

NAS FONTES DA TEOLOGIA NEGATIVA: APHAÍRESIS E APÓPHASIS EM PLOTINO E PROCLO

Maurício Pagotto Marsola*

Resumo: Considerando a diferença no emprego dos termos *aphairesis* e *apophasis*, respectivamente, em alguns tratados de Plotino e na Dissertação XI do Comentário à República de Proclo, trata-se de analisar dois elementos fundamentais: a) a diferença entre Plotino e Proclo na apreensão do estatuto do Primeiro Princípio da realidade, no contexto exegético da analogia solar (República VI); b) disso decorre uma diferença no tipo de “teologia negativa” de cada um, situando Proclo mais próximo da teologia negativa praticada na tradição cristã posterior.

Palavras-chave: teologia negativa, *aphairesis*, *apóphasis*, inefabilidade, platonismo.

Abstract: Considering the difference between the terms *aphairesis* and *apophasis*, as they are used in some of Plotin’s treatises and in Proclus’ Commentary on the Republic- Essay XI, this article aims at analyzing two fundamental elements: a) the difference between Plotin and Proclus concerning the understanding of the First Principle of Reality, in the exegetic context of the solar system analogy (Republic VI); b) consequently, the different types of “negative theology” that both philosophers adopted, Proclus being closer to the negative theology practiced by the Christian tradition later on.

Key-words: Negative Theology, *aphairesis* and *apophasis*, ineffability, platonism.

* Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo. Artigo submetido a avaliação no dia 07/11/2007 e aprovado para publicação no dia 11/11/2007.

1. Uma teologia negativa?

1. É correto afirmar, com G. Leroux, que o neoplatonismo faz culminar a metafísica em “teologia”? Se podemos dizer que há alguns tratados “teológicos” nas *Enéadas*, tais como os tratados 9, 38 e 49, é apenas no sentido preciso em que o vocábulo *theologia* pode ser um dos modos de designar a investigação sobre o Primeiro Princípio. Assim, a expressão seria empregada no mesmo sentido em que falamos de uma “teologia” aristotélica. Mas, no caso de Plotino, há ainda uma especificidade maior, pois tanto “ontologia” quanto “metafísica” ou “teologia” relativizam-se quando consideramos a perspectiva henológica presente nos tratados. E será tal perspectiva que está mais propriamente ligada àquilo que tardiamente se denominará “teologia negativa”.

O vocábulo que gira em torno do termo “teologia” aparece muito modestamente ao longo das *Enéadas*², e se admitirmos falar de uma “teologia” do Uno, é preciso deixar claro que há um sentido preciso em que a teologia recobre o Intelecto e o Uno, na medida em que o Intelecto é igualmente qualificado como Deus. Essa designação da divindade coloca em questão a especificidade do estatuto do Uno, que não pode ser determinado a não ser pela simplicidade e absoluta alteridade. Logo, Plotino parece conferir a tais expressões, vinculadas ao teológico, uma importância secundária: é o vocabulário platônico que é privilegiado, sobretudo na designação do Primeiro Princípio como Bem ou Uno. Aliás, o Princípio tanto pode receber a designação de *Theôs*, como a de *Pater*, como a de *Basileôs*, em diversos contextos, indistintamente³. Na verdade, a problemática que recobre o projeto especulativo de Plotino a esse respeito, deve ser considerada a partir da exegese combinatória entre a primeira hipótese do Parmênides e a *Idéia do Bem da República*, que resultará na designação de Uno-Bem.

¹ Cf. G. LEROUX. *Traité de la liberté et de la volonté de l'Un.*, 61.

² Na verdade, encontramos duas passagens em que o termo *theólogos* é empregado: III 5 [50], 2, 2; 8, 21; *theoideês* é empregado em I 6 [1], 9, 14; V 3 [49], 8, 47; e *theophilês* é um hapax: III 3 [48], 5, 23.

³ R. SCHURMANN. *L'hénologie comme dépassement de la métaphysique*. In: *Les études philosophiques*, 1982, 338-350. Estudo que retoma P. AUBENQUE. *Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique*. In: *Le neoplatonisme. Sobre o predicado “Deus”*, cf. J. RIST. *Theos and the One in some texts of Plotinus*. *Mediaeval Studies*, 24, 1962, 165 -180; J.-M. NARBONNE. *La Métaphysique de Plotin*, Paris, Vrin, 1992, 32s. Veja-se, estabelecendo uma comparação entre Plotino e Proclo, o estudo de J.-M. NARBONNE. *La reformulation néoplatonicienne de la “Métaphysique” grecque*. In: J.-J. Wunenburger e Y. C. Zarka (dir.). *Y a-t-il une histoire de la métaphysique?* Paris, PUF, 2005, 83-97.

