

ROBERTO DE ALMEIDA GALLEGO

**O UNO E OS ÉONS: A SOTERIOLOGIA EM PLOTINO E EM
SUA POLÊMICA ANTIGNÓSTICA**

**Pontifícia Universidade Católica
São Paulo – 2006**

ROBERTO DE ALMEIDA GALLEGÓ

**O UNO E OS ÉONS: A SOTERIOLOGIA EM PLOTINO E EM
SUA POLÊMICA ANTIGNÓSTICA**

**Dissertação apresentada como exigência
parcial para obtenção do grau de Mestre em
Ciências da Religião à Comissão Julgadora da
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo,
sob a orientação do Prof. Dr. Eduardo
Rodrigues da Cruz.**

**Pontifícia Universidade Católica
São Paulo – 2006**

COMISSÃO JULGADORA

Dedico este trabalho ao meu pai, presença eterna, *in memoriam*. E também ao saudoso Fernando Rodrigues Pappalardo: Por que tão precocemente, irmão, sem a ninguém avisar, na traiçoeira madrugada? Com quem conversarei, agora, sobre Deus?

AGRADECIMENTOS

Ao *Prof. Dr. Eduardo Rodrigues da Cruz*, que, com generosidade e competência, orientou-me na realização deste projeto;

Aos *docentes e funcionários do Programa de Ciências da Religião da PUC-SP*, por me permitirem compartilhar de seu conhecimento e usufruir seu convívio;

À *CAPES*, pela concessão da bolsa respectiva;

À *minha família*, fonte, abrigo e esteio, sem a qual nada teria sido possível;

À *minha mãe*, tenacidade e amor infinitos, farol na noite escura;

À *Andréa*, pela compreensão de um destino;

Aos estimados *mestres da Associação Palas Athena*, exemplos vivos da excelsa comunhão entre o pensar e o agir modulados pelo Bom, o Belo e o Justo;

A *todas as pessoas* que, através de grandes ações ou pequenos gestos – igualmente significativos - participaram, cada qual na medida de sua particular excelência, deste esforço.

Por trás de cada linha, como que a inspirá-la, um rosto inesquecível e uma lição inestimável.

“Restringe-te e examina-te. Tira o que é supérfluo [...] não cessa de esculpir a tua própria estátua”.

Plotino, Enéada VI, 7, 10, 30 e I, 6, 9, 7.

“Esta é a vida dos deuses e daqueles abençoados dentre os homens, libertação daquilo que nos aliena e nos oprime, um viver que não se compraz no gozo das coisas do mundo, a passagem do solitário para o solitário”.

Plotino, Enéada IV, 9, 47-50.

RESUMO

O presente trabalho tem, como objetivo, estudar a problemática da salvação em Plotino - a um só tempo filósofo e místico, e o mais notável representante do último período da filosofia grega - e a gnose, um importante movimento religioso que conheceu o seu ápice nos primeiros séculos da era cristã. Inicialmente, buscou-se contextualizar tal temática no cenário histórico em que se deu a denominada “polêmica antignóstica de Plotino”, isto é, a Antiguidade Tardia, na qual prevaleceu a percepção de que a existência terrena, repleta de sofrimentos e carências, haveria de ser transcendida. O ser humano, um estrangeiro no mundo, deveria retornar à sua pátria espiritual, sua verdadeira origem. É, neste quadro histórico, que tem lugar a proposta de Plotino, bem como a dos gnósticos, acerca da salvação, que, embora se mostrem convergentes em alguns aspectos, divergem, profundamente, em outros. Em seguida, tratou-se de alinhar os traços fundamentais dos sistemas em confronto, sendo que, com relação aos gnósticos, privilegiou-se a escola sethiana, autora de dois tratados, constantes da chamada “Biblioteca de Nag Hammadi”, conhecidos e criticados por Plotino: o Zostrianos e o Alógenes. Na seqüência, cuidou-se de examinar o tema da salvação à luz da cosmogonia/cosmologia, antropogonia/antropologia e ética, dos sistemas plotiniano e gnóstico, particularmente o gnóstico sethiano. Por último, enfocou-se o procedimento salvífico das duas tradições cotejadas, assim como o papel reservado ao homem no processo de redenção e, ainda, a abrangência da salvação. Recorreu-se, para a realização da pesquisa, a comentaristas nacionais e estrangeiros, bem como, na medida do possível, às fontes primárias, quais sejam, as Enéadas de Plotino e os tratados gnósticos, contidos na referida “Biblioteca de Nag Hammadi”, em especial os já mencionados Zostrianos e Alógenes. A justificativa para este trabalho reside no fato de que, no Brasil, não há muitos estudos acerca da relação entre Plotino e os gnósticos, e menos ainda, no campo específico das soteriologias respectivas. Desta forma, a pesquisa espera estimular, em nosso país, o interesse pelo estudo das construções filosófico-religiosas apontadas, que lidam com problemas fundamentais da alma humana.

Palavras-chave: Plotino, gnose, salvação.

ABSTRACT

The aim of the present study is to explore the issue of salvation as proposed by Plotinus – who was both a philosopher and a mystic, and the most noteworthy representative of the last period of Greek philosophy – and also the experience of gnosis, an important religious movement that reached its climax in the first centuries of the Christian Era. Initially, the study sought to contextualize this theme within the historical framework in which the so-called “Plotinus’s antignostic polemic” occurred, namely, during the Late Antiquity, when the notion prevailed that the earthly existence replete with suffering and privation would have to be transcended. The human being was but a stranger in the world that surrounded them and, therefore, should return to their spiritual homeland, their true ancestry. It was within this historical context that Plotinus’s and the Gnostics’ doctrine on salvation took place. Although they converged on some of its aspects, there existed a profound divergence of views between them. This study also sought to outline the fundamental concepts behind confront systems. With regard to the Gnostics, the Sethian school was analyzed since it formulated two Gnostic treatises contained in the so-called “Nag Hammadi Library”, which were acknowledged and criticized by Plotinus: the Zostrianus and Allogenes. In addition, the study went on to examine the theme of salvation vis a vis the theories of cosmogony/cosmology, anthropogony/anthropology, and ethics of the Plotinian and Gnostic systems, especially the Sethian Gnostic texts. Lastly, the study focused on the salvatory aspects of both traditions, the role ascribed to man in the redemption process, and also the scope of salvation. As the basis for research, works by Brazilian and foreign commentators were resorted to, as well as primary sources such as Plotinus’s *Enneads* and the Gnostic treatises held in the “Nag Hammadi Library”, mainly the aforementioned Zostrianus and Allogenes. The reason for undertaking this research lies in the fact that in Brazil there are few studies about the relationship between Plotinus and the Gnostics, and there are even fewer studies conducted in the spectrum of their soteriology. Therefore, the present research hopes to arouse the interest of Brazilians for the study of philosophical and religious construction addressing the fundamental issues of the human soul.

Key words: Plotinus, gnosis, salvation.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	001
2. A ATMOSFERA ESPIRITUAL DA ANTIGUIDADE TARDIA	007
2.1 Do <i>Homo Civicus</i> ao <i>Homo Interior</i> : as transformações religiosas, no mundo antigo, a partir do período helenístico	007
2.2 As Relações entre o Ocidente e o Oriente, e o Sincretismo Religioso.....	016
2.3 As Inquietações de uma Época: não basta explicar o mundo, é preciso transcendê-lo..	023
2.3.1 A percepção do homem comum.....	023
2.3.2 O incorpóreo e a transcendência, segundo as escolas de pensamento do período, influenciadores do porvir	024
2.3.2.1 Filo de Alexandria	027
2.3.2.2 O médio-platonismo	031
2.3.2.3 O neo-aristotelismo.....	037
2.3.2.4 O neopitagorismo.....	039
2.3.2.5 O hermetismo.....	044
2.3.2.6 Os oráculos caldaicos.....	047
2.4 Síntese Conclusiva do Capítulo.....	050
3. PLOTINO E OS GNÓSTICOS, DAS AFINIDADES AO CONFLITO, À LUZ DE SUAS IDÉIAS FUNDAMENTAIS.....	053
3.1 Plotino e o Neoplatonismo	054
3.1.1 Amônio Saccas, precursor do Neoplatonismo	063
3.1.2 Plotino, filósofo e místico	067
3.1.3 As Enéadas.....	069
3.2 A Gnose e o Gnosticismo	073
3.2.1 A questão terminológica	073
3.2.2 O surgimento da Gnose, enquanto proposta de salvação.....	078
3.2.3 As idéias fundamentais da Gnose	084
3.2.4 Os sethianos, contemporâneos e prováveis antagonistas de Plotino.....	087
3.3 A Polêmica Anti-Gnóstica e os seus Textos Fundamentais	092
3.3.1 O Tratado Zostrianos	093

3.3.2 O Tratado Alógenes	095
3.3.3 A “Tetralogia Antignóstica”: Enéadas III, 8; V, 8; V, 5; II, 9	097
3.4 Síntese Conclusiva do Capítulo.....	100
4. A SALVAÇÃO, EM PLOTINO E ENTRE OS GNÓSTICOS, NO ÂMBITO DAS ORIGENS E DA CONDUTA	102
4.1 Conceitos de Salvação	102
4.2 Salvação e Cosmogonia/Cosmologia na Gnose	105
4.3 Salvação e Cosmogonia/Cosmologia em Plotino.....	110
4.4 Salvação e Antropogonia/Antropologia na Gnose	115
4.5 Salvação e Antropogonia/Antropologia em Plotino.....	121
4.6 Salvação e ética na Gnose	125
4.7 Salvação e ética em Plotino.....	127
4.8 Síntese Conclusiva do Capítulo.....	131
5. O CAMINHO PARA A SALVAÇÃO, EM PLOTINO E ENTRE OS GNÓSTICOS.....	133
5.1 O <i>Modus Operandi</i> da Salvação: êxtase e revelação.....	133
5.2 Os Atores da Salvação: salvação ativa e salvação passiva.....	145
5.3 A Abrangência da Salvação: salvação individual e redenção cósmica	153
5.4 Síntese Conclusiva do Capítulo.....	160
6. CONCLUSÃO.....	162
7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	166

1. INTRODUÇÃO

Já na infância, tomado por um assombro, talvez precoce, acerca da existência, eu, rotineiramente, buscava a solidão para refletir. “O que é a vida?”, “O que é este mundo?”, “Por que nascemos, vivemos e morremos?”, “O que devemos fazer na vida?”, “Por que o sofrimento?”, “Por que a morte?”, eram questões que, reiteradamente, me ocupavam.

A perplexidade aumentava à medida que eu crescia e tinha contato mais direto com o fenômeno da morte e de seu irmão-gêmeo, o sofrimento. Pessoas amadas, bichos queridos, nada parecia estar a salvo de desaparecer do alcance de nossos olhos atônitos. De outra parte, parecia-me que a maior parte das pessoas vivia mecânica e superficialmente, sem investigar o mundo, ou – pior – sem se auto-investigar.

Tal realidade levou-me, por um lado, ao estudo apaixonado da filosofia e da religião, e, por outro, a uma busca interior por vezes dolorosa. Logo fui capturado pela beleza da filosofia, enquanto criação sublime da razão humana. Ao mesmo tempo, fiquei embevecido com a sabedoria proveniente das várias tradições religiosas de nosso vasto mundo.

Entretanto, parecia-me que, se a razão, quando levada a extremos, sucumbia diante de aporias insanáveis, a religião, na seara das verdades últimas, mostrava-se dependente da fé, o que também implicava em um freio ao conhecimento (ao menos da maneira como eu o concebia).

Foi então que passei a estudar a vida e os escritos de místicos de diversas tradições, haurindo, de suas falas sobre o Indizível, o alimento para empreender a minha busca pessoal. O que me seduzia nas experiências-cume dos místicos era, justamente, a

verdade – pessoal, porém, incontrastável, ao menos por parte daquele que as vivenciava – das quais elas são portadoras.

Cada vez mais embevecido com as descrições do Invisível, realizadas por Lao-Tsé, Patanjali, Milarepa, Rumi, Mestre Eckart, São João da Cruz, Santa Tereza de Ávila dentre outros, passei a me perguntar se não haveria, no âmbito da filosofia grega – que eu tanto admirava – alguém que se revestisse das características de filósofo e místico, a um só tempo. Alguns personagens extraordinários se me apresentaram nesta procura (como não sucumbir diante de Platão, o divino?), nenhum, contudo, tão fascinante quanto Plotino, o genial fundador do Neoplatonismo e expoente do último período da filosofia grega.

Nada obstante, quando, em 2004, candidatei-me a uma vaga no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, tencionava estudar a mística em geral, enquanto princípio norteador e inspirador das religiões. Porém, como se cuidasse de tema vastíssimo, ocorreu-me a idéia de estudar Plotino, e, mais especificamente, o problema da salvação neste singular filósofo. Ponderou-me, então, o meu orientador, que seria interessante contrapor as concepções de Plotino e dos gnósticos em chave soteriológica, com o que aquiesci, com entusiasmo.

Ao lançar-me a tal empreitada, no entanto, não vislumbrava as dificuldades que despontavam no horizonte dos meus estudos: poucos livros, artigos e teses publicados no Brasil, acerca de Plotino e os gnósticos, em geral, e, praticamente nada, acerca da temática da salvação, nos mesmos; a inexistência de uma tradução integral das Enéadas de Plotino e dos tratados gnósticos de *Nag Hammadi*, em português; literatura, quase toda, em língua estrangeira, o que, aliado à complexidade, em si, do assunto tratado, tornava ainda mais penosa a tarefa.

Além disso, cabia – como ainda cabe – a pergunta: Por que, no século XXI, estudar o tema da salvação da alma, em Plotino e entre os gnósticos? O que nós, reféns (fascinados e cativos) da tecnologia e do consumismo, esquecidos de nossa transcendência, temos (ou teríamos) a aprender com ecos antigos, de cerca de dezoito séculos? Por que nos debruçarmos sobre esta temática em um tempo que, *em tese*, lhe é tão hostil? Porque vivenciar o estado de redenção é, em suma, superar uma condição enfermiza, manifestar, em plenitude, as possibilidades que se encontram latentes no seu mais profundo abismo, livrar-se de grilhões e carências, resgatar a parte mais preciosa do próprio ser, consumir a união com o Princípio Primeiro.

Nós, homens e mulheres contemporâneos, tal qual *Hefesto* - o deus grego da forja e, por extensão, da tecnologia - temos os pés voltados para trás. Parece que, quanto mais nos fazemos senhores do mundo, menos senhores de nós próprios nos tornamos, quanto mais adquirimos objetos fantásticos e mais assistimos nossa mente se entulhar de informações (úteis?), mais infelicidade e incompletude parecemos ostentar. O ser humano atual – bem como o do século II da nossa era – guardadas, evidentemente, as diferenças, de fundo histórico e psicológico, entre ambos - tem sede de plenitude, o que torna justificável abordar o tema da salvação em nossa época.

Mas, qual seria a melhor forma de abordar o tema da salvação, em Plotino e entre os gnósticos?

Uma vez que um determinado pensamento se faz mais compreensível, a quem dele se aproxima, se devidamente contextualizado em sua respectiva época, optei por, no primeiro capítulo, descrever, ainda que de forma singela, a atmosfera espiritual vigorante na bacia do Mediterrâneo, a partir do período helenístico até chegar à denominada “Antiguidade Tardia”, quando se mostraram especialmente atuantes as propostas de salvação, notadamente aquelas engendradas por Plotino e pelos gnósticos.

No segundo capítulo, ocupei-me de traçar as linhas gerais do Neoplatonismo e da gnose, detendo-me, ainda, na chamada “polêmica anti-gnóstica de Plotino”. Tal polêmica teve lugar porque Plotino (que tanto tempo convivera com gnósticos e os recebera em suas aulas, na condição de amigos) passou, já na sua maturidade intelectual e espiritual a ter necessidade de refutar - com ênfase e por escrito - teses gnósticas, que ele julgava falaciosas. Neste diapasão, suas críticas também se voltaram contra a postura ética dos gnósticos com os quais travara contato.

Porém, aí, surgiu um problema: que gnósticos eram estes, com os quais Plotino polemizou, tendo em vista as várias escolas, ou os diversos sistemas, então existentes?

Na biografia que o discípulo de Plotino, Porfírio, escreveu sobre o seu mestre, há a referência a cinco “apocalipses ilegítimos”, de matriz gnóstica, que teriam sido conhecidos e criticados pelo fundador do Neoplatonismo: o de *Zoroastro*, o de *Zostrianos*, o de *Nicoteo*, o de *Alógenes* e o de *Mesos*. Pois bem, destes cinco, o *Zostrianos* e o *Alógenes* fazem parte da denominada “Biblioteca de Nag Hammadi”, descoberta, casualmente, por um camponês, no Egito, em 1945, sendo que os comentadores tendem a atribuir à escola gnóstica sethiana a composição destes dois tratados, atualmente traduzidos do copta e acessíveis para análise.

Desta forma, parece possível afirmar que Plotino, muito embora conhecesse o ideário de outros sistemas gnósticos, se voltou, na polêmica antignóstica, contra “apocalipses” compostos pelos gnósticos *sethianos*. Por conta disso, este trabalho confere mais destaque a tal sistema, embora não se restrinja às concepções pelo mesmo arquitetadas. Isto porque, tanto em Plotino quanto na gnose, o centro para o qual convergem todos os raios, é a questão soteriológica - é a preocupação com a salvação da alma - de sorte que, ao cuidar deste assunto, e na tentativa de bem compreendê-lo, o pesquisador se vê compelido a juntar as peças de um grande quebra-cabeças.

No terceiro capítulo, esforcei-me por responder às seguintes perguntas: Há diferenças entre as soteriologias, plotiniana e gnóstica – particularmente a gnóstica sethiana – no que tange à criação do mundo e do homem, e também no que concerne à ética? Em caso positivo, quais seriam estas divergências? O referido capítulo é todo tendente a cotejar as cosmogonias/cosmologias, bem como as antropogonias/antropologias e também as éticas, em confronto, assinalando as características fundamentais de cada qual e destacando as dessimilitudes entre elas.

Por fim, no quarto e último capítulo, procurei examinar o procedimento salvífico em Plotino e na gnose, bem como as características da redenção preconizada pelos mesmos. Diante de tal quadro, três indagações se me mostraram interessantes: Qual o *modus operandi* da salvação, nas propostas estudadas? A redenção, em Plotino e na gnose, é alcançada e consumada pelo homem, ou, ao contrário, não pode prescindir de fatores alheios a ele? A salvação é individual ou pressupõe um grande resgate final, uma redenção em escala cósmica?

Mostraram-se especialmente valiosas em meu esforço por tentar responder estas espinhosas perguntas, as contribuições teóricas de Émile Bréhier, R.T. Walis, Lloyd P. Gerson, José Alsina Clota, E. R. Dodds, Jean Brun, Hans Jonas, Kurt Rudolf, Giovanni Reale, José Igal, Reinholdo Ulmann, Henri Charles Puech, Pierre Hadot, James M. Robinson, John D. Turner, John Dillon, Elmer O'Brien, Antonio Piñero, José Montserrat Torrents e Francisco Garcia Bazán, dentre outros estudiosos de escol.

Ao lado dos comentários, procurei, na medida do possível, recorrer às próprias Enéadas, de Plotino, e aos tratados gnósticos da Biblioteca de *Nag Hammadi* (especialmente os tratados *Zostrianos* e *Alógenes*).

No que concerne às Enéadas, fiz uso, preferencialmente, da versão, em língua inglesa, de Stephen Mackenna, bem como daquela, em língua francesa, de Émile Bréhier, e, ainda, de partes daquela outra, em espanhol, de José Igal.

Quanto aos tratados constantes na Biblioteca de *Nag Hammadi* - especialmente o *Zostrianos* e o *Alógenes* - me vali, precipuamente, da tradução, do copta para a língua espanhola, realizada por Antonio Piñero, José Montserrat Torrents e Francisco García Bazán, e, na fase final da pesquisa, da recém publicada versão, em português, da tradução que James M. Robinson fizera, do copta para o inglês.

Se, ao final das páginas seguintes, o leitor se sentir motivado a buscar um maior aprofundamento no tema estudado ou – suprema audácia – um aprofundamento em si mesmo, esta tentativa terá sido exitosa.

2. A ATMOSFERA ESPIRITUAL DA ANTIGUIDADE TARDIA

2.1 Do *Homo Civicus* ao *Homo Interior*: as transformações religiosas, no mundo antigo, a partir do período helenístico

Diante de uma exterioridade adversa, o mergulho nos abismos interiores. Após a prevalência do material e do imanente, a redescoberta do incorpóreo e do transcendente; depois do aquém, o além, mas o além a partir de si mesmo. Esta flexão, de contornos religiosos e místicos, a um só tempo, centrípeta (porque introspectiva) e centrífuga (porquanto almejasse a superação do mundo sensível) é o mote da Antiguidade Tardia, a era histórica que se circunscreve entre Marco Aurélio (161-180 d.C) e Justiniano (527-565). Denominou-a, Dodds, (1965, *passim*) a “Era da Ansiedade”¹, pela atmosfera de insegurança material e inquietação espiritual que a caracterizou.

Tal período histórico iniciou-se já com Cômodo (180-192), filho de Marco Aurélio, e, com suas crises, cuidou de instaurar, entre as populações, um intenso desejo de transcendência da dura e áspera existência corpórea. Muitos fatores sociais desempenharam o seu papel na percepção, pelas consciências da época, do mundo como um lugar hostil, a ser abandonado em prol de uma nova pátria, de natureza espiritual,

¹Explica-nos, E.M. Dodds, em sua obra “Pagan & Christian in an age of anxiety”, p. 3, que a referida expressão foi cunhada, originariamente, por seu amigo, o poeta W.H. Auden, que, todavia, a utilizara para caracterizar os tempos atuais. Tendo em mente, porém, a insegurança material e moral próprias do período que medeou entre Marco Aurélio e Constantino, houve, o douto helenista, por bem, qualifica-lo, outrossim, de “Era da Ansiedade”. Pode-se argumentar que tal qualificativo é vago, eis toda era histórica é portadora e produtora, cada qual a seu modo, de ansiedade. Entretanto, na Antiguidade Tardia tal sentimento parece ter sido a tônica do viver, independentemente de classe social e grau de instrução. Tanto assim é, que Plotino tinha, entre seus ouvintes, desde gente do povo até o próprio Imperador, passando por senadores e altos dignitários do Império, todos sequiosos de salvação. A gnose, igualmente, é um caminho de salvação, que, embora reservado a uma elite, colocava em relevo as agruras da existência material e a necessidade de transcendê-la. Este desesperado e onipresente anseio pela salvação parece ter sido poderosamente estimulado – senão mesmo desencadeado – pela atmosfera de intensa insegurança individual que caracterizou o período enfocado.

além do devir, do sofrimento e da morte: as guerras externas travadas, por Roma, contra os persas e os germanos, as comoções internas e disputas pelo trono, os assassinatos de imperadores, a crise econômica e conseqüente pressão fiscal, a diminuição da população, a redução da atividade agrícola, o que trazia a fome ao povo, além das pestes horrendas, que ceifavam milhares de vidas.

Entretanto, para que se possa bem compreender o cenário no qual teve lugar o embate entre Plotino e os gnósticos, é preciso recuar até as conquistas de Alexandre Magno (334-323 a.C) e as transformações que as mesmas operaram no mundo antigo. Mister se faz, destarte, antes de esquadrihar a referida “Era da Ansiedade”, lançar os olhos sobre as contribuições culturais da denominada época helenística, compreendida entre 338 a.C., quando Felipe da Macedônia, pai de Alexandre, vence os gregos na batalha de Queroneia, e 31 a.C., ano em que Otávio derrota Marco Antonio e Cleópatra, na batalha naval do *Actium*, dando início ao período romano ou imperial. Isto porque, se o processo de interiorização do indivíduo atinge o seu *acmé*, o seu ponto máximo, na Era da Ansiedade, seus primeiros contornos já são traçados no período helenístico.

Com efeito, a longa e vitoriosa expedição de Alexandre rumo ao Leste não somente interligou mundos, mas propiciou a emergência de um clima espiritual radicalmente diverso do que até então tivera lugar, da Grécia à Índia.

No âmbito da cultura grega, a conseqüência mais visível da expansão macedônica foi a fragmentação da *polis*. Procurando levar a efeito o seu projeto de uma monarquia de caráter universal e divino, capaz de abarcar cidades, nações e raças diversas, Alexandre acabou por modificar a estrutura social e política dos gregos. E, com o seu falecimento, os novos reinos que se formaram no Egito, na Síria, na Macedônia e em Pérgamo, sob a espada dos seus generais, primaram pela concentração

do poder nas mãos do monarca e a supressão das liberdades políticas. No dizer de André Bonnard (1984, p. 613-614):

Após a morte de Alexandre, desaparece uma civilização já declinante, a da Grécia de Sólon, de Ésquilo, de Aristófanos, caracterizada na sua estrutura política pela forma da cidade. Mas uma outra, que em alguns dos seus aspectos prolonga a velha tradição grega, está a nascer, a civilização a que chamamos helenística. A estrutura política desta nova civilização é inteiramente diferente. Nas costas do Mediterrâneo Oriental e no Próximo Oriente, como na Grécia, não há mais vestígios de cidades livres e democráticas. Quatro ou cinco grandes Estados, dirigidos por uma dinastia de príncipes, ocupam agora todo o espaço conquistado por Alexandre.

(...) O fato que mais impressiona nesta época é o retraimento do povo. Nestes grandes Estados, nestas cidades muito populosas – como Alexandria, Pérgamo ou Antioquia – já não há cidadãos livres. Apenas uma multidão de súditos.

(...) Onde está o povo? Será ele, nas cidades, essa massa confusa de indivíduos de mestre múltiplos, de nacionalidades e religiões amalgamadas, multidão sem gostos comuns, a quem apenas une uma vaga lealdade para com o príncipe, mas não a comunidade de interesses, não a consciência cívica ou o empenhamento numa obra empreendida por todos à glória dos deuses ou para espanto dos homens futuros?

Ora, para o grego da era clássica, havia uma correspondência quase absoluta entre o homem e o cidadão; a verdadeira existência se dava no horizonte moral da *polis*. Consoante o autorizado magistério do historiador Fustel de Coulanges (*apud* REALE, (2002, p. 6) , o Estado grego, no qual resplandeciam as *poleis* era aquele

em que a religião é a senhora absoluta da vida privada e da vida pública; o Estado, uma comunidade religiosa; o rei, um pontífice; o magistrado, um sacerdote; a lei, uma fórmula sagrada; o patriotismo, piedade; o exílio, excomunhão. O homem vê-se submetido ao Estado pela alma, pelo corpo e pelos bens. É obrigatório o ódio ao estrangeiro, pois a noção do direito e do dever, da justiça e da afeição, não ultrapassa os limites da cidade...

A sublinhar esta idéia, o helenista Werner Jaeger, (*apud* REALE, 2002, p. 9) assevera que

a *polis* impõe-se aos indivíduos de maneira vigorosa e implacável, imprimindo-lhes o seu marco. É a fonte de todas as normas de vida válidas

para os indivíduos. O Estado-cidade mais antigo era para os cidadãos a garantia de todos os princípios ideais de sua vida;.....; significa participar da existência comum. Tem também simplesmente a significação de 'viver'.

Por conseguinte, com o apequenamento da *polis*, deixou de existir a tradicional base para que alguém se legitimasse enquanto ser humano, na relação consigo mesmo, e com os outros. De cidadão, passa-se a súdito, deixando de ter importância o valor cívico de alguém. A existência dos novos Estados se desenvolve sem a participação consultiva do súdito; as decisões relativas à *res publica* não carecem, de modo algum, de sua contribuição. O resultado deste enfraquecimento da *polis* é a depreciação do antes cidadão e agora súdito: ele, que somente se reconhecia no âmbito de sua cidade-estado e que era valorizado por suas virtudes cívicas, passa a experimentar um doloroso vazio, um triste desenraizamento, que o fará desinteressar-se pelo Estado, quando não sentir aversão por ele.

Não havia, mais, portanto, como extrair, da *polis*, os valores pelos quais viver. Neste cenário, a instância doadora de sentido parece deixar o âmbito exterior e cívico da cidade e se deslocar para a seara da intimidade de cada ser humano. A partir desta dolorosa ruptura, alguém terá seu valor aferido não mais em função da cidade na qual nasceu, mas de suas capacidades individuais. O homem, neste contexto, mostra-se como o único artífice de si mesmo, o verdadeiro artesão do seu destino. A ética, que antes versava sobre o agir do homem-cidadão, passa a considerar o homem na sua singularidade. Este estado de coisas, se por um lado torna o homem mais livre, por outro, o angustia e aflige, ao lhe retirar antigas certezas habituais:

Se as exigências feitas ao indivíduo pelas cidades-estados acabaram por provocar uma tensão excessiva na vida helênica, a distensão se fizera ao custo de um pouco do antigo sabor e significado da vida. Os indivíduos viram-se realmente emancipados das cidades-estados sem dispor ainda de outro objeto de dedicação satisfatório. A emancipação da tirania da cidade-estado fora comprada ao preço do desaparecimento da devoção e do

entusiasmo. Agora que os velhos ídolos haviam caído, quais seriam os novos deuses dos helenos? (TOYNBEE, 1975, p. 127).

Nada obstante, as conquistas de Alexandre aproximaram os gregos dos demais povos, contribuindo para um ideal de igualização das raças e a superação da idéia de que alguns são livres e outros escravos por natureza. Alexandre imaginou um tipo de unidade mais profunda entre os povos, a *homonoia* ou *concordia*, que congregaria todos em uma espécie de irmandade global.

A cultura grega, de outra banda, sentiu, fortemente, os influxos do Oriente, mercê da entrada em contato com tradições e crenças que lhe eram estranhas. Se Atenas perdia prestígio, novos centros de cultura e comércio, tais como Pérgamo, Rodes e, sobretudo, Alexandria, comandavam o intercâmbio de idéias por todo o Mediterrâneo. Alexandria, por conta de sua localização geográfica privilegiada, recebeu estímulos culturais da Europa, da Ásia e da África, tornando-se um cadinho de especulações filosóficas e religiosas. Por outro lado, a cultura helênica, espraiando-se por povos e nações os mais diversos, tornou-se helenística.

No que tange à filosofia, as circunstâncias histórico-culturais do período helenístico, bem como a transformação espiritual já descrita, levam a uma perda de interesse pela teoricidade e a especulação, dando lugar a indagações acerca do problema da vida e do viver. A filosofia se torna, por conseguinte, a fonte da qual o homem helenístico haure os valores e a justificação que, antes, lhe davam a *polis* e a estrutura social dela decorrente. Mais do que tudo, a filosofia passa a ter a função de fornecer, a quem fora dado viver neste período, novas perspectivas para a vida espiritual; longe da especulação pura, indica o correto caminho do viver e da busca da felicidade, *nesta vida*. A preocupação dos filósofos da época é, eminentemente, ética. Cada fundador de

escola filosófica, antes de qualquer abstração, *sente* o mundo, percebe-o intuitivamente, para, somente então, emprestar contornos teóricos a esta percepção.

Como salientado por Giovanni Reale (1994b, p. 12), “ao filósofo helenístico e aos seus seguidores, na realidade, importava não a *sophia*, mas a *phronesis*; isto é, importava resolver o problema da vida”. E esta *phronesis*, esta sabedoria, implicava no reconhecimento de que a verdadeira riqueza jaz no interior de cada um, não sendo dependente de quaisquer coisas exteriores, seja uma cidade organizada, um deus, ou um além *post mortem*. Não as coisas exteriores, mas a opinião que fazemos delas é que repercute sobre a nossa felicidade. Tratava-se, desta forma, da busca de aquisição de uma sabedoria prática, permeada pela perfeita coerência entre a teoria e o modo de viver e morrer. O sábio bastava-se a si mesmo e extraía, do seu âmago, todos os recursos para bem viver (dispunha de *autarquia*, isto é, gerenciava a si próprio), buscando a felicidade – que não era mais do que o reto *logos* - pela negação e a renúncia de si mesmo; o estado propício – e pretendido - para este modo de viver era a *ataraxia*, tida como a eliminação de qualquer perturbação de ânimo. Para tanto, haveria de se retornar à paz simples da natureza não contaminada pelas inquietações do mundo. “Vive escondido”, recomendava Epicuro, ilustrando a passagem do homem cívico para o homem interior.

Entretanto, tais escolas filosóficas – epicurismo, estoicismo, ceticismo – buscavam resolver a problemática do viver segundo um viés imanentista, fisicista e materialista. A felicidade, para os filósofos helenísticos, consoante já se afirmou, não está no Além, mas no aquém, sobre a Terra. É por esta razão que o pensamento posterior, representado, sobretudo, pelo médio-platonismo, o neo-pitagorismo e, acima destes, o neoplatonismo, foi qualificado, pelos estudiosos, como uma redescoberta da transcendência e do incorpóreo, instâncias, estas, que se mostravam prescindíveis para o ideal do sábio da época helenística.

A passagem do *homo civicus* para o *homo interior*, iniciada com a expedição vitoriosa de Alexandre ao Oriente e aprofundada no período helenístico, atingirá o seu ápice na denominada “Era da Ansiedade”, quando, todavia, o anseio pela transcendência – e não mais o ideal do sábio que encontra a felicidade na existência terrena - revelar-se-á o motor da vida cotidiana. O anelo principal de populações inteiras passa a ser a salvação individual, um tema religioso por excelência que perpassará o período imperial romano e se agudizará a partir do reinado de Cômodo, filho de Marco Aurélio.

Em 31 a.C., quando Otávio derrota Marco Antonio e Cleópatra na batalha naval do *Actium*, Roma se consolida como a grande potência do mundo antigo, condição, esta, que já se vinha delineando desde o fim das guerras púnicas e a destruição de Cartago. Após aniquilar a pátria de Aníbal, Roma faz difundir, entre as populações sob sua influência, uma terrível sensação de impotência e amesquinamento do indivíduo diante do império da força. Neste contexto, as cidades perdem ainda mais prestígio e independência frente a um avassalador poder central.

A noção de comunidade, por seu turno, se esvai, eis que, se por um lado, muitos são agraciados com a cidadania romana, por outro, perdem o vínculo com a comunidade de pertença, tornando-se, esta, um ente abstrato e incerto. Neste cenário,

o indivíduo foi liberado, mas deixado a si próprio e, logo, desamparado. Neste mundo confuso e móvel, circula-se, expatria-se, emigra-se... A urbanização do mundo romano contribuía para cortar o indivíduo de suas raízes e para desmoralizá-lo (TURCAN, 1989, p. 22).

Tem lugar, então, mais do que uma mudança política, uma transformação de cunho antropológico e psicológico. Toma relevo uma nova visão da existência,

caracterizada, a um só tempo, pela aguda percepção das agruras do mundo, e pela interiorização, como forma de superação destas vicissitudes. Assim,

é no século II que se inicia a grande reviravolta; o mundo torna-se cada vez mais feio enquanto o homem interior já não se recusa o conhecimento não estilizado de seus sofrimentos, impotências e abismos (ARIES e DUBY, 2004, p. 221).

De outra parte, com a *pax romana*, variados cultos penetram no Império, e, a par de serem interpretados segundo as crenças romanas, acabam por colocar em cheque a religiosidade tradicional do povo do Lácio. Estes cultos, vindos do Egito, da Anatólia, Pérsia e Síria, dentre outros rincões do mundo então conhecido, caracterizavam-se por uma exótica irracionalidade, pelo sensualismo e o misticismo, albergando, em seus contornos, ritos mais emocionais e menos formais do que aqueles da religiosidade romana; convidavam, aquele que dos mesmos se dispunha a participar, a um maior envolvimento, de ordem sensorial e perceptiva, oferecendo-lhe, ademais, explicações relativas à ordem do Cosmos e promessas de superação da tribulação cotidiana.

À semelhança do que ocorrera com as *póleis*, no período helenístico - mas, a esta altura, de forma amplificadas - o destino pessoal de alguém não mais estava assegurado pelo coletivo e nem por sua religião tradicional. Desenraizado de suas tradições, oprimido pelo poder das armas, inseguro quanto à razão de sua existência, perplexo ante a miríade de cultos que se lhe apresentam, o homem da Antiguidade Tardia se angustia. Se o exterior lhe é hostil, resta-lhe o mergulho místico no âmago de si mesmo, em busca do maior dos tesouros: a salvação. Com efeito,

o homem do final da Antiguidade, pois, se encontra diante de um fato que lhe parece incontestável: o mundo, ou carece de sentido, ou é mau. O ser

humano se sente estranho diante dele e busca, ansioso, a saída, a solução que lhe permita encontrar-se a si mesmo e que o ajude a regressar ao lugar do qual procede. Alcançar a paz espiritual: este é o grande tema. O homem do final da antiguidade busca esta salvação, via de regra, no recolhimento. (CLOTA, 1989, p. 21).

A salvação, neste contexto, é buscada, pelo indivíduo, em solidão, e responde a uma necessidade afetiva. Henri-Charles Puech (1982, p. 102) sintetiza, com esmero, este fenômeno:

A transformação da cidade (*polis*) em um universo civilizado (*oikouménê*), em consequência do estabelecimento das monarquias helenísticas e, a seguir, da unificação do mundo mediterrâneo pela conquista romana, fora desprendendo, progressivamente, o homem da cidade, onde encontrava sentido e onde empregava suas forças; a cidade tinha feito do animal político (*zôon politikon*) de Aristóteles, o animal social (*zôon koinônikon*) de Crisipo, o cidadão do mundo, solidário do universo inteiro, que, em quaisquer rincões, se sentia em sua casa e infinitamente livre, vale dizer, solto, só em todas as partes e deixado a si mesmo, reduzido absolutamente a si próprio.

(...) A solidão, enquanto padecida, aparece como uma desgraça; enquanto aprofundada, se revela como nostalgia de um estado anterior ou transcendente, através do qual o eu se encontrava em plena posse do seu ser, em meio ao exercício efetivo e jubiloso de sua liberdade. Daí, perguntas como estas: Por que estou aqui embaixo? Qual é a minha origem? Como regressar a onde eu estava, lá onde eu, verdadeiramente, sou eu mesmo?

Muitas pessoas estão imersas na solidão e no anonimato, sentindo-se como que estrangeiras no mundo ou exiladas de sua verdadeira pátria, o reino do espírito. Para Turcan (2005, p. 18), o sucesso das seitas gnósticas em Roma, Lyon, Cartago e Alexandria, explica-se, dentre outros fatores, pelo fato de o tema do “estrangeiro no mundo” ser uma de suas pedras basilares. Na Antiguidade Tardia, muitos percebiam a existência corpórea como um exílio, tal como ocorria no âmbito da gnose.

Por conseguinte, o processo de interiorização, que remontava aos antigos Mistérios, passara por Heráclito, Sócrates, Platão e Aristóteles e que tivera um viés fortemente moral no período helenístico, aprofunda-se na Era Imperial Romana e se torna mais ainda mais agudo após a morte de Marco Aurélio. A realidade, cada vez mais

hostil, parece conferir ao Mal, então, um *status* ontológico. Firma-se, neste cenário, uma radical dualidade entre o mundo da matéria e as instâncias além dela, infensas ao seu doloroso e mortal abraço.

2.2 As Relações entre o Ocidente e o Oriente, e o Sincretismo² Religioso

A perplexidade com relação ao Oriente sempre se fez sentir no mundo greco-romano. Cumpre não olvidar, a propósito, a admiração que os *gimnosofistas*, ou sábios nus, despertou naqueles que acompanharam Alexandre às terras do Leste. Séculos mais tarde, o próprio Plotino, sequioso por conhecer a filosofia que se praticava entre os persas e os hindus, como anota Porfírio, reuniu-se à malfadada expedição do Imperador Gordiano, o que quase lhe custou a vida.

Assim, não se pode perder de vista as mutações religiosas que se fizeram sentir, no Mediterrâneo e adjacências, a partir da era helenística, com o influxo das crenças orientais, primeiro no mundo greco-romano e, depois, na Roma Imperial. Tais transformações moldaram o forte sincretismo religioso de então e participaram da fermentação espiritual ensejadora das construções soteriológicas posteriores.

Segundo a lição de Pierre Lévêque (1987, p. 160):

Na confrontação da Grécia com o Oriente, provocada pela conquista de Alexandre, é difícil medir o que é que o Oriente forneceu à civilização helenística; por assim dizer nada na literatura e na ciência, um pouco mais na arte e na filosofia e quase tudo na religião.

