser definível, aquilo que é compreendido dentro da teoria hebraica dos atributos de Deus como o Ein-Sof, a negatividade<sup>5</sup>. Por ser em si mesmo incognoscível, este atributo não pode ser pensado ou mesmo posto em termos de proposições da linguagem – fala-se, outrossim, sobre aquilo que ele não o é em si mesmo – uma das características da via negativa. Trata-se de uma aproximação insuficiente para o pensar, mas que em Filon e Plotino permitem estruturar a base concisa de seus sistemas. Explica Plotino nas *Eneadas* que:

O Uno, Intellecto transcendente, transcende o conhecer: sobre toda necessidade, esta necessidade de conhecer que pertence somente à Segunda Natureza. Conhecimento é uma coisa unitária, mas definida: o primeiro é o Uno, mas indefinido: um Uno definido não seria o Uno Absoluto: o absoluto é anterior à definição (PLOTINO, 1952, V, 3, 12).

---

<sup>5</sup> Sobre o conceito de negatividade entre os cabalistas, comenta Scholem: “Deus em Si, a Essência absoluta, está além de qualquer compreensão especulativa ou mesmo extática. A atitude da Cabala para com Deus pode ser definida como um agnosticismo místico, formulado de uma maneira mais ou menos extremada e *perto da posição do neoplatonismo*. A fim de expressar este irreconhecível aspecto do Divino os antigos cabalistas da Provença e da Espanha cunharam o termo *Ein-Sof* (Infinito). Esta expressão não pode ser remontada a uma tradução de um termo filosófico em latim ou árabe. É, antes, uma hipostatização que, em contextos que lidam com a infinitude de Deus ou com Seu pensamento que “se estende sem fim” (*le-ein sof* ou *ad le-ein sof*), trata a relação adverbial como se fosse um nome e a usa como um termo técnico”. (SCHOLEM, 1989. p. 80).

Lembremos, além do mais, que em Plotino o Uno é infinito e isso traduz, de certo modo, um retorno ao pensar grego dos filósofos da *physis* (φύσις). Diferentemente de Platão e Aristóteles, Plotino dá um caráter positivo ao infinito imaterial. Em Platão prevaleceu a compreensão de que o primeiro Princípio fosse dado como limite (πέρας .. *peras* indica já o limite e, portanto, aquilo que produz o delimitado e o determinado; o *eidos* (εἶδος .. e a *ousia* (οὐσία .. platônicas circunscreviam temática e conceitualmente a compreensão de ser, o que leva naturalmente à compreensão do fundante como *Ideia* (ἰδέα).

Em Aristóteles, o infinito só pode ser dado como puramente potencial e isso circunscreve tal conceito na esfera da categoria da quantidade e, ainda mais, é necessário pensar o perfeito como aquilo que implica um fim e um limite, o que não poderia ocorrer dentro do infinito que traduziria, deste modo, um plano em que a imperfeição fosse comportada, conduzindo a uma compreensão do mesmo como incompleto e indeterminado. Ao colocar o Uno no patamar do infinito, Plotino revive não só os preceitos gregos dos filósofos pré-socráticos, mas retoma um dos pontos-chaves dentro da filosofia filoniana.

O infinito plotiniano não está atrelado à compreensão da infinitude do espaço nem à própria quantidade. O infinito é entendido como “ilimitada, inexaurível e imaterial *potência produtora*” (REALE, 1994, p. 444). Δύναμις – a potência – adquire não a significação de potencialidade, mas a de atividade. Esta mudança plotiniana visa distanciar-se da ideia aristotélica de potencialidade atrelada à matéria, portanto, ao ser corporal, ao sensível. Esta mudança neoplatônica se faz necessária porque Plotino quer dar ao Uno um caráter transcendente que extrapola todos os níveis e possibilidades de linguagem. Há, portanto, a estruturação entre o nível ontológico do Uno e o nível ôntico do mundo, cabendo à linguagem lidar com o segundo, sendo o primeiro a fonte da própria linguagem e, portanto, terreno infrutífero para conceituação assim como ocorre inversamente na esfera ôntica.