2. A teologia aferética

1. A questão do estatuto do discurso sobre o Princípio, tomado enquanto absoluta transcendência, para além do ente, da essência e do Intelecto torna-se mais clara quando compreendemos os efeitos do trabalho conceitual de retirar todas as predicções e determinações do Primeiro Princípio a fim de que possamos identificar adequadamente seu estatuto. Nesse contexto a expressão platônica *épékeina tês ousías* (Rep. 509b 9), objeto contínuo de exegese por Plotino, adquire, em múltiplos contextos, o estatuto de axioma fundamental da inefabilidade absoluta do Princípio. É necessário realizar uma *démarche* do espírito visando tal transcendência absoluta por meio de proposições negativas e pela superação de qualquer determinação que falsificaria nossa apreensão do Uno. Trata-se de circunscrever os limites da cognoscibilidade e da razão discursiva⁴. Poderíamos denominá-lo um percurso apofático, mas que no caso plotiniano deve ser chamado de aferético, pois é efetivamente o conceito de *apháresis*, que aparece mais constantemente em diversos contextos das *Enéadas*⁵, significando remoção, exclusão, negação, separação, abstração, sendo correlato ao verbo *aphárein*, tomado como subtrair, suprimir, separar, abstrair.

É difícil definir com clareza a exata situação epistemológica da *apháresis* nos contextos anteriores a Plotino. Referimo-nos à complexidade do sentido do termo no vocabulário aristotélico. Mas o sentido de retirar aquilo que não é essencial e aquilo que não é próprio de algo é uma possibilidade inscrita no processo noético⁶. Enquanto método na geometria, ela é especialmente empregada na definição de entidades matemáticas: pela separação da profundidade, define-se a superfície; pela separação da superfície, define-se a linha; pela separação da extensão, define-se o ponto. Essa operação do espírito permite tanto definir a quantidade matemática enquanto tal, quanto estabelecer uma hierarquia entre as unidades matemáticas, vinculando-as a uma unidade primeira.

A operação de separação pode ser compreendida, de um ponto de vista lógico, como operação de negação de um predicado a um sujeito, isto é, a separação de uma adição predicativa⁷. Deste modo, o método de abstração

⁴ Cf. VI 9 [9], 4, 1-3: “A dúvida nasce sobretudo porque a apreensão do Uno não pode ser feita nem pela ciência nem pela intelecção, isto é, da mesma maneira como são conhecidos os outros objetos de pensamento, mas por uma presença que supera a ciência”.

⁵ I 2, 4,6; I 4,14,29; I 8, 14, 23; III 2, 15, 43; III 9, 9, 23; IV 3, 26, 51; IV 7, 5, 27; VI 3, 23, 25; VI 7, 36, 7; VI 8, 8, 3; 11, 34.

⁶ Cf. P. HADOT. *Apophatisme et théologie négative*. In: *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris, Albin Michel, 2003, 254seg.; C. GUÉRARD. *La théologie négative dans l'apophatisme grec*. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 68, 1984, 183-200; Ph. HOFFMANN. “L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius”. In: Lévy, C. e Pernot, L. *Dire l'évidence. Philosophie et rhétorique antiques*. Paris, L'Harmattan, 1997, 335-390.

⁷ Cf. ARISTÓTELES. *De Interpretatione*, 21b 27 e 30.

(apháresis) pode ser considerado um método negativo, sendo igualmente um verdadeiro processo que dirige a mente para um modo de conhecimento. Ou seja, nega-se qualquer acréscimo de algo a um elemento, identificando-o em sua absoluta simplicidade. Trata-se de uma análise que dirige o intelecto do complexo ao simples e da realidade visível às realidades invisíveis e puras que fundamentam o ser uno de cada coisa⁸. A hierarquia e a gênese das realidades se estabelecem em função de seu grau de complexidade ou de simplicidade. Daí ser o simples anterior ao complexo e fundamentar o complexo. Este Princípio da Anterioridade do Simples é fundamental para compreendermos a lógica que Plotino seguirá em sua investigação sobre a absoluta simplicidade do Primeiro Princípio e, portanto, a impossibilidade de predicarmos algo com relação a ele, sem que seu estatuto de Princípio fique comprometido⁹.