²Sincretismo designa, atualmente, a fusão de doutrinas e sistemas religiosos e ideológicos originariamente não relacionados entre si. O termo grego *synkrètismòs* foi utilizado, originariamente, por Plutarco, para designar a coalizão de comunidades cretenses, comumente em litígio, para a defesa contra inimigos comuns, vindos do exterior. A concepção hodierna de “mistura” é uma derivação do grego *syn-keránnymi* = misturar (KÖNIG; WALDENFELS, 1998, p.554).

O influxo religioso vindo do Leste veio a coroar uma mudança, de caráter religioso, que se iniciara com o declínio da religião oficial. De fato, a perda de importância das *póleis* repercute, decisivamente, sobre o cidadão, incidindo, outrossim, sobre a religião, que, de coletiva, passa a ser individual.

A religião pública preconizava que todos os fenômenos da vida estavam ligados aos deuses e eram condicionados por eles. De sua parte, os deuses não eram qualitativamente, mas, apenas, quantitativamente diferentes dos seres humanos. Eram, pois, homens amplificados e idealizados, daí decorrendo que a divindade exigia do homem não uma transformação interior da sua forma de pensar ou a negação de suas tendências e de seus impulsos naturais, mas, antes, o desenvolvimento, elevado ao máximo, de suas forças humanas. Esta religião naturalista (já que, nela, tudo é divino, no sentido de que é obra dos deuses) não resiste à crise que fez reduzir a importância das cidades, frente ao agigantamento do poder central.

Tal crise é enfrentada, pelo homem da era helenística, de duas formas antagônicas. Alguns, diante da destruição da antiga ordem, abraçam o ceticismo, duvidando de tudo e suspendendo o juízo acerca das questões fundamentais. Surge, neste cenário, um novo culto, qual seja o da deusa *Tyche*, ou Fortuna. Esta divindade personificava a desordem, o acaso e o fortuito, representando, assim, de modo reflexo, a negação da providência divina. A percepção corrente, entre os céticos, era a de que os deuses não se preocupam com as coisas do mundo, estando, a existência humana, pois, sujeita a erráticos ventos. Parcela maior da sociedade, porém, não acolhe o ceticismo, mas, ao revés, robustece o fervor religioso. De fato, desgarrado de suas crenças tradicionais e dos valores antigos, em meio a uma crise social de grandes dimensões, o contemporâneo deste duro cenário busca, desesperadamente, a salvação individual e

somente consegue aquietar-se através de cultos emocionais e extáticos, que lhe proporcionam um contato direto e íntimo com o deus de sua eleição.

Sem embargo do exposto, tem-se que, em um primeiro momento, como herança de Alexandre, floresceu o culto dos reis salvadores. Longe dos assuntos terrenos e, muitas vezes, desinteressados deles, os deuses antigos mostravam-se menos eficientes do que os soberanos salvadores, mais próximos – estes últimos - das aflições humanas. Os cognomes destes reis expressam claramente tal realidade: *Soter* (Salvador), *Evergetes* (Benfeitor), *Epifanes* (que se revela em uma Epifania), *Theos* (Deus).

Os reis salvadores, malgrado a sua atuação política e material, não se revelaram capazes de saciar a sede religiosa dos seus súditos, o que implicou na difusão do culto de deuses transcendentais, muitos dos quais vindos do Oriente.

O contato entre os mais afastados rincões do Império de Alexandre se perfez, não somente no nível comercial, mas, sobretudo, no campo das idéias, ensejando um rico intercâmbio de crenças e práticas religiosas entre o Oriente e o Ocidente. De fato, na época helenística deu-se uma notável orientalização da religião, com a importação, por parte do mundo grego, de cultos do Leste. Estes deuses não somente passaram a ser venerados no Ocidente, mas acabaram por mesclar-se às divindades gregas, dando origem a um curioso sincretismo. A divindade sincrética Dioniso-Osiris foi seguida por Zeus-Helios (Baal), Ártemis-Anaitis, Afrodite-Astarte, dentre outras. Talvez o exemplo mais conhecido desta estranha realidade seja o deus *Hermanubis* ou *Hermes Thot*, uma combinação entre o Hermes *Psicopompo*, o condutor de almas helênico, e Anúbis, o deus egípcio da morte (SARTON, 1993, p. 169). Outras associações conhecidas são a de Amon com Zeus, Ísis com Deméter, Hator com Afrodite, Imhotep com Asclépio, Khonsu com Heracles (LÉVÊQUE, 1987, p. 149).

A influência das religiões orientais, no mundo grego, já se vinha fazendo sentir desde antes do período helenístico, aclimatando-se, paulatinamente, nos portos comerciais, como o *Pireo*. Entretanto, a partir do século III a.C., ganham, elas, amplitude entre as populações flutuantes que erravam de um lugar para outro. Este processo de orientalização se fará sentir, com a máxima amplitude, no Império Romano, entre os séculos II e III d.C., principalmente por obra dos cultos egípcios, assírios, babilônicos, bem como da religião judaica (OHLWEILER, 1990, p. 115).

Realmente, durante a dinastia dos Severos (193-235 d.C.), Roma conheceu o ápice da profusão de cultos orientais em seu território. Honrava-se a divindades tão díspares como Haddad e Heliópolis (que, romanizado, tornou-se Júpiter Heliopolitamus), Baal de Damasco (Júpiter Damascenus), Baal de Doliquéia em Comagem (Júpiter Dolichemus), Atargatis de Bambice (Dea Síria), todos eles trazidos da Síria. Da Arábia, provieram os cultos de Teandris e Manef; da Frigia, os cultos de Cibélis e Átis; do Egito, os de Ísis, Osíris e Serápis (OHLWEILER, 1990, p. 178-179).

Com efeito, em um mundo no qual os seres humanos estavam à mercê de forças astrais e aos caprichos de *Tyche* - a divindade que representava o acaso - os cultos orientais ofereciam, aos seus adeptos, variadas formas de salvação. As divindades invocadas em suas liturgias e iniciações garantiam, aos iniciados, integral proteção, neste e no outro mundo, sem quebra de continuidade (TURCAN, 2005, p. 26).

Durante o reinado de Aureliano (270-275 d.C.), por exemplo, sobressaíram-se os cultos sincréticos de Mitra (de origem iraniana), assim como o culto sírio de Sol Invencível. Tanto um como outro difundiram, entre as populações, as crenças na imortalidade da alma, da vida no além, com o paraíso e o inferno, da ressurreição e do juízo final.

Com o desprestígio dos deuses locais, muitos se voltaram para divindades de cunho mais universal, tal como Zeus, de origem pan-helênica, que, no período helenístico, passa a ser reverenciado por suas características salvíficas, acima das punitivas e terríficas. O mesmo se aplica a Dioniso (deus epífano, que sempre se mostra aos homens e, pelo êxtase místico, os salva de sua condição natural sofridora), cujo culto se liga à difusão dos Mistérios, e Asclépio, também tido como Salvador.

Por seu lado, os antigos Mistérios³, com sua proposta de salvação, continuavam operantes, em toda bacia do Mediterrâneo, da Grécia à Ásia Menor, passando pelo Egito, ao lado das várias divindades sincréticas. Na Hélade, conheceram amplo reconhecimento os cultos místicos de *Elêusis*, *Dioniso*, dos *Cabiros* de Lemnos e da Samotrácia, e os órficos. Na Ásia Menor, os de *Cibele*, *Átis*, *Adônis* e *Sabázio*. No Egito helenizado, os de *Ísis*, *Osíris* e *Serápis*. Cabe mencionar, também, o culto de *Mitra*, que mesclava elementos persas e helenísticos e, para alguns estudiosos, a própria gnose, tendo em vista a iniciação que lhe era imprescindível e a divisão dos membros do culto em graus distintos, características, estas, comuns aos Mistérios em geral.

Os Mistérios demandavam uma iniciação prévia para aqueles que deles almejavam participar e traduziam, a um só tempo, uma atitude religiosa mais individualista e um desejo de maior proximidade com o deus cultuado. Expressavam, ademais, uma necessidade de maior interiorização, sempre negligenciada pela religião oficial da *polis*. Os mistérios tinham, em seu cerne, a ambivalência morte/renascimento, tal como no ciclo vegetal. O deus celebrado morria para poder renascer⁴, assim como,

³Segundo o magistério do saudoso Junito Brandão (2000, vol. II, p. 134), mistério significa, etimologicamente, “coisa secreta”, “ação de calar a boca”, derivando de *mýstes* = o que se fecha, o que guarda segredo, o iniciado”, sendo, pois, *mystikós*, aquilo que concerne aos mistérios, que penetra os mistérios. Mistagogo, por sua vez, é o sacerdote encarregado de iniciar alguém nos mistérios.

⁴Diferentemente do que ocorria na *gnose*, para a qual era inconcebível a morte e o renascimento de um deus, já que os entes da dimensão incorpórea não se misturavam com a matéria. Pelo mesmo motivo não tem lugar, no seio da *gnose*, a encarnação.

nos Mistérios de Elêusis, *Coré*, filha de *Deméter*, que, raptada por *Plutão* e, após descer ao *Hades*, retorna ao mundo da superfície não mais como a jovem virgem, mas como *Perséfone*, rainha dos Infernos. Ao ser iniciado em um determinado mistério, seu adepto almejava participar do destino do deus que o protagonizava, passando pela morte e alcançando a condição de ressurrecto; o iniciado, por conseguinte, passava a ser um outro, alguém que fora introduzido na seara da salvação.

Tomem-se, como exemplo, os vetustos Mistérios órficos, cujo prestígio não foi afetado na época helenística. Neles, diferentemente do que ocorria na religião oficial grega, a tarefa do homem não era exercitar, ao máximo, a *sua* natureza, mas, sim, purificar o elemento divino, que nele habita, mortificando, via de conseqüência, o corpo, tido como o lugar de expiação da alma. Faz-se presente aqui, a concepção dualista da alma, que, como se verá no correr deste trabalho, assume especial relevo no pensamento de Pitágoras, Heráclito, Empédocles, Platão, Filo de Alexandria, Numênio de Apaméia, Apolônio de Tiana, os neoplatônicos e os gnósticos.

A partir do período helenístico e também na Antiguidade Tardia, as tendências sincretistas fizeram com que vários Mistérios entrassem no panteão dos deuses oficiais. Não era incomum, naquela realidade adversa, que alguém se iniciasse em vários mistérios no afã de superar as vicissitudes da vida ordinária. Também o envolvimento emocional com o deus misterioso, o ato de render-se a ele e servi-lo, asceticamente, por toda a vida ganha relevo no período helenístico (GUNTHERIE, 1966, p. 252). Já aqui, portanto, se vislumbra a atmosfera de inquietação religiosa e de busca da salvação pessoal, que fertilizará o solo na qual Plotino e os gnósticos semearão suas soteriologias.

Característico, também, deste período, foi o gosto pelo maravilhoso e pela magia, que grassava em todas as camadas sociais. A magia, naqueles dias difíceis, se

apresentava como um instrumento capaz de inverter a ordem natural dos fenômenos e, desta forma, alterar o destino original dos seres humanos. A influência do Leste acabou por incentivar este gosto pelo sobrenatural, ligado à satisfação das necessidades humanas. A demanda pela magia não decresceu – mas, antes, só fez aumentar – com o fim do período helenístico. Na época imperial, o anseio pela salvação tentará ser saciado, não raras vezes, pelo recurso às práticas mágicas. Contra isso Plotino se postará, muito embora, após a sua morte, certa corrente do Neoplatonismo vá abraçar a teurgia, entregando-se a práticas mágicas.

De tudo se depreende que o cenário religioso que recebeu os ideários do neoplatonismo e da gnose era extremamente difuso e complexo. Para arrematar o quanto já dito, vale observar que a cidade de Roma, entre os séculos I e IV abrigava, em seus limites, santuários para a realização de numerosos e díspares cultos, tais como: o romano (Trajano), o grego (Esculápio), o de Mitra, o de Cibele, os sírio-fenícios (Elagabal), os egípcios (Ísis e Serápis), dentre outros. Veneravam-se deuses estrangeiros e locais por toda a cidade, desde o Capitólio, até o Circo Máximo, passando pelo Fórum, o Palatino, o Aventino, o Campo de Marte e o Fórum Boarum (WATTEL, 2001, p. 76). Vale dizer, poucos passos separavam um local de culto, de outro.

Tal invulgar profusão de divindades apenas expressava o anseio desesperado das populações pela salvação. Salvar-se era, enfim, transcender o mundo e as vicissitudes próprias da existência corpórea, buscar um estado de plenitude infenso ao mal, que, para muitos, era o senhor da Terra.

2.3 As Inquietações de uma Época: não basta explicar o mundo, é preciso transcendê-lo

2.3.1 A percepção do homem comum

É a partir do governo de Marco Aurélio, o imperador-filósofo, que o sonho da *pax romana* começa a esvaecer, com as invasões bárbaras. O Império é convulsionado por guerras civis e assolado por epidemias e inflação galopante. O quadro então vivenciado por seus habitantes é, pois, de extrema insegurança individual, seja de cunho material, seja de matiz ética.

O declínio material e as convulsões sociais são acompanhados pela intensificação do sentimento religioso e místico⁵, trazendo, ambos, consigo, uma notável mudança na visão de mundo, por parte daqueles a quem foi dado viver neste período. Entretanto, parece mais correto dizer, com Dodds (1965, p. 4), que foi a insegurança moral e intelectual que antecipou a material, e não o contrário.

A idéia de Infinito substitui a de Beleza do Paraíso e do mundo. A introspecção passa a ser, cada vez mais, valorizada. A antítese entre o mundo terrestre e o mundo celeste é, como nunca, enfatizada.

O próprio Marco Aurélio, um estóico, vê a ação do ser humano como desimportante e mesmo um tanto irreal, mais se assemelhando a um trágico balé de marionetes em um mundo dominado por *Tyche*. A vida, neste contexto, nada mais é do

⁵A correlação entre distúrbios sociais e a disseminação, no meio social que suporta a crise, de uma visão religiosa e mística da vida não é fato novo. W. Nestle e N. Jahrbb, citados por Dodds (1965, p. 100), elencam quatro períodos da história grega, na qual teria tido lugar tal fenômeno: o século VI a.C., com Pitágoras e o orfismo; o período pós-guerra do Peloponeso, com a filosofia de Platão; o século I d.C., com Possidônio e o neo-pitagorismo e, finalmente, o século III d.C., com o advento de Plotino e o Neoplatonismo. Malgrado considere relevante tal enumeração, Dodds não a reputa exaustiva.

que sonho e delírio; o homem, por seu turno, não passa de um estrangeiro, um exilado, em uma terra hostil.

Por todo o mundo mediterrâneo, o *logos* sistematizante perde fôlego, porquanto incapaz de transcender as mazelas da existência. A adoração do cosmos visível cede lugar à percepção de que o mundo físico ou sublunar se encontra sob a égide de poderes malignos, o que implica na correlação necessária entre matéria e mal. Neste diapasão, resulta imperiosa não a busca de uma unidade com o mundo, mas, ao contrário, a superação dele; salvar-se, eis o que deve mover o homem em sua dura existência. De fato, conforme assevera Dodds (2002, p. 249):

Os pensamentos dos homens passaram a se voltar cada vez mais para técnicas de salvação individual, algumas delas calcadas em livros sagrados, pretensamente descobertos em templos orientais ou ditados por Deus a algum profeta. Outros buscaram revelação pessoal através de oráculos, sonhos ou visões, e outros, ainda, foram buscar segurança em rituais de iniciação (nos numerosos “*mysteria*” de então) ou tentaram se valer dos serviços de um mago em particular. Havia uma crescente demanda pela prática do ocultismo, que não é senão uma tentativa de capturar o “reino dos céus” através dos meios materiais – o que tem sido descrito como “uma forma vulgar de transcendentalismo”.

2.3.2 O incorpóreo e a transcendência, segundo as escolas de pensamento do período, influenciadores do porvir

O fato é que o sentimento das ruas encontrou abrigo nas correntes filosóficas da época, que trataram de elaborar novas construções que contemplassem o apelo pela transcendência, bem como redimensionassem o *logos* grego à luz do impulso religioso oriental. O estudo de tais correntes, ainda que de forma perfunctória, revela-se oportuno, já que tanto o neoplatonismo quanto a gnose aproveitarão elementos ventilados em tais construções teóricas, que lhes foram precedentes, para moldar os seus próprios sistemas.

No âmbito da filosofia grega, tal interregno, pós-era helenística, coincide com o período denominado religioso ou místico, o último antes do advento da Cristandade e da transição para o mundo medieval.

Com efeito, como se sabe, em um primeiro momento, com os chamados pensadores originários ou pré-socráticos, a especulação grega tratou de perquirir acerca da *physis*. Era o tempo de Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Anaxágoras, Parmênides, Heráclito, dentre outros. A preocupação principal destes pensadores era a de, perscrutando a natureza, descobrir o elemento constituinte fundamental de todas as coisas. As explicações, até então, advindas do mito, não mais resistiam ao exame do *logos*. Com o surgimento dos sofistas e de Sócrates, a preocupação maior dos pensadores passa a ser o homem e, por extensão, as complexidades da vida social. Morto Sócrates, seus discípulos Platão e Aristóteles, se debruçaram sobre, virtualmente, todas as questões importantes da existência, procurando delas tratar, de forma sistemática. No período helenístico, isto é, aquela nova ordem instituída por Alexandre, o Grande, dá-se um exaurimento das especulações anteriores. É uma época de decadência da *polis* grega, e a demanda é pela melhor ou mais sábia forma de viver em um mundo permeado pela ruptura com os valores antigos. Surgem, então, escolas de pensamento para responder a estes anseios, como a estóica, a cínica, a epicurista e a eclética; a filosofia, aqui, é um estar-no-mundo. Para Sêneca, por exemplo, a investigação de coisas que não podemos conhecer ou cujo conhecimento é inútil, não devia merecer a atenção de ninguém. Todavia, tais diretrizes do bem viver não mais se mostram adequadas aos reclamos e às peculiaridades do período seguinte, no qual sobressaem o poderio bélico de Roma, o sincretismo religioso e o clamor pela salvação individual. Não há mais lugar, então, para a curiosidade desinteressada; muitos têm a alma enferma, carecendo de uma senda salvífica que lhes propicie a almejada

transcendência do mundo material. A filosofia não se manterá alheia a este anseio, o que ensejará a construção de sistemas que reinterpretarão a rica herança helênica, a ela incorporando elementos provindos do Leste, o que resultará em sínteses originais. Tal empreitada, não por acaso, terá início na Alexandria dos Ptolomeus.

Alexandria, na foz do Nilo, por sua condição geográfica e pela diversidade étnica de sua população, era a cidade mais receptiva ao influxo das idéias e crenças orientais. Não é de admirar, portanto, que as mais extraordinárias tentativas de síntese entre o racionalismo helênico e o espírito religioso e místico do Oriente, lá se tenham verificado.

O anseio pela transcendência ganhou roupagem filosófica, primeiramente, pelo pensamento de Filo, o Judeu, assim como pelos comentaristas e exegetas médio-platônicos, neo-pitagóricos e neo-aristotélicos, que reenquadram, em sintonia com os clamores da época, a sabedoria anterior. O Hermetismo e os Oráculos Caldaicos, por seu lado, com seu viés menos especulativo e mais mágico também desempenharam importante papel no período. Nada obstante, conceitos ventilados pelos filósofos da época helenística - estóicos, epicuristas, céticos e cínicos – são, também, agora retomados, seja como objeto de crítica, seja para reelaboração. O fato é que muitos dos aportes trazidos por tais escolas e pensadores, assim como pelas religiões do Oriente, parecem ter pavimentado a estrada que levou ao surgimento e ao desenvolvimento do neoplatonismo e da gnose.

2.3.2.1 Filo de Alexandria

A importância de Filo de Alexandria, neste horizonte, é de tal jaez, que Giovanni Reale (1994c, p. 217), o qualifica como um personagem “de ruptura”, sem o qual não se pode compreender o transcendentalismo posterior.

Filo, que era hebreu de nascimento e grego por formação, contrapôs, à visão imanentista da época helenística, uma sofisticada construção transcendentalista, que fez impregnar, o helenismo, com ares indubitavelmente religiosos e místicos. Sua tentativa de fusão entre a teologia hebraica e a filosofia grega, com a interpretação alegórica da *Septuaginta*⁶, “inaugura a aliança entre fé bíblica e razão filosófica helênica” (REALE, 1994c, p. 219-220). O sábio judeu é influenciado pelo pitagorismo, pelo aristotelismo, e, especialmente, pelo platonismo. Sem embargo, do cinismo retira a idéia do prazer como mal e fonte de pecado; já, o ceticismo, lhe põe a claro as aporias e as impotências da razão para, sozinha, esquadrinhar o Absoluto.

Filo retoma o conceito platônico do incorpóreo, remodelando, entretanto, a concepção de Deus, que passa a figurar acima das Idéias, consideradas, estas, como produções e pensamentos divinos. Ademais, concebe o agir demiúrgico como ato de criação, no sentido bíblico, e reformula a lei moral, transformando-a em um mandamento do Supremo Ser. Demais disso, põe em relevo a idéia de revelação – a divina inspiração da Escritura - que perpassaria tanto o sentido literal (e inferior), quanto o alegórico (e superior) da mensagem bíblica.

⁶Tradução grega da Bíblia, iniciada em Alexandria, no reinado de Ptolomeu Filadelfo (285-246 a.C.), para atender as necessidades da grande comunidade hebraica helenizada que lá se tinha instalado. Filo conheceu a Septuaginta por completo, mas privilegiou o Pentateuco (a “Lei” ou *Torah*, em hebraico), buscando descortinar o sentido que jazia oculto sob a narrativa literal. O alegorismo tornou-se, assim, o seu traço principal e método filosófico.

De outra parte, Filo de Alexandria aproxima a interpretação alegórica dos mistérios, o que não é de admirar, visto que a idéia de que a verdade se faça oculta sob símbolos, bem como de que se faz necessário um método para desvelá-la, deve ter surgido, provavelmente, entre os mistérios órficos⁷.

Do exposto se depreende que, ao esposar firmemente sua crença na revelação divina, Filo dá a lume, no seio da filosofia grega, um novo e instigante problema, qual seja, o de conciliar razão filosófica e fé. Realmente, cumpre observar que a religião helênica jamais conhecera algo como uma “verdade revelada”. É verdade que Platão, em uma famosa passagem do Fédon (85, c-d), que cumpre, por sua beleza, transcrever, cogita de uma divina revelação, que, entretanto, remanesca apenas como uma distante possibilidade na busca da Verdade. Assim:

De fato, tratando-se desses problemas [sobre os destinos do homem e sobre sua sorte escatológica], só é possível fazer uma dessas coisas: ou aprender de outro qual é a verdade; ou descobri-la por si próprios; ou, se isso é impossível, aceitar, entre os raciocínios humanos, o melhor e menos fácil de refutar, e sobre ele, como uma jangada, afrontar o risco da travessia no mar da vida: a menos que se possa fazer a viagem de modo mais seguro e com menor risco sobre uma nave mais sólida, ou seja, confiando-se a uma divina revelação.

Para Filo, a revelação (Palavra Divina) não é uma distante aspiração, mas uma realidade passível de ser conhecida pelo ser humano. Sendo assim, ele subordina a filosofia (razão humana) à revelação; a filosofia, desta forma, se torna serva da sapiência, entendida, esta, como a ciência das coisas divinas e humanas, e suas causas. O fundamento da sapiência, por sua vez, é a fé, concebida como a convicção sólida e inabalável que se posta além da incerteza dos argumentos humanos. Neste diapasão, a

⁷Orfeu se expressava simbolicamente e ressaltava a superioridade deste falar sobre o de caráter denotativo.

filosofia seria o esforço para se alcançar a sapiência, o que implica em uma superação da máxima helenística, segundo a qual a *phronesis*, ou sabedoria, estaria em um patamar mais alto do que a *sophia*, ou sapiência. Filo, de modo original, concebe a sapiência como o conhecimento e o culto de Deus, deslocando, a sabedoria, para o reino da ética, da conduta do homem em sua vida prática. Sem embargo, ele reenquadra a divisão da filosofia em lógica, física e ética, cara aos filósofos helenísticos, propondo, ademais, como ponto axial, desta última, um agir no mundo tendente ao conhecimento de Deus. Assim, o mestre hebreu acaba por retirar a teologia do âmbito da cosmologia, ligando-a ao contexto da ética “porque repudia a concepção materialista e imanentista de Deus e do divino, sustentada por todas as escolas helenísticas, em particular a do Pórtico, e até mesmo redimensiona radicalmente o sentido e o alcance da própria cosmologia” (REALE, 1994c, p. 235). Isto porque, na cosmologia de contornos filonianos, é sublinhada a realidade do incorpóreo, que, longe da negação que conheceu dentre os filósofos helenísticos, aparece como verdadeira causa do corpóreo, que, por seu turno, passa a carecer de autonomia ontológica, não se sustentando por si mesmo. Deus, na visão de Filo, é incorpóreo, absolutamente simples (já que não é composto por partes) e incorruptível, já que absolutamente transcendente ao mundo, não cessando, ademais, de agir, por ser o princípio e o operar de todas as coisas. Não é, entretanto, um demiurgo, mas um criador, já que produz coisas que não eram antes de Sua ação, que se manifesta por sua graça.

O escopo fundamental da filosofia de Filo é um caminhar para Deus, que se inicia pelo abandono da adoração do cosmo (a cosmolatria) e é seguida pela interiorização, tendente ao conhecimento de si próprio. Esta auto-análise pressupõe o conhecimento do próprio corpo, dos próprios sentidos, da própria linguagem e o afastamento progressivo destas três instâncias, que se revelam enganadoras: o corpo,

porque considerado como uma prisão, dominada pelos prazeres e os desejos; os sentidos, porque têm o poder de atrair, o ser humano, para os objetos dos desejos, concitando-o a abrir mão do que lhe é inerente em prol de algo que lhe é exterior e estranho; a linguagem, porque a bela retórica, via de regra, nos descortina um mundo de aparências, eclipsando a realidade. Superadas estas três esferas de engano, cabe, ao buscador de Deus, refugiar-se na própria alma (intelecto), certificando-se de que ela mesma deve ser transcendida, porquanto incapaz de aproximar-se mais das realidades incorpóreas e, por conseguinte, de Deus. Há que se empreender, então, pelo êxtase místico, uma saída de si, entregando, o próprio pensamento, à sua Causa, vale dizer, a Deus.

Em suma, o ser humano está ligado ao mundo inteligível através da parte mais elevada e ao mundo sensível pela porção inferior, de sua alma. A salvação do ser humano implica no abandono da existência inferior para que tenha lugar a ascensão a Deus. A renúncia aos prazeres do mundo material é uma condição preliminar para o alcance da intuição profunda de Deus. Entretanto, não é a percepção sensória e nem mesmo a razão que podem fazer o homem aproximar-se de Deus, mas a iluminação mística, que, por sua vez, não pode prescindir, em seu último estágio, da graça divina. Esta, tal qual um raio, surge, espontaneamente, quando a luz da mente humana está extinta. Assim, a sublime tarefa do homem é o preparar-se para a recepção deste divino raio; em sua derradeira fase, pois, a salvação demanda a graça e a revelação (LEWY, 2004, p. 20). Nada obstante, mesmo assim é dado ao homem conhecer tão somente a existência – não a natureza – de Deus, tendo em vista a radical distância entre Criador e criatura; o conhecimento do homem acerca de Deus é, assim, necessariamente limitado (JONAS, 2000, p. 149).

2.3.2.2 O médio-platonismo

Outra corrente filosófica que, sensível à atmosfera do período histórico tratado, cuidou dos temas do incorpóreo e da transcendência, elaborando e ressignificando conceitos que tiveram eco entre o neoplatonismo e a gnose, foi o médio-platonismo, isto é, o platonismo do início da era imperial romana (WALLIS, 1995, p. 1). De fato, “sem o movimento médio-platônico o neoplatonismo seria praticamente inexplicável” (REALE, 1994c, p. 287). Plotino valeu-se, largamente, de textos médio-platônicos em suas aulas, bem como de escritos provindos de seguidores de Aristóteles, interpretados à luz do médio-platonismo. A influência das idéias médio-platônicas na construção do edifício plotiniano é de tal monta, que, nas *Enéadas*, sequer se dá ao trabalho, o licopolitano, de demonstrar ou explicitar alguns conceitos, porquanto já os tivesse como devidamente assimilados pelo leitor ou pelo ouvinte, dada a penetração do pensamento médio-platônico em seu mundo e sua época.

Para R.T. Wallis (1995, p. 30), as fontes médio-platônicas do pensamento de Plotino, não são fáceis de inferir, já que nenhuma obra dos filósofos médio-platônicos sobreviveu, em sua inteireza. De todo modo, afigura-se importante consignar que havia muitos estóicos entre os médio-platônicos, tanto que Plotino, em seus escritos, freqüentemente critica os platônicos que haviam sucumbido ao materialismo estóico.

Rodolfo Mondolfo (1965, p. 357-358), por sua vez, prefere denominar os médio-platônicos de “platônicos pitagorizantes”, tendo em vista a afinidade entre o neopitagorismo e o pensamento de expoentes do referido platonismo médio, como Plutarco de Queronéia, Apuleio de Madaura e Numênio de Apaméia.

O termo “médio-platonismo”, assim, é reservado, por aqueles que aceitam tal denominação, ao platonismo que se desenvolveu entre os séculos I a.C. e II d.C., vale

dizer entre o platonismo do próprio Platão e dos seus seguidores imediatos, e o neoplatonismo de Plotino e seus continuadores.

A característica mais marcante deste platonismo, a meio caminho entre o velho e o novo, é a recuperação do supra-sensível, do imaterial e do transcendente; em suma, é o rompimento com o materialismo que vicejou, com ênfase, na era helenística. Abandona-se a visão imanentista e fisicista de estóicos, epicuristas, céticos, cínicos e ecléticos, em prol de uma recuperação do incorpóreo, que passa a ser considerado como o fundamento do sensível e do corpóreo. Nesta esteira, o elemento metafísico-teológico da filosofia é retomado e mesmo alçado a um grau de proeminência sobre os demais.

Os médio-platônicos tratam de repropor a teoria das idéias de Platão, buscando concilia-la com o aristotelismo. Assim, as idéias, no seu aspecto transcendente, são consideradas como pensamentos de Deus, ao passo que o mundo inteligível é identificado com a atividade e o conteúdo da suprema Inteligência; já em seu aspecto imanente, as idéias são entendidas como “formas” das coisas (REALE, 1994c, p. 276).

O diálogo platônico mais caro a esta corrente era o *Timeu*, já que, por conta de sua densidade, o mesmo se afigurava mais apto à almejada sistematização e sintetização da filosofia platônica. Nesta empreitada, a doutrina platônica do Uno e da Díade é, em parte, retomada, dando ensejo às construções teóricas em torno da *Mônada* e da *Díade*.

Nada obstante, o médio-platonismo, dominado por um intenso sentimento religioso, bem como considerando a marcada transcendência de Deus e do divino, com relação à instância da matéria, dispensou grande interesse à doutrina dos demônios, ventilada, desde há muito, entre os helenos, seja no âmbito dos pré-socráticos, dos órficos, de Platão, e mesmo dos estóicos. E isto se explica sem dificuldade: se o divino era de tal modo transcendente ao mundo material, necessária se fazia a intermediação dos *daimons* entre um mundo e o outro. Por outro lado, os demônios se faziam

necessários para explicar o mal no mundo, já que, diferentemente dos deuses (que somente podem ser bons e fontes do bem), em razão de sua constituição mista, poderiam, eles, ser fonte, tanto fonte do bem, quanto do mal.

Tal absoluta transcendência do divino, em relação às coisas do mundo material, é assinalada por Plutarco de Queroneia⁸ (*apud* REALE, 1994c, p. 289):

Não é verossímil nem conveniente, como afirmam alguns filósofos, que Deus se encontre misturado com alguma matéria sujeita a todas as afecções e com coisas que sofrem inumeráveis formas de necessidade, causalidade e mudança.

Mas Deus, em si mesmo, está muito longe da terra, incontaminado, incorruptível, puro de toda matéria que sofre destruição e morte.

Demais disso, o novo vigor religioso propiciou uma reavaliação, por parte dos médio-platônicos, da sapiência oriental, notadamente a egípcia.

A problemática tocante ao correto viver, ou à vida ética, também foi objeto de reexame cuidadoso: o conselho helenístico “Segue a natureza”, foi substituído pela exortação “Segue a Deus”, ou “Imita a Deus”. A existência ética, neste diapasão, passou a ser aquela norteadada pela busca, por parte do ser humano (que habita o mundo sensível e da corporeidade), da assimilação ao divino transcendente e incorpóreo.

Outro tema caro aos médio-platônicos, e já referido por Filo de Alexandria, é o da incognoscibilidade e da inefabilidade de Deus. Sim, se Deus é absolutamente transcendente ao mundo, não é possível, ao ser humano, captar a Sua essência e nem, tampouco, transmiti-La por palavras. Representativas, nesta esteira, são as

⁸Plutarco, nascido em Queroneia, viveu entre a metade do século I d.C. e o terceiro decênio do século II d.C., tendo sido discípulo do egípcio Amônio. Grande representante do médio-platonismo, escreveu sobre filosofia, religião, ciência, política, retórica, hermenêutica literária. Todavia, é mais bem conhecido pela obra biográfica “Vidas Paralelas”, assim como pelas “*Moralia*”, escritos de temática moralista. Propõe a existência de um Deus transcendente como o Uno platônico, antes do Intelecto (nous) e da alma (psyché). Sensível à teologia egípcia, escreve “Isis e Osiris”. Influenciado pelo estoicismo de Posidônio de Apaméia, distingue três partes no ser humano: o intelecto, que é solar, a alma, lunar e úmida e o corpo sublunar, propriamente terrestre. Destes, apenas o primeiro é imortal (DUMONT, 2004, p. 722).

considerações do médio-platônico Albino⁹ (*apud* REALE, 1994, p. 293), acerca de Deus:

É inefável e captável apenas com o intelecto, como se disse, pois não é nem gênero, nem espécie, nem diferença específica e nem mesmo, por outro lado, lhe compete qualquer especificação, nem boa (pois seria bom por participação em alguma coisa, e especificamente na bondade); nem é indiferente (porque isso não corresponde à sua noção) Nem se lhe atribui qualidade (porque não tem nada a ver com qualidades e é perfeito independentemente da qualidade), nem é sem qualidade (porque não é privado de qualidades que com ele possam competir). Não é parte de alguma coisa, nem tem partes como um todo, nem, por consequência, é igual a qualquer coisa, nem diferente, nada, com efeito, se lhe acrescenta por força da qual possa ser separado das outras coisas; nem move, nem é movido”.

Emergem, de tal excerto, duas importantes constatações: a primeira diz com a marcada antítese entre o pensamento médio-platônico e o imanentismo das escolas helenísticas, particularmente do Pórtico; a segunda põe a descoberto uma diferença fundamental entre o médio-platonismo e o neoplatonismo, que lhe sucedeu, no que concerne à posição ocupada por Deus nas hipóstases: para aquele, Deus coincide com a Suprema Inteligência; para este, está acima também dela.

Ainda um ponto a se destacar foi o esforço, levado a efeito pelo médio-platonismo, para conciliar as visões de Platão e de Aristóteles, no que tange à doutrina as idéias como pensamentos divinos. Como se sabe, Platão estabeleceu o Absoluto como o Inteligível (o mundo das idéias), postando-o acima da Mente e da Inteligência; as Idéias, para ele, se situam acima da inteligência demiúrgica, superando-as tanto sob o prisma do ser, quanto do valor. Aristóteles, por seu lado, entendera o Absoluto como a

⁹Filósofo médio-platônico, autor do *Didaskálikos* ou Epítome (Compêndio), “prepara o neoplatonismo, dando especial atenção ao Timeu, lido à luz de “A República”. O primeiro Deus é o Intelecto imóvel, a saber, o Demiurgo. O segundo deus é o intelecto eternamente em ato: é o Céu. O terceiro deus é o intelecto em potência, que é uma potência da alma do mundo. Assim, o primeiro, ainda que inefável, não é ainda o Uno de Plotino: ele pode ser apreendido por um intelecto divino, inspirado, de uma maneira negativa. O demiurgo, primeiro intelecto que se pensa a si mesmo, como o deus de Aristóteles, produz seus próprios paradigmas e ‘imita’ assim as idéias” (DUMONT, 2004, p. 722).

Inteligência enquanto pensamento de si mesmo, isto é, Pensamento de Pensamento; assim, o Estagirita fixou as Idéias no âmbito do Sensível, tornando-as imanentes e fazendo, delas, formas intrínsecas às coisas.

Ambas as concepções acabavam por ter elementos aporéticos: na visão platônica, porquanto tivesse, Platão, concebido as Idéias como estando acima da inteligência criadora, demiúrgica; na visão aristotélica, por ter, Aristóteles, arquitetado as idéias como estando muito abaixo da Inteligência divina, inserindo-as, pois, no âmbito material e, conseqüentemente, no intelecto humano, que as pensa.

Para os médio-platônicos, tais concepções não eram inconciliáveis. De fato, por um lado, diziam eles, Aristóteles está certo quando afirma que o primeiro princípio é o Pensamento; nada obstante, Platão também está correto, no que tange ao seu “mundo das idéias”: a conclusão é que o mundo das idéias é o conteúdo do Pensamento. Os pensamentos de Deus (que pensa a Si mesmo) só podem ser eternos, imutáveis e o paradigma para todas as coisas; ora, tais pensamentos nada mais são do que as Idéias platônicas. Nesta linha de raciocínio, as Idéias transcendentais são os fundamentos e as causas e, as formas imanentes, as conseqüências e efeitos; “as formas imanentes às coisas individuais são as imagens ou os reflexos das Idéias impressos pelo Demiurgo na matéria” (REALE, 1994c, p. 296-297).

O médio-platonismo repercutiu, decisivamente, na construção do edifício plotiniano, sobretudo através da doutrina das hipóstases¹⁰. Ao menos em estágio embrionário, as hipóstases plotinianas parecem estar esboçadas em escritos de Plutarco, Apuleio e no Didascálico de Albino.

¹⁰Plotino denominou “hipóstases”, as três substâncias principais do mundo inteligível, a saber, o Uno, a Inteligência e a Alma. A acepção latina do vocábulo é “substância” (ABBAGNANO, 2000, p. 500).

De fato, os filósofos médio-platônicos, fiéis à sua visão de mundo não materialista e antiestóica, situavam o *nous* (a mente, o intelecto) acima da *psyché* (a alma). Se, ao lado da alma e do intelecto, for introduzido o Ser, o Uno, enfim, Deus, ter-se-á uma tríade semelhante à plotiniana. Para Albino, a hierarquia do divino comportaria três hipóstases, a saber: o Primeiro Deus ou o Primeiro Intelecto, o Segundo Intelecto ou o Intelecto da alma do mundo e a própria alma do mundo. Sublinhe-se, aqui, que uma das idéias fundamentais do médio-platonismo é a identificação de Deus com o Supremo Intelecto. Com o passar do tempo, porém, os filósofos médio-platônicos, sobretudo Plutarco, tenderiam a retornar à doutrina da Mônada e da Díade, acentuando o dualismo entre bem e mal, princípios opostos que se digladiam eternamente, sem prejuízo do demiurgo (referido, por Platão, no *Timeu*) que coloca ordem na matéria, a partir do paradigma das Idéias; neste contexto, a gênese do cosmo espelharia a imagem do Ser na matéria e o devir não passaria de uma imitação do Ser.

Outro ponto de contato entre o médio-platonismo e Plotino diz respeito à ética, isto é, ao correto modo de viver e conviver. Para os médio-platônicos, o objetivo supremo da existência terrena é a contemplação, consubstanciada na busca da assimilação, do homem, a Deus e ao divino. Trata-se de fugir para o alto, o quanto antes possível, assimilar-se a Deus, enquanto possível, tornar-se justo e santo com o pensamento. E, para tanto, há que ter lugar o cultivo de todo o ser. A verdadeira felicidade não depende dos bens humanos, mas dos divinos, já que, no belo dizer do Didascálico, de Albino, somente através destes, a alma poderá “contemplar a planície da verdade” (*apud* REALE, 1994, p. 315). Mais uma vez, Albino (*apud* REALE, 1994c, p. 311):

Podemos chegar a ser semelhantes a Deus, se tivermos uma natureza adaptada, costumes, uma educação e uma vida segundo as leis e, sobretudo, se usarmos a razão, o ensinamento e a tradição das doutrinas, de modo a manter-nos afastados da maioria das coisas humanas e de modo a estarmos sempre voltados às coisas inteligíveis. Se queremos ser iniciados nos conhecimentos mais elevados, a preparação e a purificação do demônio que existe em nós deverão acontecer através da música, da aritmética, da astronomia e da geometria, e deveremos nos ocupar também do corpo com a ginástica, a qual adentra e bem dispõe os corpos à guerra e à paz.