Ao lado da infinitude do Uno, Plotino retoma a abordagem filoniana da

impossibilidade de descrever ou nomear o Uno. Ele, o Uno, é inominado porque não sabemos dizer nada a seu respeito. Este ponto é de extrema importância quando pensamos numa teologia da negatividade – ou teologia negativa: Plotino, assim como Filon, trata o Uno ou Deus como *Inefável*, além de toda possibilidade de determinação pela linguagem, criando uma diferença entre o que é, o mundo, os entes, e aquele que é, mas foge a toda aproximação conceitual, já que esta esfera do “é” não se dá como fenômeno, como fato ôntico. Ainda no canto de sua Quinta Enéada percebemos o que Plotino traduz por *inefável* ou *inominável*:

Entretanto o Uno é em verdade além de toda afirmação: nem a afirmação de uma coisa, mas todo-transcendente, estando além mesmo da augusta e divina Mente (Νόυς) possuidor único de todo ser verdadeiro, e não é uma coisa entre coisas; nós não podemos lhe dar nome porque isto implicaria predicação: podemos apenas indicá-lo em nosso débil modo, algo concernente a ele quando em nossa perplexidade nós objetamos: ‘Então ele é sem autopercepção, sem autoconsciência, ignorante de si mesmo’; nós devemos lembrar que estamos considerando-o apenas em suas oposições. Se nós o fazemos conhecido, um objeto de afirmação, nós o transformamos numa multiplicidade (PLOTINO, 1952, V, 3, 13).

Na metafísica plotiniana há uma processão deste inefável em direção ao sensível. As hipóstases são de suma importância dentro do sistema plotiniano porque justificarão não apenas sua ética e estética, mas o solo geral de sua “ontologia”, ou melhor, de sua teologia negativa<sup>6</sup>. Esse ponto crucial se dá quando Plotino, afastando-se “das ideias de procedência seja platônico-aristotélica, seja neopitagórica, atém-se aos novos conceitos forjados por ele” (REALE, 1994, p. 460), erige a compreensão da passagem do Uno para a multiplicidade – já que aqui o pensamento possui um objeto – e a necessidade de que essa dualidade

---

<sup>6</sup> A distinção se faz pertinente se tivermos em mente a ontologia fundamental heideggeriana em mira e sua compreensão para a tradição onto-teo-lógica. Falar em teologia negativa ou em tradição do pensamento da negatividade significa apontar para um momento dentro da história do pensamento Ocidental em que esta constituição foi suplantada por uma visão – seja de Deus ou do Uno – que extrapola suas determinações ônticas. Parece plausível assinalar que estas determinações, ou a impossibilidade das mesmas, apontam para uma esfera ontológica seja de Deus ou do Uno, daí a importância dada por estes pensadores à questão do conhecimento e da linguagem em sua ontologia metafísica.

indeterminada possa ser novamente determinada como retorno ao Uno. Há, então, dois momentos constitutivos desta compreensão: um voltar-se ao Uno que ainda não é Espírito, posto que causa, e um refletir, o espelhamento dessa potência sobre si mesma, aqui já fecundada e potencializada.

Nessa processão espelhada, o Espírito, de fato, não pode pensar o Uno, mas pode pensar a si mesmo como gerado em plenitude por ele. Ele, o Espírito, é potência infinita que o leva a transbordar e aqui temos a terceira hipótese: do Espírito para a alma. A processão do Espírito para a alma segue o mesmo molde dado por Plotino para explicar a primeira hipótese.

Neste sistema metafísico, portanto, devemos compreender que a característica essencial do Espírito é pensar e aqui temos sua dualidade e multiplicidade: pensamento é sempre pensamento do ser e este é sempre multiplicidade de ideias. Todavia, o Espírito é compreendido como Uno-muitos, ou seja, o Uno dado em sua multiplicidade e querendo se pensar e, portanto, deve se fazer Espírito. E a alma, advinda do Espírito – este advindo do Uno – terá como essência não o pensar, mas o *produzir* e isto devido ao fato dela, a alma, estar também atrelada ao Primeiro Princípio.

Como a alma – Enéada V, I – é entendida como imagem do Intelecto, ela é da mesma natureza que seu princípio, apesar de estar num nível ontológico inferior, ou seja, mais sensível. A alma possui intelecto, ela é “dotada de intelecção, mas a intelecção que lhe é própria é inferior, discursiva. Enquanto que, no Intelecto, todo o pensamento está presente ao mesmo tempo, a alma pensa uma coisa após a outra: num momento é Sócrates, em outro é um cavalo etc.”(BRANDÃO, 2007, p. 482). Esta distinção propicia a linguagem que é própria da intelecção. A união da alma com o Intelecto – já que a primeira é uma entidade díspare e inferior ao seu princípio – é explicada por Plotino em V, 2, onde é afirmado que cada ser mantém identidade com seu antecessor e gerador enquanto mantém contato com o mesmo sendo, ele mesmo, individualidade. São as partes superiores da alma que a conectam com seu princípio superior. A identidade do eu, a sede de sua subjetividade, estaria, em Plotino, atrelada ao princípio-Intelecto. Indica Brandão:

Pierre Hadot<sup>7</sup> também tratou da questão em mais de um artigo. Em *Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin*, ele diz que, segundo uma tradição platônica, à qual Plotino se liga, a alma possui diferentes partes que tendem a ser como que almas superpostas e constituem, por seu agrupamento, a realidade humana. A parte inferior exerce as atividades da alma animal, ou seja, a sensação e o movimento, e da alma vegetativa, que é o crescimento. A central é a parte racional, que realiza seu discurso interior ou exterior no tempo. Por fim, distanciando-se dessa tradição platônica, Plotino afirmaria que existe uma parte superior da alma, que exerce a atividade do pensamento puro, típico do Intelecto. Essa seria a parte da alma mencionada em IV, 8, que não desceu ao mundo sensível, permanecendo sempre no inteligível (BRANDÃO, 2007, p. 482-483).

Há, portanto, uma diferença entre a alma encarnada – a esfera ôntica de sua realização – e a alma unida ao Princípio-Intelecto, a base de sua estruturação ontológica que permite que algo como o homem possa vir a ser. A alma, neste sentido, pode retornar à sua origem por ser, ela mesma, também, em sua essência, Intelecto. Todas as almas, ensina Plotino, advêm desta mesma fonte originária, o Intelecto. Este, por seu turno, seguindo as hipóstases, advêm do Uno. A questão, todavia, não é saber aqui se a alma estava, antes de encarnar, no inteligível ou se a mesma era uma pura forma inteligível, o que permitiria distinguir entre inteligível e Intelecto (Cf. BLUMENTHAL, 1970, p. 203-19). O que nos interessa aqui é saber que o próprio Plotino afirma que a alma, ao voltar-se para o Intelecto, harmoniza-se com ele. Lemos na Sexta Enéada:

Antes de nos tornarmos Aqui, nós existíamos Lá [no inteligível], sendo outros homens e, alguns, também deuses: éramos almas puras e intelectos unidos à totalidade da essência, partes do inteligível, sem separação, sem divisão, integrados ao Todo (e nem mesmo agora estamos separados). E mesmo agora, é verdade, não estamos separados; mas daquele homem primeiro introduziu-se outro homem, querendo ser, e nos encontrando, pois não estávamos

---

<sup>7</sup>Cf. ao texto de Hadot ver HADOT, 1980.

separados do todo, ele se revestiu de nós e acrescentou a si mesmo aquele homem, o que cada um de nós era então (PLOTINO, 1952, VI, 4, 14).

O trabalho essencial da teurgia seria purificar a alma das suas relações com o corpo, sublimar sua parte inferior e voltar-se plenamente para o Intelecto. Mas em Plotino, como entre os neoplatônicos, não podemos entender este retorno como uma união mística ao modo dos místicos cristãos medievais. O sentido de união mística em Plotino carece das determinações medievais. Explica Brisson:

Tanto em Plotino, como em Porfírio, o termo *mystikós*, e seus derivados, é, então, utilizado para designar certo tipo de interpretação alegórica de mitos e de ritos que têm, como modelo, a prática dos mistérios. Uma interpretação alegórica desse gênero propõe-se a mostrar como os poetas que parecem falar da realidade sensível evocam, de fato, a realidade inteligível, que é o objeto da filosofia. Quando Plotino e Porfírio utilizam o vocabulário dos Mistérios, fazem, assim, referência a certo tipo de interpretação alegórica e não à união da alma com o primeiro princípio (BRISSESON, 2007, p. 459).

Mas tanto em Plotino quanto em Porfírio a alma pode retornar e realizar a união com sua origem. Mas o homem daimônico, aquele que opera constantemente em direção ao Intelecto e ao Uno graças às “noções que se encontram no seu intelecto (*taís ennoíais*)” (Apud Op. Cit. p. 460), permitem que ele possa elevar-se em “direção ao deus primeiro e que se encontra para além (*tòn próton kai epékeina*), seguindo as vias ensinadas por Platão no *Banquete*, que apareceu (*epháne*) este deus (*ho théos*) que não tem nem figura nem forma nenhuma (*méte morphèn mète tinà idéan ékhon*)” (BRISSESON, 2007, p. 459); este deus, que aqui opera em união com o Uno, “está estabelecido (*hidryménos*) acima do Intelecto e de todo o Inteligível (*hypèr de nóin kai pân tò noetón*)” (Op. Cit.). A questão natural que faz Brisson é: mas em que consiste esta experiência de união com o Uno que Porfírio diz que seu mestre realizou quatro vezes e ele, uma? Eis a resposta de Brisson:

Em tudo fazer, graças às noções que se encontram no intelecto (*taís ennoíais*), para se aproximar do deus supremo (*tôi epì pâsi theôi*), ação descrita pelos verbos *plesíazein* e *pelázein*, e em se unir a ele, em uma ação designada pelo verbo *enoûn*. Essa ascensão da alma lembra aquela descrita no *Banquete* (210a-212a), em que a alma ultrapassa as belezas sensíveis e as belezas psíquicas para atingir a contemplação da Beleza. Então, aparece (*epháne*) para a alma este deus que só pode ser o Um, pois ele está estabelecido acima do Intelecto e de todo o Inteligível (*hypèr dè noûn kai pân tò noetón*), o que explica que ele não tenha nem figura, nem forma nenhuma (*méte morphèn méte tinà idéan ékhon*) (Op. Cit.).

O primeiro problema, aqui, surge quando se pensa em como é possível contemplar aquilo que não possui forma. Plotino elabora um sistema de ação da alma que pode ser dividido em quatro seções principais: 1. A alma, inicialmente, deve praticar as virtudes cívicas que são um nível menor das virtudes cardeais: moderação, coragem, sabedoria e justiça; 2. Depois a alma deve se desligar das coisas terrenas através das virtudes purificadoras, dirigindo a alma para seu ser verdadeiro; 3. As virtudes purificadoras ainda se referem à junção da alma com o corpo; 4. Agora é preciso que a alma pratique as virtudes contemplativas que significam um desligamento gradual da alma com as coisas sensíveis, recusando as paixões terrenas. Ao distanciar-se das coisas terrenas, a alma atinge uma esfera contemplativa que lhe permite vislumbrar o ser verdadeiro, ou seja, o inteligível<sup>8</sup>.

Mas é preciso compreender que este processo está atrelado à alma unida ao corpo: “As virtudes purificadoras são virtudes da alma humana, ou seja, da alma unida a um corpo. Sua aquisição faz-se nesta vida. E seu objetivo é liberar a alma de paixões que, até então, receberam apenas uma medida” (Op. Cit. p. 463). Sendo originalmente unida ao Intelecto, a alma atinge, agora, um nível de realização superior e que vai além dela mesma: trata-se das virtudes paradigmáticas. Estas virtudes “(*aretai paradeigmatikai*) são virtudes do Intelecto enquanto Ele é intelecto e separado da Alma. Elas encontram-se no Intelecto e são as formas inteligíveis. Superiores às virtudes da alma, elas são os modelos dos quais as

---

8 Na gnosiologia platônica, podemos afirmar que esta esfera corresponde à ciência do inteligível em seu aspecto mais elevado, ou seja, a intelecção das Ideias.

virtudes da alma são as imagens”(Op. Cit). Este esquema plotiniano parece ligado diretamente àquela ideia fundamental do *Fédon* de Platão que apresenta quatro perspectivas na relação entre o sensível e o inteligível: mimese (μίμησις), métexis (μέθεξις), koinonía (κοινωνία) e parusia (παρουσία)<sup>9</sup>. Esta aproximação se faz importante porque com as virtudes paradigmáticas – ou virtudes-modelo – atinge-se um nível que extrapola o nível do humano, mas participa em seu mostrar-se a partir da relação que se estabelece entre o corpo, a alma, o Intelecto e o Uno. Assim, a alma vence o corpo em direção ao Intelecto e se assemelha a este. Mas o processo desta “união mística” não cabe à própria alma; é o Intelecto que ascende em direção ao Uno. A ideia de Plotino é que por alguma razão – em função de sua perfeição – o Uno sai de si mesmo e produz outro, o Intelecto. Mas ao se por como Intelecto, ele, o Uno, torna-se múltiplo – uma doutrina que pode ser derivada do diálogo *Parmênides* de Platão – incapaz de ver o Uno como ele é.

O Intelecto só pode contemplar o Uno como múltiplo. O Intelecto possui uma primeira potência para pensar que lhe permite ver o que há nele mesmo e uma segunda potência capaz de permitir o contato com o que está além dele mesmo, o Uno, através de um movimento de intuição que lhe conduz à simplicidade. No final deste estágio, é preciso que “o Intelecto volte atrás, por assim dizer, e que ele se retire, de algum modo, de si mesmo, que ele próprio se abandone, de algum modo, ele mesmo a isso que se encontra atrás dele, pois ele tem duas faces. E, então, se ele quer ver o Primeiro, é preciso que ele não seja inteiramente Intelecto” (PLOTINO, 1952, III, 8).