2. Como nota P. Hadot, o trabalho conceitual da diferença e da separação pode já ser identificado em República 534a 9, quando Sócrates afirma que se pode obter uma definição racional (diorísasthai tō lógō), separando-a de todas as outras coisas (apō tōn allon pántōn apheílōn tēn tou agathou idéan). Essa afirmação é uma fonte para a perspectiva metodológica do platonismo posterior. Trata-se, portanto, de aplicar o procedimento aferético sistematicamente¹⁰. O método negativo não deve ser compreendido tanto como a via para o reconhecimento de um incognoscível absoluto. Ao contrário, trata-se de um método rigoroso de definição e de intuição que permite passar do conhecimento sensível ao intelectual. Há, portanto, uma certa margem de determinação na identificação do Princípio, mas que se apresenta de modo paradoxal. Tal paradoxo circunscreve o coração da perspectiva henológica plotiniana, pois ao designar o Princípio como Uno (hén), Plotino pretende indicar a absoluta inefabilidade que seu Uno representa para nós. Sequer poderíamos designá-lo como “Uno”, mas na ausência de outra possibilidade, esse termo pode operar de modo indicativo. Contudo, a diferença que a henologia apresenta com relação à ontologia clássica, no que diz respeito à apreensão do Princípio, é que caso empregássemos o termo Ser, como a designação mais indeterminada e geral do Princípio, ainda recairíamos em uma margem de determinação, ou seja, o ser possui um conteúdo mínimo. No caso plotiniano, a henologia permite apenas a

⁸ Esse é um dos aspectos a serem considerados na interpretação da frase que abre o tratado 9 (VI 9 [9], 1, 1-2): “É pelo um que todos os entes são entes”.

⁹ Sobre o Princípio da Anterioridade do Simples, cf. D. O’MEARA. Plotin. Une introduction aux Ennéades. Paris, Cerf, 2005, 51-56; Sur le problème du discours sur l’indicible chez Plotin. In: Revue de Théologie et de Philosophie, 40, 2, 1990, 145-156.

¹⁰ Albino, no célebre capítulo do Didaskálikos (X, 4) dedicado a esse problema, diz que há quatro vias pelas quais o espírito humano pode se elevar ao Primeiro Princípio: a) Método afirmativo: que atribui a Deus predicados positivos; b) Método da analogia: que, por exemplo, compara Deus ao sol; c) Método de transcendência: que se eleva de uma qualidade visível a uma idéia; d) Método negativo: que diz do Princípio aquilo que Ele não é.

instauração de uma exigência intelectual que diz respeito à necessidade de efetuar um trabalho aferético que nos conduza aos limites da determinação possível. O intelecto deve, por fim, mimetizar a simplicidade do Princípio, unificando-se, tornando-se uno como o Uno, na medida em que Ele é a Unidade Primeira, “além da essência”. Esse o paradoxo da não designação do Princípio como Ser, mas como unidade¹¹.

A separação, enquanto processo intelectual, não conduz à intuição intelectual de uma corporalidade, mas do verdadeiro “ser real” (τό οντος όν), que é incorporeal e inteligível. Na perspectiva platônica, a simplicidade, a incorporeidade, o inteligível, são identificados com uma plenitude entitativa à qual não podemos nada acrescentar. Todas as adições que pretendem determiná-la, materializá-la, diversificá-la são, de fato, degradações, diminuições e negações. Portanto, toda forma particular de determinação é uma negação¹², como reza o famoso princípio que atravessa a tradição platônica¹³.

A aphaíresis leva-nos a considerar que o Intelecto, enquanto totalidade do inteligível, não é o termo último ao qual nossa mente chegará. É aqui que se torna vital a retomada do postulado de República 509b 9, admitindo uma Idéia do Bem, além da essência, como fundamento da inteligibilidade das Formas. Contudo, a questão que se coloca é a respeito da possibilidade de um conhecimento de tal princípio. O paradoxo da exegese plotiniana do texto de República VI é o de identificar o Bem para além de toda Forma e do Intelecto¹⁴. Note-se que o acréscimo do noús à expressão epékeina tês ousías indica, já desde os primeiros tratados¹⁵, a grande diferença na pers-

¹¹ Sobre o paradoxo de tal indicação do Uno como o “não-ente” ou como o “nada”, cf. É. BRÉHIER. L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec”. In: Études de philosophie antique. Paris, PUF, 1955, 248-283. Cf., ainda, J.-M. NARBONNE. L'ou ti de Plotin. Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, tomo 8, 1999, 23-51.