É enfatizada, outrossim, pelo médio-platonismo, a presença, *no* ser humano, de uma dimensão não material. Além disso, a alma provém de Deus e, por conta de sua incorporeidade e imaterialidade, é naturalmente destinada a retornar, depois de purificar-se através dos supremos conhecimentos, à instância do divino. Ademais, embora as conseqüências das ações da alma venham a se cumprir segundo o Destino, ela é senhora do seu agir.

Tal presença de algo incorpóreo, no âmbito do corpóreo, é apregoada também por Plotino e pelos gnósticos, para os quais a salvação implica em fazer retornar, à origem, esta contraparte não material do ser humano. Entretanto, a maneira pela qual esta centelha – ou a alma – veio se imiscuir com o corpo e como, pode, ela, abandoná-lo, recebem explicações diferentes, por parte daquele e destes, como se procurará demonstrar, oportunamente.

2.3.2.3 O neo-aristotelismo

Outra corrente filosófica que, influenciada pelo médio-platonismo, legou, à história do pensamento, elementos posteriormente tratados pelo neoplatonismo e o gnosticismo, foi o neo-aristotelismo. Plotino bem conhecia as obras de Aristóteles e dos

seus comentadores, em especial as obras de Alexandre de Afrodisia (O'MEARA, 1996, p. 71).

Após conhecer um período no qual tiveram lugar, exclusivamente, as interpretações e comentários das obras do Estagirita, e durante a qual esposou uma visão materialista e naturalística, o Perípato conhece, em Alexandre de Afrodisia e Aristocles de Messina, no século II d.C. uma mudança de rumo, sob os influxos do médio-platonismo.

O aristotelismo da época parece guardar grande apreço por Platão, ou, ao menos, pelo platonismo desenvolvido pelos médio-platônicos. Aristocles de Messina tem como amplamente possível a conciliação entre as filosofias de Aristóteles e Platão, o que o faz qualificar, a Academia, de “Perípato de Platão”.

Outro aristotélico do período, Aspásio, comentarista da *Ética a Nicômaco*, abraça a concepção dualista do ser humano e sublinha a excelência da vida contemplativa e sua superioridade em relação à existência afeta aos reclamos da matéria. Concorda, ele, com a tese médio-platônica de que a finalidade suprema do homem é fazer-se semelhante a Deus. Demais disso, aproxima-se, outrossim, dos médio-platônicos, quando adota a hierarquia do divino, segundo a qual as hipóstases, a partir do “primeiro Deus” se situam, no âmbito do inteligível, do mais “alto” ao mais “baixo”.

Todavia, o maior expoente do neo-aristotelismo foi Alexandre de Afrodisia, autor da obra *De Anima*, que, durante largo período, foi considerado o maior comentarista de Aristóteles, vindo, posteriormente, a se aproximar do platonismo e do misticismo. Tal metamorfose o torna, para alguns, um filósofo “pré-neoplatônico”.

Segundo o magistério de Giovanni Reale (1994c, p. 35-36), Alexandre de Afrodisia pode, em uma certa medida, ser considerado um influenciador do

neoplatonismo de Plotino, na medida em que reelabora conceitos aristotélicos à luz do clima espiritual do período em que viveu, tornando-os passíveis de utilização por tal escola de pensamento, que lhe foi posterior. Sua maior contribuição, nesse sentido, parece ter sido a de afirmar que, no intelecto humano, há uma capacidade transcendente, de captar o Intelecto divino, bem como de tornar-se divino.

Para Alexandre de Afrodisia havia três intelectos: o primeiro deles, denominado, por ele, físico ou material era dotado da possibilidade de conhecer todas as coisas, quer sensíveis, quanto inteligíveis; o segundo intelecto, chamado adquirido ou *in habitu*, dotado do hábito de pensar, tendo adquirido a capacidade de abstrair a forma, da matéria; já o terceiro intelecto, designado agente ou produtivo é a causa que torna possível, ao intelecto material, separar a forma, e, assim, tornar-se *in habitu*. Disto decorre que o ser humano é dotado da capacidade de separar as formas inteligíveis das coisas materiais e, por conseguinte, de captar o Inteligível. Entretanto, malgrado o intelecto humano seja capaz de abstrair as formas dos sensíveis, há que realizar, esta operação, em participação com o Intelecto divino, o *Nous poietikos*, já que é este que faz o nosso intelecto passar, de intelecto material, a *in habitu*. Este contato com o Intelecto divino tem caráter intuitivo, afigurando-se, mesmo, como uma assimilação, o que lhe confere feições místicas.

2.3.2.4 O neopitagorismo

Típico, da época estudada, é, também, o ressurgimento do pitagorismo, a partir do século I a.C., nas cidades de Alexandria e Roma, em sintonia com as tendências espiritualistas e religiosas de então.

Os neo-pitagóricos concebiam o Uno como absolutamente transcendente, do qual advinham a matéria e todas as coisas; vale dizer, do incorpóreo provém o corpóreo; da Mônada, pertencente ao mundo dos inteligíveis, advém os corpos.

Moderato de Gades e Nicômaco de Gerasa, dois expoentes do neo-pitagorismo, afirmam a absoluta transcendência do Princípio Supremo, que, imutável e sempre idêntico a si mesmo, é o fundamento de todas as coisas. De acordo com Dumont (2004, p. 721), Moderato influenciou o método de Plotino e dos neoplatônicos, ao se debruçar sobre o Parmênides, de Platão. Nicômaco, por sua vez, se detém na questão relativa à harmonia de todas as coisas, estudando-a à luz do *Timeu*.

A idéia de “incorpóreo” é palmar em Numênio de Apaméia, outro grande filósofo do período, que, embora neopitagórico, tem sua filosofia marcada pela influência de Platão, bem como da tradição mosaica.

A maior expressão do neo-pitagorismo foi Numênio de Apaméia, sábio aberto ao influxo oriental e às interpretações alegóricas de Filo, que se considerava um seguidor de Pitágoras, Sócrates e Platão, e buscava demonstrar as congruências entre os discursos pitagórico e platônico.

Numênio procurou levar a cabo um esforço de fusão entre a teologia e a metafísica dos médio-platônicos – ancoradas, sobretudo, no *Timeu* – e a doutrina neopitagórica da Mônada, das Díades e dos Números. A Mônada, para ele, é Deus, ao passo que a Díade é identificada com a matéria sensível.

As construções teóricas de Numênio antecipam muitas das bases do edifício plotiniano. De fato, para o neo-pitagórico, o Ser é absolutamente transcendente, imutável, eterno e incorpóreo, jamais podendo se identificar com a matéria, porquanto seja, esta, irracional, desordenada e cambiante (sujeita ao devir), portadora, enfim, de qualidades opostas às daquele.

No que tange à estrutura do ser incorpóreo, Numênio propõe a teoria dos Três Deuses, que guarda semelhanças com a teoria das hipóstases, de Plotino. De acordo com Wallis (1984, p. 33), o que torna, Numênio, um precursor de Plotino é, em primeiro lugar, por apregoar a existência de três princípios divinos – e não uma miríade deles, como advogavam os gnósticos, em geral; em segundo lugar, por correlacionar o segundo e o terceiro princípios, a dois níveis de atividade mental, a saber, a intuição e o pensamento discursivo. Entretanto, Numênio se afasta de Plotino ao não postar, o Primeiro Deus, além da Inteligência.

Aliás, parece oportuno observar que, no século II d.C. toma corpo, entre os pensadores, uma clara propensão a conceber, a realidade imaterial, como hierarquizada segundo uma tríade. Fiel a esta tendência, Numênio advoga a existência de três deuses: o Primeiro, o qual denomina “Pai”, e é inteiramente simples, estável e imóvel (age sem mover-se, produz sem mudar, mantendo, com isso, a ordem e a estabilidade de tudo, bem como assegurando a salvação de todos os seres); o segundo, que qualifica de “Criador”, e o terceiro, que dele recebe o nome de “Criação”. Tal como os médio-platônicos, a fim de marcar a absoluta transcendência do deus-primeiro, Numênio concebe, o Primeiro deus, como relacionado exclusivamente com as essências, as Idéias; já o Segundo deus teria função precipuamente demiúrgica, isto é, de criação do Cosmo, imitando o Primeiro, pensando as essências produzidas pelo Primeiro e as reproduzindo no cosmo. Tem-se, aqui, como bem anota Giovanni Reale (1994c, p. 365), “embora embrionário, o conceito de ‘contemplação’ como fundamento da atividade criadora que constitui o fulcro da metafísica plotiniana”.

Nada obstante, ao agir sem mudar, ao dar sem se apequenar, diminuir ou empobrecer, o Primeiro Deus de Numênio antecipa as processões das hipóstases

plotinianas, que, ao desencadearem o aparecimento da instância abaixo, não perdem nada de sua substância.

Numênio proclama a existência de duas almas: uma de características beatíficas e, a outra, má – a matéria – que tenta se opor à ação de Deus, doadora de ordem e racionalidade ao mundo. A alma má seria, então, para o referido neo-pitagórico, o princípio da vida irracional e do perambular caótico da matéria; já a alma boa seria o princípio de ordem e de harmonia, podendo, assim, ser qualificada de intelecto.

Neste cenário, a grande tarefa ética do ser humano é purificar-se, de modo a promover a libertação, da alma, do cárcere corpóreo, até que, pela união mística com o Absoluto, possa, ela, gozar da íntima comunhão com Ele. A vitória do bem em relação ao mal se dá tanto no microcosmo do ser humano, quanto no macrocosmo do Universo, pois tudo está em tudo. A união mística, tal como a viu Plotino, é, de certo modo, antecipada por Numênio (*apud* REALE, 1994c, p. 371), em seu “Tratado sobre o Bem”, consoante se pode inferir do majestoso trecho a seguir colacionado:

É preciso que o homem, depois de ter-se afastado das coisas sensíveis, entre em íntima comunhão com o Bem, a sós com Ele, lá onde não há nenhum homem, nem outro ser vivo, nem algum corpo, nem grande nem pequeno, mas há uma solidão maravilhosa, inefável e indescritível, lá onde está a morada do Bem, as suas ocupações e os seus esplendores, o próprio Bem na paz e na benignidade, Ele, o Tranquilo, o Senhor, que, benévolo, transcende a própria essência. E se alguém, ficando agarrado às coisas sensíveis, imagina que o Bem vem até ele, e vivendo nos prazeres, crê alcançar o Bem, este está completamente enganado.

Para os neo-pitagóricos, em geral, o incorpóreo não é constituído apenas pelas Idéias, que, em verdade, são os princípios secundários e derivados dos Números, estes, sim, os Princípios primeiros, que exprimem o ser essencial das coisas, a arquitetura metafísica universal.

Neste contexto, vale distinguir a Mônada, da Díade, já que, nos sistemas gnósticos, como se verá posteriormente, os éons são, usualmente, criados em duplas. De fato, para os neo-pitagóricos, sobretudo Moderato, a Mônada, princípio ativo, imaterial e incorpóreo, traduz a idéia de unidade, igualdade, identidade, bem como sugere como as coisas se harmonizam entre si, para a conservação do Universo. A Díade, por outro lado, sendo o princípio passivo, aponta para o conceito de desigualdade, traduzindo o princípio de mudança, diversidade, divisibilidade. A Mônada, em consonância com a tendência, da época, de fazer coincidir o Princípio com a Inteligência, era o mesmo que o Intelecto, isto é, Deus. Demais disso, a Mônada congrega, em si mesma, a um só tempo, os dois sexos, já que pai e mãe de tudo o que existe.

Também, os neo-pitagóricos, mas no bojo de uma metafísica matematizante, hierarquizaram o incorpóreo em hipóstases, tal como o fizeram os médio-platônicos e como, depois, fará Plotino. Para Moderato, acima de tudo, em sua absoluta transcendência, se postava o Primeiro Uno; depois dele, vinha o Segundo Uno, que constituiria o inteligível ou o mundo das formas, na qual residia a Díade, ou “matéria inteligível”, isto é, pura quantidade privada de forma; imediatamente “abaixo” se situava o “Uno-alma” e, por último, o mundo sensível, concebido como reverberação do inteligível, como uma sombra da pura quantidade inteligível (REALE, 1994c, p. 352).

A ética neo-pitagórica, por sua vez, se assenta no cuidado que deve dispensar, o ser humano, ao divino que nele habita, bem como na imitação de Deus e, como ponto culminante, na união mística com o divino, no que muito se assemelha ao modo de vida proposto por Plotino.

2.3.2.5 O hermetismo

Não se mostraria apropriado fechar o quadro de influências doutrinárias do neoplatonismo e do gnosticismo, sem traçar as principais linhas das “doutrinas esotéricas” ventiladas pelo Hermetismo e também pelos Oráculos Caldaicos.

O chamado “Hermetismo” é identificado com o deus egípcio *Thot*, inventor da escrita, intérprete e revelador do divino *logos*. Na época helenística (a partir de III a.C.) e, com mais relevo, na Era Imperial Romana (séculos II e III d.C.) deram-se a conhecer escritos, tidos por “revelações”, supostamente atribuídos a Hermes Trimegisto, o Três Vezes Grande. É que os gregos, ao tomarem contato com o panteão egípcio, assimilaram Thot ao seu deus Hermes, que, na religiosidade helênica, tinha, igualmente, as características de intérprete e mensageiro dos deuses (REALE, 1994c, p. 375).

Segundo Reale (1994c, p. 376), o hermetismo conheceu uma expressão popular, representada pelas obras atinentes às chamadas “ciências ocultas”, tais como a alquimia, a astrologia e a magia, e outra, doura, composta de escritos filosóficos, teológicos e místicos. Neste segundo grupo encontra-se o denominado *Corpus Hermeticum*, constante de dezesseis tratados, dentre os quais o mais afamado deles, o *Poimandres* (“pastor de homens”). Também deste grupo fazem parte a obra intitulada *Asclépio* e vários extratos, testemunhos e fragmentos de época.

Os escritos do primeiro grupo opõem-se à idéia, tão cara aos gregos, de que a razão se encontra apta a encontrar, por suas próprias forças, a verdade. Não cuida, esta expressão popular do hermetismo, de especular acerca das causas fundamentais, isto é, do universal; sua preocupação reside no particular, no específico, no individual, na percepção do maravilhoso, do *mirabilia*, nas leis de simpatia e antipatia que correlacionam os seres concretos, e cujos fundamentos se põem além das trilhas

alcançáveis pela razão. Estas ciências ocultas são o oposto da ciência especulativa e racional helênica: o seu fazer não se assenta na pesquisa e no raciocínio humano, mas no exercício do culto, da oração e da prática mágica; aqueles que as dominam são eleitos, raros destinatários e continuadores de uma tradição misteriosa; seu palco de atuação não é o plano intelectual, mas o da religião e o da magia.

Por sua vez, os escritos de feição mais douta apresentam similitudes com as idéias professadas pelos médio-platônicos e neo-pitagóricos. Mesmo aqui, inobstante as afinidades filosóficas com as escolas referidas, propõe-se um novo método para o conhecimento de Deus, não fundado na razão humana, mas na revelação advinda da oração, do culto, da iluminação e do êxtase. Tão somente quando a razão, os sentidos e a palavra se calassem, o conhecimento de Deus, mercê de uma união estática vivenciada no divino silêncio, seria possível.

De acordo com Hans Jonas (1963, p. 147), o Poimandres é um documento representativo da cosmogonia e da antropogonia gnósticas, já que narra as desventuras do “Primeiro Homem” ao cair na matéria e a gloriosa ascensão da alma, através da revelação. Kurt Rudolf (1987, p. 86) aduz que a cosmogonia nele versada tem uma coloração helenística-gnóstica no âmbito da narrativa judaica da criação.

No *Corpus Hermeticum* têm lugar, sem excluir-se, a teologia positiva e a negativa. Isto porque, por um lado, Deus é o totalmente outro, sem forma ou figura, inteiramente inefável; por outro, Ele é o Bem Absoluto, o Supremo Pai de todos os seres e todas as coisas, Causa de tudo o que existe. Ademais, sem discrepar do que diziam os médio-platônicos, tal escrito associa, via de regra, Deus com o Intelecto Supremo, embora, em algumas passagens, O tenha não como o Intelecto, mas como a causa da existência do Intelecto, tal como existem a luz e a causa da existência da luz.

Percebe-se, outrossim, no *Poimandres*, a inclinação, também presente na gnose, de multiplicar os intermediários entre o Primeiro Deus, ou o Uno, e o mundo material. O Deus supremo, sendo o Princípio do Princípio, não tem fim e se explicita em um número infinito de potências. Este Deus Supremo é a Luz Suprema e o Intelecto Supremo, sendo capaz de gerar tudo por si mesmo, porquanto possui as naturezas masculina e feminina; abaixo Dele, na hierarquia do incorpóreo, posta-se o Logos, Seu filho primogênito; do Supremo Deus também deriva o Intelecto demiúrgico, que é co-substancial ao Logos; segue-se, então, o *Anthropos*, o Homem não dotado de corporeidade, também derivado de Deus e imagem Dele; por derradeiro, segue-se o Intelecto que é outorgado ao ser humano que vive na carne, sendo, pois, o que há de divino no humano e não se confundindo com a alma, eis que diverso dela e à mesma superior.

Também, aqui, a idéia de salvação é central, no bojo de um acerbado dualismo e de uma concepção pessimista do mundo, já que o nascimento do homem terrestre é devido a uma queda do *Anthropos*, o homem incorpóreo, que desejou unir-se à natureza material. O mundo terrestre, para o Hermetismo douto, é o “pleroma de todo o mal”, consoante se depreende de várias passagens do *Corpus Hermeticum*, VI, 4, o que se mostra notavelmente semelhante às idéias gnósticas acerca do mal, a serem oportunamente desenvolvidas no correr deste trabalho. A afinidade de concepções não se encerra aí: segundo o mencionado escrito, a salvação coincide com a gnose, com o conhecimento, de sorte que o grilhão que mantém o homem preso à matéria é a ignorância. Assim, o caminho soteriológico pregado pelo hermetismo, implicava, em primeiro lugar, no reconhecimento de que a verdadeira natureza do ser humano é o intelecto; após, caberia, ao aspirante à salvação, apartar-se de tudo o que, nele, se ligasse à matéria e, via de conseqüência, ao mal. O coroamento deste itinerário salvífico

viria com a percepção de que, sendo o Intelecto, parte de Deus – a saber, Deus em nós – o ato de reconhecer-se como tal, implicaria em reconhecer a Deus. Outro aspecto fundamental que emana das teorias presentes no *Corpus Hermeticum*, e que faz reverberar os ecos do pensamento de Filo, o Judeu, é o de que o espírito divino, presente no homem, qual seja o Intelecto, lhe é dado, por Deus, através da graça. Em suma, a salvação, para o hermetismo, implica em que o ser humano busque, ainda nesta vida, libertar-se das potências negativas, através da separação do corpo e da purificação do seu intelecto; assim agindo, unir-se-á, pelo êxtase – mas sem prescindir da graça divina - ao Intelecto de Deus.

2.3.2.6 Os oráculos caldaicos

Similarmente ao *Corpus Hermeticum*, os *Oráculos Caldaicos*, cujo conteúdo e maneira de exposição são característicos da época dos Antoninos¹¹, propõem-se a comunicar uma verdade revelada, através de uma combinação de filosofemas¹² (hauridos do platonismo médico e do neo-pitagorismo) e de religiosidade oriental. Todavia, em comparação com o *Corpus*, nos *Oráculos* o elemento especulativo se eclipsa e mesmo perde sua autonomia, em prol do componente irracional, presente em práticas religiosas e de cunho teúrgico. Nada obstante, enquanto o *Corpus Hermeticum* filia-se à tradição egípcia, os *Oráculos Caldaicos* se ancoram na sabedoria babilônica (REALE, 1994c, p. 388).

¹¹Período compreendido entre 96 e 192 d.C. Os imperadores Antoninos foram Nerva, Trajano, Antonino Pio, Marco Aurélio e Cômmodo.

¹²O filosofema é um tipo de silogismo apodíctico (SILVEIRA BUENO, 1965, 3º vol., p. 1396). O silogismo, como se sabe, é a proposição lógica composta de duas premissas, maior e menor, com uma conclusão; se as duas primeiras forem aceitas, a terceira também o será, necessariamente. Por fim, diz-se apodíctica, aquela argumentação convincente, evidente; por via reflexa, a apodíctica é a arte de argumentar e de demonstrar, pelo raciocínio, a falsidade de certas proposições.

O autor dos Oráculos parece ter sido Juliano, o Teurgo, filho de Juliano, o Caldeu, que viveu no século II d.C., sob a égide de Marco Aurélio. Juliano, o Teurgo, dizia tê-los recebido diretamente dos deuses, malgrado seja possível que ele, tão somente, tenha reduzido, a versos, as revelações de algum visionário desconhecido, ou mesmo da deusa *Hécate*, divindade sempre associada a magias e encantamentos.

Os temas ventilados nos Oráculos Caldaicos guardam notável semelhança com as idéias do neopitagórico Numênio de Apaméia e, tal como as demais correntes estudadas, leva a efeito uma hierarquização do transcendente. Acima de tudo, encontra-se, o Pai, identificado com o Primeiro Intelecto, e que tudo criou, de forma perfeita. Abaixo Dele, vem o Segundo Intelecto, na condição de Díade e detentor de dupla função: por um lado, a de conter os inteligíveis e, de outro, a de introduzir a sensação no mundo. Segue-lhe a Alma, identificada com a já referida deusa Hécate. Há, ainda, uma pluralidade de demônios, além das almas humanas, aptas, estas, a retornar a Deus, quando inteiramente purificadas.

Demais disso, ao afirmarem que Deus (ou o Pai) é todas as coisas, mas de forma inteligível, os Oráculos explicitam um princípio que será caro a Plotino e aos neoplatônicos. Aliás, parece oportuno observar que, dentre as correntes do Neoplatonismo, há que se distinguir entre aquelas que não abandonaram a tradição racional e especulativa da filosofia grega (fundamentalmente a escola de Plotino), daquelas outras que buscaram uma fusão entre a teurgia e a razão helênica (Jâmblico e a escola de Atenas) e, finalmente, das que prestigiaram, abertamente, a teurgia, em detrimento do elemento racional (Juliano, o Apóstata e a escola de Pérgamo).

De especial relevo é, outrossim, a concepção de “Tríade”, de berço neopitagórico e algum desenvolvimento nos Oráculos. Deus é, nestes, concebido como uma “Mônada triádica”, sendo, pois, a um só tempo, uno e trino. Segundo tal aceção,

enquanto realidade, Deus é Uno, ao passo que, enquanto faculdade, Ele é trino, já que Pai, Potência e Intelecto.

Giovanni Reale (1994c, p. 393), citando Pierre Hadot, assevera que a organização triádica do mundo inteligível, recorrente entre os neoplatônicos, lança suas raízes nos Oráculos Caldaicos. A influência neo-pitagórica também parece inegável na idéia de Tríade, porquanto esta também pudesse ser concebida como o número interior às idéias produzidas pelo Intelecto Supremo.

E o que dizer do caminho salvífico traçado pelos Oráculos Caldaicos? Deus, ou a Mônada Triádica, não é alcançável pela mente racional, uma vez que esta opera em termos de definição e classificação, enquanto a Ele não se aplicam quaisquer categorias. Deus se faz acessível apenas através de uma união supra-racional, obtida através da *kenósis* - do esvaziamento da alma - dos pensamentos afetos ao mundo sensível e finito. Entretanto, tal faculdade supra-racional da alma, qual seja a de através do êxtase, unir-se ou assimilar-se a Deus, sempre terá contornos mágicos, nos Oráculos, diferentemente do que ocorria entre os neoplatônicos, que, imersos na herança grega, não a afastarão do contexto da filosofia.

Com efeito, os Oráculos Caldaicos se fundam na prática da teurgia, que, no dizer de Giovanni Reale (1994c, p. 395), “é a sapiência e a arte da magia utilizada para finalidades místico-religiosas”. Tais escopos seriam, fundamentalmente, a libertação, da alma, da instância corpórea e das vicissitudes que lhe são inerentes, propiciando-lhe, assim, a união com o divino.

Dodds (2002, p. 294), com grande perspicácia, distingue a magia da teurgia, esclarecendo que “enquanto a magia vulgar usa nomes e fórmulas de origem religiosa para fins profanos, a teurgia usa os procedimentos da magia vulgar acima de tudo para fins religiosos”. Estes procedimentos, segundo o referido helenista, apoiar-se-iam na

utilização de símbolos, visando a trazer a presença de uma divindade em um receptáculo (consagração e animação de estátuas mágicas ligadas, simpaticamente, aos mundos animal, vegetal ou mineral, acompanhada de invocações orais) ou no transe “de incorporação”, mercê do qual a divindade fazia morada, temporariamente, em um indivíduo.

Estas práticas partem da premissa de que, por vezes, mesmo a faculdade mais elevada do ser humano pode não ser suficiente para, sozinha, conhecer e unir-se a Deus. Daí a importância, no afã de libertar a alma, de associar a prática teúrgica com o *logos* sagrado, isto é, ao pensamento mais refinado, a fim de que, então, unidos, alcancem o seu nobilíssimo desiderato.

2.4 Síntese Conclusiva do Capítulo

O estudo do neoplatonismo e da *gnose*, seja em seus contornos gerais, seja especificamente no que tange à problemática da salvação, é de ser levado a efeito sem perder de vista o contexto histórico no qual vicejaram tais escolas de salvação.

Com efeito, consoante se buscou demonstrar no correr do presente capítulo, teve lugar, no mundo antigo, a partir das conquistas de Alexandre Magno e o enfraquecimento das cidades-estado gregas, uma mudança de mentalidade, que se caracterizou pelo abandono do *homo civicus*, que retirava, da *polis*, a justificativa para o seu viver, e o surgimento do *homo interior*, desapegado dos valores citadinos e dos deuses antigos, um ser atormentado e confuso, que busca, no mergulho em si mesmo, a superação das vicissitudes de sua existência.

Tendo Alexandria como encruzilhada de culturas, o mundo grego recebeu notáveis influxos do Oriente, sobretudo na esfera religiosa, o que deu lugar a verdadeiro

sincretismo de crenças, assim como o surgimento de uma atmosfera propícia a uma especulação de matiz mais espiritualizante.

A partir das derradeiras décadas da era pagã e os séculos inaugurais da era cristã, já sob a égide do Império Romano, dá-se uma superação do imanentismo, do materialismo e do fisicismo da época helenística, em prol de uma nítida preocupação com a transcendência e o incorpóreo. Transcendência entendida não somente no seu sentido físico, mas, sobretudo, no seu viés ontológico. O transcendente, assim, é o não-físico, o não-corpóreo, o imutável, a suprema Inteligência e o Supremo Bem, contrapondo-se, pois, ao material, ao sensível, ao empírico, ao devir, e por extensão, ao mal.

A transcendência e o incorpóreo estão presentes nas correntes filosóficas e nas escolas de pensamento e sabedoria do período referido, que, no dizer de Pierre Hadot (1999, p. 223), “faziam culminar a filosofia numa ‘*epóptica*’¹³, isto é, como nos Mistérios, na revelação suprema da realidade transcendente”.

É no âmbito desta atmosfera de forte inquietação espiritual que têm lugar as construções teóricas de Filo de Alexandria, dos médio-platônicos, neo-aristotélicos, neo-pitagóricos, bem como aquelas presentes no Hermetismo e nos Oráculos Caldaicos, cujos elementos se farão presentes em Plotino e entre os gnósticos, seja à guisa de influência, seja como ponto de reelaboração e aprofundamento.

De fato, nos círculos neoplatônicos e gnósticos, se farão presentes muitos destes elementos, a saber: a existência de uma dimensão não material no ser humano capaz de captar o intelecto divino e se moldar a ele; a transcendência de Deus com relação ao mundo; a busca, pela via da contemplação, bem como do viver virtuoso e do

¹³Do grego *epoptéia* (contemplação dos mistérios) e *epóptikós* (aquilo que diz respeito ao mais elevado grau de iniciação, vale dizer, à contemplação).

conhecimento de si próprio, da assimilação do ser humano ao divino; a hierarquização do inteligível em hipóstases; o problema da revelação e da graça; as possibilidades da razão humana de, por si mesma, conhecer Deus.

Plotino e os gnósticos, sensíveis aos reclamos espirituais do seu tempo, reelaborarão estes elementos, na construção de suas soteriologias, que, inobstante partícipes de um drama comum, mostrar-se-ão substancialmente diversas entre si. É disso que buscaremos tratar nos capítulos subseqüentes.

3. PLOTINO E OS GNÓSTICOS, DAS AFINIDADES AO CONFLITO, À LUZ DE SUAS IDÉIAS FUNDAMENTAIS

O estudo cronológico de composição das Enéadas parece permitir a conclusão de que, até o irromper da chamada “polêmica antignóstica”, o pensamento de Plotino guardava muitos pontos em comum com a *gnose*, em geral. De fato, tanto o licopolitano como os gnósticos preocupavam-se, fundamentalmente, com a salvação da alma, ou do “eu”, que se encontrava preso no cárcere da matéria. Ademais, nos tratados compostos, por Plotino, antes do II, 9, vislumbra-se, tal qual nos escritos gnósticos, um acentuado dualismo, a concepção do corpo como um mal, e da morte como libertação da alma; além disso, a condenação do corpo, das coisas materiais, e um velado pessimismo (PUECH, 1982, p. 144).

Entretanto, com o passar do tempo e talvez fruto de seu amadurecimento intelectual e espiritual¹⁴, Plotino atenuou o pesado dualismo que antes o caracterizava, transmutando-o para uma visão mais monista e, ao mesmo tempo, mais otimista da vida. A matéria, por exemplo, neste contexto, deixou de ser má em si mesma, para ser um pálido reflexo do mundo inteligível, que é inteiramente bom.

Destarte, quando Plotino, em 244 d C., se estabelece em Roma e começa a ministrar as suas aulas, tem, dentre seus ouvintes e também interlocutores, um certo número de gnósticos, os quais chamava de amigos, ou *philoí*. Plotino tinha consideração por eles e admitia as intervenções dos mesmos em aula, tolerando, inclusive, as interpretações particulares que os mesmos realizavam de Platão, particularmente do *Timeu*. Refutava, seguidamente, os argumentos, por eles, desenvolvidos, mas sem que

¹⁴Porfírio afirma, em sua *Vita Plotini*, que Plotino, ao menos durante os anos que ele, Porfírio convivia com seu mestre, vivenciou quatro êxtases, isto é, atingiu o cume da trilha salvífica em quatro oportunidades.

isso levasse a um desagradável rompimento. Neste cenário, anteriormente ao ano 263, Plotino vai elaborando tratados (IV, 8, 4 e 8; III, 9, 6; IV, 4, 10 e 12) por meio dos quais critica alguns pontos de certas teses gnósticas. A aludida refutação se torna sistemática e a ruptura se faz completa com a elaboração dos quatro tratados que vieram a compor a chamada “tetralogia antignóstica” (III, 8; V, 8; V, 5 e II, 9). Nas composições posteriores – à exceção do VI, 7, aparentado ao II, 9 - alguns pontos são abordados, mas sem o vigor presente na tetralogia. É o caso de II, 1, 4, III, 7, 6 e 13, III, 2, 1-3, 7 e 12, V, 3, 12, I, 8, II, 3, 16 (PUECH, 1982, p. 144).

Plotino, após longo amadurecimento, decidiu contrastar fortemente os gnósticos, não apenas por conta de divergências conceituais, mas porque, segundo Harder (*apud* PUECH, 1982, p. 145), tinham, ambos os sistemas, em seu início, um “radical parentesco”¹⁵. Isto não quer dizer, em absoluto, que Plotino tenha sido um gnóstico, mas que, em seus primeiros tratados, são escutados ecos da *gnose*. De todo modo, no correr de sua vida, foi, ele, discernindo o que lhe parecia equivocado, fantasioso e mesmo hipócrita, nas elaborações e no viver gnósticos e, por conseguinte, se livrando das influências que tais elementos, em um primeiro instante, haviam exercido sobre si.

3.1 Plotino e o Neoplatonismo

O Neoplatonismo, que tem, como figura exponencial, Plotino, supostamente nascido em Licópolis, Egito, em 205 d. C., é, reiteradamente, considerado como uma síntese do espiritualismo antigo (CLOTA, 1989, *passim*). O termo “neoplatonismo” foi cunhado, modernamente, para distinguir a tradição platônica inaugurada por Plotino

¹⁵Para tanto, cumpre ter em mente a semelhança entre o pensamento de Plotino e o do neopitagórico Numênio de Apaméia, afinidade, esta, que alguns tinham mesmo como plágio (alegação que foi combatida pelos discípulos de Plotino, sobretudo Amélio). Ora, segundo Dodds (*apud* PUECH, 1982, p. 146), o pensamento de Numênio tinha estreita afinidade com a *gnose*.

(205-270 d.C.) e atuante, no mundo antigo, até o século VI d.C., da chamada “Velha Academia”, que teve lugar com os discípulos imediatos de Platão, e, ainda, do Médio Platonismo, que integrou o período de recuperação do incorpóreo e do transcendente, pós era helenística (Wallis, 1995, p. 1).

Longe de representar uma mera *bricolage* dos elementos teóricos trabalhados pelas escolas que lhe precedam, o Neoplatonismo, ao revés, pode ser caracterizado como uma suma original do pensamento antigo, de substrato teórico tão rico e proposta de salvação tão poderosa, que influenciou, largamente, o seu porvir¹⁶. Conforme assevera Lloyd P. Gerson (1996, p.13), apesar dos débitos com os pensadores que a antecederam, a filosofia de Plotino não pode, a rigor, ser considerada eclética ou sincrética, uma vez que, nas *Enéadas*, temas antigos são resgatados e desenvolvidos sob o influxo de uma inspiração inteiramente nova.

O Neoplatonismo, efetivamente, trabalha elementos comuns ao pensamento de Filo de Alexandria, dos médio-platônicos, dos neo-aristotélicos, dos neo-pitagóricos, do Hermetismo, dos Oráculos Caldaicos, tendo albergado, ademais, em seus contornos, noções ventiladas pelo estoicismo, o aristotelismo, o platonismo (por óbvio) e pelas doutrinas de salvação que grassavam pelo Império Romano, na Antiguidade Tardia. De Platão, os neoplatônicos haurem e reelaboram muitos conceitos, dentre os quais o de um deus criador, demiurgo, bem como a doutrina das idéias e o papel da matéria no cenário cósmico, muito embora a hierarquização do Ser viesse a ser plenamente concebida,

¹⁶O tema atinente às influências do Neoplatonismo na história das idéias é vasto e transbordaria os limites desta dissertação. Entretanto, cabe, apenas a título de ilustração, e sem pretender elaborar uma lista exaustiva, registrar o impacto desta escola entre os teólogos e filósofos cristãos da Idade Média (Agostinho, João Escoto Eriúgena, Pseudo-Dionísio, o Areopagita), assim como nos místicos renanos (Mestre Eckart, Tauler e Nicolau de Cusa), no Renascimento (Marsílio Ficino, Giordano Bruno), na Idade Moderna (Espinosa, Leibniz, Berkeley e os platônicos de Cambridge), e, em tempos mais próximos, Schelling e Hegel; na contemporaneidade, cumpre citar Henri Bergson; já no mundo das letras, se fazem presentes ecos neoplatônicos, na obra de Dante, bem como entre os românticos alemães, como Novalis; alguns rastreiam traços do Neoplatonismo mesmo no nosso Guimarães Rosa.

apenas, por Plotino e sua teoria das três Hipóstases. Eram lidos, e comentados, no âmbito da escola, sobretudo o *Timeu*, mas, também, a *República*, o *Fédon*, o *Fédro*, o *Banquete*, o *Teeteto*, o *Filebo*, o *Sofista*, o *Parmênides*, dentre outras obras do mais brilhante discípulo de Sócrates. Todavia, por obra do gênio de Plotino¹⁷, o Neoplatonismo guarda, em seu seio, a semente da originalidade, porquanto tenha dado um passo além, em comparação com os seus antecessores intelectuais, rumo ao incorpóreo e a transcendência.

Com efeito, como assinala Émile Bréhier (1978, p. 169), o Neoplatonismo é, essencialmente,

um método destinado a alcançar uma realidade inteligível e uma construção ou descrição desta realidade. O mais grosseiro erro que se poderia cometer é acreditar que essa realidade tem por função essencial explicar o sensível. Trata-se, antes de tudo, de passar de uma região, onde o conhecimento e a felicidade são impossíveis, para outra região onde são possíveis. A semelhança, graças à qual se pode passar de uma à outra, posto que o sensível é a imagem do inteligível, interessa menos pelo fato de explicar o mundo sensível do que pelo fato de permitir elevar-se ao que é em si sem relação ao mundo... O século III e os dois seguintes assinalam, no paganismo, uma tentativa de captar a estrutura e as articulações desta realidade. A filosofia desse tempo é um modo de descrição de paisagens metafísicas para onde a alma se transporta por uma espécie de arrebatamento espiritual.

Maria Luisa Gatti (1996, p. 24-25), retoma as características fundamentais do Neoplatonismo destacadas por P. Merlan, a saber:

- A existência, no mundo inteligível, de uma pluralidade de esferas subordinadas, hierarquicamente, uma à outra, a partir da mais alta, até o mundo sensível, as quais existem no tempo e no espaço;

¹⁷Para José Alsina Clota (1989, p. 13), é possível afirmar que, em certos aspectos, Plotino foi o metafísico mais completo que já existiu; seu mérito teria sido, através das categorias tradicionais do espiritualismo helênico, fornecer um fundamento metafísico às experiências psicológicas – de êxtase – que ele próprio vivenciou.

- A ocorrência de uma derivação da esfera mais baixa, com relação à mais alta, tanto no nível implícito/explicito, quanto no de causa/efeito;
- A ocorrência de uma derivação a partir da esfera mais alta de existência - de um Princípio - que, apesar de ser causa de todo o ser, está além do ser, sendo, ademais, superior a todo tipo de determinação do ser;
- A designação, de tal princípio, como “Uno”;
- O fato de o Uno estar além de toda a determinação e ser absolutamente simples;
- O fato de que toda esfera inferior do ser implica em um aumento do número de seres que contém e em uma maior determinação espaço-tempo;
- O fato de que o conhecimento do primeiro princípio é radicalmente diverso do de qualquer objeto;
- A ênfase na tentativa de explicar por quê e como se dá a passagem do Uno para a multiplicidade, assim como o papel da matéria nesta transição.

Giovanni Reale (*apud* GERSON, 1996, p. 25-26), ao se pronunciar sobre o trabalho de Merlan, argumenta que, à luz das “doutrinas não escritas” de Platão, percebe-se que as características acima já estariam presentes no pensamento platônico. Tal observação se insere no âmbito das discussões travadas entre os estudiosos, acerca da maior ou da menor proximidade entre a filosofia de Platão e o Neoplatonismo de Plotino. Assevera Gatti, no artigo mencionado, que, enquanto em alguns períodos da história, tenham sido, platonismo e plotinismo, reputados idênticos, no século XIX disseminou-se, entre os estudiosos, uma nova percepção da problemática, tendente a diferenciar, com ênfase, as duas escolas filosóficas. Nos dias atuais, entretanto, novamente se está a privilegiar a aproximação entre ambas. Assim, segundo Reale, o que verdadeiramente distingue o Neoplatonismo, da

Academia, é o fato de que, enquanto nesta última, a estrutura do real é explicada em termos da bipolaridade entre dois princípios opostos – o Uno e a Díade - , naquele o Uno é considerado o pináculo, o ponto mais alto, de tudo, segundo um determinado tipo de monopolaridade, da qual toda a realidade deriva. Malgrado esta distinção fundamental, cumpre não perder de vista a elaboração, por Plotino, da teoria da processão, segundo a qual os diversos planos da realidade (hipóstases) derivam, um do outro, a partir do mais alto, em direção ao mais baixo. Esta teoria se afigura como uma novidade em relação ao platonismo anterior, tendo atingido, o seu pleno desenvolvimento, com um discípulo de Plotino, Proclo. Outra concepção, do Neoplatonismo, que se mostra inaugural é a dedução, da matéria, do inteligível, vale dizer, a radical dedução, do mundo físico, a partir do mundo inteligível, o que faz, aquele, não ter uma existência autárquica, ou seja, *de per se*. Típico do Neoplatonismo é, também, um sentido muito proeminente da unidade de todas as coisas, entendidas, todas elas, como manifestações do divino. Por último, a “dissolução da ética na mística e a transformação do conceito de assimilação do Divino no conceito de êxtase”, vale dizer, a submissão do estar no mundo ao objetivo maior, qual seja o de retornar à origem (REALE, 1995, p. 184).