Na *Enéada* VI, lemos que, no mais alto grau deste estado de ascensão, a alma despreza o uso do seu intelecto, já que este uso indica certo movimento e ela não quer mais se movimentar. Daí a distinção plotiniana entre pensar e contemplar, já que no primeiro há movimento e no segundo há uma aproximação com o Princípio-Intelecto. A contemplação, aqui, significa tornar-se (a alma) uma com o Intelecto. Assim, o que é para o Intelecto um estado permanente, para alma é “um estado excepcional, o qual implica que, antes, ela tenha conseguido se estabelecer no Intelecto” (BRISSEON, 2007, p. 465).

---

9 Cf. PLATÃO. *Fédon*, 100 c-d.

Plotino estrutura uma dinâmica ontológica assentada sobre o Uno, o Intelecto e a alma. Na esfera sensível, a alma não se coloca na abertura que lhe permite, de modo autêntico, abrir-se à sua verdade mais radical, para além do próprio Intelecto. Quando coloca a negatividade do Uno, Plotino forja uma abertura que se distancia daquilo que é sensível para atingir a radicalidade originária do homem. O direcionar-se do Uno ao Intelecto e, posteriormente à alma, também possui o carácter de apelo à alma, do retorno à sua casa. Nesta casa habita a verdade da alma que não pode ser entendida como algo da esfera sensível. A impossibilidade da linguagem de nomear essa abertura – e o Uno que se destina ao Intelecto – é sintomática de uma visão ontológica (distante de qualquer determinação ôntica sobre o Princípio ou o ser) que fundamenta um dizer que fala mais daquilo que se mostra no seu ocultamento do que daquilo que, se mostrando, poderia ser entendido como o todo da compreensão do ser.

#### **Referências:**

BLUMENTHAL, H. Nous and Soul in Plotinus: some problems of demarcation. In: *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente*. Roma: 1970.

BRANDÃO, Bernardo. A união da alma e do intelecto na filosofia de Plotino. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 116, Dez/2007.

BREHIER, Emile. Comment je comprends l'histoire de la philosophie. *Etudes de philosophie antique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.

BRISSON, Luc. Pode-se falar em união mística em Plotino? Trad. Loraine Oliveira. *KRITERION*, Belo Horizonte, n 116, Dez/2007.

FILO de Alexandria. *Completed Work*. Resources Pages for Biblical Studies. Edição Eletrônica. Bilíngüe: Latim/Inglês. In: <http://www.torreys.org>. 2007.

\_\_\_\_\_. *The Works of Philo judaeus*. v. I. Londres: George Bell & Sons, 1800.

HADOT, P. Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin. *Journal de Psychologie*, n. 2-3, 1980.

MÜLLER, H. F. *Dionysios. Proklos. Plotino. Ein Historischer Beitrag zur Neoplatonischen Philosophie*. 2 ed. Münster: Aschendorffchen, 1926.

NETO, Ivan Vieira. Filosofia, Religião e Misticismo na Antiguidade Tardia: Plotino, Porfírio e Jámblico e as Diferentes Nuances do Neoplatonismo. *As Origens do Pensamento Ocidental*, n. 5, Julho, 2010.

PLATÃO. *Fédon*. Lisboa: Guimarães Editores, 1999.

PLOTINO. *Eneadas*. Chicago : University of Chicago, 1952.

PORPHYRE. *La vie de Plotin*. BRISSON, L. et al. (Ed.). Paris: Vrin, t. I, 1982 e t. II, 1992.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. v. IV. São Paulo : Loyola, 1994.

SANTA CRUZ, Maria Isabel. Modos de conocimiento en Plotino. *Estudios de Filosofia*, n. 34, 2006.

SCHOLEM, Gershom. Cabala. *Judaica*, v. 9. Rio de Janeiro: Koogan, 1989.

SIMON, Jules M. *Histoire de L'École d'Alexandrie*. v. II. Paris: Joubert, 1845.

\_\_\_\_\_. *Du commentaire de Proclus sur Le Timée de Platon*. Paris: Moquet et Comp., 1839.

TAYLOR, Thomas. Introdução. In: PROCLUS. *The six books of Proclus*. v. I. Londres: Edição do Autor, 1816

WILDER, Alex. *New Platonism and Alchemy*. US: Wizard Bookshelf, 1980.

### **Plotin: theurgy and negativity**

**Abstract:** The purpose of this article is to demonstrate that the concept of Plotinian One has as the main element the idea of negativity. The One is understood as beyond the concept of Being. This understanding goes back to Philo of Alexandria and the Kabbalists and it is fundamental for understanding a tradition which goes beyond the boundaries of the onto-theo-logical metaphysical tradition.

**Keywords:** One, Negativity, Neoplatonism.

Data de registro: 05/11/2012

Data de aprovação: 28/02/2013