¹² É pelo trabalho da aphaíresis enquanto abstração ou eliminação dos atributos positivos característicos das realidades determinadas, que deve ser entendida a expressão áphele panta (V 3 [49], 17, 37; de modo similar em VI 8 [30], 21, 26). Cf. PROCLUS. Comentário à República, dissertação XI, 279-281 (cf. as traduções de J. Festugière. Commentaire à la République. Paris, Vrin, 1957 e M. Abbate. Commento alla Repubblica di Platone. Milano Bompiani, 2004).

¹³ Cf. BEIERWALTES. Identität und Differenz. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1980, caps. 1 e 2.

¹⁴ Cf. CARABINE. The Unknown God. Negative theology in the platonic tradition: Plato to Eriugena. Louvain, 1995, 126, ressalta que o central na abordagem plotiniana a propósito do Uno não é a adição de atributos, mas retirar tudo o que o pensamento adiciona ao Uno. Cf., ainda, J. WHITTAKER. Epékeina noú kai ousías. In: Studies in platonism and patristic thought. London, Variorum Reprints, 1984, estudo XIII. Cf., ainda, J. TROUILLARD. “Valeur critique de la mystique plotinienne”. Revue Philosophique de Louvain, 59, 1967, 431-444.

¹⁵ Uma análise da estrutura do Intelecto, que aparece já no tratado 7 (V 4), com relação à transcendência do Princípio, relacionando o epékeina tês ousías ao emprego plotiniano da expressão dynamis pánton, ou seja, o Uno como “potência do todo”, como indicativo de sua transcendência, cf. G. AUBRY. Dieu sans la puissance. dynamis et energieia chez Aristote et chez Plotin. Paris, Vrin, 2006, 249-269.

pectiva plotiniana tanto com relação a Platão quanto com relação a Aristóteles. O Primeiro Princípio é tomado de tal modo que o epékeina representa precisamente a tensão da impossibilidade de circunscrevê-lo na ordem que ainda permitiria um conteúdo noético, nos confins do inteligível, tal como ocorre com a Idéia platônica do Bem.

A remoção progressiva de toda determinação ontológica do conceito do Primeiro Princípio não redundaria na concessão a uma espécie de no-sense. Ao contrário, o procedimento aferético parece dever ser interrompido uma vez atingido o máximo nível possível de abstração. Ora, o Uno é “além da essência”, neste sentido é dito “não-ente” ou “nada”, se assumirmos o ponto de vista de sua determinação no plano inteligível. Mas, em sua absoluta simplicidade, ele é absoluta identidade. Esse nível é o de uma “característica” que não pode ser removida, pois intrínseca à natureza mesma do Princípio e a seu caráter absolutamente originário. Assim sendo, o método aferético deve se interromper quando atinge a Identidade Primeira.

3. Metafísica da luz e mística das trevas

3. Se inserirmos esse aspecto da negatividade do Princípio no contexto exegético da analogia solar, presente no livro VI da República, relacionada por Plotino à metáfora da luz e à imagem do círculo¹⁶, temos alguns elementos que darão o contorno específico do modo como a negatividade do Princípio será representada. O Uno permanece em si mesmo imóvel e imodificado, tal como o sol no plano sensível e a Idéia do Bem no inteligível, ainda que dele derive a realidade inteligível intrinsecamente considerada em sua multiplicidade (a totalidade dos entes inteligíveis como objetos do pensamento). Assim, o Uno é, em si, absolutamente indiferenciado, identidade absoluta. Enquanto origem radical, é indeterminado, indizível, inefável: árretos¹⁷.

¹⁶ Cf. MEIJER. *Centrology in Plotinus (circle, centre, radii)*. In: *Plotinus on the Good or the One (Ennead VI, 9). An analytical commentary*. Amsterdam, Gieben, 1994. Note-se, aliás, que Meijer designa, em seu estudo, o Uno como Entidade Suprema (Supreme Entity), o que causa grandes dificuldades no que diz respeito à compreensão da diferença plotiniana com relação à perspectiva ontológica clássica, que é um dos epicentros do tratado VI 9 [9].