Anota, ainda, Gatti (1996, p. 24-25), que, comentando a obra de Merlan, outro grande estudioso, Dörrie, entende o Neoplatonismo como uma fusão entre elementos do pitagorismo, do aristotelismo e do platonismo, agrupados e reelaborados segundo um viés original, somados a um novo elemento, de cunho místico-religioso, qual seja a busca por um assimilar-se ao Uno, através da contemplação, que conduz ao êxtase unitivo.

Para Reinholdo Aloysio Ullmann (2002, p. 95), por sua vez, “Neoplatonismo é um conjunto doutrinal com expressão de forte sentimento religioso e tons de marcada mística”.

Não se pode olvidar, neste contexto, o convívio conflituoso entre o neoplatonismo, o cristianismo nascente e, sobretudo, a gnose, o que implica em intercâmbio de idéias, ainda que mais no nível da divergência do que da convergência.

As divergências entre o neoplatonismo e a gnose, no que tange à problemática da salvação e os temas que lhe são correlatos, serão mais bem examinados no curso deste trabalho. Os embates com o cristianismo, por sua vez, fundam-se em discrepâncias quanto a alguns pontos conceituais, elencados por Reinholdo Aloysio Ullmann (2001, p. 300-301) e referidos abaixo. Embora o presente trabalho não tenha, como objeto, as divergências entre o neoplatonismo e o cristianismo, afigura-se oportuno, em rápida menção, trazer à baila tais pontos teóricos, eis que os mesmos nos auxiliam a melhor compreender o pensamento neoplatônico, de forma geral. São eles, pois:

- A existência de apenas um meio legítimo para a aproximação do Uno ou o conhecimento de Deus, qual seja o conhecimento (a filosofia potencializada, até o máximo, pela ascese);
- A salvação, via de consequência, é possível de ser obtida tão somente pelo conhecimento, não pela revelação ou pela graça; não se trata de uma benesse divina, mas do produto de uma evolução interior individual, através da qual o ser humano, atingindo a purificação intelectual (virtude), logra entender a realidade de Deus;

- Afigura-se inadmissível, à luz da processão plotiniana, a existência de três pessoas divinas consubstanciais, das quais nenhuma é a causa da outra e nenhuma é ontologicamente superior à outra;
- A alma é imortal e sujeita a reencarnações, não sendo cabível a ressurreição da carne, por ser, o corpo, um óbice para a total libertação da alma;
- A redenção de Cristo, ou de qualquer outro Ser superior, e a graça não são necessários, já que Deus é, se por um lado, transcendente, por outro, imanente ao homem, além de onipresente;
- Não se concebe a *creatio ex nihilo*, a criação do mundo a partir do nada, visto que o mundo é eterno (sempre existiu), não tendo sido *criado* por um ato deliberado de vontade do Uno.

De todo modo, parece claro que o ponto nodal do Neoplatonismo é a busca pela salvação do ser humano, expressa pelo retorno da alma ao seu lugar de origem. É o que se depreende da Enéada I, 6, 7: “Há que se elevar novamente ao Bem, ao qual tende a alma”.

O Neoplatonismo, na visão de WALLIS (1996, p. 4-6), inobstante traga, em seu cerne, uma aproximação da experiência religiosa, não abandona o racionalismo grego; antes, promove uma adaptação das categorias próprias do racionalismo helênico ao mundo da experiência interior. Referido autor observa que isto se deve não somente à introdução, na seara da filosofia, da experiência mística, porquanto ela já seja ventilada nos escritos religiosos do período pré-neoplatônico, sobretudo em Filo de Alexandria e no Hermetismo. Nada obstante, é importante notar que, assim como em Platão, a purificação da alma, para Plotino, é alcançada, primariamente, pela filosofia, associada à autodisciplina e ao regramento da conduta, sendo que, neste contexto, a razão abstrata

não tem valor por si, mas, tão somente, enquanto meio para o alcance da visão intuitiva e da união mística. O passo decisivo, aqui, é a identificação, realizada, por Plotino, entre realidades metafísicas e estados de consciência. Realmente, se, como nos revela Plotino, tudo provém do Uno e nada lhe é estranho, isto torna possível um retorno ao mesmo Uno, através do reconhecimento, no interior de cada um de nós, da presença do eu real, ou alma, que, por sua vez, é de natureza divina. Neste cenário, o êxtase místico que nos faz retornar ao Uno, não é, senão, a contraparte de um êxtase metafísico que faz brotar, do Uno, uma série de manifestações, necessárias na processão das hipóstases e, todavia, ilusórias, na conversão, no movimento de retorno a Deus (PUECH, 1982, p. 122).

O arco histórico do Neoplatonismo se situa entre a primeira metade do século II d.C. e o ano de 529, quando o imperador Justiniano determinou o fechamento das escolas de filosofia. O estudioso germânico Zeller propôs a existência de três tendências a grassar no seio do Neoplatonismo, o que teria dado ensejo ao surgimento de três escolas distintas: a primeira delas teria sido a escola de Plotino, de tendência mais acentuadamente filosófica; a segunda seria a de Jâmblico (escola siríaca), de matiz mais religioso; a terceira seria a escola de Atenas, uma fusão das duas outras. Já em 1910, outro grande erudito, Praecher, bradou contra a inadequação da divisão proposta por Zeller, reputando-a demasiado hegeliana, já que alicerçada no esquema tese-antítese-síntese. Praecher, ao revés, sugeriu a existência de seis escolas e três tendências no seio do Neoplatonismo. Segundo esta nova divisão, que foi bem-sucedida à luz dos estudos posteriores, a primeira escola neoplatônica teria sido a de Alexandria, fundada por Amônio Saccas, provavelmente em torno de 200 d.C, estendendo-se, mercê da atuação de seus membros mais ilustres – Plotino, Herênio, Orígenes (o pagão) e Longino – até o fim da primeira metade do século III d.C. A segunda escola teria sido a de Roma, fundada por Plotino, na capital do Império, em 244, e que floresceu, tendo

como membros destacados Porfírio¹⁸ e Amélio¹⁹, na segunda metade do século III. Jámblico, por sua vez, teria sido o fundador, na Síria, pouco depois do ano 300, da terceira escola, que, através de Teodoro de Asina, Sópatros de Apaméia e Dexipo, floresceu até as primeiras décadas do século IV. A quarta escola, fundada, por Edésio, discípulo de Jámblico, em Pérgamo, teve, como expoentes, Máximo, Crisanto, Prisco, Eusébio de Minda, Eunápio, o imperador Juliano, o Apóstata, e Salústio. A quinta escola, chamada de Atenas, foi fundada, entre o final do século IV e os primórdios do século V, por Plutarco de Atenas, tendo tido, como principal nome, Proclo. Contemporaneamente, teve lugar a Segunda Escola de Alexandria, capitaneada por Hipácia, Sinésio de Sirene, Hierócles de Alexandria, Asclépio, Olimpíodoro, dentre outros, sobrevivendo até inícios do século VII. Ao lado destas, Giovanni Reale (1994c, p. 540) aponta a existência dos denominados “neoplatônicos do Ocidente latino dos séculos IV e V”, eruditos como Calcídio, Mario Vitorino, Macróbio, Marciano Capela e Boécio, quase todos eles cristãos ou convertidos ao cristianismo. Vitorino e Boécio empenharam-se em elaborar sínteses entre o platonismo e o cristianismo e, por conta disso, tiveram importância na condição de intermediários entre a antiguidade e o medievo.

Estas escolas, segundo Praecher, estariam submetidas a três tendências principais, a saber: uma tendência especulativa – esposada por Plotino e seus discípulos mais diretos - no bojo da qual mesmo a religiosidade tem um caráter marcadamente especulativo, distante tanto da religião institucionalizada, quanto das práticas mágicas ou teúrgicas; uma tendência simbiótica entre a tendência especulativa e a místico-

¹⁸Porfírio, após uma grave crise depressiva, na qual cogitou matar-se, foi, por sugestão de Plotino, buscar novos ares na Sicília, onde também acabou desenvolvendo as suas atividades filosóficas.

¹⁹ Amélio, que era conhecido, na escola, por sua singular operosidade, foi destacado, por Plotino, para, juntamente com Porfírio, refutar, por escrito, as teses gnósticas então em voga, como aquelas ventiladas nas “Revelações” de *Zoroastro*, *Zostriano*, *Nicotéo*, *Alógenes* e *Mesos*, dentre outras (*Vita Plotini*, 16).

religiosa-teúrgica, característica da escola de Jâmblico e da de Atenas; uma tendência abertamente mágica-teúrgica, de claro desprestígio da especulação filosófica, verificada na Escola de Pérgamo. Para Reale (1996, p. 542), entre os neoplatônicos alexandrinos, assim como no Ocidente latino, prevaleceu uma tendência voltada à erudição.

3.1.1 Amônio Saccas, precursor do Neoplatonismo

De acordo com Giovanni Reale (1994c, p. 403), embora com Numênio de Apaméia, o grande neopitagórico, se tenha alcançado o limiar do neoplatonismo, é somente com Amônio Saccas, que tal escola filosófica se inicia.

Amônio Saccas²⁰ é uma das personalidades mais obscuras de toda a história da filosofia grega. Tal como Sócrates, nada escreveu, comunicando, sua mensagem, através da palavra viva que brotava da comunhão reservada entre mestre e discípulo. Nasceu e cresceu em uma família cristã de Alexandria, vindo a abandonar, depois, o Cristianismo. Floresceu no reinado de Cômodo (180-192), tendo levado uma vida retirada, longe das láureas, ao lado de um pequeno número de seguidores, aos quais ensinou que a filosofia é não apenas um exercício da inteligência, mas, também e, sobretudo, um exercício de vida e uma ascese espiritual. Esta percepção de Amônio, acerca da filosofia, terá grande repercussão em Plotino, tanto que a escola, deste último, em Roma, caracterizava-se pelo clima “de recolhimento espiritual, onde as conversas, as discussões e as meditações, até as mortificações, preparavam para uma iniciação que deveria conduzir à vida em Deus” (BRUN, 1991, p. 19).

²⁰O termo “Saccas” derivaria, para alguns, do fato de Amônio ter trabalhado como estivador ou “carregador de sacos” no porto de Alexandria, antes de se dedicar à filosofia. Para outros, o qualificativo denotaria uma relação com o clã Sakhya, do norte da Índia, do qual proviera o Buda Sakhyamuni.

Embora Amônio Saccas não tenha gozado do *status* de celebridade em seu tempo, certamente era portador de excepcionais atributos, tanto no nível intelectual, quanto no espiritual. Se assim não fosse, um homem do porte de Plotino, que se enfiara de inúmeros mestres da época, com ele não teria permanecido, como aluno e discípulo, por longos onze anos.

Ainda nos dias atuais, a filiação espiritual de Amônio Saccas permanece um mistério, divergindo, os estudiosos, fortemente, quanto a isto. Heinemann o vê como um grande filósofo grego; para Seeberg, Amônio era um adepto do hinduísmo ou um missionário hindu; Dörrie o considera um pitagórico capaz de realizar milagres; Langerbeck, por sua vez, vislumbrou, no mestre de Plotino, um teólogo cristão. O grande helenista Dodds, mais comedido, preferia qualificar Amônio Saccas como uma enorme sombra (CLOTA, 1989, P. 50).

Malgrado isto, Amônio Saccas nos é apresentado, pelos testemunhos antigos, conservados pelo neoplatônico Hierócles de Alexandria e por Nemésio, bispo de Emesa, como tendo sido um filósofo que, a par de conseguir conciliar Platão e Aristóteles, soube transmitir aos seus discípulos (dentre eles Plotino, Orígenes e Herênio, os mais ilustres dentre todos), uma filosofia livre do espírito da polêmica vã e das vaidades intelectuais. Ele teria operado esta purificação, na condição de *theodidaktos*, de alguém instruído por Deus, e através de “um elevar-se divino ao que é verdadeiro na filosofia” (REALE, 1994c, p. 407). Parecia, ademais, nutrir uma viva admiração pelos brâmanes, sentimento, este, que, segundo parece, transmitiu a Plotino²¹ (BRUN, 1991, p. 18).

²¹Assevera Jean Brun (1991, p. 22), porém, que, no estado atual dos estudos, não é possível afirmar a efetiva influência do Oriente sobre o pensamento de Plotino. Para ele, ainda que aproximações entre os aludidos pensamentos sejam cabíveis, descabe falar, forçosamente, em influências daquele, neste. Entretanto, parece ilustrativo o esclarecimento de Émile Bréhier (1999, p. 121-122): “segundo Estrabão, a partir da época de Augusto, ter-se-iam estabelecido contínuas relações entre o mundo ocidental e a Índia, por Alexandria, o Nilo e o Golfo Árábico. [...] Os curiosos não deixavam de informar-se sobre os

Josefina Maynadé (1970, p. 27), traça, poeticamente, um perfil do fundador do Neoplatonismo, ao nos informar que

Amônio era um iniciado na ciência hermética e possuía a verdade das almas despertadas, por seu dom inato. A ave real de seu pensamento voava por regiões siderais e contemplava, serena, o plano no qual se debatiam tantos milhares de crenças, tantos fragmentos da mesma divindade mutilada. Ele possuía o segredo da verdade antiga e moderna, mais velha do que o mundo e eternamente jovem como a primavera.

Segundo a tradição antiga, Amônio fazia derivar toda a realidade a partir de Deus. Ele aproveita a doutrina platônica do Deus artífice (que, não tendo sido gerado de qualquer matéria pré-existente, governa a estrutura do universo visível e invisível), dando-lhe tonalidades criacionistas²². Assim, basta a *vontade* de Deus para produzir a subsistência das coisas, sendo que, através da união entre a natureza física e a realidade incorpórea, Ele produziu um cosmos dotado de plena perfeição, a um só tempo duplo (porque sensível e supra-sensível) e uno (REALE, 1994c, p. 407). Plotino se oporá a este Deus que cria o mundo por um ato de vontade, mas defenderá, contra os gnósticos (que consideravam o mundo como obra de um demiurgo mau), a idéia de um cosmos perfeito.

O cosmos *amoniano* teria três planos hierárquicos: a instância das realidades celestes e os deuses; a das realidades intermediárias, ou seja, aquelas constituídas pelas naturezas etéreas (ou aéreas) e pelos anjos ou demônios bons, que serviam de intérpretes e mensageiros das mensagens divinas para os homens; e a das realidades íntimas, a saber, as almas humanas, os homens e os animais terrestres.

costumes e as idéias do seu país [a Índia]. [...] Os costumes dos brâmanes e dos ascetas do bosque constituem um tema tratado extensamente”.

²²Amônio, nascido em berço cristão e, tendo vivido na mesma Alexandria de Filo, certamente conhecia a doutrina da criação.

Ademais, Amônio advogava a incorporeidade da alma. Mais do que isso entendia, ele, que a alma não se encontra, espacialmente, no corpo, como se este fosse um mero recipiente. A alma tinha, com o corpo, uma relação de cunho ontológico, isto é, na medida que o princípio (a alma) produz e governa o principiado (o corpo). Neste sentido, a alma não *está* no corpo, mas *age nele*. Somente se pode admitir a assertiva “a alma está no corpo”, no mesmo sentido da afirmação “Deus está em nós”, vale dizer, enquanto Deus, princípio da qual derivamos, nos vivifica, rege e governa.

Observa, assim, Giovanni Reale (1994c, p. 409) que Amônio Saccas mostrou ineditismo, em alguns pontos, com relação às concepções das escolas filosóficas de seu tempo. Com efeito, Amônio teria sido portador de uma novidade, com relação aos médio-platônicos, ao tentar unificar os diversos planos do ser, já que, segundo sua concepção, o cosmos é, a um só tempo, duplo e uno; na hierarquia dos seres criados, cada instância é causa da seguinte, havendo um primeiro princípio causador de tudo. Com relação ao pensamento dos neo-pitagóricos, também teria sido portador de uma concepção original, ao entender o processo de derivação da realidade como criação.

Porém, a maior reverberação do pensamento de Amônio nas estruturas do edifício plotiniano, talvez tenha sido a doutrina da íntima união (ou *hénosis*) entre o incorpóreo e o corpóreo. Segundo esta, a unificação do homem com o divino nada mais seria do que a expressão de uma finalidade, de um *telos*, previsto pela Lei imprescritível e maior, que governa toda a realidade.

Inobstante isso, o pensamento de Plotino não é uma mera derivação das concepções de Amônio Saccas. As fontes antigas não registram, neste, duas teorias que são capitais naquele: as doutrinas do Uno e do *Nous*. Ademais, Porfírio assinala, na sua

Vida de Plotino, que seu mestre “era personalíssimo e inovador na sua visão da doutrina dos outros; de resto, no método de pesquisa, alinha-se ao espírito²³ de Amônio”.

3.1.2 Plotino, filósofo e místico

Plotino é descrito, por seu discípulo Porfírio, como alguém que se envergonhava de ter um corpo; por conta disso, nada falava acerca de sua família ou de seu passado. A posteridade somente veio a conhecer o seu rosto porque, à sua revelia, um dos maiores retratistas da época, que freqüentara algumas de suas aulas, traçou, de memória, os seus contornos faciais.

De todo modo, pelas informações que dele nos chegaram através de Porfírio, sabe-se que Plotino nasceu em Licópolis, cidade próxima a Alexandria, no Egito, em 205 d.C. Em 233 d.C., após ouvir os ensinamentos de diversos mestres e eruditos da época – e se decepcionar com todos eles – logra assistir a uma exposição de Amônio Saccas, ao fim da qual, exclama: “Este era aquele que eu procurava”. Tocado pelos ensinamentos e pela pessoa de Amônio Saccas, permanece, no círculo deste, por cerca de dez ou onze anos, quando, em 242 d.C., desejoso de melhor conhecer a filosofia que se praticava entre os persas e os hindus, engaja-se no séqüito do Imperador Gordiano, que, à frente de um exército, rumava para a Pérsia, com o fito de combater uma insurreição lá existente. No ano de 243 d.C., o exército imperial é derrotado, na Mesopotâmia, e Plotino consegue, com dificuldade, se refugiar em Antioquia. Em 245 d.C., estando, provavelmente, já morto Amônio Saccas, Plotino funda uma escola própria em Roma, cogitando, outrossim, acerca da fundação de uma cidade, a ser

²³Vale dizer, de liberdade intelectual, o que permitia, a Plotino, extrair, dos textos por ele estudados, conclusões originais.

chamada Platonópolis, destinada à meditação e ao estudo, projeto, este, que jamais logrou consumir. Em 247 d.C., ingressa, na Escola de Plotino, Amélio, antigo estóico, que, por seu discernimento e sua grande operosidade, foi destacado por Plotino, juntamente com Porfírio, para refutar, por escrito, teses gnósticas. No ano de 263 d.C., junta-se ao círculo plotiniano, Porfírio, natural de Tiro, na Fenícia, e provindo de Atenas, onde estudara com Longino. Em 268 d.C., Porfírio, assolado por uma severa melancolia, é aconselhado, por Plotino, a buscar refúgio no campo, o que o faz rumar para a Sicília. Amélio, de sua parte, se muda para a Síria. No ano de 270 d.C., Plotino, bastante enfermo, se retira para uma vila em Campânia, onde morre praticamente sozinho, ao lado, apenas, de seu discípulo e médico Eustóquio.

A filosofia de Plotino é uma extensão do seu pensar e do seu agir: sem jamais renegar o intelectualismo grego, tem, no ápice do seu sistema, o supra-intelectual, o momento raro e extraordinário do êxtase²⁴. Assim, pode-se dizer, com Brun (1991, p. 30- 34), que Plotino, na condição de filósofo contemplativo – de um tipo de sábio que, no isolamento e por meio dele, parte de si mesmo e das coisas, para ascender até o Princípio Universal de todas as coisas – tenha arquitetado uma “filosofia mística do desvelamento”, da qual, é traço distintivo, o misticismo especulativo que lhe era peculiar.

Como bem assinala Hadot (1999, p. 236):

O discurso filosófico de Plotino, para todos os níveis da realidade, conduz a uma ascese, e uma experiência, interiores, que são o verdadeiro conhecimento pelo qual o filósofo eleva-se para a realidade suprema, alcançando, progressivamente, níveis mais e mais elevados e mais e mais interiores da consciência de si. [...] Mas isso significa, para ele, que é

²⁴Que, na verdade, é uma “*instase*”, um voltar-se para as profundezas de si próprio, já que “o acesso ao cimo se opera no mais profundo da interioridade” (BRUN, 1991, p. 83).

somente se tornando espiritualmente semelhante à realidade que se quer conhecer, que se pode colhe-la”.

3.1.3 As Enéadas

O pensamento de Plotino foi sistematizado por seu discípulo Porfírio, em cinquenta e quatro tratados, dispostos em seis grupos, cada qual de nove tratados. Daí porque a obra de Plotino recebeu o nome de Enéadas (ou grupos de *nove* tratados).

As Enéadas resultam de um agrupamento, realizado por Porfírio, de tratados afins quanto à matéria tratada, não refletindo a ordem cronológica de sua composição, tal qual levada a efeito por Plotino. As discordâncias do licopolitano, com relação aos gnósticos que ele conheceu (provavelmente os *sethianos*) encontram-se expressas em um grande libelo que foi cindido, por Porfírio, em quatro tratados distintos, quais sejam, III, 8, V, 8, V, 5 e II,9, este último, intitulado “Contra os gnósticos”, se constituindo em uma síntese de tais divergências.

Em homenagem ao didatismo, cumpre elencar as Enéadas e os tratados que as compõem (QUILES, 1981, p. 15-16). Assim:

Primeira Enéada (tratados que se referem à ética):

Primeiro tratado: Sobre o animal e o homem; Segundo tratado: Sobre as virtudes; Terceiro tratado: Sobre a dialética; Quarto tratado: Sobre a felicidade; Quinto tratado: Se a felicidade aumenta com o tempo; Sexto tratado: Sobre o Belo; Sétimo tratado: Sobre o Primeiro Bem e os demais bens; Oitavo tratado: Sobre a origem dos males; Nono tratado: Sobre o suicídio.

Segunda Enéada (tratados que se referem à física, sobretudo acerca do mundo e dos problemas que lhe são comuns):

Primeiro tratado: Sobre o céu; Segundo tratado: Sobre o movimento do céu; Terceiro tratado: Sobre o Influxo dos astros; Quarto tratado: Sobre a matéria; Quinto tratado: Sobre a potência e o ato; Sexto tratado: Sobre a essência; Sétimo tratado: Da mescla total; Oitavo tratado: Sobre a visão; **Nono tratado: Contra os gnósticos**²⁵.

Terceira Enéada (tratados sobre o mundo e temas com ele relacionados):

Primeiro tratado: Sobre o destino; Segundo tratado: Sobre a Providência, I; Terceiro tratado: Sobre a Providência II; Quarto tratado: Sobre o *daimon* que nos tocou; Quinto tratado: Sobre o amor; Sexto tratado: Sobre a impassibilidade dos incorpóreos; Sétimo tratado: Sobre a eternidade e o tempo; **Oitavo tratado: Sobre a contemplação**; Nono tratado: Considerações várias.

Quarta Enéada (tratados sobre a alma):

Primeiro tratado: Sobre a essência da alma, I; Segundo tratado: Sobre a essência da alma II; Terceiro tratado: Aporias sobre a alma I; Quarto tratado: Aporias sobre a alma II; Quinto tratado: Aporias sobre a alma III; Sexto tratado: Sobre a sensação; Sétimo tratado: Sobre a imortalidade da alma; Oitavo tratado: Sobre a descida da alma no corpo; Nono tratado: Se todas as almas são apenas uma.

²⁵Os títulos em negrito referem-se aos tratados que compõem a denominada “tetralogia antignóstica”. Inicialmente, cuidava-se de um longo e único libelo no qual Plotino criticava algumas das idéias professadas pelos gnósticos com os quais ele travou contato. Porfírio, ao organizar os ensinamentos de seu mestre, na forma de Enéadas, desmembrou, o referido libelo, nos quatro tratados em destaque.

Quinta Enéada (tratados acerca da inteligência, bem como da realidade que está além da inteligência):

Primeiro tratado: Sobre as três hipóstases; Segundo tratado: Sobre a gênese e a ordem do que se segue ao Primeiro Princípio; Terceiro tratado: Das hipóstases que conhecem e da transcendência do ser; Quarto tratado: Sobre o que procede do Primeiro Princípio; **Quinto tratado: Que os Inteligíveis não estão fora do Intelecto**; Sexto tratado: Que aquilo que transcende ao ser não pensa; Sétimo tratado: Sobre se há idéias dos seres particulares; **Oitavo tratado: Sobre a beleza inteligível**; Nono tratado: Sobre o Intelecto, as Idéias e o ser.

Sexta Enéada (tratados sobre o ser, os números, as idéias e o Um):

Primeiro tratado: Sobre os gêneros do ser, I; Segundo tratado: Sobre os gêneros do ser II; Terceiro tratado: Sobre os gêneros do ser III; Quarto tratado: Que o Uno está em todas as partes I; Quinto tratado: Que o Uno está em todas as partes II; Sexto tratado: Sobre os números; Sétimo tratado: Origem da multiplicidade das coisas; Oitavo tratado: Sobre a liberdade e a vontade do Uno; Nono tratado: Sobre o Bem e o Uno.

Giovanni Reale (1994c, p. 425-426), estabelece seis eixos que perpassam as Enéadas e em torno dos quais gravita o pensamento plotiniano, a saber:

- A nítida distinção entre mundo sensível e mundo inteligível, ser corpóreo e ser incorpóreo;
- A teoria das Três Hipóstases, segundo a qual o incorpóreo é formado pelas três hipóstases, quais sejam, o Uno, o Nous e a *Psyché*, ou Alma;

- A teoria da Processão²⁶ das Hipóstases, através da qual o grau mais elevado produz o mais baixo, sem se diminuir, apequenar ou empobrecer, daí decorrendo que a segunda Hipóstase deriva da primeira, e a terceira provém da segunda;
- A matéria sensível não constitui, por si mesma, um princípio subsistente, mas derivado da última das hipóstases, daí decorrendo que o mundo sensível é inteiramente deduzido do supra-sensível;
- Tudo está no Uno, e o Uno está em tudo; igualmente, cada uma das hipóstases inferiores está na superior, sendo produzida e sustentada por esta, de sorte que não somente as hipóstases supra-sensíveis encontram-se unificadas, mas, também, o mundo corpóreo e estreitamente envolvido pelo incorpóreo;
- Já que tudo procede do Princípio Primeiro, nada lhe é estranho, disto decorrendo ser possível o retorno ao mesmo Princípio, isto é, uma reunificação plena e total, do homem, ainda em vida, com Ele, através da união mística e do êxtase; mercê desta realidade, o ser humano pode, desprendendo-se do mundo exterior, entrar nos abismos mais profundos de si mesmo, onde se encontra o Eu verdadeiro, a alma (que, deriva do Espírito, o qual, por sua vez, deriva do Uno) e, assim, retornar ao Princípio Primeiro.

²⁶Tal teoria é denominada, geralmente, “emanatismo”. Entretanto, para Giovanni Reale (1994c, p. 525-528), a metafísica plotiniana não pode ser assim designada, porque, no emanatismo: a) as coisas fluem da *substância* do Primeiro Princípio, de modo que tal movimento implica no fluxo da própria *substância* de tal Princípio, enquanto que, em Plotino, as hipóstases subseqüentes ao Uno não se mostram como um fluxo da *substância* do Uno; b) em tal fluir da substância do Princípio, ocorre uma despotencialização gradual e sucessiva da própria substância, de modo que, neste processo, embora o Princípio se mantenha hígido e inexaurível, o fluxo vai perdendo a sua força, na medida em que se afasta do Princípio; já na processão, tal qual a concebeu Plotino, as hipóstases não se mostram como substância despotencializada do Uno, já que todas as coisas derivam e dependem da potência do Uno, não coincidindo, porém, com a substância Dele; c) o fluir caracteriza-se como uma necessidade física, independente da vontade e da razão; a processão, por outro lado, tendo em vista sua complexidade não se ajusta bem à condição de mera “ação natural”, não implicando, todavia, em um ato de criação, nos moldes cristãos, mas em um tipo de “necessidade” muito especial.

Neste rol de características fundamentais do pensamento plotiniano, emergem, como criações realmente originais do licopolitano, a existência de três – não mais nem menos – hipóstases. Isto porque, se por um lado, nos séculos I e II de nossa era, por influência das escolas filosóficas que precederam o Neoplatonismo, já era usual a estruturação do Inteligível em hipóstases, na época de Plotino, os grupos gnósticos defendiam a existência de muitas destas, no âmbito da hierarquia do Incorpóreo; para os valentinianos, por exemplo, havia não menos do que trinta hipóstases. Portanto, a preocupação de Plotino não foi a de demonstrar a existência de uma hierarquia no mundo superior (o que já era voz corrente na época), mas, sim, que as hipóstases eram três (o Uno, o Nous e a *Psyché*) e não mais. A outra novidade trazida por Plotino foi a teoria da processão, vale dizer, a explicação de como ocorre a derivação, de “cima” para “baixo” das hipóstases, isto é, o modo pelo qual, da primeira hipóstase, procedem as posteriores, e da última delas, provém o mundo sensível.

Afigura-se oportuno observar que a salvação da alma é o tema maior de Plotino, já que esta é, para ele, a tarefa sublime a qual deve se dedicar o ser humano. A *epistrophê* - o retorno ao Uno - é, assim, tratada, sob os mais diversos vieses no correr das Enéadas e não apenas nos tratados que compõem a denominada “tetralogia antignóstica”.

3.2 A Gnose e o Gnosticismo

3.2.1 A questão terminológica

O movimento filosófico-religioso que ora se está a estudar em contraposição ao pensamento plotiniano, foi, até o século XVIII, denominado “gnose”. O termo

“gnosticismo”, por sua vez, foi cunhado em terras francesas, na centúria de 1700, para designar, precipuamente, os sistemas gnósticos cristãos dos séculos II e III da nossa era.

Entretanto, a utilização de dois termos para qualificar, basicamente, o mesmo objeto, teve o condão de causar confusões e problemas no âmbito da pesquisa respectiva, de sorte que, modernamente, se buscou estabelecer, da forma mais nítida possível, a diferença entre as duas denominações.

Em 1966, reuniram-se, vários estudiosos do tema, na cidade italiana de Messina, no que ficou conhecido como o “Congresso de Messina, acerca das origens do Gnosticismo”. Após o cotejo das diversas teses lá apresentadas, por diversos especialistas, entendeu-se que, pelo termo “gnosis” dever-se-ia entender “um conhecimento de segredos divinos, o qual é reservado a uma elite”, tendo, pois, um viés esotérico, ao passo que o vocábulo “gnosticismo” poderia ser utilizado para se referir aos sistemas gnósticos dos séculos II e III da era cristã. Segundo esta perspectiva, a expressão “gnose”, mais ampla, englobaria o termo “gnosticismo”, mais restrito e localizado; assim, o “gnosticismo” seria, apenas, uma forma particular da “gnose”.

Para Kurt Rudolf (1987, p. 57), entretanto, tal distinção não se afigura suficientemente esclarecedora e significativa, já que ambas as denominações vêm caminhando juntas no correr das pesquisas atinentes ao tema. Por esta razão, o grande especialista alemão, prefere filiar-se à tradição germânica, que não distingue um termo do outro. Neste diapasão, o vocábulo “gnose” seria a autodesignação de uma religião de salvação da antiguidade tardia, enquanto que o “gnosticismo”, uma forma mais recente daquela. “Gnose”, de todo modo, permanece como uma categoria histórica, utilizada com vistas à compreensão de uma particular visão de mundo da antiguidade tardia.

Embora tenha havido diversos sistemas gnósticos, alguns elementos específicos da gnose mostram-se recorrentes em todos eles, isto é, algumas idéias se repetem nas

variadas tradições. Foi com base nestes elementos comuns que, no aludido Congresso de Messina, logrou-se estabelecer o mito central do gnosticismo, qual seja, a crença na existência, no ser humano, de uma centelha, que provém do âmbito do divino e que, neste mundo, se encontra submetida ao destino, ao nascimento e à morte. Esta chispa divina deve ser despertada pela contraparte divina do “eu” humano para ser, finalmente, reintegrada ao local de onde procede. Esta idéia, segundo Rudolf (1987, p.57), baseia-se, sob o prisma ontológico, na concepção de uma “descida” do divino rumo às esferas abaixo, sendo que a periferia do Pleroma (a reunião dos diversos éons, ou emanções do Primeiro Princípio), periferia, esta, denominada, geralmente, *Sophia* ou *Ennoia*, viu-se vitimada por uma crise, o que a fez criar este mundo, que será o palco da descoberta e da recondução, ao Alto, da divina centelha, o *pneuma* ou espírito.

Segundo Antonio Piñero, José Montserrat Torrents e Francisco García Bazán (2000, p. 33-34), a precisão terminológica é importante quando se busca penetrar no pensamento gnóstico. Assim, para eles, a gnose é, no âmbito técnico da história das religiões, um movimento religioso sincrético, que tem suas primeiras manifestações no século I da nossa era e que floresce, com esplendor, no século II, sobretudo naquelas versões que se relacionam com o cristianismo e o judaísmo. Esclarecem, ainda, tais estudiosos, que o vocábulo “gnosis” é de origem grega, sendo tributário do verbo *gignósko*, “conhecer”, significando, pois, “conhecimento”. Malgrado no grego clássico e, em menor medida, na *koiné*, no grego vulgar, os vocábulos *gnôsis* e *epistéme* tenham significado semelhante, no âmbito filosófico *epistéme* passou a designar o conhecimento científico, oposto à simples opinião; o termo *gnôsis*, por sua vez, recebeu o sentido de conhecimento enquanto oposição à ignorância, *âgnoia*. Já no cenário da história das religiões, *gnosis* denota o conhecimento de algo divino que transcende toda a fé, uma ‘ciência’ imediata e absoluta da divindade, ‘ciência’, esta, considerada como a

verdade absoluta; em síntese, a gnose seria o conhecimento perfeito, em contraposição ao conhecimento ordinário. Da mesma raiz grega advém o termo *gnóstikos*, isto é, aquele que conhece, o iniciado, e também o vocábulo *gnostikói*, utilizado para distinguir os indivíduos portadores da gnose. Já o termo “gnosticismo” é moderno, tendo sido cunhado, no século XVIII, para designar, de um modo especial, os sistemas gnósticos cristãos que floresceram durante os séculos II e III da nossa era. Segundo os citados autores, tal vocábulo pode ser equívoco, no âmbito das línguas europeias, já que passível de ser confundido com o termo “gnose”, que como já se pontuou, designa um conjunto de idéias ou concepções religiosas que mantiveram, entre si, certa coerência, e que aparecem como elementos constitutivos de certas religiões específicas do mundo antigo, qualificadas de “gnósticas” ou “gnosticizantes”, conforme o grau de assimilação, das mesmas, a tal conjunto de idéias. Do ponto de vista sociológico, a gnose representaria um grupo minoritário, distinto do conjunto da sociedade à qual pertencia, pelo fato de possuir um conhecimento superior, sobre conteúdos de matiz religioso. Em suma, a gnose seria um conhecimento religioso reservado a uma elite, já que advindo de uma revelação específica outorgada, pela divindade, ao chefe do grupo, ou através de um sistema exclusivo de interpretação de certos livros tidos, previamente, como sagrados, ou, ainda, como uma mescla dos dois casos. Neste contexto, a salvação estaria reservada para poucos, os *pneumatikói*, ou homens espirituais, aos quais fora dado ter acesso ao verdadeiro conhecimento; por sua vez, os psíquicos, isto é, aqueles ligados ao mundo da *psyché* (elemento superior à matéria, mas não divino) e os hílicos ou ligados à terra (da palavra *hylé* que, em grego, designa a matéria) estariam à margem da redenção.

Hans Jonas (1963, p. 32) aduz que o nome “gnosticismo” foi cunhado para designar uma multiplicidade de doutrinas sectárias surgidas no interior do Cristianismo ou ao redor dele, durante os primeiros séculos da nossa era, derivando do vocábulo

“gnosis”, que, em língua helênica, quer dizer conhecimento. A ênfase em tal conhecimento como requisito para o alcance da salvação individual e, por conseguinte, na necessidade de se vir a possuir referido conhecimento, é um traço comum a todos os grupos gnósticos. É neste sentido que é possível falar-se em grupos, escolas, seitas, mitos, escritos, ensinamentos gnósticos e, por conseguinte, em religião gnóstica, em geral.

Por sua vez, Henri-Charles Puech (1982, p. 214) não faz distinção entre os dois termos, asseverando, todavia que, em grego, o termo “gnosis” reclama sempre um genitivo, que explicita qual o objeto da “gnosis”, ou do conhecimento. Este objeto, nos textos gnósticos, ora é Deus, ora um dos poderes de Deus, às vezes o verdadeiro nome de Deus, ou, também, os mistérios de Deus. A gnose é, portanto, o conhecimento de algo, vale dizer, de Deus ou de alguma propriedade divina, conhecimento tal que, uma vez dado ao adepto, é imediato e absoluto, transcendente com relação à simples fé (*pistis*). Além disso, não é qualquer conhecimento, mas o conhecimento verdadeiro e profundo, adquirido por uma visão, pela revelação, pela graça e pelo *kharisma*, apreendido por um ato místico e confiado a um *hiéroslogos*, um conhecedor do sagrado. A gnose, portanto, se vincula a uma *thea*, uma visão ou contemplação, por si mesma apoteótica, divinizante; complementarmente, é a um só tempo, consciência de nossa natureza superior e, por conseguinte de nosso destino, além de ciência de salvação e visão de Deus.

Nada obstante, de acordo com as conclusões a que chegaram os estudiosos, no referido Colóquio de Messina, de 1966, o termo “gnose” deveria ser utilizado, exclusivamente, quando para referir ao núcleo doutrinário do movimento gnóstico, ao passo que o vocábulo “gnosticismo” estaria reservado para os sistemas gnósticos ou às seitas filosófico-religiosas, quase todas elas cristãs ou judaicas, dos séculos I a IV da

nossa era, que tivessem, como base, tal núcleo doutrinário. Por esta esteira, inobstante a divergência temporal, a ponderação de König e Waldenfels (1998, p. 249):

Para evitar confusão de conceitos, revela-se confiável a regulamentação lingüística de Messina, baseada no método histórico e tipológico (1966): *Gnôsis*...assinala um conhecimento de mistérios divinos reservado a uma elite; *gnosticismo*...designa um grupo de sistemas do séc. II/III d.C. *Gnóstico* deveria permitir que se reconhecesse a relação com um dos substantivos ou então deveria ser substituído por termos precisos.

3.2.2 O surgimento da Gnose, enquanto proposta de salvação

No curso dos séculos, teorias antagônicas vêm sendo apresentadas, pelos estudiosos, acerca das origens da gnose. Hans Jonas (1963, p. 33) argumenta que os primeiros Padres da Igreja, assim como Plotino, destacavam a influência do platonismo e das filosofias da época helenísticas – embora não corretamente apreendidos pelos que se diziam gnósticos - na formação da gnose. Modernamente, diz ele, os eruditos têm observado a existência de elementos não somente gregos, mas babilônicos, egípcios, iranianos, judeus e cristãos, nos tratados gnósticos, o que sugere uma origem híbrida do movimento gnóstico. Jonas (1963, p. 33) nos adverte, entretanto, que, embora a gnose pareça ser fruto de um sincretismo, nenhuma das teorias formuladas para estabelecer a origem da mesma afigura-se conclusiva. Ademais, ela não pode ser tida como uma mera fusão de elementos oriundos de diversas tradições, desprovida, pois, de uma essência autônoma.

Henri-Charles Puech (1982, p. 197) observa que os escritos antigos revelam a presença, da gnose, inicialmente, na Samaria e na Ásia Menor, sobretudo na Síria. Tal constatação deflue, ainda, dos primeiros grandes mestres gnósticos, a saber: Simão, o

Mago, natural de Gitta, na Samaria; Menandro, de Capparetea, igualmente na Samaria; Sartornil, de Antioquia; Cerinto, originário da Ásia Menor e Cerdón, nascido na Síria.

Entretanto, alguns entendem que a gnose teria nascido no Egito, outros na Babilônia. A primeira hipótese, levantada por Amélineau e Reitzenstein (PUECH, 1982, p. 220), não conta com muitos partidários, uma vez que, fundada em elementos muito exteriores ao âmago da problemática, relacionava a gnose com o hermetismo, vislumbrando uma influência egípcia nas doutrinas da emanção, do Pleroma e da derivação dos éons em pares de divindades masculinas e femininas. A segunda hipótese, esposada por Kessler e, sobretudo, por Anz, em 1897, mostrou-se mais sólida, ao apontar a ocorrência, nos variados sistemas gnósticos, de um tema comum e também presente na religião astral dos babilônicos, a saber: a ascensão da alma através dos sete céus e pelos guardiões dos sete planetas. Todavia, desde logo se argumentou que, enquanto na religião babilônica, os deuses planetários eram deuses superiores, na gnose são, eles, considerados de natureza inferior e maléfica; no cenário gnóstico, portanto, tais deuses são inferiores a entidades mais perfeitas do que eles, devendo-lhes subordinação. Como explicar, pois, tal contraste? Segundo Reitzenstein e Bousset (PUECH, 1982, p. 221), tal cisão remete ao iranismo, por força da conquista da Babilônia pelos persas, crença, esta, mesclada com antigas religiões da Ásia Menor e da Síria, o que se depreende da semelhança entre a Mãe, personagem central dos mitos e sacramentos gnósticos, e a Afrodite síria, a *Astarté* fenícia, a *Ishtar* babilônica e a *Anahita* persa. O fato é que, com a dominação persa, os deuses babilônicos, devidamente vencidos, cederam lugar a *Ahura Mazda*, que seria, provavelmente, na visão de tais eruditos, o protótipo do Deus superior e desconhecido, da gnose. Não bastasse, a doutrina da Queda e a concepção radicalmente pessimista do mundo, encontradiços nos sistemas gnósticos, supõem um dualismo extremado, entre Luz e

Trevas, presente na religião persa. Outra semelhança parece haver entre a tríade gnóstica constituída pelo Pai (*Arkhanthropos*), a Mãe e o Filho (*Anthropos*), e a trindade iraniana formada por *Ahura Mazda*, sua esposa *Spenta Armaiti*, e seu filho *Goyomart*. Mesmo a narração gnóstica da Queda parece remontar a um mito iraniano, segundo o qual o Homem ou sua contraparte feminina, a *Psyché*, caía na matéria e se via, temporariamente, preso à condição terrena. Além disso, há similaridades entre a teoria das hipóstases, ou da criação dos éons, e a dos *Amahraspands*; por fim é de se notar as afinidades entre o culto de *Mitra* e o caminho ascensional da centelha divina, de planeta em planeta, presente no mito gnóstico.

O problema das origens da gnose, para Kurt Rudolf (1987, p. 275) é um dos mais espinhosos da história das religiões. Segundo os Pais da Igreja, os primeiros gnósticos teriam vindo do Oriente, mais precisamente da Samaria-Palestina, sendo, pois, a mesma, tributária da tradição bíblica judaica. Com efeito, os tratados coptas descobertos em *Nag Hammadi*, no Egito, em 1945, vêm confirmando a tese do surgimento do gnosticismo nas bordas do judaísmo. Isto é posto a claro quando se percebe que, nos aludidos textos, muitas personagens do Antigo Testamento, como Adão, Seth, Caim, Sem e Noé, são tidos, pelos gnósticos, como seus ancestrais. Mesmo a notória desvalorização do Deus criador judeu, realizada pelos gnósticos, em favor do “deus desconhecido”, não teria o condão de mascarar a aludida conexão, já que, de todo modo, estaria presente, *in casu*, o monoteísmo judaico (RUDOLF, 1986, p. 277).

Os tratados gnósticos são, normalmente, intitulados “apocalipses”²⁷ ou “revelações”, o que também pode sugerir uma conexão entre a gnose e a tradição judaica, embora as diferenças entre tais tradições não possam ser postas de lado. Os “apocalipses” e as “revelações”, no âmbito do judaísmo, datam do século II a.C., a começar com o livro do profeta Daniel, e se caracterizam pela crença em um iminente fim do mundo. Esta tendência escatológica inclui uma visão de mundo dualista e pessimista, segundo a qual a presente época está destinada a sucumbir e dar lugar a um tempo de redenção. Enquanto isto não ocorre, o mundo é governado pelo demônio e por suas potestades, sendo que, somente o conhecimento dos mistérios de Deus garante a salvação. Este conhecimento, todavia, está acessível somente aos iniciados, não ao homem comum, e, geralmente, é obtido, pela revelação, em meio a viagens pelas esferas superiores. É típica, pois, desta visão de mundo, a formação de comunidades escatológicas de salvação, seja a do “verdadeiro Israel”, seja a dos pneumáticos, ou espirituais, dentre os gnósticos. Neste cenário, Deus e o mundo estão em oposição; as leis do mundo não merecem ser respeitadas, já que, nele, nada está em ordem.

Duas outras tradições religiosas também se revelam importantes quando se busca perscrutar as origens da gnose: a iraniana, ou persa, e a greco-helenística. De fato, a tradição apocalíptica, por exemplo, não teria tido lugar sem a contribuição das idéias

²⁷“*Apokalypsis (gelyona)*, em siríaco) designa, em geral, um escrito de um gênero bem determinado, construído sobre um padrão esquematicamente comum, e que responde, por sua estrutura e suas fórmulas, a um tipo convencional: em circunstâncias excepcionais, um Revelador desvela, a um vidente, ou a um pequeno grupo de adeptos privilegiados, mistérios sublimes, verdades que ultrapassam o entendimento comum. Tais revelações devem ser mantidas em segredo, ou mais exatamente, não devem ser transmitidas senão a inteligências puras, a iniciados, ou a discípulos discretos e capazes de fazer, delas, apenas um uso santo” (PUECH, 1982, p. 127). Na *Vita Plotini*, 16, Porfírio nos informa que seu mestre Plotino insurgiu-se contra cinco “apocalipses” gnósticos então em voga: o de *Zoroastro*, o de *Zostrianos*, o de *Nicoteo*, o de *Alógenes* e o de *Mesos*. Destes, *Zostrianos* e *Alógenes* integram, certamente, a Biblioteca de *Nag Hammadi*, descoberta por um camponês, no Egito, em 1945. Já o apocalipse de *Mesos* seria, para alguns, a parte final do *Alógenes*. Puech (1982, p. 159) conclui, pois, serem duas, e não três, as “revelações” dos sethianos, contrastadas por Plotino, e que se encontram na Biblioteca de *Nag Hammadi*.

religiosas presentes no zoroastrismo iraniano, notadamente no que pertine às noções de julgamento escatológico, ressurreição dos mortos, a disposição das eras e o dualismo. A influência iraniana mais direta, na gnose, pode ser encontrada entre os mandeanos e os maniqueus, por conta do forte dualismo (luz e trevas, Deus e o demônio, bem e mal) tão presente nestas escolas. Por seu lado, não é de se olvidar a influência da filosofia grega na gnose, mormente por seu individualismo e universalismo. Ademais, é de se lembrar que Antioquia, na Síria - onde tem lugar a formação das primeiras comunidades gnósticas, bem como Alexandria, onde o pensamento gnóstico conheceu seu maior refinamento - eram grandes centros irradiadores da cultura helenística e judaica. Aliás, os sistemas gnósticos, que se desenvolveram em Alexandria, a partir do século II d.C., desempenharam um importante papel de ligação entre o Médio-platonismo e o neoplatonismo. Neste cenário, figuravam como temas recorrentes, tanto da especulação filosófica, quanto da gnose: Deus, a alma, o demiurgo, o “deus desconhecido”, a gênese do mal, a queda da alma e o seu retorno à origem, o destino e a liberdade, o que denota a imersão, de ambas as tradições, em um clima espiritual semelhante, no qual sobreleva a busca pela salvação. De fato, o dualismo corpo e alma, espírito e matéria, Deus e o mundo, tão característico do platonismo em geral, exerceu considerável importância na gnose, malgrado, para Plotino, a interpretação que os gnósticos realizavam de Platão fosse incorreta e mesmo desvirtuada.

É possível, outrossim, rastrear elementos da gnose no Hermetismo, bem como nos cultos de mistérios que, surgidos em tempos anteriores, grassaram, também, no período helenístico, e, mesmo no orfismo, tradições, estas, cujas características fundamentais já foram objeto de análise neste trabalho.

Até o momento, entretanto, não há textos específicos que permitam, aos estudiosos, fazer derivar, com certeza, o conjunto do ideário gnóstico, de qualquer

religião antiga. Por esta razão, não há consenso, entre os especialistas, quanto à conceituação da gnose: para Harnack, ela é uma reelaboração do cristianismo primitivo com esquemas mentais helênicos; segundo Mosheleim e H. Ch. Puech é uma orientalização do cristianismo; já para Schaefer, a gnose é uma helenização das religiões orientais antigas; de acordo com Leisegang, trata-se de uma degradação da filosofia grega; por sua vez, Reitzenstein, Bousset e Widengren a consideram uma forma de religiosidade iraniana, centrada em um mistério de redenção, que se expandiu, durante o helenismo, por todo o Mediterrâneo; por fim, Quispel a tem como uma variedade de um judaísmo sincrético mitológico-dualístico (PIÑERO; TORRENTS; BAZÁN, 2000, p. 97).

Segundo os mesmos Piñero, Torrents e Bazán (2000, p. 97-98), as idéias gnósticas fundamentais não de ser buscadas tanto no mundo indo-iraniano, como no grego, bem como em certas concepções básicas da mentalidade judaica da época helenística. Neste diapasão, podem ser arrolados como motivos e impulsos ideológicos que se mostraram coadjuvantes na construção das idéias fulcrais da gnose, os seguintes: a escatologia presente na Apocalíptica judaica; os mitos de salvação presentes nos cultos das religiões de mistério; as concepções sapienciais judaicas sobre a sabedoria personificada e a possibilidade de conhecimento da divindade, tal como aparece em certos escritos de *Qumrán*; as doutrinas órfico-pitagóricas acerca da dualidade essencial do ser humano e a transmigração das almas; a difusão do método de exegese alegórica dos textos sagrados, sobretudo por Filo de Alexandria; a popularização das doutrinas aristotélicas sobre as *enteléquias*²⁸; a especulação iraniana sobre as forças espirituais atuantes nas esferas do divino e do humano, a concepção cristã da figura do Redentor.

²⁸*Enteléquia* é, segundo Aristóteles, o ato final ou perfeito, a realização acabada da potência (ABBAGNANO, 2000, p. 334).

Sem embargo, a gnose, no cenário da história das religiões, mostra-se como uma atmosfera ou uma disposição espiritual que alberga certas idéias básicas, sem que, no entanto, estas a possam caracterizar como uma religião independente.

3.2.3 As idéias fundamentais da Gnose

Conforme antes observado, os estudiosos reunidos em Messina, em 1966, lograram identificar, em meio às variadas escolas gnósticas, alguns traços comuns a todas elas, agregados no chamado “mito fundamental” da gnose, a saber, o fato de que há, no ser humano, uma centelha divina, oriunda do mundo superior e que, por conta de uma queda, encontra-se, a esta altura, submetida ao destino, ao nascimento e à morte, devendo, pois, ser despertada pela sua contraparte espiritual para ser, finalmente, restituída à sua condição original.

Em consonância com este mito central é possível trazer à baila os pontos característicos da gnose, elencados por Kurt Rudolf (1987, p. 57-59), a saber:

- Uma visão dualista com um fundo monista, já que, concorrem, na gnose, a um só tempo, a forte separação luz/trevas, Deus/mundo, Bem/Mal, e a idéia monista da centelha divina presente no homem e que deve ser reconduzida à sua origem;
- A idéia da cosmogonia, isto é, da criação do mundo como fator explicativo da condição atual do homem, já que, se o planeta que habitamos é produto da operosidade de um demiurgo mau (antidivino, por excelência), nossa condição somente poderia ser a de desterrados de Deus e prisioneiros da carne;

- A doutrina gnóstica da redenção, segundo a qual a salvação do ser humano somente é possível quando, por um ato de Deus, ou através da intercessão de seres redentores, é aberto um caminho através do qual a centelha divina pode escapar da prisão do mundo, empreendendo uma viagem por esferas superiores da realidade;
- A doutrina gnóstica das coisas finais (ou escatológica), estreitamente ligada à sua cosmogonia e à sua soteriologia, consistindo, todavia, não somente no resgate da chispa divina no homem, mas, albergando, também, um sentido de libertação cósmica;
- A existência de comunidades gnósticas, separadas do seu entorno social, de modo a demonstrar que o verdadeiro conhecimento estaria reservado a uma elite.

O drama mítico gnóstico, de acordo com Bentley Layton (2002, p. 13-18), malgrado as variações de detalhes e estrutura apresentadas pelos diversos sistemas, ostenta um enredo principal, dominado por uma cosmogonia (criação do Cosmos) e uma antropogonia (criação do homem), e um enredo secundário, que toca à perda e à recuperação da centelha divina encarcerada na matéria.

No enredo maior, narra-se, em um primeiro momento, a expansão de um solitário primeiro princípio – Deus – em um universo não físico, ou espiritual. Esta fonte originária é onipotente, perfeita e inefável, estando, pois, em consonância com o discurso filosófico presente no platonismo do século II d.C. Segundo o mito gnóstico, este primeiro Ser, por razões insondáveis, através de um transbordamento de si mesmo, emite uma hipóstase, um segundo ser, menos perfeito do que Ele, chamado pelo nome

não grego *Barbeló*²⁹, bem como leva a efeito a criação de vários outros seres, denominados *éons*³⁰, através de sucessivas emissões, dentre os quais “os quatro luminares”, *Armozel, Oriel, Daveitai e Elelet*, que são, a um só tempo, domínios eternos e atores no cenário cósmico. Segue-se, a este primeiro impulso, a criação do universo material, levada a efeito por um artífice, um demiurgo, cujo nome é *Ialdabaoth ou Yaldabaoth*, o artesão que, com a matéria, constrói o Universo, copiando modelos presentes na instância espiritual. Este universo material é constituído pelas estrelas, pelos planetas, pela Terra e pelo inferno. Posteriormente, dá-se a criação, por *Sophia*, auxiliada por éons superiores do mundo espiritual, do primeiro casal – Adão e Eva – e de seus filhos, dando início à raça humana. De *Seth*, um dos filhos de Adão, se origina a raça dos gnósticos. Ato contínuo tem lugar a história subsequente da raça humana, no bojo da qual se dá o envio de um salvador para despertar a humanidade gnóstica, através da gnose - o conhecimento de si mesmo e de Deus, apto a libertar as almas da escravidão do corpo material e do jugo dos malévolos governantes do mundo.

O enredo menor, por sua vez, também se processa em quatro fases: na primeira delas, retrata-se a expansão do poder divino com vistas ao preenchimento do universo espiritual; segue-lhe a perda de algo deste poder para um ser não espiritual – *Ialdabaoth*; em continuidade, tal poder é transferido, por tal ser, a uma parcela da humanidade, os gnósticos; por fim, dá-se a recuperação gradual, pelo divino, do poder antes perdido, na medida em que as almas gnósticas são concitadas, ao caminho de volta, por um salvador, e retornam a Deus.

²⁹Os termos, *Barbeló* ou *Barberó*, lembram as palavras egípcias utilizadas para designar “emissão”, “projétil” ou “grande”, o que acabaria, no contexto gnóstico, por traduzir o sentido de “grande emissão”.

³⁰*Éons*, do grego “*aiones*”, que significa “domínios”, “entidades”, “eras” ou “domínios eternos”; na gnose são, também, lugares, extensões de tempo, e, ainda, princípios abstratos como “providência”, “vida eterna”, “inocorrutibilidade”, “sabedoria”, etc.

A perpassar toda a gnose, está, por conseguinte, a busca da salvação pelo conhecimento, não o conhecimento intelectual, mas aquele cuja intenção precípua é contemplar o objeto conhecido e se fazer uno com ele. O objeto deste conhecimento é Deus em si mesmo, absolutamente transcendente, ou tudo que Dele deriva. Conhecer, nesse contexto, significa ser e atuar, dentro dos limites humanos, quanto a este divino objeto. Conhecer, via de consequência, implica salvar-se de todo o mal no qual pode estar imerso aquele ao qual foi concedido possuir este saber (PIÑERO; TORRENTS; BAZÁN, 2000, p. 39). Não se trata de um processo racional ou emocional, mas de uma tomada de autoconsciência, proporcionada, ao gnóstico, por um poder espiritual (geralmente o Pleroma); por conta desta situação, conhecida, pelos estudiosos, como o conceito do salvador-*salvandus*, é dado ao homem recordar-se de si mesmo e alcançar a salvação (KÖNIG; WALDENFELS, 1998, p. 250).

3.2.4 Os sethianos, contemporâneos e prováveis antagonistas de Plotino³¹

Desde a metade do século I d.C. teve lugar a difusão de seitas gnósticas, a partir da Síria e da Palestina, em direção ao Ocidente, mais especificamente, à região costeira da Ásia Menor e da Grécia, alcançando o Egito (Alexandria) e ao final, a capital do Império, Roma. A maior parte da literatura gnóstica conhecida, inclusive os Tratados de *Nag Hammadi*, data do século II, quando, ademais, floresceram as seitas gnósticas

³¹Inobstante alguns como Ulmann (2002, p. 101), asseverem que os gnósticos conhecidos por Plotino e cujas idéias foram contrastadas por ele, teriam sido, além dos sethianos, os valentinianos, certo é que, dos cinco “apocalipses” nomeados na *Vita Plotini*, 16, os dois efetivamente presentes na Biblioteca de *Nag Hammadi* – *Zostrianos* e *Alógeno* – são de criação sethiana. As idéias valentinianas, por certo, foram conhecidas por Plotino, seja por conta da estatura intelectual de Valentino, seja porque este último ensinou, em Roma, em princípios do século III, gozando de grande prestígio até que o seu sistema foi condenado pela Igreja. Destarte, sem negar o conhecimento, por parte de Plotino, das concepções valentinianas, esta pesquisa optou por privilegiar, no curso do trabalho, as idéias oriundas da escola sethiana, sem, entretanto, na medida do necessário, recorrer a outros sistemas para explicitar conceitos importantes à compreensão da temática da salvação entre os gnósticos.

mencionadas pelos heresiologistas, tais como a dos *ofitas*, dos *cainitas*, dos *naassenos*, dos *sethianos*, dos *valentinianos*, dentre outras. Emergem, como grandes nomes do gnosticismo de então, *Basilides*, *Isidoro*, *Marcion*, *Cerdón*, *Apelles* e *Valentino*, autores e propagadores de sistemas que se aproximaram do Cristianismo nascente e foram combatidos, pelos heresiologistas, como um grande perigo para a nova fé. Não há espaço, aqui, para aprofundar os elementos centrais destas escolas e nem, tampouco, isto parece necessário, porquanto tenha, Plotino, segundo Porfírio, se insurgido contra os “*apocalipses*” de *Zostrianos*, e de *Alógenes*, presentes nos escritos de *Nag Hammadi*, e de apontada autoria *sethiana*.

A escola dos sethianos ou arcônticos merece, destarte, especial relevo, já que, provavelmente, foram de sua construção os referidos tratados, com os quais o licopolitano polemizou³². Segundo H. Ch. Puech (1986, p. 123), os gnósticos pertencentes a este sistema atribuíam um grande papel aos “arcontes” – planetários e outros – e faziam de *Seth* o personagem principal de seu mito. Para eles, *Seth* era um *Alógeno*, um estrangeiro com relação ao mundo, sendo que seus sete filhos também se chamavam *allogéneis*, mesma designação abraçada pelos *pneumatikoi*, ou espirituais, membros da seita, que, de igual modo, se julgavam descendentes de *Seth*.

Característica desta escola gnóstica é a multiplicação dos níveis ou extratos, no âmbito do processo de “descida”, o *descensus ad inferiora*, da divindade. Não há, aqui, uma distinção substancial ou hipostática entre os sucessivos “níveis” da divindade. Há, com efeito, um primeiro extrato ocupado pelo sujeito divino - que recebe o nome de Deus ou o Espírito - em sua absoluta transcendência. Segue-lhe um segundo extrato, formado pelos *éons* superiores femininos; o sujeito deste nível recebe, em quase todos

³²Aqueles nomeados na *Vita Plotini*, 16.

os escritos sethianos, um nome feminino, qual seja, *Barbeló*³³. Tal personagem feminino, *Barbeló*, é dotado das condições necessárias para desempenhar o seu papel de princípio dos extratos inferiores, bem como de princípio ou causa remota do Universo. *Barbeló* é portadora de disposições abstratas ou *éons*, que variam de número: nos tratados *Zostrianos* e *Alógenes* (que serão analisados no correr deste trabalho), o número de *éons* é três, a saber, Existência, Beatitude e Vida. Estes *éons*, em conjunto com aqueles outros do extrato seguinte (os *éons* masculinos) constituem o *Pleroma* superior. O terceiro extrato, como já se adiantou, é constituído pelos *éons* superiores masculinos, que se estabelecem em estreita correlação com os *éons* femininos, do extrato anterior. No *Zostrianos* e no *Alógenes*, as três disposições femininas do segundo extrato constituem o substrato metafísico sobre o qual os *éons* masculinos do terceiro extrato recebem as suas formas, configurando, assim, os três *éons* individuais: o Oculto (*Kalyptós*), o Primeiro Manifestado (*Protophanés*) e o Autoengendrado (*Autogenés*). Este último foi investido, pelo virginal Espírito invisível, de preponderância sobre as demais potestades, razão pela qual é chamado, pelos *sethianos*, de *arconte* principal dos seus *éons* e anjos (*Zostrianos*, 19, 6-26). O *Autogenés* atua por meio de quatro *éons*, denominados “os quatro luminares”. Os *éons* do segundo e do terceiro extrato, configuram, em conjunto, o *Pleroma* superior, que, em alguns textos, é objeto de uma queda, por conta de uma deficiência (*Zostrianos*, 81,6; 9, 16-17; 27, 9-12; 10, 7-9), sem que isso, todavia, configurasse um “pecado dos *éons*”, tal qual o concebia uma outra escola gnóstica, a dos valentinianos. O quarto extrato é formado pelos *éons* do *Pleroma* inferior – os já referidos luminares - que, em número de quatro, recebem os nomes de *Armozet*, *Oriel*, *Daveitai* e *Elelet*, sendo neste nível, também, que se dá a aparição do

³³De acordo com o magistério de Piñero, Torrents e Bazán (2000, p. 238), *barbeló* é um nome semítico, de etimologia não clara. Talvez derive do hebraico *arbáh* (quatro), de modo a designar a tétada divina (Harvey), ou advir do aramaico *balbal* (coração), com o sentido de “espírito que o coração resplandece” (Tardieu), ou, ainda, do aramaico *bar Baal*, isto é, “o filho do Senhor” (Quipel).

paradigma inteligível do ser humano, o Homem Primordial. O quinto e último extrato é ocupado pelo *éon Sophia* ou *Pistis* (a Sabedoria), identificado, por vezes, com o último *éon* de *Elelet*, que protagoniza um momento de ruptura com a divindade e que tem a função de criar o Universo (em verdade, *Sophia* é a mãe do Universo). De acordo com o tratado *Zoostrianos*, *Sophia* é aquela que “olhou para baixo”, sendo que sua queda é explicada por estar ausente, no seu agir, a vontade do Pai, bem como por ter, ela, atuado sem unir-se ao seu consorte, cujo nome sequer é mencionado. O produto desta ação é, por conseguinte, uma obra imperfeita, qual seja o arconte demiúrgico ou uma sombra que, por mediação da matéria, produz o arconte demiúrgico; isto fará com que *Sophia* seja denominada “a material” (do grego *hylikós*). Uma vez produzido o arconte, a Sabedoria se recolhe a um estado de esquecimento e ignorância, qualificado como “estado de deficiência”. Em uma etapa posterior, *Sophia*, que, por seus atos é, em alguns tratados, qualificada de prostituta, experimenta uma *metanóia* – um estado de mudança da mente acompanhado pelo arrependimento – sendo, então, ajudada pelos *éons* superiores, no sentido de obter a conjunção com seu consorte, que, por sua vez, acaba por sanar a deficiência por ela apresentada. *Sophia* – a mãe dos homens espirituais - então redimida, não regressa, de pronto, ao *Pleroma*, permanecendo em uma instância intermediária entre os mundos divino e corporal (PIÑERO; TORRENTS; BAZÁN, 2000, p. 51-55).

O qualificativo “sethiano” denota, além do referido sistema, um *corpus* de textos e mitos que enfatizam a figura de *Seth*, o terceiro filho de Adão e Eva. Os gnósticos que pertenciam a esta escola foram também chamados, pelos heresiologistas, de *barbelognósticos*, porque a divindade feminina Barbeló se faz presente nos escritos produzidos pela seita, dentre os quais o *Zoostrianos* e o *Alógenes*, conhecidos e refutados por Plotino, no âmbito de sua polêmica anti-gnóstica. Os autores destes escritos se

referem aos *sethianos*, isto é, a si mesmos e aos demais membros de seu grupo, como a inabalável raça do gênero humano, ou a linhagem (semente) de Seth, posto que se consideravam, através de Seth, como filhos de Adão e Eva, que lhes disponibilizavam a iluminação (BARNSTONE; MEYER, 2006, p. 109-110). De acordo com o Gênesis, com Seth tem lugar um novo princípio para a humanidade, após a violência que permeou o relacionamento entre Caim e Abel. Por esta razão, é chamado de *sperma heteron*, ou “outra semente”, no lugar do assassinado Abel. Os gnósticos *sethianos*, neste diapasão, descrevem, a si mesmos, como uma outra raça, a linhagem ou a semente de *Seth*. Os escritos *sethianos* trazem, em seu bojo, uma reinterpretação de capítulos do Gênesis, de origem judaica, à luz da mitologia e da filosofia gregas, notadamente a tradição platônica.

Cumprido ressaltar que, para os *sethianos*, a divindade primordial é o infinito Um, o Espírito Invisível, do qual emanou a Divina Providência, *Barbeló*. O casal, então, produz um filho divino, dando origem a uma trindade. No *Pleroma*, ou plenitude da divindade, há quatro luminares, *Armozel*, *Oriel*, *Daveitai* e *Elelet*, em companhia de *Garadamas* ou Adão, o Estrangeiro (*Alógeno*) e seu filho Seth. A mãe *Sophia*, ela própria uma instância divina conectada a *Elelet*, comete – por razões que se mostram diversas nos textos da escola – um erro de avaliação, sendo que, por conta desde equívoco, tem um filho prepotente e malicioso, o demiurgo criador do mundo, que se chama *Ialdabaoth* (*Yaldabaoth*), *Sakla*, ou *Samael*.

Plotino polemizará com os *sethianos*, quanto à cosmologia pessimista por eles desenvolvida, assim como à profusão de hipóstases – *éons* – integrantes do mundo espiritual, esposada pelos mesmos, por sua postura ética, e, ainda, pelo caminho salvífico preconizado pela escola, o qual, normalmente, se funda em revelações sucessivas outorgadas, ao gnóstico, por seres incorpóreos.

Este sistema gnóstico parece ter merecido singular atenção de Plotino por aliar, a uma mitologia própria, elementos da metafísica platônica, conjunção, esta, que reverberou, fortemente, no seio da escola neoplatônica. Diante de tal quadro, Plotino sentiu-se compelido a alinhar algumas das diferenças entre o seu pensamento e aquele outro, de matriz gnóstica sethiana.

Portanto, embora alguns advoguem que os gnósticos conhecidos por Plotino e cujas idéias foram contrastadas por ele, seriam, além dos sethianos, os valentinianos, certo é que, dos cinco “apocalipses” nomeados na *Vita Plotini*, 16, os dois efetivamente presentes na Biblioteca de *Nag Hammadi* – *Zostrianos* e *Alógenos* – são de criação sethiana.

3.3 A Polêmica Anti-Gnóstica e os seus Textos Fundamentais

Há, na já referida *Vita Plotini*, 16, referência a algumas “Revelações”, de origem gnóstica, então em voga, que mereceram contundente crítica por parte de Plotino. Porfírio menciona, neste sentido, as “Revelações” de *Zoroastro*, *Zostrianos*, *Nicotéo*, *Alógenes* e *Meso*. Destas cinco, textualmente referidas por ele, duas delas – *Zostrianos* e *Alógenes* - constam da chamada “Biblioteca de *Nag Hammadi*”, um conjunto de escritos, majoritariamente gnósticos, encontrados, casualmente, por um camponês, no Egito, em 1945.

Tais tratados – *Zostrianos* e *Alógenes* - teriam sido compostos pela escola *sethiana*. Na atualidade, porém, os estudiosos atribuem, a tal sistema gnóstico, também os seguintes tratados constantes da “Biblioteca de *Nag Hammadi*”: o “Apócrifo de João”, a “Hipóstase dos *Arcontes*”, o “Evangelho dos Egípcios”, o “Apocalipse de

Adão”, “As três Estrelas de Seth”, “*Melchizedek*”, “O Pensamento de Norea”, “*Marsanes*” e “A *Protenóia* Trimorfa” (TURNER, 1992, p. 425-459).

Quanto aos outros tratados referidos, por Porfírio, na *Vita Plotini* 16, Zoroastro e Nicoteo permanecem, ainda, à margem da investigação. Já o de Mesos, ao que parece, constitui a parte final do *Alógenes*.

Por conseguinte, embora os tratados *Zostrianos* e *Alógenes* sejam mencionados, explicitamente, por Porfírio, como pertencentes ao grupo de “Revelações” criticadas por Plotino, é preciso referir, vez por outra, a outros tratados – geralmente da escola sethiana, mas também de outros sistemas – e não elencados na *Vita Plotini*, para bem compreender o tema da salvação, que se mostra onipresente no seio da gnose.

Entretanto, tendo em vista, por um lado, sua importância, e, por outro, o fato de Plotino tê-los conhecido e combatido, e, ainda, por pertencerem à Biblioteca de *Nag Hammadi*, o que os torna acessíveis ao estudioso de nosso tempo, os tratados *Zostrianos* e *Alógenes* merecem nosso exame mais detido.

3.3.1 O Tratado *Zostrianos*

O extenso tratado *Zostrianos*, escrito entre o final do século II d.C. e meados do século III d.C., é a obra principal do Códice VIII da Biblioteca de *Nag Hammadi*, e tem, como tema, a descrição, com contornos autobiográficos, de uma apocalíptica jornada celestial empreendida por *Zostrianos*, personagem supostamente pertencente à linhagem do famoso mago persa, *Zoroastro* (ROBINSON, 2006, p. 345-346). Tal *Zostrianos*, premido pelas dores do mundo, encontrava-se profundamente desolado, no deserto, pronto para abreviar a própria vida, quando, de súbito, lhe aparecem duas figuras: a do “menino perfeito” e a de um anjo, que o convoca à *gnose*, isto é, ao verdadeiro

conhecimento. Convidado por tal “anjo do conhecimento”, *Zostrianos* abandona seu corpo físico na Terra e empreende uma viagem, juntamente com seu guia, pelos limites inferiores dos reinos celestiais, ascendendo de nível em nível e, em cada um deles, participando das cerimônias de iniciação respectivas, de modo a receber a *gnose*, em cada esfera, disponível. Em sua maravilhosa jornada, *Zostrianos* encontra diversos seres angelicais, os quais questiona, e dos quais aprende a *gnose* dos vários éons celestiais que vem a atravessar, consistindo, este conhecimento, fundamentalmente, em aprender os nomes dos habitantes do mundo celestial e classificar as relações entre eles. Recebe, ele, em meio a indagações e batismos, uma série de quatro revelações a cargo de seres superiores: a de *Au-runio* (7, 22-13,6), que versa sobre a criação do mundo celeste; a de *Efesecc* (13,7-57,12), tocante aos primeiros princípios, aos quatro luminares, a Adão, a Seth, aos diferentes tipos humanos e à salvação; a de *Youel* (57, 13-63,17), de conteúdo difícil de determinar por conta da precariedade do estado de conservação desta parte do tratado; e a derradeira, de *Salamex* (63, 17-128,18). Finda sua perambulação pelas esferas do incorpóreo, ele retorna à instância da matéria, exortando aos eleitos, a “raça santa de Seth”, a escapar dos grilhões do mundo sensível e aspirar às realidades superiores, das quais o espírito procede (130, 5-132,5) (PIÑERO; TORRENTS; BAZÁN, 2000, p. 278).

O mito articulador do tratado *Zostrianos* relata a existência de um deus superior e insondável, chamado de “Espírito Invisível Três Vezes Poderoso”, do qual todas as coisas emanaram, sendo, o mundo físico e seus habitantes, o extrato mais baixo de toda a emanção, dominado pela ignorância. Entre este deus supremo e as mazelas da corporeidade, há um vasto e complexo sistema de éons, denominado *Barbeló*, o “pensamento” do Espírito. Esta *Barbeló*, por sua vez, é formada de três componentes de *éons*, cada qual com seu próprio sistema de seres (luz, glórias, anjos, águas, etc.):

Kalyptós, o *éon* oculto, *Protophanés*, o primeiro-gerado ou primeiro-visível e *Autogenés*, o *éon* autogerado ou autocriado.

O tratado *Zostrianos* desvela, em suas linhas, uma visão de mundo alicerçada no mito, e uma interpretação filosófica de coloração platônica, demonstrando, assim, que alguns grupos gnósticos buscavam, de fato, esta mescla. Apresenta, ele, semelhanças, em seu conteúdo, com outros tratados da Biblioteca de *Nag Hammadi*, especialmente o *Alógenes* (XI, 3), *As Três Estrelas de Seth* (VII, 5), o *Apócrifo de João* (II, 1), o *Evangelho dos Egípcios* (III,2), o *Apocalipse de Adão* (V, 5) e o *Marsanes* (X, I), todos, como já dito, pertencentes a uma tradição gnóstica comum, denominada “escola sethiana”.

O viés filosófico do *Zostrianos* resta evidenciado pelo uso, no mesmo, de indagações, categorias e termos próprios da escola de Plotino, o que indica terem tido, os gnósticos que o compuseram, conhecimento das idéias neoplatônicas. De igual modo, Plotino, indubitavelmente, conhecia este tratado, tendo-o colocado – como nos diz Porfírio – no rol do que qualificou como “apocalipses ilegítimos” em circulação na época.

3.3.2 O Tratado *Alógenes*

O *Alógenes* trata das “revelações” que um certo *Alógenes*³⁴ recebe do mundo divino e busca franquear a seu filho, chamado *Messos*³⁵. Sua composição é atribuída a *Seth* ou a um representante da “raça” espiritual *sethiana* (ROBINSON, 2006, p. 415-416), parecendo ter sido escrito a uma só mão. A intenção de *Alógenes*, no referido

³⁴*Alógenes*, em grego, tem o sentido de “espécie diferente”, “estrangeiro”; da mesma raiz advém o vocábulo “alienígena”.

³⁵Ou *Meso*, isto é, “o intermediário”.

tratado, é, com seu relato, estimular o filho a penetrar, profundamente, na verdade revelada, de modo a superar o medo e a ignorância e buscar a realização plena do eu espiritual no âmbito do divino.

O mencionado tratado se divide em duas partes: na primeira delas, têm lugar cinco ou seis revelações da entidade feminina *Youel*, pertencente à mais alta constelação divina, para *Alógenes*, caracterizadas por descrições mitológicas complexas dos poderes divinos, notadamente daqueles próprios do éon *Barbeló*. A primeira revelação descreve, de modo direto, os éons masculinos do terceiro extrato e, indiretamente, os éons femininos do segundo extrato, ambos – masculinos e femininos – integrantes do éon *Barbeló*; a segunda revelação explica as relações entre o primeiro extrato e os éons de *Barbeló*; a terceira revelação trata da gnose e da origem desta, como remontando ao Primeiro Princípio; a quarta revelação traz à baila o conceito de degradação presente na procedência dos extratos segundo e terceiro; a quinta revelação trata, ainda uma vez, da gnose, ou do conhecimento; a sexta revelação tem, por objetivo, transmutar o ouvinte do relato em vidente, sendo que tal visão lhe é proporcionada por mediação dos “luminares”, ou entes divinos, do quarto extrato (PIÑERO; TORRENTS; BAZÁN, 2000, p. 308-309). Na segunda parte descreve-se, em linguagem mais filosófica, a ascensão de *Alógenes* aos reinos superiores, após receber uma visão dos “luminares”, que, através dela, o iniciam na técnica da introspecção mística por excelência. Ao final, *Alógenes* recebe, dos referidos seres celestiais, um extenso ensinamento de teologia apofática, ou negativa, acerca de Deus. Assim, tem, ele, a revelação primária do “Ser desconhecido”, o “triplamente poderoso”, invisível, incomensurável e incompreensível (ROBINSON, 2006, p. 416).

Afigura-se oportuno observar, ademais, que o *Barbeló* gnóstico, presente no *Alógenes*, semelhantemente ao que ocorre nos tratados *Zostrianos* (VIII, I) e *As Três*

Estrelas de Seth (VII, 5), não se ocupa de demonstrar a gênese do Mal, centrando seu interesse, ao contrário, na revelação da realidade divina.

Este é um dos tratados mencionados, por Porfírio, no § 16 da *Vita Plotini*, como sendo um dos “apocalipses” ilegítimos conhecidos e refutados por seu mestre.

Para alguns estudiosos, no entanto, alguns elementos presentes no referido tratado parecem refletir o influxo, no pensamento gnóstico *sethiano*, de um neoplatonismo posterior a Plotino, caracterizado pela reflexão filosófica mais inclinada à teologia (PIÑERO; TORRENTS; BAZÁN, 2000, p. 307-308).

De todo modo, diante da referência expressa, do aludido escrito, na *Vita Plotini*, bem como pelo fato de o mesmo pertencer à Biblioteca gnóstica de *Nag Hammadi*, o que veio a comprovar a sua efetiva existência, afigura-se apropriado trazê-lo à discussão em cotejo com o pensamento plotiniano.

Nada obstante, o *Alógenes* mostra-se especialmente valioso em comparação com as idéias de Plotino, pois os gnósticos monísticos – do tipo do tratado em questão – foram os que mais o desafiaram no plano das idéias, seja porque apregoassem, aproveitando temas filosóficos do platonismo, que a revelação das verdades era referendada pelo pensamento do maior discípulo de Sócrates, seja porquanto afirmassem que, *pelo conhecimento*, se tornavam superiores aos corpos celestiais (Enéada II, 9,5-11).

3.3.3 A “Tetralogia Antignóstica”: Enéadas III, 8; V, 8; V, 5; II, 9

Refere Henri-Charles Puech (1986, p.123), no que é acompanhado por Stephen MacKenna (1991, p. 1xv) que, de início, as exposições de Plotino enfeixadas nos tratados III, 8, V, 8, V, 5 e II, 9 das Enéadas formavam, nesta seqüência, um único

corpus, ou dossiê, contra os gnósticos. Porfírio, todavia, por razões metodológicas ou, ainda, para alcançar os números perfeitos – seis, para seis Enéadas, e nove – para nove tratados componentes de cada uma delas – teria desmembrado o longo libelo original nos quatro tratados acima referidos. Esta constatação foi realizada pelo erudito R. Harder, em 1936, sendo, desde então, adotada pelos especialistas.

O tratado III, 8, intitulado “Da Natureza, da contemplação e do Uno”, é um sumário da metafísica plotiniana. Seu mote principal é o de que todas as coisas encontram-se engajadas na contemplação, ou *theoria*, mesmo plantas, objetos inanimados e a Terra, empenhando-se, assim, na busca pela unidade, que é manifestada apropriadamente no nível do intelecto, visto que a ação é, apenas, uma contemplação de menor amplitude. Neste tratado, Plotino concebe a Natureza como a instância inferior da Alma, mas, também, como o princípio de crescimento para todas as coisas; diferentemente dos gnósticos, portanto, ele entende a natureza não como algo intrinsecamente ruim ou degradado, mas como instância necessária para o evoluir dos seres.

O tratado V, 8, por sua vez, recebeu, de Porfírio, o título “Sobre a Beleza Inteligível”, porquanto o seu tema fundamental seja a natureza do intelecto. O descortinar do mundo inteligível, inspirado no discurso de *Diotima*, no Banquete, de Platão, é propiciado, sobretudo, pela contemplação da beleza e da ordem. Também aqui a visão plotiniana discrepa daquela esposada pelos gnósticos, já que, para estes últimos, não há qualquer ordem ou beleza no mundo, visto ser, este, obra de um demiurgo perverso.