¹⁷ Cf. J. WHITAKKER. *Árretos kai akatonómastos*. In: *Studies in platonism and patristic thought*, XII, 304, nota 7. Ao analisar os empregos nas fontes mesoplatônicas e gnósticas de tais expressões, nota, por outro lado, que o termo akatonomaston não é empregado por Plotino devido a sua reserva com relação a termos consagrados do vocabulário gnóstico. Consulte-se ainda, do mesmo autor, *Neopythagoreanism and negative theology*. In: *Idem*, IX; *Neopythagoreanism and the transcendent absolute*. In: *Ibid.*, estudo XI.

O Intelecto é identidade e diferença no plano inteligível, mas o Uno não é outro de si (V 6 [24], 5, 11-12)¹⁸. O Princípio é somente ele próprio, isto é, o Uno, considerado enquanto simplex (tò haplós hén). Nesse ponto, chegue-se àquela referida “propriedade” que não pode ser removida do Uno pelo procedimento aferético, sendo o termo da via remotiois, ou seja, o Primeiro Princípio não tem em si alteridade, ele é pura identidade consigo mesmo (VI 9 [9], 8, 34: mè ékhon heterótêta)¹⁹.

Considerando a absoluta auto-identidade do Uno, há a impossibilidade de toda e qualquer predicação ser atribuída a ele, pois introduzir uma determinação é introduzir uma forma de alteridade. O simplesmente Uno (tò haplós hén) é anterioridade absoluta e supressão radical de alteridade (VI 5 [23], 1, 9-13)²⁰. A via analógica, que nos remete à analogia solar, no contexto exegético de República VI, revela que o Bem não é apreensível pela ciência (VI 9 [9], 4), não é verdade, pois não é essência e não é ente. Tais exclusões conceituais são apenas pontos de partida, nunca conclusões que circunscreveriam apenas determinações invertidas. Elas traçam a “rota e o caminho” pelos quais será possível apreender ulteriores predicados apofáticos concernentes ao Uno-Bem, contudo, deixando em aberto uma margem de indeterminação²¹.

4. No caso de Proclo, a via negativa terá conseqüências diversas das que encontramos em Plotino, embora Proclo, na XI dissertação de seu comentário à República, igualmente empregue o termo aphaíresis como indicativo do método de separação e remoção (cf. Comentário à República, XI, 280, 25-282, 22)²². Da exegese combinatória entre a República e o Parmênides,

¹⁸ W. BEIERWALTES. *Das Wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2001, 84-122.

¹⁹ Neste sentido, o Uno permanece “idêntico a si mesmo”. Ele não se dispersa em seus derivados, mas permanece absolutamente imóvel. Tal imobilidade e imodificabilidade é que tornam as coisas que delas derivam eternas e imutáveis (VI 9 [9], 9, 4-6).

²⁰ Seguimos, nesse ponto, algumas sugestões analíticas de M. ABBATE. *Il Bene nell'interpretazione di Plotino e di Proclo*. In: M. Vegetti (dir.). *Platone. La Repubblica* (traduzione e commento), vol V, lib. VI-VII. Napoli, Bibliopolis, 2003, 625-678, particularmente, 657seg., nota 68. BEIERWALTES. *Identität und differenz*, 87seg.

²¹ Cf. PRADEAU. *L'imitation du Principe. Plotin et la participation*. Paris, Vrin, 2003, 101seg.; cf., ainda, C. D'Ancona Costa. *Determinazione ed indeterminazione nel sovrasensibile secondo Plotino*. *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 45, 3, 1990, 437-474; *Amorphon kai aneideon. Causalité des formes et causalité de l'Un chez Plotin*. *Revue de Philosophie Ancienne*, 10, 1, 1992, 69-113; *Plotinus and later platonic philosophers on the causality of the First Principle*. In: L. Gerson (dir.). *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1996, 356-385.