“Que os inteligíveis não estão fora da Inteligência; acerca da natureza do Bem” é o nome conferido, por Porfírio, ao tratado V, 5, que cuida do segundo processo ascensional da alma em direção ao Uno, visto que o primeiro deles nos é descrito por

Plotino no primeiro tratado da tetralogia. Aqui, a “subida para o Uno” se inicia não na Natureza, mas no Intelecto, através de um estudo de sua realidade e beleza. Trata-se, assim, da natureza que está além do intelecto, qual seja, o Uno, ou Deus, e do modo como pode, ela, ser apreendida por aquele que trilhar o caminho correto.

O último e mais conhecido tratado da referida tetralogia é o II, 9, o qual pode ser considerado uma síntese da posição filosófica de Plotino ante as idéias e o viver gnósticos, que estavam a fazer eco entre alguns membros da escola do licopolitano. Seu título é explícito e auto-explicativo: “Contra os gnósticos; ou contra aqueles que afirmam ser, o criador do Cosmos, e o próprio Cosmos, mau”. Neste tratado, Plotino põe a claro o que mais o desgosta nos gnósticos com os quais travou contato, a saber: sua irreverência para com a tradição filosófica grega; a profusão de entidades espirituais (ou *éons*) presentes em suas especulações, sua aversão pelo mundo material, o uso, em suas “Revelações”, de termos impactantes e jargões, e, ainda, o seu perfil elitista com relação aos demais seres. Todas estas invectivas têm, em sua base, a dissonância entre as propostas soteriológicas em confronto, porquanto a busca pela salvação, em Plotino e entre os gnósticos, tenha aspectos ligados à cosmogonia/cosmologia, à antropogonia/antropologia, e à ética, ou ao modo de se estar no mundo.

Nada obstante, o tema da salvação, em Plotino, não se circunscreve ao quando dito, por ele, na denominada “Tetralogia Antignóstica”. Isto porque o problema soteriológico percorre todas as Enéadas, sendo tratado, pelo licopolitano, sob diversas chaves. Como bem resume Reinholdo Ulmann (2002, p. 200), “a salvação da alma, pelo retorno (*epistrophê*) ao Uno é o fulcro de sua doutrina”.

3.4 Síntese Conclusiva do Capítulo

Os traços fundamentais do Neoplatonismo de Plotino e da *gnose* foram esboçados neste capítulo, para que se possa, com mais subsídios, cotejar ambas as visões de mundo no que concerne à problemática da salvação.

Tanto Plotino, quanto os gnósticos, afinados com o clima espiritual de seu tempo, cuidaram de tentar explicar o drama humano e arquitetar sendas salvíficas. Entretanto, inobstante partilhassem, inicialmente, idéias comuns, com o tempo passaram a ficar evidentes as diferenças entres eles, o que levou, Plotino, a explicitá-las em sua “tetralogia antignóstica”, com especial ênfase na Enéada II, 9, que recebeu o título “Contra os gnósticos”.

A preocupação soteriológica, no entanto, é comum e recorrente, nos sistemas plotiniano e gnóstico, mostrando-se, pois, presente, não só nos tratados da aludida polêmica antignóstica, mas ao longo de todas as suas produções.

Diante da variedade de seitas e sistemas gnósticos, merece destaque, porém, no âmbito deste trabalho, a escola *sethiana*, pois, de acordo com o que se pode inferir das pesquisas mais recentes, sobretudo aquelas empreendidas, pelos eruditos, após a descoberta da “Biblioteca de Nag Hammadi”, no Egito, em 1945, os tratados *Zostrianos* e *Alógenes*, referidos, por Porfírio, na Vita Plotini § 16, como “apocalipses” ilegítimos e objetos da reprovação de Plotino, seriam *sethianos*.

Estes “apocalipses” ou “revelações”, embora de enredos diversos, trazem, em seu interior, elementos que serão contrastados, por Plotino, mais cabalmente na Enéada II, 9, mas, também, nos tratados III, 8, V, 8 e V, 5 de suas Enéadas, o que permite o uso da expressão “tetralogia antignóstica” para estes quatro tratados, inicialmente integrantes de um único grande libelo, do licopolitano, contra os gnósticos com os quais

travara contato, embora, como já se afirmou, o tema da salvação percorra, como fio condutor, toda a obra do grande neoplatônico e a de seus antagonistas gnósticos.

4. A SALVAÇÃO, EM PLOTINO E ENTRE OS GNÓSTICOS, NO ÂMBITO DAS ORIGENS E DA CONDUTA

4.1. Conceitos de Salvação

A salvação ou redenção pode ser entendida como um estado de integridade e totalidade, caracterizado pela libertação de todo o alheamento e de todo o mal, bem como pelo pela plenificação de todas as possibilidades de aperfeiçoamento de que dispõe o ser humano. (KÖNIG; WALDENFELS, 1998, p. 522).

Na visão de G. Marchesi (2003, p. 911),

o tema da salvação é centro de todas as religiões e o que especifica sua forma, seus conteúdos e seu escopo. Por isso, o coração de todas as religiões pulsa vivamente na proposta concreta da via ou da meta de salvação do homem. Com efeito, o que diferencia as religiões é o tipo de relação que elas estabelecem com o Absoluto e com o homem, e o tipo de salvação que oferecem; ao passo que os ritos e as práticas têm muitas vezes uma analogia formal (oração, oferta, sacrifício, iniciação, etc.); a analogia da forma adquire um significado diferente, segundo a concepção da salvação.

Consigna, o mesmo autor, que os fenomenólogos da religião inclinam-se no sentido de distinguir três grandes searas de salvação propostas pelas diversas religiões do mundo antigo e moderno, quais sejam, a “salvação do cosmo”, cerne das antigas religiões mesopotâmicas, a “libertação do tempo cíclico”, característica das religiões asiáticas e, finalmente, a “participação na vida divina”, buscada pelas religiões monoteístas.

A meta salvífica acaba por assumir, de fato, os contornos da religião que a propõe. Assim, em apertada síntese, pode-se dizer, com Burkhard Scherer (2005, p. 43-

44), que, se, no Judaísmo, a meta é que todos os homens conheçam a Deus, e que Deus, através do povo eleito, salve a humanidade inteira, no Cristianismo, tem-se que, com a vinda de Jesus Cristo, o Reino de Deus já chegou, podendo, então, ter início uma mudança na vida de cada ser humano, que o livre da condição enfermeira (a do homem velho) e lhe propicie o estado salvífico (do homem novo), culminando com a ressurreição e a obtenção de um corpo glorioso, sem máculas e em ligação eterna com Deus. Já no Islamismo, a salvação está relacionada à paz integral (*salam*), através da entrega e da reconciliação com Deus (*islam*), e se liga à noção de felicidade, tanto na esfera terrena, quanto na futura, sendo que, para tanto, a alma há de ser purificada do egoísmo, através da ação social e das práticas espirituais, porquanto somente um coração sincero seja capaz de alcançar Deus. No Hinduísmo, por sua vez, a meta suprema da vida é a libertação (*moksha*) do *samsara*, o ciclo das reencarnações, que é alcançada através da superação da condição ilusória, causada por *Maya*. No Budismo, a salvação implica na superação do sofrimento, através do reconhecimento das “Quatro Nobres Verdades” e a adoção do “Caminho Óctuplo”, apto a conduzir, o sequioso pela salvação, ao *Nirvana*, o estado supremo de consciência.

Na idade antiga, a idéia de salvação se afinava muitíssimo com a de felicidade, de sorte que descobrir como alcançar a verdadeira e imperturbável felicidade equivalia a ser redimido, curado, salvo, libertado, de uma condição patológica, e implicava no restabelecimento de uma situação paradisíaca perdida. Daí que o termo felicidade (*eudaimonia*, em grego; *felicitas*, *beatitudo*, em latim) esteja frequentemente associado ao vocábulo salvação (*soteria*, em grego; *salus*, *redemptio*, em língua latina).

De fato, como bem anota Aldo Natale Terrin (1998, p. 154),

Saúde e salvação são termos co-originários, ou melhor, nasceram de um mesmo conceito e partilharam por muito tempo a mesma sorte e um mesmo significado geral, que acabou cindindo-se bem mais tarde. Trata-se do significado sânscrito de *svastha* (= bem estar, plenitude), que depois assumiu a forma do nórdico *heill* e, mais recentemente, *Heil, whole, hall* nas línguas anglo-saxônicas, que indicam “integridade”, “plenitude”. A mesma coisa acontece com o termo *soteria* na língua grega, segundo a qual justamente Asclépio é considerado *soter*: aquele que cura e que é ao mesmo tempo o “salvador”. Na língua latina é emblemático o significado de *salus*, termo capaz de incorporar, mesmo em época recente, tanto o significado de “saúde” como de “salvação”. É preciso, porém, lembrar que também em outras línguas acontece a mesma combinação. Lembro, entre outras, o termo hebraico *shalom* (= paz, bem-estar, prosperidade) e a fórmula egípcia *snb*, que também indica bem-estar físico, vida, saúde, integridade física e espiritual; todos estes termos expressam a salvação como “integridade da existência”, como “totalidade de situações positivas”, não tocadas pelo mal, pela doença, pelo sofrimento, pela desordem. Sob esse ponto de vista, outrora era impossível distinguir entre salvação e felicidade, pois uma confluía na outra e o aspecto teológico que hoje se atribui ao primeiro termo dentro de um contexto exclusivamente religioso estava nivelado e não era separado do aspecto antropológico que assumia o mesmo termo em contextos menos religiosos.

A busca de um estado de libertação da carência, da insuficiência e da infelicidade, ou, em outros termos, a fome de plenitude, é o cerne das soteriologias arquitetadas, pelas religiões e escolas de sabedoria, no correr da história. Nas palavras de Terrin (1998, p. 155), “as religiões têm de ‘salvar’ o homem em sua totalidade física, psicológica e espiritual”. Embora cada tradição religiosa tenha seu próprio ensinamento acerca da finalidade última da vida, todas devem, de fato, enfrentar esta questão fundamental, qual seja a necessidade, própria do ser humano, de superar um estado profundamente insatisfatório, permeado pela carência e o sofrimento, para alcançar um outro, de integridade, beatitude e saciedade (HICK, 2005, p. 144-145).

Entretanto, as sendas salvíficas, das diversas tradições espirituais, tendem a oscilar entre dois pólos, quais sejam, o da hétero-redenção, ou seja, da salvação que vem de fora do ser humano (pela graça ou pela atuação de um redentor divino), e a auto-redenção, isto é, da salvação dependente, tão só, dos esforços humanos daquele que a busca. A sustentar estes dois pólos estão, de um lado, a predestinação (tudo é fatalidade, destino) e, de outro, a liberdade (cada qual forja o seu próprio destino). Observam

König e Waldenfels (1998, p. 522), que “concretamente, no entanto, os seres humanos em geral procuram seu caminho entre uma radical hétero-redenção ou auto-redenção”, o que implicaria em uma cooperação entre Deus e o homem, na busca da aludida felicidade. Esta distinção se mostra relevante na medida em que o caminho salvífico de Plotino tem contornos de auto-salvação, ao passo que a soteriologia gnóstica, mercê de sua dependência da figura de um redentor e de seu elitismo antropológico (os *pneumatikoi*, ou espirituais é que são os verdadeiros gnósticos, os que detêm o conhecimento libertador), mostra-se como uma hétero-salvação. Isto não impede, no entanto, que sejam percebidos, aqui ou acolá, traços das duas modalidades em ambos os sistemas.

4.2 Salvação e Cosmogonia/Cosmologia³⁶ na Gnose

No âmbito da especulação gnóstica, a cosmogonia se encontra fortemente impregnada pela soteriologia. De fato, o problema fundamental que os sistemas gnósticos tentam responder, através da cosmogonia e da antropogonia, é por que o elemento “superior” do ser humano - a centelha divina que nele habita - sofreu a

³⁶Como se sabe, a cosmogonia (kósmos = ordem, universo + gonos = geração) é portadora de uma descrição mítica do nascimento do universo; já a cosmologia (kósmos = universo + logos = razão) volta-se ao estudo da estrutura e das características do universo, à luz da razão. Põe-se, aqui, então, um aparente dissídio entre *mythos* e logos. Entre os autores há quem se valha dos vocábulos cosmogonia, assim como antropogonia, para cuidar dos sistemas explicativos gnósticos, quanto à origem, respectivamente, do cosmos e do homem. Outros, ao revés, se valem dos termos cosmologia e antropologia, para o mesmo fim. De nossa parte, entendemos, com Puech (1982, p. 103), que as correntes de salvação que grassaram por volta do século III – dentre as quais o intelectualismo-místico de Plotino e a *gnose* - fazem uso, tanto do *mythos*, quanto do *logos*, para desenvolver seus conceitos. Adverte-nos, referido autor, que “se há ocasiões em que a ciência adota um rasgo mítico, o plotinismo, de sua parte, tenciona construir um único e mesmo sistema com os mitos e com as racionalizações, de base matemática, de Platão, ou, com maior amplitude, com o mito do destino da alma e do universo, tal como o constrói o sábio e o contempla o filósofo. Racionalização do mito ou - se me é permitida a expressão – mitificação da razão? É assim que, pelo menos, levamos a cabo uma melhor aproximação do problema”. Desta forma, se, tanto no pensamento de Plotino quanto nas correntes gnósticas, dá-se a utilização, ora do *mythos*, ora do *logos*, optamos por tratar, em ambos os sistemas, a questão da origem e das características do Cosmos, como “cosmogonia/cosmologia”, e o problema da origem e das características do ser humano (mais especificamente os motivos pelos quais a alma veio habitar o corpo) como antropogonia/antropologia.

desafortunada queda que o aprisionou na matéria, de molde a lhe indicar o caminho de retorno à sua divina origem.

Consoante pondera Kurt Rudolf (1987, p. 71), é característico da *gnose* atribuir a origem do mundo a um ato de ignorância, levado a efeito por um demiurgo mau. Segundo ele, o mito gnóstico e a doutrina gnóstica da redenção contemplam a união entre cosmogonia, antropogonia e soteriologia, em um sistema fechado, que necessita ser considerado, pelo adepto, em seu processo de superação do mundo material.

As doutrinas gnósticas acerca da origem do cosmos e do mundo, tendo em vista o seu papel central no mito gnóstico, são complexamente elaboradas, cuidando-se, geralmente, de interpretações livres ou paráfrases do enredo bíblico da criação, mesclado com elementos cosmogônicos de outras lavras. Em linhas gerais, busca-se descrever o processo de criação do universo a partir do Primeiro Princípio, do Ser mais Alto, do Uno, enfim, de Deus, bem como o procedimento pelo qual a “divina fagulha”, a “centelha divina” veio a se alojar no corpo material do ser humano.

De um modo geral, a visão gnóstica da estrutura do Universo não difere daquela vigente na Antiguidade Tardia. A Terra, em homenagem ao princípio geocêntrico então em voga, encontra-se no centro do Cosmos e é circundada pelo ar, bem como por oito (e não dez como queria Ptolomeu) esferas superiores ou divinas. Tais oito esferas correspondiam àquelas tocantes aos sete planetas (Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter e Saturno) e às estrelas fixas que os circundavam. Além destas esferas, se encontrava o domínio do “deus desconhecido”, o *Pleroma*, isto é, a completude ou inteireza, com as suas graduações ou instâncias, os éons.

Parece oportuno observar que, se, via de regra, na Antiguidade Tardia, as esferas tocantes aos planetas eram consideradas como sendo o reino do destino (*heimarmene*), da fatalidade, do devir, que, rotineiramente, influenciava os eventos terrenos, nos

sistemas gnósticos este sentir é ainda mais acentuado. Como bem assinala Rudolf (1987, p. 67), no âmbito da *gnose*, o reino dos sete planetas (*hebdomas*) caracteriza-se por ser uma força não humana e antidivina, a qual, refletindo circunstâncias terrenas, mostra-se tirânica. Tal área é habitada por demônios, deuses ou espíritos, que freqüentemente recebem o nome de “arcontes”, isto é, potestades, comandantes ou dominadores. Estes arcontes por vezes formam verdadeiros reinos com um chefe – usualmente idêntico ao demiurgo, o criador do mundo - que é entronizado, nesta condição, tanto nos “sete céus”, quanto nas oito instâncias inferiores, ou *ógdoada*, ora concebida como o trono do demiurgo e uma parcela dos poderes que regem o mundo, ora como o reino dos doze signos do zodíaco (*dodeka*), o qual pertence à mesma categoria dos planetas tirânicos, ora, ainda, como uma instância intermediária que propicia a transição, das esferas inferiores, para o reino da luz.

Inobstante a complexidade das nuances acima expostas, é possível afirmar que, em sua maioria, os sistemas gnósticos adotam uma divisão tripartite do Universo, fazendo figurar, no cimo de tudo e infenso ao mal, o reino da luz ou Deus, bem como, abaixo deste, um reino intermediário, e, em um nível ainda mais inferior, o mundo terreno com as esferas de estrelas e planetas que o circundam. O Cosmos é tido, pelos diferentes sistemas gnósticos, como a plenitude do mal, um lugar de constrangimento, violência, escuridão, fraqueza, desolação e morte, e assim o é porque criado por forças hostis a Deus, e que exercem forte pressão sobre o ser humano. É aí que a cosmogonia e a soteriologia gnósticas se tocam, já que somente pela compreensão, assegurada pela *gnose* revelada, da origem do mundo e da existência de um reino divino além do mal, que a salvação poderá ser alcançada; esta é a compreensão básica que deve nortear o gnóstico na tarefa de fazer retornar, à origem imaculada, a centelha divina que nele habita. Em outras palavras: o ser humano está subordinado, em sua existência física,

apenas parcialmente às forças emanadas pela esfera terrena; há, nele, uma outra instância, denominada “verdade”, “homem interior”, *pneuma* (espírito), “alma” ou *nous* (mente), que pertence ao reino supramundano ou espiritual. Esta “fagulha divina”, ao digladiar-se com o corpo material que a encarcera, encontra-se na mesma situação do homem “todo”, com relação ao cosmos malévolos que o abarca.

Consoante o ensinamento de Piñero, Torrents e Bazán (2000, pp. 62-72), a descrição da cosmogonia dos gnósticos de *Nag Hammadi*, é, em suma, a verificação das instâncias, em escala descendente, que se arregimentam, a partir da divindade criadora, até o mundo da matéria, cumprindo notar, desde logo, que, neste particular, as descrições presentes nos sistemas *sethiano* e *valentiniano* guardam mais divergências do que semelhanças.

De todo modo, afigura-se possível afirmar que, em linhas gerais, as teses cosmológicas gnósticas se aproximam daquelas ventiladas pelo médio-platonismo. Destarte, para os sistemas gnósticos, ressalvadas as especificidades de cada qual deles, as formas paradigmáticas (inteligíveis) do mundo se fazem presentes, com distinta constituição ontológica, nos diferentes extratos da divindade. Já a criação do mundo físico é atribuída, pela maioria das correntes gnósticas, a um ser divino inferior, denominado “*demiurgo*” ou artesão, pelos valentinianos, “*arconte*”, pelos *sethianos* e os *valentinianos* e, ainda, “*Yaldabaot/Yaltabaot*”, exclusivamente para os *sethianos*. A introdução desta personagem, no cenário cosmogônico, tem, por objetivo, estabelecer uma ligação entre a matéria inteligível, produzida pela Sabedoria, e a matéria corpórea e sensível. O Demiurgo é, assim, uma figura intermediária entre o universo material e o transcendental, por meio do qual é possível, a um só tempo, derivar o universo, em última instância, do mundo divino (porque o demiurgo pertence ao âmbito divino) e não atribuir, ao Ser Supremo, a criação do obscuro mundo sensível.

Hans Jonas (1963, pp. 43-44), também assevera que, no âmbito da cosmologia gnóstica, o universo é o domínio dos Arcontes, afigurando-se como uma vasta prisão cujo calabouço mais sombrio é a Terra, justamente o cenário no qual tem lugar o drama humano. A Terra, por sua vez é circundada por esferas cósmicas, sendo sete esferas planetárias e uma oitava, das estrelas fixas. Percebe-se, no entanto, uma tendência, por parte de alguns sistemas gnósticos, de multiplicar estas esferas, como se vê, por exemplo, no caso do mestre gnóstico Basilides, que mencionou a existência de não menos do que trezentos e sessenta e cinco “céus”. Observa, acuradamente, Jonas (1963, p. 43), que o significado religioso desta grande urdidura cósmica reside na idéia de que tudo aquilo que se antepõe entre o aqui e o além se presta a separar, o homem, de Deus, não somente sob o prisma da simples espacialidade, mas, também, por conta da atuação de forças demoníacas, cada vez mais poderosas, tanto mais distantes do Princípio Primeiro e mais próximas da Terra. Neste sentido, a vastidão e a multiplicidade do sistema cósmico põem a claro o grau de alheamento do ser humano, de Deus.

As aludidas esferas são as moradas dos Arcontes, especialmente dos “Sete”, vale dizer, dos deuses planetários tomados por empréstimo, pelo pensamento gnóstico, do panteão babilônico. Os Arcontes, por sua vez, governam, coletivamente, mercê de um fatalismo tirânico (*heimarmene*), o mundo, sendo que cada qual é o guardião de sua respectiva esfera, isto é, de seu “presídio cósmico”. Enquanto gerente de sua esfera, cada Arconte participa do processo de escravização do ser humano, porquanto não permita a passagem, por seus domínios, das almas sequiosas de salvação, que buscam escapar do mundo, ascendendo, de instância em instância, até Deus; os Arcontes, pois, acabam por inviabilizar este caminho de retorno da alma até o Princípio Primeiro, frustrando-lhes, assim, o alcance da almejada redenção.

4.3 Salvação e Cosmogonia/Cosmologia em Plotino

Argumenta Émile Bréhier (1998, p. 23), que são reconhecidas, pelos estudiosos, duas ordens principais de questionamentos no pensamento de Plotino. O primeiro deles é o denominado problema religioso, relativo ao destino da alma e ao modo de restaurá-la ao seu estado original; já o segundo problema, qualificado de problema filosófico, radica na necessidade de se conferir uma explicação racional à realidade. Plotino busca demonstrar a identidade destas duas representações, de modo a afirmar o valor religioso do racionalismo. A existência do Universo, nesta perspectiva, remonta não a um mito, como no caso da gnose, mas a uma explicação elaborada pelo *logos*; daí porque se afigure mais adequado falar-se em uma cosmologia – e não em uma cosmogonia – plotiniana.

Conforme assinala José Alsina Clota (1989, p.53), Plotino foi o primeiro pensador grego que tratou, de forma incisiva, do problema da “criação”, superando, neste particular, os esforços empreendidos por Platão, no *Timeu*, bem como por Aristóteles e pelos estóicos. Parece crível supor que Plotino tenha aproveitado, de Filo, o judeu, a idéia de que Deus, em sua absoluta transcendência, engendra o universo a partir da superabundância de sua perfeição. Este processo, que alguns denominam emanção, sofrerá uma reelaboração completamente distinta em Plotino, recebendo o nome de *próodos*, modernamente traduzido por “processão”.

Por conseguinte, a explicação racional da realidade, do *cosmos*, realizada pela cosmogonia e a cosmologia plotinianas, se assentam na engenhosa teoria da processão das hipóstases³⁷. A realidade, segundo Bréhier (1998, p. 35) conhece, em Plotino, uma

³⁷Hipóstase (em latim, *subsistentia*) é aquilo que permanece infenso à mudança e às modificações de toda ordem; são os níveis ontológicos da Realidade. No âmbito da dialética plotiniana da processão, é uma

dupla representação: por um lado, é uma representação assemelhada ao mito da alma, segundo o qual o universo é dividido em instâncias ocupadas, pela alma, segundo a sua pureza, e de acordo com o seu processo descensional ou ascensional; por outro, o universo aparece como uma série de formas, sendo que, cada qual depende, hierárquica e racionalmente, da precedente.

A processão é o processo, constituído de três momentos logicamente distintos, segundo o qual toda a realidade é derivada do Uno. Estes momentos são: a manência (do grego *ménein*, permanência), que diz respeito à atividade própria do Uno – que engendra sem mudar e nem se diminuir; a processão em sentido estrito, ou saída; e o retorno, indissociável da contemplação. Para bem compreender tal processo, é preciso não olvidar que Plotino distingue duas formas de atividade, quais sejam, aquela que é própria de um ente (e que coincide com a própria natureza deste) e aquela outra que provém daquele ente (do mesmo lhe é derivada). Ora, no caso específico do Uno, a sua primeira atividade coincide com o seu ser que é, a sua *causa sui*³⁸; já a sua segunda atividade se mostra como consequência necessária da primeira. A processão é, enfim, uma necessidade que se segue a um ato de liberdade (o do Uno que se põe e se cria a si mesmo); é, ademais, uma atividade que não se esgota e nem, tampouco, apequena a

substância que deriva de outra substância. Inobstante inferior com relação àquela da qual derivou, cada hipóstase é capaz de gerar outras substâncias, porque, ela própria, é a mesma substância da qual derivou.

³⁸ “Causa de si”, no vernáculo. A noção remonta a Aristóteles (Ética a Nicômaco, III, I, 110, a), e designa a liberdade como autodeterminação. Veja-se, por exemplo, a Enéada VI, 8, 16, na qual Plotino define a Inteligência como obra de sua própria atividade, enquanto “tem o ser de si mesma e por si mesma”. O conceito chegou a Espinosa através do Neoplatonismo árabe (para o qual a *causa sui* era uma das muitas expressões da natureza divina, segundo o conceito de Deus) e pela filosofia judaica. Segundo Espinosa, a “causa de si” era ‘aquilo cuja essência implica a existência ou aquilo cuja natureza só pode ser concebida como existente’ (Ética, I, def. 1). Hegel retomou, a partir de Espinosa, a expressão, acrescentando que toda causa “é em si e por si *causa sui*, na medida em que se reduz à Causa Infinita, que é a substância racional do mundo (Enciclopédia Filosófica, § 153) (ABBAGNANO, 2000, p. 130). Acresça-se que, para Plotino e Proclo, é a causa de si mesmo, o *aition heatou*; para Nicolau de Cusa, o movimento absoluto, que é o repouso absoluto; segundo Fichte, é o Eu que se põe como Eu; já para Schelling, é o processo dinâmico de autoprodução da natureza. O conceito transbordou para outras áreas do saber, como o mostram a Teoria dos Sistemas, publicada em 1945, por Ludwig von Bertalanffy, que, por sua vez, repercutiu entre biólogos (Humberto Maturana), etólogos, bioquímicos, neurofisiologistas, psicólogos, sociólogos e mesmo juristas (Niklas Luhmann).

hipóstase da qual deriva, embora, enquanto atividade, degenere, progressivamente, de sorte que as hipóstases produzidas são, hierarquicamente, inferiores uma à outra (REALE, 1995, p. 213).

A processão, no dizer de Jean Brun (1991, p. 43) “não é nem criação, nem o fabrico, nem a evolução, nem a história. Ela dá conta da maneira como as diferentes formas da realidade estão em estado de mútua dependência”. A processão é, assim, o modo pelo qual as três hipóstases (Enéada II, 9, 1-33) – o Uno (*Hen*), A Inteligência (*Nous*) e a Alma (*Psyché*) – engendram, uma a outra, do mais “alto” até o mais “baixo”. Nas palavras de Plotino (Enéada V, 1, 6):

Nada vem do Uno senão aquilo que há de maior depois dele. Mas o que há de maior depois dele é a Inteligência, que é o segundo termo. Com efeito, a Inteligência vê o Uno e não tem necessidade senão dele; mas ele não precisa dela; o que nasce do termo superior à Inteligência, é a Inteligência; e a Inteligência é superior a todas as coisas porque as outras coisas vêm depois dela; por exemplo, a Alma é o verbo e o ato da Inteligência, como ela própria é o verbo e o ato do Uno.

O Uno é o Primeiro Princípio e, enquanto tal, ocupa o ponto mais alto no escalonamento hierárquico das hipóstases. Ele é uma condição necessária, uma vez que, se há multiplicidade, é preciso que, em primeiro lugar, haja a unidade (Enéada VI, 1, 13). O Uno é a absoluta simplicidade, a plena auto-suficiência; carecendo de partes e de forma, é infinito e inteiramente só. Está além do intelecto e, em razão de sua superabundância, assim como de sua suprema faculdade de engendrar – não de sua deliberada vontade, como no Deus cristão - tudo dele “brota” (Enéada VI, 8, 16). É ele a fonte que flui, sem jamais se esgotar, a raiz da árvore imensa, a esfera luminosa que projeta a sua luz sem nada perder de sua luminosidade originária e sem, tampouco, deixar de ser luz (CLOTA, 1989, p. 55).

A segunda hipóstase, no sistema plotiniano, é o Intelecto, ou *Nous*, a “morada” dos inteligíveis, das coisas imortais. É, o intelecto, uma luz que deriva da luz originária; é como uma imagem do Uno. É Deus, mas não o Deus supremo (Enéada V, 5, 3). É um ser orgânico e vivo, sendo, ademais, auto-suficiente, por abrigar, em seu âmago todo o imortal, todo o intelecto, toda a divindade e toda a alma (Enéada V, 1, 4). Por fim, é idêntico ao seu objeto (Enéada V, 4, 2).

A terceira hipóstase é a Alma, ou *Psyché*. Tanto a Alma Universal, quanto as incontáveis almas particulares que aquela contém, são constituídas pelos inteligíveis (idéias) que ingressam no âmbito da temporalidade. Como nos diz Plotino, a alma é verbo e ato do Intelecto, como o Intelecto o é do Uno (Enéada V, 1, 6). A Alma tem uma dupla natureza, inteligível e sensível (Enéada IV, 8, 7), postando-se, a um só tempo, nos limites do inteligível e muito próxima da natureza sensível. Nas palavras de Plotino (Enéada IV, 8, 7), é melhor, para a Alma, viver no inteligível; nada obstante, por ter, também, uma natureza sensível, lhe é própria a necessidade de estar, igualmente, no mundo material. A Alma produz o Cosmos, o mundo sensível, a partir da imitação dos modelos contidos no Intelecto (Enéada III, 7, 10). Há, segundo Plotino, uma Alma Universal, mais próxima do Intelecto, e uma Alma do Mundo, mais distante deste último, e que se constitui na parte inferior daquela. Via de consequência, também, no ser humano, há uma parte superior e outra inferior, cabendo salientar, todavia, que nossa alma particular não é uma parte da Alma-Mundo, porquanto não possa, esta última, estar em contato direto com as coisas mundanas, tal como o fazem as almas particulares (Enéada IV, 8, 7).

Observa Bréhier (1998, p. 35) que a descrição do universo, levada a efeito por Plotino, parte do modelo astronômico geocêntrico, proposto por Eudoxo, que, no século V a.C. De acordo com este modelo, a Terra estaria no centro do universo, circundada

por várias esferas concêntricas, sendo que a mais exterior delas seria ocupada pelas estrelas fixas e, as mais interiores, cada qual por um planeta. Esta representação é portadora de uma forte conotação simbólica: a regularidade e a periodicidade do movimento das esferas é sintomática de que a existência do mundo liga-se não a forças caóticas, mas à razão, podendo, destarte, ser apreendida pelo conhecimento racional. O mundo é eterno, submetido a períodos que se sucedem, sem fim, reproduzindo-se, uns aos outros.

Plotino se detém, longamente, no problema cosmológico, dedicando-lhe, inclusive, um tratado especial, qual seja o primeiro tratado da segunda Enéada. Tanto ele, quanto os neoplatônicos em geral, cuidam de defender esta visão do universo contra as dos estóicos, dos cristãos e, especialmente, dos gnósticos. Em síntese, para Plotino, o mundo sensível constitui-se de uma determinada ordem, realizada no espaço e no âmbito da matéria. O princípio deste mundo não pode ser senão uma ordem intelectual absolutamente fixa, contendo, sob uma forma eterna e acessível à inteligência pura, o produto e as harmonias manifestadas no mundo sensível. A matéria, neste cenário, serve de degrau necessário para a elevação da alma até o Uno, uma vez que, por força da processão das hipóstases, o mundo sensível é inteiramente deduzido do supra-sensível.

Esta constatação mostra-se repleta de conteúdo salvífico, posto que, se as três hipóstases estão, também, na natureza das coisas – por extensão, em cada ser humano – é possível encontrar o divino dentro de si e, a partir dele, empreender o caminho de volta ao Uno. De fato “há em primeiro lugar o Uno, que está para lá do Ser; [...] depois, a seguir a ele, o Ser e a Inteligência e, em terceiro lugar, a natureza da Alma” (Enéada VI, 1, 10). E “como estas três realidades estão na natureza das coisas, é preciso pensar que elas também estão em nós” (Enéada V, 1, 2).

É de se observar, desde logo, que Plotino condenava a concepção gnóstica das hipóstases como intermediários (emanações, potências) que criavam embaraços ao ser humano, no caminho da salvação (BRUN, 1991, p. 46). Ao invés de considerar as hipóstases como cidadelas a serem tomadas, de guardiões tirânicos, rumo à redenção, ele nos incentiva, a um só tempo, à interiorização e à elevação a Deus: “Ele não está longe e tu vais conseguir” (Enéada V, 1, 3). Isto porque, no êxtase de coloração plotiniana, o caminho ascensional da alma é, ao mesmo tempo, um mergulho em si mesmo, já que, por conta dos processos da processão e da conversão, o Uno está em tudo, e, por conseguinte, também nas profundezas daquele que busca a salvação. Não se trata, assim, de atravessar reinos governados por potestades maléficas, pois, entre o ser humano e o Uno não há distâncias e nem mesmo diferenças substanciais. A odisséia espiritual, para Plotino, não é, portanto, espacial, mas interior.

4.4 Salvação e Antropogonia/Antropologia na Gnose

O surgimento do homem e a sua atual condição são assuntos de especial relevo na gnose, eis que estreitamente ligados ao problema do mal no mundo e, conseqüentemente, à situação de desterro experimentada pelo ser humano, em seu cárcere corpóreo. Ademais, tal como ocorre com sua cosmogonia, a antropogonia gnóstica está subordinada à sua soteriologia.

Pontuam Piñero, Torrents e Bazán (2000, p.72-79), que os gnósticos, sem exceção, esposam a tradição órfico-dionisíaca que distingue, no ser humano, um elemento material, ou titânico, e um elemento imaterial (alma, espírito ou centelha).

Nos textos de *Nag Hammadi*, a estrutura do ser humano é analisada à luz de seu processo de criação, que, por sua vez, alude à narrativa encontrada no Gênesis, interpretada, em sentido mais ou menos literal, pelos gnósticos.

Segundo a antropogonia gnóstica, a criação do ser humano se deu por obra de um demiurgo, secundado por uma série de anjos ajudantes, previamente criados por ele, e pertencentes ao mundo planetário. Na maior parte dos sistemas gnósticos, a criação do ser humano ocorre porque, em um dado momento, o Transcendente – o Uno dos éons superiores – envia aos anjos que secundam o demiurgo, ou a este mesmo por via direta, a forma, a imagem – ou em um linguajar contemporâneo – o arquétipo, do Homem Celeste, ou Primordial. Este Homem Celeste ou Primordial é um dos éons do Pleroma, o Salvador, ou mesmo o Pleroma completo, que se reflete nas instâncias “abaixo” e, com isso, desencadeia o processo de criação.

Os gnósticos de *Nag Hammadi* distinguem, no ser humano, três princípios, quais sejam, o espiritual, o psíquico e o material, que, por sua vez, ensejam a existência de três classes de seres humanos, correspondentes, respectivamente, a Seth, Abel e Caim.

O processo de criação da espécie humana remonta ao denominado “Homem Primordial”, que é a imagem do Deus invisível, no interior do qual habita a plenitude da divindade. Como se pode inferir do Apócrifo de João (14, 12-24) - um dos textos de Nag Hammadi, de elaboração *sethiana*, que trata, pormenorizadamente, da criação, da queda e do resgate da humanidade - ao ouvir uma voz, provinda do éon celestial superior, que lhe dizia existir o homem e o filho do homem, o primeiro éon *Yaltabaot* – o monstruoso criador-deus, filho de *Sophia* sem o concurso do Deus Primeiro – ficou em dúvida acerca de sua própria procedência. Então, o pai de sua mãe (*Sophia*), o santo, o perfeito, a suprema inteligência, o pai de todos, aquele por meio do qual tudo veio à existência, lhe ensinou que se manifestara em figura humana, o Homem Primordial.

Ora, o paradigma do Homem Primordial, presente no mundo inferior, é qualificado como “luz”, “homem de luz” ou mesmo “Adão de Luz”. De acordo com outro tratado da Biblioteca de *Nag Hammadi*, denominado “Sobre a origem do mundo”, este “homem de luz” teria surgido no primeiro dia da criação, por vontade do deus-demiurgo (Gênesis 1,3). Cuida-se, em verdade, do chamado “homem espiritual” junto ao qual se posta uma mulher espiritual, ou “Eva superior”, em razão de uma lei conhecida como “sizígia”³⁹. Esta mulher é tida como uma auxiliar de Adão, uma *epinóia*⁴⁰ derivada dele e que jaz escondida nele para que os Arcontes (os anjos auxiliares do demiurgo) não a conheçam; ela é aquela que ampara todas as criaturas, sofrendo, ademais, com o homem, e o instruindo acerca de sua queda, de sua deficiência, e do caminho de retorno à origem.

O maravilhoso reflexo deste “Homem Primordial”, ou “Adão de Luz”, estimula, o demiurgo e seus anjos, a criar o primeiro ser humano, Adão, que seria a reprodução, na instância material, desta imagem celeste. Adão é criado no sexto dia, sendo dotado da mesma essência dos seres demiúrgicos; trata-se do “homem psíquico” (Gênesis, 1, 26). Este homem psíquico é criado à imagem do Deus transcendente – já que, em ato posterior, será o receptáculo de um espírito (um *pneuma*, um sopro) que, por sua vez, é um reflexo do “Homem Primordial” – e à semelhança do demiurgo (do deus secundário), porquanto seja, sua matéria psíquica, a mesma do seu artesão. Como, todavia, estivesse, o homem psíquico, a jazer, sem vida, por não ter espírito, mas, tão somente, alma, e sendo, os Arcontes, incapazes de insuflar-lhe o alento, o Espírito “desceu” de sua instância suprema e habitou nele (Hipóstase dos Arcontes, 88, 11-14). Com isso, o homem espiritual tornou-se um homem completo, capaz de elevar-se.

³⁹Do grego *sýzygos* = cônjuge.

⁴⁰Em grego, “astúcia”, “invenção”.

Há uma outra versão para o episódio, contida no “Apócrifo de João” (19, 21-34): o demiurgo, por ser filho de *Sophia* – a Sabedoria – detinha o poder de sua mãe, qual seja, o elemento espiritual. Os luminares (que haviam elaborado o corpo psíquico à semelhança do Ser Primordial), com o objetivo de recuperar a potência de *Sophia* instaram *Yaltabaot*, o demiurgo, a soprar, sobre o rosto do homem psíquico, o seu próprio alento. Ao fazê-lo, *Yaltabaot*, sem o saber, privou-se da potência de sua mãe, que habitava o seu interior, transferindo-a ao homem psíquico, Adão, que, ato contínuo, se moveu e resplandeceu. Disto advém a envidia, a inveja perniciososa, nutrida, pelo demiurgo e por seus anjos, pelo homem, visto que, através do estratagema descrito acima, aqueles, embora tenha sido os criadores deste, não detém, em seu espírito, uma parte divina. Este sentimento de pronto se transmudará em franca animosidade, de sorte que a esfera demiúrgica sempre conspirará para que a parte espiritual, do ser humano, seja inoperante.

Juntamente com o Adão psíquico surge uma Eva psíquica, a qual guarda semelhança com a Eva espiritual e tem, como missão, vivificar, psiquicamente, seu consorte.

Por último, na antropogonia gnóstica, tem lugar o advento do homem material. Narra o Apócrifo de João (21, 4-9), que os Arcontes arrastaram Adão até a “sombra da morte” a fim de modelá-lo outra vez – nesta oportunidade com uma mescla de terra, água, fogo e o espírito que procede da matéria (a ignorância consubstanciada na obscuridade e no desejo). Modelado, enfim, com os seus três elementos, o homem é colocado, pelos Arcontes, no paraíso. Ocorre que a introdução, de Adão e Eva, em corpos materiais, os havia feito olvidar o seu elemento espiritual. Ora, é justamente para eliminar este esquecimento e desvelar a consciência adormecida de Adão, que surge a serpente, na qual se esconde a “Eva Superior”, a ajudante de Adão. Por meio dela, abre-

se a consciência de Adão e Eva, posto que, ao comerem o fruto que lhes fora ofertado pela serpente, brilhou, neles, a luz do conhecimento, o que os fez se encherem de pudor, eis que desnudos perante o conhecimento. A ascensão do casal originário ao conhecimento se dá contra a vontade dos Arcontes que, assim, o expulsa do paraíso (Sobre a Origem do Mundo, 119, 13-15).

Já fora do paraíso, Eva, com o consórcio do Arconte ou dos arcontes, concebe a Caim e Abel, homens puramente psíquicos. A geração de Seth, filho de Adão, ao contrário, surge em razão do já referido princípio da sizígia. Segundo o Apócrifo de João (24, 35-25, 4), Adão engendrou o filho do homem e lhe deu o nome de Seth; este, de acordo com o modo de geração vigente entre os éons, recebeu, também, o espírito de sua mãe. A descendência de Seth será, segundo o Evangelho dos Egípcios (59, 13-15), de *Nag Hammadi*, uma raça grande, incorruptível, de grandes e poderosos homens: nada menos do que os gnósticos, a geração indômita. O tratado *Zostrianos* (30, 9-13) designa os gnósticos, precisamente, como herdeiros de Seth.

Esta concepção está estritamente conectada com a soteriologia gnóstica, já que os descendentes de *Seth*, a saber, os gnósticos, já são, segundo o mito, dotados de um conhecimento – *gnose* - suficiente para resgatá-los do degredo corpóreo. Entretanto, o demiurgo e seus auxiliares tudo farão para evitar que a centelha divina, proveniente da Sabedoria, seja despertada pelos seres humanos e neles se manifeste, razão pela qual instilam, nestes, o desejo sexual e, com ele, o anseio de continuar gerando matéria, o cárcere do espírito. Assim, teria lugar algo semelhante ao que já ocorrera, a Adão e Eva – o esquecimento do elemento espiritual presente no seu próprio ser – antes da intervenção da serpente. O objetivo do demiurgo é, em síntese, fazer com que a divina “fagulha” permaneça adormecida e prisioneira na matéria e, via de consequência, não aspire, jamais, a retornar ao transcendente e ao *Pleroma*, donde provém. Sua malévola

intenção é manter o maior número possível de seres humanos nesta obscuridade impeditiva da redenção.

A humanidade, destarte, se multiplica por geração carnal, e se divide em três classes: há os seres humanos puramente materiais, denominados hílicos⁴¹, para os quais não há nenhuma possibilidade de salvação, eis que o demiurgo, ao criá-los, não insuflou, em seu interior, nenhuma parte da “chispa” divina, ou *pneuma*⁴²; situação um pouco melhor é a dos psíquicos, a segunda classe de homens, já que recebedora de uma semi-insuflação do demiurgo, o hálito de sua única substância, a anímica ou psíquica; condição privilegiada é a do terceiro grupo, os pneumáticos ou espirituais, porque agraciada com a insuflação plena, isto é, psíquica e espiritual.

Observam, argutamente, Piñero, Torrents e Bazán (2000, p. 78), que tal estratificação da sociedade, levada a efeito pela antropologia gnóstica, teve uma importante projeção social, visto que as três classes de seres humanos, lá esquadrinhadas, refletem a realidade vigente no Império Romano da Antiguidade Tardia: os pagãos eram os hílicos, destinados à aniquilação; os judeus e cristãos eram os psíquicos, os quais, por viverem da fé e estarem submetidos a regras morais, poderiam alcançar uma semi-salvação ou uma redenção em nível intermediário; por fim, os gnósticos eram os espirituais, ou pneumáticos, destinatários da salvação integral, porquanto fossem os únicos a possuir a *gnose*, o conhecimento da centelha espiritual ou divina. Sua redenção, assim, se ligava à natureza, não à conduta.

Em suma, resulta cabível afirmar que, de acordo com a antropologia gnóstica, o ser humano compõe-se de três partes: a material, que é o corpo, a anímica ou vital, à qual se devem o movimento e as funções vitais, e a espiritual, na forma de uma centelha

⁴¹Do grego *hýle* = matéria.

⁴²Ar, espírito, em grego.

divina, independente da matéria, mas, desafortunadamente, aprisionada no corpo. Neste sentido, o “eu” verdadeiro é o espírito, cuja pátria não é este mundo. Por conseguinte, passível de salvação plena é o espírito, ou alma superior; visto que à alma inferior toca, apenas, uma salvação intermediária (a dos psíquicos), porquanto adstrita ao talante do demiurgo.

4.5 Salvação e Antropogonia/Antropologia em Plotino

Discorrer acerca do homem, em Plotino, é falar da alma; via de conseqüência, perquirir sobre a origem do homem é compreender o mecanismo de “queda” da alma. Por fim, tratar da salvação da alma é entender como ela, a partir do mundo material, empreende a viagem de retorno ao Uno.

De acordo com o licopolitano, as almas individualizadas estavam, na origem, associadas à Alma Universal, a terceira hipóstase. É o que se depreende da Enéada, VI, 4, 14, citada por Reale (1994, p. 498):

Mesmo antes que ocorresse o nosso nascimento, nós estávamos lá em cima: éramos outros homens, individualmente determinados e também deuses, almas puras, com o Espírito juntamente com o Ser, inteiras, partes da Realidade espiritual sem confins e sem cisões, mas pertencentes ao todo; tanto é verdade que até hoje não estamos separados dele.

Em tal estado, a alma é capaz de conhecer, intuitivamente e através do Espírito, o próprio Bem. Unida ao Espírito e ao Bem, a alma tudo conhece, tendo, ademais, plena consciência de si. Se o Uno é a fonte primeira de luz, o Intelecto, que vem depois dele e é inteiramente luminoso, pode ser comparado com o Sol, ao passo que a alma, por receber sua luz do Intelecto, é comparável à Lua (Enéada V, 6, 4, 14-16).

Ora, se assim é, por que as almas descem aos corpos, quando poderiam, pela *theoria*, permanecer contemplando a segunda hipóstase, da qual recebem luz? Por que abandonam tal estado de plenitude em troca de uma condição enfermiosa e dolorosa, que é a da existência humana? A primeira razão para que isto ocorra é a própria lei da processão, segundo a qual a Alma Universal, a fim de expressar todas as possibilidades que lhe são inerentes, deve engendrar não só o Universo em geral – através da alma do cosmos – mas, também, todos os seres viventes particulares – dentre os quais, o homem – através das almas particulares. O grande objetivo de toda esta operação é nada menos do que a plenificação do desenvolvimento da infinita potência do Uno. De fato, se a Alma Universal pudesse permanecer como puro pensamento, não se distinguiria do Espírito; de igual modo, se as almas particulares pudessem permanecer como espíritos particulares, não estariam, elas, aptas a assumir a função que lhes toca na grande peça cósmica, qual seja, a de ordenar e reger as coisas sensíveis. Portanto, esta “descida” não é voluntária, mas inserida no bojo de um projeto maior.

Inobstante a degradação do mundo material, Plotino chega a ter uma visão otimista da descida da alma. Isto porque o contato com o mundo corpóreo faz com que a alma sofra a experiência do mal, o que terá o condão de nela aguçar a consciência do bem e desenvolver todas as virtudes que jazem em seu âmago. Além disso, estará, ela, contribuindo, com sua descida ao mundo material, para que as potencialidades do Uno adquiram concretude em todos os âmbitos da existência. Por outro lado, entende, o licopolitano, que a descida à seara corpórea não deixa de ser uma expiação, por conta de um desejo, da alma, de “retirar-se na individualidade”, de “pertencer a si própria”, o que a faria prisioneira de corpos individuais e particulares (Enéada, V, 1,1).

Esta pretensão de auto-suficiência, este “orgulho cheio de audácia” (CLOTA, 1989, p. 59) é o propulsor negativo da queda. Isto porque, se toda a realidade procede

do Uno, o mal somente pode consistir em um desejo de romper os laços originários com Ele, ruptura, esta, que unicamente pode ocorrer no nível da alma, já que é, no âmbito dele, e somente aí, que o ser, e o não ser, se tangenciam e tocam. Daí porque, para Plotino, separar-se do corpo é um recolher-se em si mesmo, mantendo-se imune às paixões (Enéada I, 2, 5).

Ao lado disso, tem-se que a alma, quando já sediada em um corpo, tende a devotar excessivo cuidado a este mesmo corpo, tornando-se serviçal das coisas exteriores e se esquecendo de si mesma e de sua origem, isto é, de Deus (Enéada, IV, 8, 4). Este é, efetivamente, o grande delito praticado pela alma individual e que caracteriza o ser humano. “A única causa da total ignorância de Deus consiste em apreciar as coisas terrenas e desprezar o próprio ser” (Enéada, V, 1,1).

O apego do homem, à matéria, é, assim, a causa de seus infortúnios. Entretanto, é curioso observar que, embora associe a matéria ao mal, Plotino, na polêmica antignostica, afirma, contrariamente aos seus antagonistas, a positividade do mundo físico. Como compreender esta aparente contradição? Ora, para Plotino, a matéria ocupa a instância mais inferior de todas, abaixo da terceira hipóstase, não sendo possível, depois dela, ter lugar qualquer outra coisa. Ela é o oposto do Uno: enquanto este é auto-suficiente, pleno e do qual todos os entes dependem, a matéria é carente de plenitude, incompleta: o seu modo de existir é caracterizado pela privação, a passividade e, por extensão, pelo mal. Nada obstante, como já se afirmou algures, se inexistente a matéria, a alma não travaria contato com o mal e, por conseguinte, não desenvolveria as suas máximas virtudes, privando-se, assim, da redentora *epistrophê*, do ardentemente almejado retorno à sua verdadeira pátria. Em outras palavras, o caminho salvífico da alma começa no corpo, daí a positividade da instância material. Se o corpo é o cárcere e a tumba da alma (Enéada I, 1, 3), é justamente a partir dele que a alma deve tentar

escapar do seu império. Ademais, para Plotino, a instância material é um reflexo – pálido, é verdade - do inteligível, que é perfeitamente bom e belo; sendo reflexo, não tem luz própria, e sendo reflexo de algo bom e belo, não pode ser ontologicamente má, como asseveravam os gnósticos.

Portanto, embora Plotino, tal como Platão, conceba o corpo como uma tumba (*sema*) ou um cárcere (*phroúra*) da alma, não parece correto inferir, disso, uma depreciação da matéria à maneira gnóstica. A matéria, como já se asseverou acima, participa de um complexo modelo explicativo da realidade e do homem, denominado descendente, ou por via de participação, no âmago do qual os entes materiais ocupam uma posição secundária, porém necessária. Neste quadro, Plotino não atribui ao *káthodos*, ou queda da alma no corpo, um sentido marcadamente negativo, ou mesmo como sendo, esta, a causa do mal em um sentido estrito, como o faziam os gnósticos. O que torna a alma real e dolorosamente caída não é o *káthodos* em si, mas o esquecimento de sua origem, que experimenta ao capitular aos encantos do mundo material e conceber, este último, como sendo a única realidade. Para esta alma, olvidada de si, o corpo é, efetivamente, um cárcere, já que suas asas, apegadas à terra, se fizeram atrofiadas. Entretanto, este processo não deriva, de modo inevitável, do *káthodos*; ao revés, é algo não natural, verificado, somente, por culpa da alma, que deveria ter guardado uma distância prudente do corpo, restringindo-se ao seu papel de ordenadora e governante daquilo que, na ordem dos seres, vem depois dela (SANTA MARÍA, 2005, p. 118-119). A salvação, malgrado isso, sempre está ao alcance da alma – e, por conseguinte, do ser humano - que se disponha a, lembrando sua procedência, empreender o caminho de retorno ao Uno.

4.6 Salvação e ética na Gnose

Assinala Kurt Rudolf (1987, p.252) que a ideologia gnóstica, pelo fato de nutrir uma profunda antipatia pela instância material, pouco se interessa pela ética, isto é, pela maneira mais sábia de se estar no mundo. Sua atenção se volta ao que está além e fora da realidade sensível já que esta é, apenas e circunstancialmente, um local de passagem, obscuro e repugnante - a morada do mal, do qual se deve escapar, o quanto antes. Destarte, o local da *praxis* ética, entre os gnósticos em geral, se resume às pequenas irmandades de redimidos. Trata-se de uma “ética soteriológica de irmandade”, que não tem compromisso com o mundo presente; antes, deve, ela, assegurar, aos membros da comunidade, por um lado, a conveniente separação da vida *extramuros*, da mundanidade, e, por outro, a salvação plena no outro mundo, o final retorno do espírito ao *Pleroma*. A segregação parece clara: “Não batizai a vós mesmos com a morte e não confiai naqueles que são inferiores a ti...” (Zostrianos, 131, 2-3).

O destinatário desta ética não é, a bem da verdade, o indivíduo carnal – embora ela seja exclusivista e mesmo solipsista – mas o núcleo impessoal, não mundano, deste mesmo indivíduo, a saber, a divina centelha que jaz, idêntica, em cada ser, inobstante as flutuações e as aflições da existência material.

Trata-se, efetivamente, como pontua Rudolf (1986, p. 253), de uma “ética da irmandade”, já que são, justamente, a antipatia pelo cosmos e o sentimento de serem estrangeiros no mundo, que unem os membros da comunidade gnóstica e os fazem irmãos.

O visceral despreço pelo mundo, por um lado, e o viver conforme um conhecimento libertário da dimensão corpórea, por outro, tornava, os gnósticos em geral, fortemente arredios às convenções morais, já que estas tinham origem terrena e

buscavam ordenar os assuntos terrenos. Este singular modo de encarar a existência humana ensejava a adoção, por parte dos gnósticos, de duas posturas aparentemente contraditórias de estar no mundo: o ascetismo e o amoralismo libertino (JONAS, 1963, p. 46). Assim, enquanto, em algumas comunidades gnósticas, a luxúria parecia reinar sem freios, em outras prevalecia a mais estrita abstinência sexual. Embora antagônicas tais condutas remontam a uma só atitude: a recusa na subordinação aos ditames de um mundo degradado, impuro, mau e que, portanto, não é capaz de criar regras que regulem a vida daqueles que, em relação a ele, são estrangeiros. Os *pneumáticos*, ou espirituais, por já terem tido a revelação de sua origem e de seu fim último, tinham sua salvação assegurada e, portanto, não se julgavam adstritos a nenhum jugo de natureza moral – quer do demiurgo, quer das fontes humanas - o que os tornava aptos a fazer o que quisessem, em absoluta liberdade. Na raiz de tudo está, como se viu, a suprema indiferença gnóstica ao mundo presente (originário de um erro, de um ato disparatado, sem sentido, do demiurgo), que não é passível de reforma, mas, ao contrário, está destinado à aniquilação, para ceder lugar ao mundo ideal, de natureza puramente espiritual, existente no início dos tempos. A diferença entre o asceta e o libertino é que o primeiro opta por um modo de vida caracterizado pela renúncia a tudo o que é corpóreo e material, tudo que, em suma, o aparta da Verdade; já o segundo, por se considerar inatingível pelas garras pestilentas da matéria – impotentes, que são, diante de seu espírito imune - entrega-se, sem pejos, à vida mundana (PIÑERO; TORRENTS e BAZÁN, 2000, p.84).

Daí porque a ética, neste contexto, não se mostre uma condição *sine qua non*, para a redenção, mas, longe disso, seja portadora de um *nihilismo* cosmológico – de aberto confronto com o cosmos demiúrgico (acosmismo), e, expresse, outrossim, um

modo de estar com os irmãos, em uma comunidade de indivíduos insubmissos ao mundo material e às suas convenções.

4.7 Salvação e ética em Plotino

Diferentemente da apequenada importância que os sistemas gnósticos atribuíam à ética, em Plotino esta assume grande relevo no contexto da salvação. De acordo com o licopolitano, o ato de se pronunciar o nome *Deus*, quando ausente a verdadeira virtude, não passa disso: a vocalização de um nome, e nada mais (Enéada II, 9, 15, 42-44). Dá-se, in casu, a umbilical ligação entre saber e virtude: “só há bem em e pela progressão existencial na direção do Bem” (HADOT, 1999, p. 236). Para conhecer Deus, é preciso, antes de tudo, assemelhar-se a Ele, pois somente o semelhante pode conhecer o semelhante.

Trata-se, porém, de uma ética toda centrada no retorno da alma à sua origem, “uma ética voltada para o sábio da Antiguidade Tardia” (DILLON, 1996, p. 318), sábio, este, cuja vida gravita em torno do espírito, pois, como nos diz Plotino, “o mundo sensível existe para o Espírito e olha para o alto” (Enéada, II, 9, 9). Cumpre não olvidar que, em Plotino, os valores do espírito se postam em primeiro plano, sendo, os outros, instrumentais em relação àqueles (REALE, 1994c, p. 513). De fato, para Plotino, a ação boa é, em última instância, aquela que nos faz compreender o verdadeiro Ser, ou que nos propicia a comunhão com Ele. Portanto, toda ação deve ser valorada, *ab initio*, à luz de sua capacidade de nos aproximar ou, ao contrário, afastar, da instância divina.

À ética plotiniana não basta o viver de forma proba, isenta de culpa; cabe, ao ser humano, ser Deus (Enéada I, 2, 6). Em outros termos, não é suficiente, ao homem, *assemelhar-se* a Deus, o que ocorreria pela prática das virtudes civis da ética clássica -

justiça, sabedoria, fortaleza e temperança; impõe-se-lhe *assimilar-se* a Deus, o que implica em assemelhar-se a Ele para, efetivamente, despojando-se de tudo o que é exterior à alma, tornar-se um com Ele, na vivência rara e majestosa do êxtase. Neste contexto, “apenas a experiência moral ou mística pode dar conteúdo ao discurso filosófico” (HADOT, 1999, p. 243).

De fato, se as aludidas virtudes civis servem para *moderar* as paixões (o que já é algo importante), as virtudes catárticas, atuam como purificações, *livrando*, aquele que as pratica e observa, das paixões do mundo e dos interesses materiais, possibilitando, com isso, que a alma, desapegada do sensível e toda voltada para o mundo inteligível, se una ao Espírito, que lhe é afim (Enéada I, 2). Ao contemplar o Espírito, as virtudes da alma se transfiguram, à luz das virtudes do Espírito – as matrizes, os modelos ideais - das quais derivam. Como anota Reale (1994c, p. 514):

(...) neste nível superior a sabedoria torna-se contato da alma com o Espírito, a justiça, o voltar-se do ato da alma para o Espírito, a temperança, o íntimo aderir da alma ao Espírito, e a fortaleza, o perseverar impassível da alma no Espírito impassível, sem sofrer qualquer paixão do corpo. Em resumo: nesse nível as virtudes-paradigma são, justamente, o modo de viver da alma que, desapegada das coisas sensíveis e tendo reentrado totalmente em si, vive em absoluta pureza a própria vida dos Deuses, ou seja, tornada semelhante ao Espírito, vive a mesma vida do Espírito.

Esta onipresente adequação do agir a um fim espiritual não se assemelha, porém, ao antinominalismo gnóstico, de franco repúdio a quaisquer normas de convivência vigentes fora dos muros da irmandade. Para Plotino, parece ter sido relevante, não a afronta direta aos costumes sociais e às leis – desde que decentes - mas a submissão, destes regramentos, a um princípio maior, de natureza transcendental. Trata-se, ainda uma vez, de balizar a vida em função das coisas do Alto, de molde a que, cada ato fosse um passo para a salvação.

Por este diapasão, é possível, também, conciliar a figura de Plotino descrita por Porfírio – a de um zeloso tutor de órfãos, afável, amoroso e preocupado com as demais pessoas - com sua ética, marcadamente autocentrada, voltada para a salvação individual e o além-mundo. Com efeito, segundo John M. Dillon (1996, p. 319), o cuidado, que Plotino tinha com os outros, era, de fato, exemplar; nada obstante, a sua mente remanesceu sempre direcionada para o reino espiritual, no esforço de assimilar-se ao Uno, objetivo maior da vida do ser humano. Isto se liga ao fato de que, para Plotino, diferentemente de que para os gnósticos, todos os seres humanos eram, igualmente, capazes de alcançar a salvação, sendo, pois, merecedores de idêntico respeito. Além disso, se para assimilar-se ao Uno, era necessário assemelhar-se a Ele, e Ele era o puro Bem, nada mais natural do que cultivar a bondade na vida cotidiana. Segundo o licopolitano, quanto melhor alguém é, tanto mais gentil é com todas as coisas e toda a humanidade (Enéada II, 9, 9, 44-45). Neste sentido, anota, Pierre Hadot (1993, p. 96), que a vida inteira de Plotino consistiu na exteriorização desta gentileza, que nada mais era do que a explicitação do Bem na vida cotidiana. Como asseverava o licopolitano, “o Bem é gentil, suave, muito delicado e sempre à disposição de todo aquele que por ele anseie” (Enéada V, 12, 33-35).

Salvação e ética, em Plotino, se auto-implicam, já que é pelo desenvolvimento progressivo do espírito que o ser humano galga os primeiros degraus do corpóreo ao incorpóreo. Enfim, como assevera Reinholdo Ulmann (2002, p. 134), “para desprender-se do mundo dos sentidos, é mister uma constante purificação, a fim de que o homem se unifique sempre mais”, até o inteligível puro, o Uno. E o ser humano se torna bom, na medida em que age conforme a razão e busca a simplificação (*hénosis*) interior. Esta simplificação ou purificação interior conduz, aquele que a empreende, ao

reconhecimento do estado originário de sua alma e, ato contínuo, à união, do seu ser, com o Uno.

Em suma:

Pelas virtudes, o homem conquista a liberdade interior, a qual o resguarda das inclinações, desejos e paixões que buscam a satisfação corporal. Subjuga-se, assim, o mal pela *aretê*⁴³, a fim de praticar um permanente exercício da presença de Deus. A virtude plotiniana tem por fito a união com o divino (ULMANN, 2002, p. 142).

Por derradeiro, certo é que, segundo Plotino, o homem virtuoso, embora padeça sofrimentos, não é, no nível da alma, afetado por eles: “A pobreza e a enfermidade nada são para as pessoas de bem...[Tais coisas] são uma desgraça apenas para os malvados” (Enéada III, 2, 5). Isto porque o homem virtuoso e cultivado sabe que sua melhor parte é imortal e imune às desventuras terrenas.

A prática da virtude, destarte, como que preserva, o homem virtuoso, de ser afetado pelas vicissitudes da existência corpórea, preparando-o, outrossim, para a via da dialética, a arte seguinte no caminho ascensional. De fato, se, através da purificação proporcionada pela ética, o ser humano parte do material e alcança o inteligível, será por meio da dialética, a ciência de conhecer os princípios que o permitam mover-se pelas alturas (Enéada I, 3, 3), que o homem elevar-se-á ainda mais. Entretanto, a ciência é discursiva e, como tal, implica em multiplicidade; daí porque o coroamento do sistema é o êxtase supra-intelectivo, a simplificação do ser para assimilar-se ao Ser.

⁴³Excelência, virtude, em grego.

4.8 Síntese Conclusiva do Capítulo

A obtenção do estado salvífico, entendida como o cume da existência humana, mostra-se como a maior preocupação de Plotino nas *Enéadas*. De igual modo, o problema soteriológico é onipresente na gnose, uma doutrina de salvação por excelência.

A salvação liga-se à vivência de um estado de plenitude, propiciada pelo resgate de uma condição originária imaculada e perfeita, que, por razões diversas e em um determinado momento, foi perdida ou olvidada, pelo ser humano, desde então refém da carência e da incompletude.

Neste capítulo, buscou-se examinar o tema da salvação, em Plotino e entre os gnósticos em geral, e *sethianos* em particular, sob três vieses: o cosmogônico/cosmológico; o antropogônico/antropológico e o ético. Isto porque a soteriologia, tanto na visão plotiniana, quanto gnóstica, perpassa os problemas atinentes ao surgimento do cosmos e do ser humano, repercutindo, outrossim, de forma mais ou menos pronunciada, no viver e no conviver humanos.

Assim, se, segundo os gnósticos, o mundo é produto de uma falha e moldado pela atuação de um artesão perverso, sendo, por conseguinte, mau, para Plotino ele é resultado de um bem articulado processo de irradiação do Uno, cujo nível mais baixo é a matéria, negativa porque sinônimo de insuficiência, mas, também, positiva, no sentido de que é dela que a alma parte para empreender o caminho de volta, o *epistrophê*, ou conversão.

De outra banda, enquanto a antropogonia gnóstica advoga a existência de três espécies de seres humanos, sendo que somente a uma delas é assegurada a redenção,

para Plotino a salvação é algo ao alcance do ser humano em geral, desde que observadas condições de purificação interior que propiciem o êxtase e a união com o Uno.

Por último, tratou-se da importância que Plotino, de um lado, e os gnósticos, de outro, atribuíam à ética: elevada, para o primeiro, e nenhuma, para os últimos. Isto porque, se para Plotino, o cultivo das virtudes pavimentava a senda salvífica, para os gnósticos - que no rol das três espécies de homens, seriam os pneumáticos ou espirituais - a salvação já estava assegurada por natureza, independentemente do seu agir no mundo.

5. O CAMINHO PARA A SALVAÇÃO, EM PLOTINO E ENTRE OS GNÓSTICOS

Após a análise da salvação, no bojo das concepções, plotiniana e gnóstica, das origens e da conduta, nos resta formular três questões, tocantes ao caminho salvífico em si, e que, a nosso ver, merecem aprofundamento, com vistas à correta compreensão do tema estudado. Assim, segundo Plotino e os gnósticos ora enfocados:

- Qual o *modus operandi* da salvação, ou em outras palavras, como se atinge o estado de redenção?
- Quem é o protagonista da salvação: aquele que, por seus próprios esforços, busca redimir-se, ou, ao contrário, forças exteriores ao homem?
- A salvação se completa no âmbito daquele que se redime, ou está sujeita à superveniência de uma redenção cósmica?

5.1 O *Modus Operandi* da Salvação: êxtase e revelação

O problema da salvação, para Plotino, bem como para os gnósticos, surge, em síntese, como observa Puech (1982, p. 110), da confrontação entre a existência eterna, da verdadeira permanência em Deus, e a nossa situação atual, caracterizada pela insuficiência e dominada pela ilusão.

Mas, qual ilusão? A ilusão do “eu”, que se julga distinto de sua origem e, portanto, particular, este “eu” que se encontra apartado do originário estado de

universalidade e, a esta altura, limitado ao mundo do espaço e do tempo (Enéada VI, 4, 4).

Em bela passagem (Enéada, I, 6, 22-28), Plotino equipara, a salvação, a uma viagem mística da alma para o Absoluto, um retorno ao Pai, à verdadeira pátria, que se perfaz através da entrada, do ser humano, em si mesmo.

Pois bem, nossa pátria é aquela da qual partimos, e nosso Pai lá está.
E que viagem é esta? Que fuga é esta?
Não se pode realizá-la a pé: os pés nos levam sempre de uma terra à outra.
Tampouco deves te valer de uma carruagem ou de uma embarcação, mas prescindir de todos estes meios e não pôr os olhos neles; antes, como que fechando os olhos, deves trocar esta vista por outra e despertar a que todos têm, mas que poucos usam.

Diferentemente dos gnósticos em geral, para os quais o mundo espiritual era um lugar supraterrrestre, do qual estava, a alma, separada por uma vastidão de espaço celestial, para Plotino a instância incorpórea era do que o próprio *self* em seu nível mais profundo (HADOT, 1998, p. 25), vale dizer, em seu mais recôndito – e maravilhoso – abismo. Disto resulta que, ao cerrar a vista material, desperta-se a vista imaterial, por meio da qual a alma perscruta o seu íntimo e lá encontra o Uno, interiorizando-se e elevando-se, a um só tempo.

Com efeito, consoante pontua Puech (1982, p. 119), a ascensão plotiniana pode ser entendida como sendo uma travessia de uma série de mundos escalonados em hipóstases (da Alma, à Inteligência, até alcançar o Uno). Todavia, não se cuida aqui, verdadeiramente, da ultrapassagem de terrenos demarcados, como se verifica no mito gnóstico. Neste, a alma, após uma revelação ou uma série de revelações, vai superando as diversas esferas contidas no Pleroma, recebendo, em cada “arcontado”, ou instância dominada por um Arconte, um batismo que lhe permite seguir adiante; já naquela – na

ascensão plotiniana – tais mundos não se acham sobrepostos, uns aos outros, no espaço, posto que se cuida de uma única e mesma realidade, da qual a Alma, a Inteligência e o Uno, no contexto da processão, são, apenas, aspectos sucessivos.

Este processo de ascensão, em Plotino, traz, em seu cerne, a relação entre potência e ato. Como bem observa Puech (1982, p. 119), nossa alma particular é alma particular em ato, mas é Alma Universal em potência, ao passo que a Alma Universal é universal em ato, mas almas particulares em potência (Enéada VI, 4, 116). De igual modo, cada inteligência particular é particular em ato, enquanto que, em potência, todas são Inteligência Universal. Esta última, por sua vez, é, em potência, cada uma das inteligências individuais (Enéada VI, 2, 20). Há, desta forma, uma única e idêntica realidade, que, todavia, se mostra em níveis diferentes, no âmbito de um equilíbrio entre ato e potência, entre atualidade e virtualidade. A alma que almeja ascender ao Uno há de deixar de se particularizar em ato; há, ao revés, de se desprender de sua singularidade presente e ativa, em prol do que é em potência, sucessivamente, até o estado de simplificação absoluta, que caracteriza o Uno (Enéada VI, 9, 11).

Neste contexto, já em vida é possível, ao ser humano, redimir-se. Sua salvação depende, primeiramente, de um processo depurativo, que percorre o caminho das virtudes – das inferiores, ou cívicas, para as ditas purificadoras e, em seguida, para as superiores. Este processo, contudo, não é capaz, por si mesmo, de assegurar, ao homem, a salvação. À purificação segue-se a conversão e, a esta, a união com a Inteligência. O Uno, de sua parte, por remanescer além da Inteligência, somente pode ser alcançado pela parte supra-intelectiva da alma, após a mesma abandonar tudo, inclusive o seu nível intelectual.

A purificação é entendida, por Plotino – no que ele é tributário de Platão – como um processo através do qual a alma busca assemelhar-se a Deus através da virtude.

Haveria, neste sentido, de acordo com o *Teeteto* (176 b) dois graus de assemelhação a Deus pela virtude, sendo, o primeiro deles, aquele proporcionado pelas virtudes cívicas, cuja prática visa não ainda a separação da alma, do corpo, mas o regramento dos apetites e das paixões a fim de que os mesmos não superem os ditames da razão (*Enéada* I, 2, 1, 16-21 e 2, 13-16). O outro e superior processo seria aquele proporcionado pelas virtudes purificadoras, que teria, como escopo, efetivamente separar a alma do corpo, de tal modo a que as afecções deste último – prazeres, dores, iras e apetites – não mais afetassem, de qualquer modo, aquela. Todavia, para Plotino, mesmo essas virtudes não são ainda as ditas superiores, justamente porque o processo de purificação, mesmo em seu grau mais elevando, traz, em si, a marca do negativo: trata-se de livrar, a alma, de suas indesejáveis aderências terrenas, fruto de seu contato com a matéria, não – nesta fase – de propiciar-lhe a conversão e a posterior união com a Inteligência (que é um procedimento positivo, no sentido de que não apenas livra a alma do que não lhe é inerente, mas lhe propicia a assunção de um estado novo).

Plotino se vale de belas imagens para designar o processo de purificação: trata-se de remover, da alma, o que não lhe é próprio (*Enéada* I, 2, 3-5), isto é, de livrá-la do barro que a reveste, tal qual o garimpeiro depura o ouro, separando-o da terra, que aderira ao mesmo, por força do contato com a matéria (*Enéada* I, 6, 5, 31-58).

Entretanto, a purificação não implica em livrar, a alma, de uma mancha original, que ela carregasse desde o início dos tempos. Isto porque as nódoas e os vícios são exteriores a ela e, portanto, não a maculam. A purificação, assim, não se liga à limpeza da alma, mas ao abandono, por parte desta, de tudo quanto lhe é exterior e estranho, de tudo que a impede de recobrar a originalidade primeva. “*Áphele panta*”, “Elimina tudo”, é o que nos recomenda Plotino, para que possamos nos purificar (*Enéada* VI, 8, 21) e o será, também, na ante-sala do Uno, quando a alma deverá se despir mesmo de

sua capacidade intelectual. Eliminação, ou desprendimento, por primeiro, do corpo, ou melhor, das paixões, privilegiando, ademais, a contemplação, à ação; em seguida, das manifestações terminais da alma, que a ligam à multiplicidade do mundo: sensação, imaginação e memória, já que a sabedoria advém, segundo este enfoque, do ato de esquecer, porquanto este também atue na redução do múltiplo; por último, de tudo o quanto é diferenciação (e o intelecto, ao operar no nível da razão, é discriminador por excelência), já que entre nós e o Uno – que é a total indiferenciação - não há distância alguma, apenas diferenças engendradas pelo “eu” artificial, que, repleto de acréscimos que lhe são estranhos, perambula na ilusão.

À purificação segue-se a conversão e, a esta, a união da alma com a Inteligência. Esta união, no dizer de Jesus Igal (2001, p. 96) já é a virtude superior perfeita, caracterizando-se por uma iluminação, através da qual frações do inteligível, na alma, são despertadas (Enéada I, 2, 4, 13-29). É desta forma que o homem superior, ao deixar o mundo sensível e ingressar no inteligível, empreendendo, a um só tempo, um movimento ascensional e interior, modela sua própria estátua e se põe, efetivamente, no caminho de retorno ao que, verdadeiramente, é (Enéada I, 6, 9, 7-15 e I, 3, 1, 12-14).

Nada obstante, a Inteligência não é, ainda, o porto de chegada. A Inteligência segue pensando-se; em seu agir há, ainda, sujeito e objeto, o que a coloca um passo aquém da suprema - e redentora - indiferenciação. O processo de salvação, em Plotino, tem como *acmé* - cume, ponto máximo - uma experiência supra-intelectiva insuscetível de análise racional, uma vivência do Uno, que não é pensamento, mas, sim, contato imóvel; que não é ciência, mas, sim, o verdadeiro estado salvífico (Enéada VI, 9, 9, VI, 7, 34 e VI, 9, 4). Trata-se de uma comunhão (*synousia*); é a maravilhosa percepção daquele que, tendo saído de si, simplificado e abandonado a si mesmo, “contempla o que há no santuário” (Enéada, VI, 9, 11). E o que lhe é propiciado, por meio do êxtase,

contemplar no santuário? “A fonte da vida, a fonte do *Nous*, o princípio do Ser, a causa do Bem, a origem da alma” (Enéada VI, 9, 9, 1-2).

Cuida-se, em suma, nas precisas palavras de Puech (1982, p. 121), da experimentação pessoal de um estado teopático. É justamente esta experiência redentora que confere uma certeza experimental ao procedimento salvífico proposto por Plotino; é ela que confirma o que as linhas das Enéadas sugerem (Enéada VI, 9, 4 e 9). Diz-nos o licopolitano: “Lá em cima não há engano; onde poderia a alma encontrar a verdade mais autêntica do que ali?” (Enéada VI, 7, 34, 27-28). Outra prova da ocorrência da salvação através do êxtase é através dos frutos dele decorrentes: “que o Bem foi atingido prova-se (...) quando se atingiu a plenitude do Bem e se permanece com Ele e não se procura outra coisa” (Enéada VI, 7, 26, 12-14).

E qual é o motor que impulsiona este retorno? Nada menos do que o amor, o desejo, o *nous erôn* (Enéada VI, 7, 35). Diz-nos Plotino que somente a alma enamorada da beleza supra-sensível poderá chegar à instância inteligível (Enéada V, 9, 2). E é justamente amor nostálgico o que a alma sente quando o que há de inteligível nela é despertado, fazendo-a rememorar a sua origem. Isto se explica porque, sendo a alma originária de Deus, lhe é natural amá-Lo (Enéada VI, 9, 9, 24-27). Ora, tal qual a pessoa que, ao ver a imagem do ente querido, sente o desejo de compartilhar, com ele, o seu amor, assim também ocorre com a alma, ao reconhecer, em si, algo do sublime Bem, que é Deus (Enéada VI, 7, 31, 8-11).

Salvar-se, pois, é retornar à pátria querida (Enéada I, 6, 8, 16), à casa do Pai (Enéada VI, 9, 9, 34-38), ao verdadeiro Amado (Enéada VI, 9, 9, 44). É *apháiresis* (abstração do mundo sensível), *epistrophê* (retorno), *hénosis* (unificação), *apokatástasis* (regeneração, restauração), *paradochê* (acolhida do que já está presente). É, em suma, a fuga do só para o Só (Enéada VI, 9, 11, 45-47).

A salvação, em Plotino, não se funda em revelações, cultos, orações ou magia (Enéada IV, 4, 30-45), mas se perfaz pelo mergulho místico, do ser humano, em si mesmo, já que, por conta da processão das hipóstases, não há qualquer interrupção da irradiação do Uno, de “alto” a “baixo”, o que permite a ascensão do homem, a partir de si, até Ele; inexistente, por conseguinte, um hiato entre a realidade sensível e a inteligível. Em verdade, “a alma nunca desce por inteiro até aqui embaixo, já que possui sua própria permanência no inteligível e não se pode desprender dele” (Enéada IV, 8, 8).

Jesus Igal (2001, p. 99) entende que o êxtase final é portador de uma revelação súbita, análoga à *epopteia* das religiões de Mistério. Entretanto, segundo nosso juízo, esta revelação, que ocorre durante o êxtase, difere da revelação de matriz gnóstica, seja daqueles que seguem um padrão ascensional, seja naquelas outras que se submetem a um padrão descensional. De fato, nesta última, há um Revelador, um ser de esferas superiores, que, de lá provindo, disponibiliza, ao gnóstico, o conhecimento de mensagens sublimes; vale dizer, o conhecimento sagrado e libertador “desce”, dos píncaros celestes, para o gnóstico, que habita o mundo terreno. No chamado padrão ascensional, o próprio gnóstico é quem suscita, em si mesmo, a ocorrência de estados superiores de consciência, no bojo dos quais uma ou mais revelações teriam lugar. Porém, mesmo esta parece não ser idêntica à revelação de matriz plotiniana. É que na revelação gnóstica, em seu tipo ativo ou ascensional, embora o ser humano gnóstico empreenda, por si só, uma ascensão, recebe, quando chegado às superiores instâncias, o ensinamento de um ou mais seres, que o guiam pelas seras celestes, dirigindo-lhe sucessivos batismos e lhe disponibilizando esclarecimentos inigualáveis.

Ora, no êxtase plotiniano, não há seres intermediários, a um só tempo, portadores e disponibilizadores de “revelações”. Portanto, quer nos parecer que o termo “revelação”, em Plotino, mereça remanescer circunscrito à acepção de “iluminação”,

“desvelamento”, “descortinar”, mas, sempre, no âmbito da experiência extraordinária daquele que a empreende, sem o consórcio de auxiliares extracorpóreos que “descem” ao nível do ser humano ou que o guiam nas esferas celestiais.

De fato, uma das razões para isto, é que o universo plotiniano se mostra como uma “estrutura” formada por realidades subordinadas umas às outras, “como uma hierarquia que é expansão e como uma subordinação que é continuidade” (PUECH, 1982, p. 107). Não há, como se disse e diferentemente do que ocorre nos mitos gnósticos, uma quebra na irradiação do Princípio Primeiro. Ensina-nos Plotino que “todas as coisas são, portanto, como uma Vida que se estende em linha reta; cada um dos pontos sucessivos da linha é diferente, mas a linha inteira é contínua”. (Enéada V, 2, 2). As hipóstases plotinianas – o Uno, o *Nous* e a Alma – são como que aspectos estáveis desta linha, que, todavia, não obstaculizam a continuidade dinâmica que lhe é própria. Ora, esta hierarquia é eterna, disto decorrendo que tais graus da realidade coexistem e são simultâneos: a instância inferior deriva, simultânea e eternamente, da superior, e a superior está sempre presente na inferior; tratar-se-ia, em uma analogia proposta por Puech (1982, p. 108), de esferas sobrepostas, que, malgrado de raios diferentes, contam como o mesmo centro.