²² M. Abbate (art. cit.) insiste na diferença no emprego dos termos aphaíresis e apóphasis, afirmando que a teologia aferética é mais adequadamente atribuível a Plotino, enquanto que em Proclo encontramos propriamente uma teologia apofática, cujas conseqüências serão dadas pela identificação da negação de todas as determinações do Uno, que será tomado como absoluta diferença com relação ao inteligível. Discutiremos essa tese mais adiante, mas vale ressaltar que o termo aphaíresis é amplamente empregado por Proclo na XI dissertação, como indicamos acima, em um contexto próximo a Plotino.

elaborada tanto por Plotino quanto por Proclo, sabemos que o Uno-Bem, transcendendo toda forma de determinação, não é idêntico nem diverso (mête tautón...mête héteron), não é sujeito ao movimento e não é repouso (mê kinoumenon mê hestós), não é dotado de figura nem de número (mê schêma êkhon mê arithmón), não é semelhança nem dessemelhança (mê hómoion mê anómoion), não é igual nem desigual (mê ison mê ánison), não participa da temporalidade (mê khrónou metékhn). E Platão chegou a tais conclusões na primeira hipótese do Parmênides²³. Tal seqüência de negações remete-nos ao plano pretendido por Proclo a fim de indicar a absoluta transcendência do Uno em sua originalidade autêntica, tomada como absoluta diferença²⁴. Essa mesma transcendência a encontramos na ilustrada pela analogia solar e pela expressão epékeina tês ousías, tal como ocorre em Plotino, porém com uma ênfase no caráter “obscuro” de tal estatuto do Uno e de seu conhecimento para nós, fundando uma “mística das trevas”. A expressão mystiké theória, que aparece no Comentário ao Parmênides²⁵, sendo empregada por vários autores cristãos, tal como Orígenes²⁶, é distintiva do modo de expressão procliano na tradição platônica.

Note-se que a distância que separa Proclo da teologia negativa em seus desenvolvimentos subseqüentes no âmbito do cristianismo é muito menor do que ocorre no caso de Plotino²⁷. Em suma, na exegese de Proclo, a analogia solar encaminha a reflexão filosófica para o procedimento da apáiresis constituindo uma premissa da via apofática, diferentemente de Plotino. Em Proclo, a via analógica é preparação para a via apofática, única via adequada para se apreender a natureza originária e indeterminada do Princípio, manifestado ao pensamento como radical e incomensurável diferença com relação ao Todo²⁸. A apreensão do Princípio, após esse processo, será uma espécie de intuição divinamente inspi-

²³ Cf. ABBATE, art. cit., 273.

²⁴ Cf. ABBATE, *ibid.*; cf. do mesmo autor, Il “linguaggio dell’inefabile” nella concezione procliana dell’Uno-in-sé. *Elenchos*, XXII, 2001, p. 305-27; sobre o método apofático de Proclo, além de Hadot, *op. cit.*, cf. BEIERWALTES. Proclo, 362-96; sobre a diferença entre a via analógica e a via apofática, a primeira empregada por Platão na República e a segunda no Parmênides, cf. PROCLO. Teologia Platônica, 37, 12-19, ed. Saffrey-Westerink.

²⁵ Cf. Commentaire sur le Parménide de Platon. Tradução e comentários de C. Luna e A.-Ph. Segonds. Paris, Belles Lettres, 2007, tomo I, vol. 2. Cf. o comentário ao trecho referido, 246, nota 3, nota que Proclo é o platônico que mais freqüentemente emprega o adjetivo mystikós e o advérbio mystikós, que aparece uma única vez em Plotino, referido ao contexto mitológico. Cf. a esse respeito o estudo de L. BRISSON. Peut-on parler d’union mystique chez Plotin?. In: Dierkens, A. e Ryke, B. *Mystique: la passion de l’Un, de l’Antiquité à nos jours*. Bruxelles, Editions de l’Université de Bruxelles, 2005, 61-72.

²⁶ Cf. Contra Celso, II, 6. 8 (ed. Sources Chrétiennes).

²⁷ Cf. BEIERWALTES. Il paradigma neoplatonico nell’interpretazione di Platone. In: G. Reale. *Verso una nuova immagine di Platone*. Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1999, 43seg; E. von IVANKA. *Plato christianus. La reception critique du platonisme dans le christianisme*, cap. I.

²⁸ Cf. Abbate, *ibid.*, 673-4.

rada. Proclo afirma que essa intuição corresponde àquilo que, em República, 540a 7, Platão chama de luz radiante da alma. Ela apreende o Uno, fazendo abstração de tudo aquilo que lhe é posterior (cf. Com. à República, XI, 286, 1-287, 14). Aliás, tal como Proclo nota no Comentário ao Parmênides (646, 24-27), o estilo sublime e amplo é próprio daqueles que falam sob a possessão dos deuses. O exemplo da possessão divina, que aparece em Plotino (V 3 [49], 14, 5-14) apenas de modo metafórico e indicativo de limitações da inteligibilidade discursiva, relativa à inefabilidade do Uno, é tomado como elemento do discurso teológico enunciado por Platão e outros filósofos antigos.

Tal nuance entre o comentário procliano da República (particularmente a dissertação XI) e a exegese plotiniana de República 509b 9 é consequência da distinção das concepções a propósito do Primeiro Princípio. Para Plotino, o Uno-Bem, causa primeira da unidade da realidade inteligível em seu complexo, tende a ser caracterizado, como vimos, enquanto fundamento originário da identidade entre ente inteligível e Intelecto, como absoluta e perfeita auto-identidade, configurando uma identificação entre Uno e luz irradiante, tal como a do sol da República²⁹. No caso de Proclo, a natureza do Uno-Bem remete, antes de tudo, a uma absoluta indeterminação, a uma incomensurabilidade abissal, a uma diferença radical: “incomensurável abismo de diversidade”³⁰ com relação às realidades secundárias. Portanto, para Plotino, o Uno-Bem é identidade em sentido absoluto e originário, que é fonte de identidade para o inteligível posterior a si, isto é, o Intelecto Primeiro. Para Proclo, é diferença absoluta e originária. Somente a via negationis pode apontar para o Uno como totaliter aliter, fundando teoricamente outra modalidade de teologia apofática.

5. Por outro lado, em ambos os casos, a via analógica parece ser inadequada como método de investigação filosófica porque ela faz com que pretendamos apreender a natureza do Primeiro Princípio por meio de realidades derivadas do Princípio. A analogia não tem condições de revelar a absoluta transcendência do Uno-Bem, visto que há uma contradição em termos na pretensão de expressão do absoluto transcendente por meio daquilo que é derivado e não originário.

O que é o Princípio Primeiro? Incomensurável. De resto, a analogia solar não diz o que é o Bem, mas somente a que âmbito da investigação ele deve ser relacionado. É apenas nesse sentido que a via analógica não resulta totalmente ineficaz para a ascensão até a contemplação do Uno. Sua função é precisamente a sua auto-superação, a superação da analogia pela analogia, da imagem pela imagem³¹.

²⁹ Cf. W. BEIERWALTES. Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins, Zeitschrift für philosophische Forschung, 15, 1961, 334-362.

³⁰ Cit. por ABBATE, *ibid.*

³¹ Cf. ABBATE, *ibid.*, 670.

A via analógica é caminho de superação de si mesma, isto é, a analogia pode ser um instrumento de revelação de algo a respeito da natureza do Princípio. Tal a significação conferida por Proclo à analogia solar na Dissertação XI de seu Comentário à República. Além da essência (epékeina tês ousías), portanto, da verdade mesma que torna os entes inteligíveis pensáveis e cognoscíveis.

Enfim, a analogia solar de República VI é considerada por ambos como uma referência fundamental pela qual é possível articular um caminho de ascensão para o Uno. Se em Plotino há uma “metafísica da luz”³², a partir dessa analogia, na teologia negativa procliana há uma separação entre o conceito de verdade, concebida como luz, e o estatuto inefável do Primeiro Princípio. O Uno, mais do que fonte de luz e verdade, é abismo, obscuridade, incomensurável.

É, portanto, nas fontes proclianas que beberá a Teologia Mística do Pseudo-Dionísio, por exemplo, na medida em que o termo *mystikós* será empregado em um sentido muito próximo àquele que aparece nos comentários à República e ao Parmênides. E ainda, é de uma mística das trevas, que é articulada àquela perspectiva, que se entenderá a incognoscibilidade divina por meio de imagens da obscuridade absoluta. O divino não se mostra senão no abismo de profunda obscuridade, na nuvem, nas trevas, na noite.

ENDEREÇO DO AUTOR:

Rua Conselheiro Brotero, 1162, Apto. 42
01232-010 São Paulo – SP
mauriciomarsola@uol.com.br

³² Cf. BEIERWALTES. Die Metaphysik des Lichtes, 352.