Ora, se o inferior traz, dentro de si, a presença do superior, do qual extrai sua origem e no qual tem o seu ser, o processo salvífico implica em uma operação semelhante à mudança do curso das águas de um rio, fazendo-as retornar à fonte originária, ou ao redirecionamento de um raio de luz, da dispersão, para o seu foco irradiador. No ser humano, isto se dá por um processo de interiorização, no bojo do qual concentrar-se é recolher-se ao centro, retirar-se da multiplicidade e, encontrar o divino, que está sempre presente, embora isto não implique em Lhe emprestar uma localização espacial ou temporal: “Deus não é exterior a nenhum ser; está em todos os seres, só que

eles não o sabem. Passam distantes Dele, ou, melhor dizendo, longe deles mesmos” (Enéada III, 8, 6). Há, portanto, uma “coexistência ontológica” (PUECH, 1982, p.110) entre o ser inferior e o ser superior, e é, por conta dela, que pode ocorrer o livre trânsito do primeiro para o último, na ascensão redentora.

A salvação, de feição plotiniana, implica, destarte, em um retorno a nós mesmos, mediante a consciência plena de nós mesmos. É, por outro lado, a libertação do estado ilusório do “eu”, consistente no julgar-se autárquico e divorciado de sua fonte. É o processo ascensional, através do qual o sensível – o reino da dispersão - e, conseqüentemente, o diverso e o múltiplo, são abandonados, em prol do inteligível e da unidade; trata-se, enfim, de uma simplificação, já que o Uno – o porto de destino da odisséia espiritual do ser humano - é perfeitamente simples.

O êxtase – que, em verdade, é *instase*, porque ocorre nos abismos de nossa interioridade - redentor é o desvelamento, em um átimo, da presença do Uno; é o ato de descortinar, em uma fração de tempo, o eterno, é “uma acolhida do que já está presente” (ULMANN, 2002, p. 157). É de outra parte, na célebre formulação de Puech (1982, p. 122), “a contrapartida ou a correção de um êxtase metafísico, que faz brotar, do Uno, uma série de manifestações, necessárias na processão, ilusórias na conversão”. É facultado, destarte, a qualquer ser humano, salvar-se ainda em vida, desde que se proponha a livrar-se da ilusão em que se encontra.

Como assinala Brun (1991, p. 77), Plotino (Enéada VI, 9, 11), nos convida ao êxtase (*ékstasis*), ao desnudamento (*áplosis*), ao abandono de nós mesmos (*epídosis antou*) e ao desejo de um contato (*epheisis prós aphén*), contato, este, desencadeado pela amorosa nostalgia do filho que anseia por retornar à casa do Pai, mas que somente poderá fazê-lo, quando tornar a ser o que, nas profundezas de si mesmo, sempre foi.

Para os gnósticos, diversamente, a salvação alcançada em vida é provisória; não se a atinge plenamente até o momento da morte, o momento liberatório por excelência. Então se dá a *sylléxis*, a reunião da substância luminosa e divina - que, desgraçadamente se vira obrigada a habitar o corpo material - com o nosso verdadeiro ser, isto é, o nosso lugar primitivo e próprio (PUECH, 1982, p. 316). Enquanto o instante final não vem, cabe, ao gnóstico, atuar com fortaleza e perseverança, no cárcere terreno, de modo a que o seu viver se mostre de acordo com as exigências do conhecimento superior, que detém (PIÑERO; TORRENTS; BAZÁN, 2000, p. 80-81). A salvação gnóstica é, pois, segundo os autores acima referidos, uma restauração do estado primitivo da alma, um retorno do que é espiritual ao reino do espírito, sendo que a alma desperta, do seu entorpecimento material, através da revelação da *gnose*, isto é, do conhecimento relativo à essência, à origem e ao destino do ser humano.

Ora, esta salvação é dependente da revelação, isto é, da mensagem de um Redentor, entidade sobrenatural cujo mister é o de fazer recordar, ao gnóstico, que ele possui, em si, a centelha divina que, por um processo desafortunado, se fez prisioneira da matéria, bem como instruí-lo na arte de fazer, esta “chispa” espiritual – que é o espírito, ou a melhor parte do ser humano – retornar à sua origem celestial ou pleromática. “E então, meu filho Messos, o Ser todo-glorioso, Youel, falou a mim novamente. Ele me fez uma revelação e disse: Ninguém é capaz de ouvir estas coisas, exceto apenas os grandes poderes, ó Alógeno” (Alógeno, 50, 9-11).

Mas o que torna, nos sistemas gnósticos, imprescindível, a revelação?

A concepção, comum a todos eles, de que Deus é absolutamente transcendente ao mundo, não o tendo criado e nele não interferindo (JONAS, 1963, p. 45). Este Deus, lá em suas alturas, não pode ser conhecido ou descoberto, no âmbito do mundo, ou a partir dele, a menos que através de uma revelação propiciada, ao gnóstico, por um ser de

fora da corporeidade, que, assim, nele desperta o impulso para salvar-se, mediante o conhecimento de quem é ele, de sua atual condição e de sua verdadeira origem.

Este Salvador é completamente exterior ao mundo material, totalmente não encarnado, já que, nos sistemas gnósticos, afigura-se impensável que algum ser divino possa mesclar-se com o mundo corpóreo – decaído e fruto da obra de um demiurgo perverso. Tal Redentor é um Iluminador (*phôstêr*): “é o instrutor que traz, consigo, a gnose, o protótipo que mostra de que maneira, mediante a gnose, é possível que o nous chegue a se desfazer da matéria” (PUECH, 1982, p. 319).

Verifica-se, na gnose, a concepção de uma revelação repetida, porém descontínua, isto é, que se vai tendo lugar, sucessivamente, em vários estágios da humanidade, mas de forma não previsível (PUECH, 1982, p. 319). É o que se verifica, por exemplo, no *Apócrifo de João*, um tratado da escola *sethiana*, que retrata o descenso, ao mundo, por três vezes, da Providência, ou *Prónoia*. No *Pensamento Trimorfo*, outro tratado da Biblioteca de Nag Hammadi, a revelação, ou chamada, também ocorre em três oportunidades (PIÑERO; TORRENTS; BAZÁN, 2000, p. 81).

A trilha ascensional da alma superior (ou centelha divina) do gnóstico até o *Pleroma* (a totalidade, plenitude ou perfeição da divindade), ou céu, é uma viagem do espírito através das esferas planetárias. Por conseguinte, diversamente da odisséia espiritual propugnada por Plotino, que é interior, a ascensão do espírito, na *gnose*, tem uma conotação espacial, visto que o gnóstico deve, em sua jornada, vencer as diversas esferas planetárias, que são governadas, cada qual, por um nada amistoso Arconte. Este ser lhe oporá as dificuldades mais variadas, com a finalidade de impedir ou, ao menos, tornar mais custoso e sofrido, seu retorno ao Pleroma. De acordo com o tratado *As três estrelas de Seth* (127, 30), tal qual o Salvador deve abandonar o Pleroma e descer à matéria para propiciar, aos gnósticos, a revelação salvífica, cabe, a estes últimos – ou à

parte superior dos mesmos, isto é, o espírito - atravessar, cautelosa e resolutamente, as perigosas esferas dominadas pelos Arcontes do Demiurgo.

Para defender-se, o gnóstico pode se valer de certos ritos ou símbolos especiais. Do mesmo modo, pode lançar mão de algumas conjurações e fórmulas mágicas, que consistem, principalmente, no ato de pronunciar o nome do Arconte, bem como o de seus auxiliares, de modo a desarmá-los (PIÑERO; TORRENTS; BAZÁN, 2000, p. 86-87).

Em sua trilha ascensional, o gnóstico não pode ceder às insinuações dos espíritos adversários, ou permitir que sua alma seja apoderada por eles, sob pena de sofrer uma irremediável condenação, a saber, a aniquilação total (*Apócrifo de João*, 27, 21-27).

De outra parte, a fim de ingressar na instância dos *éons* de luz, o gnóstico se submete a alguns batismos purificadores (*Zostrianos* 23, 53, 14), à medida que ascende no reino espiritual: “Tu recebeste todos os batismos nos quais devia ser batizado, e tu te tornaste perfeito”, diz *Youel* a *Zostrianos* (*Zostrianos*, 62, 3-4).

No tratado *Zostrianos* (130, 9-10) colhe-se um brado de estímulo que, ademais, condensa a proposta soteriológica gnóstica: “Despertaí vossa parte divina a Deus, e quanto à vossa alma eleita e sem pecado, fortalecei-a”, porque “vós não viestes para sofrer; ao contrário, vós viestes para escapar de vossa prisão” (131, 5). Por fim: “O bondoso Pai vos enviou o Salvador e vos deu força. Por que hesiteis? Procurai quando fordes procurados; quando fordes convidados, escutai, pois o tempo é curto” (131, 7-9).

5.2 Os Atores da Salvação: salvação ativa e salvação passiva

Paul Henry (1991, 1xviii-xix), destaca que, tal qual os gnósticos, Plotino formula uma doutrina da salvação da alma; entretanto, para ele, a salvação se dá pelas mãos de quem a busca, não havendo, neste proceder, lugar para um Redentor que desça, de suas lonjuras, para resgatar o homem de sua dolorosa condição e, nem, tampouco para o que, no campo da teologia, denomina-se graça.

De fato, costuma-se ponderar que, fazendo-se, o Uno, presente em tudo e, estando, todas as coisas, Nele, Ele se faz acessível, diretamente, ao homem, no êxtase, não havendo lugar, neste contexto, para um ato gracioso ou um dom gratuito, por parte da divindade, em relação a este último.

Ulmann (2002, p.147-148) destaca a participação ativa do ser humano, neste processo:

Também a *hénosis*⁴⁴ plotiniana não resulta de uma revelação repentina e casual do Uno, mas ela tem como pressuposto profunda meditação e reflexão. Por conseguinte, a reflexão, a interiorização em si próprio, a consciência do que o homem é, constituem preâmbulos da união com o divino. Requerem-se, a par disso, a retidão moral e o desprendimento das coisas terrenas, o que corresponde à via purgativa.

Destarte, à primeira vista pode parecer que, em Plotino, a salvação é integralmente ativa, isto é, encontra-se, ela, circunscrita às exclusivas forças do homem, ao passo que, na gnose, ela seria sempre dependente de um redentor, de um ser provindo das alturas celestiais, do além-humano.

⁴⁴*Hénosis*, segundo Beierwaltes (*apud* ULMANN, 2002, p. 145) é um processo, um evento ou uma experiência de superação da consciência, no bojo do qual esta atinge as suas máximas potencialidades, o que, no sistema plotiniano, parece traduzir a união extática da alma com o Uno.

Todavia, na proposta soteriológica de Plotino, a ausência da figura de um salvador parece não querer significar que, em todo o caminho salvífico percorrido pelo homem, não se dê, em instante nenhum, um movimento, das instâncias superiores, em direção a ele. Com efeito, ao tratar do amor nostálgico que desperta, na alma, o desejo de retornar ao Pai, Plotino refere que tal amor nasce quando a alma recebe uma espécie de ardor emanado pelo Supremo Bem, através do qual ela se sente confortada e estimulada a rejeitar as coisas sensíveis e não se deter, em seu caminho ascensional, até atingi-lo (Enéada VI, 7, 22, 8-21).

Segundo Ulmann (2002, p.112-113), “para Plotino, a graça de Deus é desnecessária, porque o homem pode auto-redimir-se. A salvação é tarefa exclusiva do homem. Ele é o artífice de sua salvação”. Isto porque, a realização união mística do ser humano, com Deus, dependeria, tão só, de uma contemplação contínua e de que a alma não sofresse perturbações corpóreas (Enéada VI, 9, 10). Entretanto, logo a seguir, referido autor emenda: “no entanto, há passos em que o licopolitano deixa entender que o auxílio divino é necessário”.

Realmente, não bastasse o referido ardor que se apodera da alma, há outras passagens das Enéadas que parecem traduzir um abandono da mesma, que se deixa levar pela atividade do divino. Neste sentido, a Enéada VI, 9, 9, 10 e 49, e VI, 9, 8.

De fato, no momento último do êxtase redentor, após a alma ter eliminado tudo que obstaculizava o seu progresso no caminho ascensional, ela é como que raptada pelo Uno, o que implica na postura ativa, deste último, e em uma postura passiva, daquela, ao menos neste instante. É o que se infere da Enéada VI, 9, 11, 13-16:

Como que raptado, arrebatado ou possuído de Deus, (o ser humano) entra silenciosamente na solidão, em um estado que desconhece perturbações e não mais se afasta do ser dele (do Uno), nem gira mais em torno de si mesmo, imóvel, idêntico à própria imobilidade.

O tema do *raptus* é tratado, com singular competência, por Ulmann (2002, p. 158), pelo que vale a transcrição abaixo:

Três palavras gregas de Plotino, referentes ao *raptus* (ter sido arrebatado), nos chamam a atenção: *exenechtheís* (é participio passivo do aoristo do verbo *ek+phérô* = tendo sido arrebatado) e *harpastheís* é *enthousiásas*. Os três termos significam atitude passiva de parte da alma (categoria da paixão de Aristóteles). O fenômeno de arrebatamento parece assemelhar-se à realidade cristã da graça dada por Deus, conforme sugerem os verbos *didónai* (= dar) e *chorégeîn* (= conceder) e o substantivo *chorégós*. A união com o Uno exige esvaziamento da alma, para ele poder dar tudo. Embora vazio de tudo, o Uno contém *eminenter* todas as coisas.

O próprio licopolitano assim descreve, na *Enéada* VI, 9, 11, 13-16, este abandono a Deus, típico da fase derradeira do êxtase:

Como que raptado, arrebatado (*harpastheís*) ou possuído de Deus (*enthousiásas*), [o ser humano] entra silenciosamente na solidão, em um estado que desconhece perturbações e não mais se afasta do ser dele [Uno], nem gira mais em torno de si mesmo, imóvel, idêntico à própria imobilidade (*apud* ULMANN, 2002, p. 157).

O Uno parece, de fato, agir ativamente, em relação à alma, no instante de consumação do êxtase. É o que se depreende deste excerto belíssimo:

E quando a alma tem a chance de encontrá-Lo, quando Ele vem a ela, melhor ainda, quando Ele lhe aparece presente, quando ela se desvia de toda outra presença, estando preparada para ser a mais bela possível e tendo chegado assim à semelhança com Ele (pois essa preparação, essa ordenação, são bem conhecidas por quem as pratica), O vê aparecer subitamente em si (pois nada há mais entre eles e já não são dois, mas os dois são um; com efeito, tu não podes mais distingui-los a partir do momento em que Ele está aí: a imagem disso são os amantes e os amados neste mundo que querem muito fundir-se um no outro), quando a alma não tem mais consciência do seu corpo, nem que se encontra neste corpo e ela não diz mais que é diferente Dele... (*Enéada* VI, 7, 34, 9-37).

Malgrado isto, certo é que o caminho salvífico proposto por Plotino não sinaliza para a dependência, por parte do buscador da redenção, de um Salvador exterior ao

homem, ou para uma intervenção sobrenatural no tempo, tal como se verifica no seio da gnose.

Para o licopolitano cabe ao homem esculpir a própria estátua, isto é, trabalhar sobre si mesmo, de sorte a resgatar seu brilho original, ofuscado pelo que, em seu contato com a matéria, lhe foi aderindo ao rosto primeiro e o transfigurando. É o que se depreende desta marcante passagem:

Faz como o escultor de uma estátua que há de ser bela; suprime uma parte, raspa, pole, limpa, até que, do mármore, se desprenda a beleza de suas linhas; como ele, elimina o supérfluo, endireita o que está torto, limpa o que esta fosco até torná-lo, novamente, brilhante (Enéada I, 6, 9, 8-12).

Ademais, se o Uno, em Plotino, é onipresente e está em todos os seres (Enéada VI, 9, 7), Ele é acessível pelo êxtase, não por conta de um ato gracioso seu, em relação àquele que O busca, mas pelo fato de lhe ser próprio estar em tudo. Não bastasse, se cada ser tem o seu correspondente no mundo inteligível, lhe é possível reintegrar-se à sua contraparte incorpórea lá existente e, com isso, assimilar-se ao Ser Universal (Enéada V, 7 e V, 1, 11), por si só.

De fato, observa Puech (1982, p. 109), que “esta ubiqüidade, esta onipresença (do Uno), são idênticas a cada instante; sua manifestação não pressupõe nenhuma condição ou interposição temporal”. Portanto, em um instante singular, em um *hapax*, como se vê na Enéada VI, 8, 21, o Uno, no âmbito da experiência mística, aparece instantaneamente, sem que isto decorra de um gesto condescendente ou gracioso, seu. Isto por conta de sua onipresença eterna, que não se coaduna com qualquer intervenção volitiva na história, que se perfaça através da graça no envio de um Redentor. Em outras palavras: a presença de Deus está sempre próxima de nós, não reclamando, para ser percebida, da supressão de nenhum espaço ou da consumação de nenhum fato no

tempo; não estando dependente, outrossim, de múltiplos intermediários (como, no caso gnóstico, os *éons*, que constituem o *Pleroma*, os *Arcontes*, cada qual governante de uma esfera, por exemplo) ou de qualquer ato gracioso, como o do redentor gnóstico, que, por sua graça e por seu exclusivo talante, disponibiliza a um dado ser humano, uma revelação, de cunho salvífico. As palavras de Plotino, quanto a isso, são de grande estímulo ao buscador da salvação: “Busca a Deus sem vacilação com a ajuda de semelhante princípio (a alma) e eleva-te até Ele; não estás verdadeiramente longe e chegarás a Ele; os intermediários⁴⁵ não são numerosos”. (Enéada V, 1, 3).

Ademais, tendo em vista a coexistência ontológica entre o superior e o inferior – entre a alma encarcerada no corpo e as hipóstases “acima” dela, é possível a salvação, o retorno à origem, no âmbito do “mergulho ascensional”. E mais, aquela, inobstante inferior, goza de todas as condições para empreender o almejado retorno, não carecendo, para tal, do concurso de um Salvador, ou do desfrute de uma graça. É o que nos afirma Plotino:

Existe...também em nós o princípio e a causa da inteligência, que é Deus; isto não quer dizer que Deus se divida, já que Ele permanece imóvel, senão que, ainda que não se encontre em um dado lugar e continue imóvel, Ele é visto em todos os seres múltiplos, na medida em que cada um é apto a recebê-Lo, como se Ele tivesse partes diferentes. Da mesma maneira, permanece, em si mesmo, o centro, enquanto que cada qual dos pontos do círculo, o contém, e os raios lhe transferem suas propriedades. Em virtude deste elemento é que nós alcançamos a Deus... e nos estabelecemos Nele desde o momento em que nos inclinamos até Ele (Enéada V, 1, 11).

Em razão de todo o exposto, parece lícito concluir que, embora, em Plotino, a salvação do ser humano não esteja adstrita à atuação de um redentor e nem, tampouco, a

⁴⁵Os intermediários a que se refere Plotino, neste trecho, são, à evidência, apenas as três hipóstases. Também neste ponto ele diverge dos gnósticos, que multiplicavam os intermediários (éons, Arcontes) entre o homem e o Primeiro Princípio.

uma ou mais revelações, outorgadas, por este, àquele, há momentos, no processo salvífico, em que o homem se abandona ao influxo divino. Isto pode ocorrer, ademais, no início do processo ascensional da alma (como no caso do ardor que lhe faz sentir a nostalgia de sua origem), como no final, quando, já tendo se purificado, a alma é raptada pelo Uno.

De outra parte, inobstante, na gnose, seja usual que o alcance da salvação se subsuma ao talante de um redentor, que opera pela graça, isto não implica em uma total passividade humana nesta busca.

Costuma-se ponderar que, na soteriologia gnóstica, a Divindade é a primeira interessada em que o espírito – ou a centelha divina presa na matéria – retorne ao seu lugar de origem, uma vez que, com isso, porções de Sua substância, perdidas em tempos pré-cósmicos, retornariam a Si, colaborando para a recuperação de Sua inteireza (JONAS, 1963, p. 45). Assim, envia, Ela, ao mundo, um redentor, cuja atuação se dará não apenas na dimensão corpórea, mas também na instância do *Pleroma*, onde ocorrerá o resgate do éon *Lapso* (Sabedoria) pelo éon Salvador. Este processo, como anotam Piñero, Torrents e Bazán (2000, p. 79), se repetirá na Terra, cumprindo, neste sentido, observar que, nem mesmo os homens espirituais, predispostos, por natureza, à redenção, podem descartar a graça divina, que vem de fora, isto é, da divindade, no processo salvífico.

Tal graça opera, normalmente, por meio de um chamado, que desperta, na alma, a percepção de que o mundo terreno não é o seu mundo. Esta conclamação provém da instância divina, e tem, como escopo, excitar o núcleo interno e superior do ser humano, ébrio ou adormecido pelos encantos ilusórios do mundo material, habilitando-o para a salvação (PIÑERO; TORRENTS; BAZÁN, 2000, p. 79). Algumas vezes, a revelação é sobremaneira poderosa e não se restringe a uma simples despertar:

Quando eu fui levado pela Luz eterna sem a vestimenta que me cobria, e levado para um lugar sagrado cuja semelhança não pode ser revelada no mundo, foi então que, através de uma grande bênção, eu vi todos aqueles dos quais eu tinha ouvido falar (Alógeno, 58, 9-12).

Em outras, o ser de luz parece reforçar a tese da impossibilidade de o homem alcançar o conhecimento verdadeiro sem a revelação:

Pára de travar a inatividade que existe em ti, buscando assuntos incompreensíveis; em vez disso, escuta sobre ele enquanto for possível por meio da revelação primária e uma revelação (Alógenes, 61, 10-13).

Entretanto, isto não quer dizer que, na gnose, e mais particularmente no sistema sethiano, a salvação prescindia, por completo, da postura ativa daquele que a almeja.

É verdade que, segundo alguns tratados gnósticos, de raiz sethiana, como o *Apócrifo de João* e a *Protenóia Trimorfa* – ambos presentes na Biblioteca de *Nag Hammadi* – a salvação se perfaz através de uma série de “descidas” ao mundo material, do Primeiro Pensamento, em variadas roupagens. Segundo este esquema, o ser divino se manifesta, a cada nível cósmico por ele atravessado, em uma forma compatível com as características e as necessidades de tal esfera.

Nada obstante, este tipo de salvação, proporcionado, por redentores que “descem” de seus píncaros, de modo a disponibilizar a sabedoria por entre aqueles que habitam instâncias inferiores, não é o único verificado no seio da gnose.

De fato, em outros tratados sethianos constantes da aludida Biblioteca de *Nag Hammadi*, tais como *As Três Estrelas de Seth*, o *Marsanes*, o *Alógenes* e o *Zostrianos* – estes dois últimos referidos por Porfírio, na *Vita Plotini*, como tendo sido alvo de crítica de Plotino – a salvação é alcançada não através das mencionadas “descidas” de seres superiores, ao nível da matéria, mas, ao revés, por meio de uma série gradual de visões ascensionais iniciadas pelo próprio gnóstico. “Havia em mim uma calma silenciosa, e eu

ouvi o Bem-Aventurado de modo que eu conheci o meu próprio eu” (*Alógenes*, 60, 7-8). A redenção, neste caso – consoante já se afirmou - parte do homem e ruma em direção à instância divina, não o contrário, malgrado continue sendo necessária a revelação, disponibilizada por um ser de luz que, desta vez, não desceu à terra, mas foi alcançado, pelo gnóstico, no céu. É o que se depreende, por exemplo, de Zostrianos, 3, 14: “Eis que surgiu diante de mim o anjo do conhecimento da luz eterna...”. E mais adiante (4,10): “...eu subi com ele a uma grande nuvem de luz”.

Com efeito, mediante o emprego de uma técnica específica, o visionário experimenta sucessivos estágios mentais de desprendimento do mundo material – caracterizado pela mudança e a multiplicidade – com a progressiva assimilação do “eu” a níveis cada vez mais refinados de existência, até o estado de absoluta auto-unificação e total solidão, no âmbito do qual a alma se “deifica”.

Daí porque Turner (<http://jdt.unl.edu/lavalpap.htm>) entenda ser possível falar-se em um “padrão descendente” e um “padrão ascensional”, no que concerne ao processo de redenção entre os gnósticos, ou, ao menos, entre os gnósticos sethianos. Pondera, ele, que, nos textos representativos do sistema mencionado, há uma tendência de retratar o “padrão descendente” como sendo caracterizado por uma série de três sucessivas descidas, cada qual levada a efeito de uma forma específica, pelo portador da revelação, ou redentor, ou, ainda, de descrever o “padrão ascensional” tal qual a travessia de três ou mais níveis do ser, cada qual, por sua vez, tripartido e correspondente a estados mentais determinados, também em número de três. Observa, ainda, referido autor, que, enquanto o “padrão descendente” é típico do judaísmo e do cristianismo apocalíptico, o “padrão ascensional” encontra arrimo na tradição platônica, de Platão a Plotino.

No “padrão ascensional”, a salvação não é trazida, ao ser humano, de esferas superiores, por meio da figura de um redentor, mas, ao contrário, ocorre mercê dos estados contemplativos ascensionais cada vez mais sutis, obtidos pelo gnóstico, a um só tempo, em sua mente, e nas esferas divinas. Mesmo assim, ao chegar a tais instâncias superiores, o gnóstico é guiado por um ou mais seres incorpóreos que lhe suscitam batismos e iniciações e lhe franqueiam uma sabedoria extraordinária.

À luz de todo o exposto, parece possível afirmar que, em Plotino, a salvação é majoritariamente ativa, permeada por alguns influxos divinos, seja no início da jornada de regresso (pelo ardor e a nostalgia amorosa que o Uno desperta na alma) ou no seu final, quando, tendo eliminado tudo, inclusive inibido a sua instância intelectual, a alma é raptada pelo Uno. De igual modo, parece restar factível asseverar que, na gnose, a salvação é prevalentemente passiva, seja por conta de seu caráter elitista (das três espécies de seres humanos, apenas os pneumáticos ou gnósticos tem a salvação assegurada por natureza), seja por conta da intervenção usual de um Redentor que, vindo do Alto, disponibiliza mensagens sublimes, ao gnóstico; entretanto, descabe olvidar os casos nos quais o próprio gnóstico, através de estados contemplativos engendrados por si mesmo, eleva-se até as esferas superiores e chega a intuir verdades relevantes, malgrado lá se deixe guiar por seres de luz e se submeta a rituais e batismos à medida que cumpre o seu itinerário ascensional.

5.3 A Abrangência da Salvação: salvação individual e redenção cósmica

Plotino estava de acordo com os gnósticos ao asseverar que o seu verdadeiro “eu” não era deste mundo, vale dizer, não estava adstrito às vicissitudes da instância material. Daí porque, para ambos, a salvação implicava em um retorno à origem.

Entretanto, como bem observado por Pierre Hadot (1998, p. 25), a salvação do indivíduo, em Plotino, não guarda qualquer vinculação com um suposto fim do mundo ou uma propalada redenção cósmica disto decorrente. Não há alma humana que necessite aguardar pelo advento da extinção e posterior regeneração do universo – que, para Plotino, também é, em essência, espírito - para retornar ao mundo espiritual.

Vale dizer, o destino do “eu” se circunscreve ao próprio eu, não se fazendo dependente de eventos a serem verificados em escala maior. O homem é responsável por seu destino e por sua liberdade (Enéada III, 2, 9). Neste sentido, a observação de Puech (*apud* BRUN, 1991, p. 84):

[...] Nesta perspectiva, a questão do nosso destino parece simples: resume-se à relação que o meu eu pode, que eu posso manter comigo próprio. Sou eu que, ao singularizar-me, ao ligar-me às minhas manifestações exteriores: apreensão de um objeto do mundo sensível em tal instante ou prosseguimento de uma ação que leva a um desenvolvimento do tempo e me transporta para fora de mim, crio a minha ausência em mim próprio.

Isto porque, para Plotino - fiel à sua herança helênica - o universo é eterno e, a noção de tempo, circular; já, no seio da gnose, o tempo é linear e, o universo, condenado à extinção. Como adequadamente assevera Puech (1982, p. 272), acerca da noção de tempo entre os gregos:

Em outros termos, não podia haver, propriamente falando, um começo e nem um fim do mundo; o mundo, movendo-se desde sempre em uma série infinita de círculos, é eterno: resulta inconcebível qualquer idéia de Criação e de Consumação do Universo.

Por conseguinte, não se prefigura, em Plotino, a dependência entre a salvação do “eu” e a redenção do Cosmos. Mas, neste diapasão, caberia perguntar qual o destino do “eu” que encontra o Uno. Ele se mantém, enquanto “eu”, se dissolve no Uno, ou se

torna outra coisa? Esta pergunta é importante pois, se em Plotino, o que tem lugar é a salvação individual, que destino tem o “eu” ao salvar-se?

Para José Igal (2001, p. 100), a experiência mística plotiniana conduz não à simples união da alma com o Uno, mas a uma verdadeira identificação – embora momentânea – com Ele, e não apenas psicológica, mas real. É o que Dodds (*apud* IGAL, 2001, p. 100) caracterizou como “a atualização momentânea de uma identidade potencial entre o Absoluto, no homem, e o Absoluto, fora do homem”.

Tal identificação não seria absoluta, pois remanesceria a dualidade em potência. Ademais, não é a alma e nem a substância da alma, mas o “eu” supra-intelectivo, que se identifica com o Uno.

Haveria, então, neste contexto, a perda do “eu”?

As Enéadas contém passagens que sugerem a perda do “eu” quando da experiência-cume: a inteligência sai de si mesma e realiza a entrega de si mesma (Enéada VI, 9, 11, 23), sendo arrebatada pelo Uno, o que faz com que o vidente deixe de ser ele mesmo e se transforme em outro, vale dizer, Deus. De outra parte, por vezes isto parece não se dar assim, já que a alma recupera, após o clímax místico, o seu verdadeiro “eu”: ao empreender a subida, a alma não vai ao Outro, mas vem a si mesma (Enéada VI, 9, 11, 38-39) e, ao atingir o êxtase, retorna ao que verdadeiramente era (Enéada VI, 9, 11, 38-39 e VI, 7, 34-35). Para José Igal (2001, p. 101), esta suposta antinomia tem uma solução: na experiência mística, de contornos plotinianos, a inteligência se despoja do seu “eu” normal e intelectual, transcendendo-o e o substituindo por seu outro “eu”, supra-intelectivo, dotado de uma inteligência “demente e enamorada”, que é o único a permanecer ativo no momento sublime de identificação com o Uno-Bem. Por esta razão, a alma, ao imiscuir-se com Ele, não sai de si mesma, já que se conhecer a si mesmo, é conhecer a própria origem (Enéada VI, 9, 7, 33-34).

José Alsina Clota (1989, p. 65), assim aborda tal problemática:

No momento do êxtase, o eu plotiniano não se aniquila, nem fica inconsciente, posto que se vê. Se é verdade que a alma já não tem consciência de si mesma (*parakoloúthesis*), goza, ao menos, de uma espécie de superconsciência (*synaísthesis*): “A alma se eleva até o Alto e lá permanece, satisfeita de estar junto a Ele (VI, 7, 13)”.

Esta experiência sublime é rara, porém passível de ser vivida neste mundo e também além da morte. Nada obstante, de acordo com Plotino (Enéada VI, 9, 10, 2-3), em virtude da imortalidade da alma, “tempo virá em que a sua contemplação será sem fim, ininterrupta, sem os incômodos do corpo” (*apud* ULMANN, 2002, p. 161).

E, se em Plotino não há o que se pode denominar “redenção cósmica”, que fim terão aqueles seres que, não lograrem, em sua existência atual, alcançar a união com o Uno, através do êxtase? Voltarão, eles, à vida, através da *metempsychose* (reencarnação) ou, melhor, da *metensomatose*, já que, para o licopolitano, é possível reencarnar não somente em corpos humanos, mas, também, em corpos de animais e mesmo plantas, conforme o tipo de vida que antes se tenha levado.

E, ao cabo das transmigrações, qual será o destino das almas?

Todas as almas deverão retornar ao Uno, isto é, conhecerão a regeneração (*apokatástasis*). Entretanto, como nos diz Ulmann (2002, p. 173) e diversamente do que ocorre na escatologia gnóstica, o Uno – da mesma forma como não se despotencializou quando da processão – não recebe qualquer acréscimo, em sua substância, com o retorno das almas ao Seu seio.

De todo modo, malgrado este resgate final, tem-se que a salvação – tal qual a imortalidade - em Plotino, é individual e não dependente de uma salvação em nível cósmico, mesmo porque o Cosmos não carece ser dissolvido e, posteriormente,

regenerado. Diz-nos, ele: “A alma que se tornou pura estará lá onde está a essência, o ser, a divindade” (Enéada IV, 24, 25-26).

De outra banda, Kurt Rudolf (1984, p. 171) divisa, na *gnose*, uma preocupação escatológica que se coloca em dois patamares: o individual e o universal. Neste sentido, a redenção se dá, por primeiro, no momento da morte - vista, esta, como um ato de liberação por excelência - já que, livre dos grilhões do corpo, a alma se encontra apta a ascender ao seu verdadeiro lar. A salvação, daí decorrente, separa, do corpo, o espírito, o “eu” verdadeiro, e, ao introduzi-lo em uma situação transcendente às limitações do mundo fenomênico, coloca-o, via de consequência, fora do tempo.

Nada obstante, a salvação não se limita ao âmbito individual, mas transborda do homem para abarcar todo o universo. Portanto, a *gnose* se interessa, não apenas pelo destino último do homem, mas, também, da humanidade e do cosmos. Isto porque, se o mundo proveio de um erro que o maculou, por completo, a sanção deste erro não pode prescindir do fim do universo.

Realmente, para os gnósticos, as almas, imersas em um drama cósmico, se viram, à sua revelia, aprisionadas no mundo da corporalidade. Um poder malévolo criou o universo sensível e neste as encarcerou, malgrado sejam, elas, partículas de luz, do mundo espiritual. A salvação, destarte, conforme anota Hadot (1998, p. 24), consiste, em suma, em uma mudança do *locus* da alma – da esfera material, onde é uma exilada, para o *Pleroma*, sua verdadeira pátria. E este retorno ao *Pleroma* se consumará, em plenitude, com o fim do mundo, quando o mal, personificado pelo demiurgo, for derrotado.

E o que estaria a justificar a apontada diferença de pontos de vista, entre Plotino e os gnósticos, quanto a este ponto específico do problema salvífico?

Como bem assevera Puech (1982, p. 103-104), a salvação, para o gnóstico, está sujeita a condicionantes de ordem mítica, vindas de fora do mundo, e atuantes nele, como é o caso de revelações descontínuas e intemporais. Para que tal ocorra, o universo não pode ser – como no caso de Plotino e da tradição helênica em geral – um todo ordenado e eterno.

De fato, os gnósticos de *Nag Hammadi* não parecem ter uma visão cíclica do tempo (como a dos persas) e nem tampouco alicerçada em idades (como se verifica, por exemplo, na *Teogonia* de Hesíodo, ou aquela outra, de matriz indiana, fundada nos ciclos de duração imensa, ou *yugas*). Diferentemente, a visão, dos sistemas gnósticos em geral, acerca do tempo, se assenta na apocalíptica judaica. Segundo esta concepção, a história do mundo caminha, linearmente e pela vontade do Ser Supremo, para um final único e definitivo, sendo que este desfecho se vai aproximando paulatinamente, na medida em que os espíritos dos gnósticos se liberam, também paulatinamente, dos seus invólucros corpóreos e, ato contínuo, retornam ao Pleroma.

Salvação individual e redenção cósmica se alimentam, uma a outra, no mito gnóstico, partícipes, que são, de um grande e mesmo drama. Com efeito, de acordo com Hans Jonas (1963, p. 45), equipada com a gnose – ou o conhecimento verdadeiro - a alma, após a morte do corpo físico que a agrilhoava, em sua ascensão, vai deixando, em cada esfera, partes de sua vestes – seus agregados – terrenos, até que, despida de tais acréscimos, se reúne à divina substância. Este processo não se restringe à alma em si, já que ela, ao realizá-lo, acaba por participar da restauração da integridade da divina inteireza, a qual, em tempos pré-cósmicos se debilitara, pela perda de porções de Sua substância.

Neste contexto, a redenção total ocorrerá quando um número previamente determinado de espíritos gnósticos alcance a sua plenitude, em nível individual. Quando

tiverem se reunido, no Pleroma, todas as partículas de luz, o universo será entregue, pela divindade, à aniquilação e, então, será restaurado, retornando ao *status quo* anterior à “deficiência” que viciou o seu surgimento.

Tal conflagração derradeira, que se realizará por meio do fogo e de cataclismos vários (*Pensamento Trimorfo*, 1, 43, 4-17) servirá, também, para purificar as últimas centelhas divinas ainda presentes no mundo, assim como para destruir o demiurgo⁴⁶ e seus perversos auxiliares.

Diversamente, em Plotino, o cosmo é retratado como uma totalidade coerente, imutável e eterna em sua perfeição, o que pode ser vislumbrado no movimento circular e regular do céu – nada mais do que a imagem de uma lei maior que tudo rege. O universo, em sua perfeição e constância, pode ser perscrutado pela razão, é permeável a ela, já que todas as coisas nele existentes são eternamente as mesmas, animadas pela Providência; em suma, o universo é belo porque é o que é (Enéada II, 9, 16-18): perfeito, coerente, eterno e acessível à razão. Não se trata do mundo mau, oriundo de uma falha, somente sanável pela aniquilação completa, como pregam os mitos gnósticos.

Na especulação plotiniana, não há lugar para a criação, nem, tampouco, para a destruição final, do mundo, e, por conseguinte, para uma redenção em escala cósmica. Tampouco há espaço para intervenções súbitas, do plano divino, no curso do tempo e nas coisas do mundo. Tais intervenções, comuns na *gnose*, têm caráter mítico, já que são súbitas, imprevisíveis, arbitrárias, e, portanto, alheias a uma justificação racional.

Na visão de Plotino, em suma, a salvação é individual e não se faz dependente de acontecimentos exteriores à ordem do universo e nem de vontades ou voluntarismos

⁴⁶Em outro tratado gnóstico, *Sobre a Origem do Mundo* (127, 10), ao contrário, ocorre uma espécie de reabilitação do demiurgo, que segue vivendo, junto com os seus Arcontes – também reabilitados – na Ógdoadá (PIÑERO; TORRENTS; BAZÁN, 2000, p. 89).

que não se submetam a esta ordem. A transcendência, para o licopolitano, é imóvel e eternamente impassível; o movimento - o descenso e a ascensão da alma, do *self*, ou do verdadeiro “eu” - se dá em nós mesmos, infenso à noção de tempo e espaço. Com efeito, diz-nos Plotino, que o tempo somente existe em um nível inferior da escala dos seres, e, assim mesmo, como uma ilusão, ou uma realidade provisória, desaparecendo quando a alma apaga a distância que a separa da Inteligência, alcançando o inteligível e se reabsorvendo nele (Enéada III, 7, 11-12).

5.4 Síntese Conclusiva do Capítulo

As sendas salvíficas de Plotino e dos gnósticos se distinguem, também, quanto ao modo para o alcance do estado de redenção, a postura daquele que busca salvar-se e a abrangência da salvação.

De fato, enquanto a salvação, para Plotino, é uma experiência-cume que se dá no interior do próprio homem (já que o Uno lá habita), mediante a vivência do êxtase contemplativo, no seio da gnose, a redenção depende de uma revelação, disponibilizada, ao gnóstico, por um ser enviado, do Pleroma, por Deus, ou ocorrente no bojo de estados contemplativos estimulados e vivenciados, pelo gnóstico, em si e nas esferas divinas. Tal revelação é que desperta, no homem, o conhecimento verdadeiro e libertador – a gnose – que o faz lembrar a sua origem, avaliar o seu estado atual de exílio no mundo da matéria, e lhe descortinar o caminho de retorno à sua verdadeira origem.

Destarte, em Plotino a salvação tem, como artífice, o próprio ser humano, muito embora, em algumas situações, o influxo divino pareça impulsioná-lo adiante em seu esforço por redimir-se. De todo modo, não há lugar, na soteriologia plotiniana, para um Redentor nos moldes gnósticos, razão pela qual se pode qualificá-la *ativa*, no sentido de

que, nela, o alcance da salvação, por parte do homem, não depende – ao menos substancialmente – de forças outras, que não as emanadas dele próprio. Já no âmbito da gnose, a participação, do ser humano, na obtenção de sua salvação, é, majoritariamente, *passiva*, porquanto não possa, ela, ocorrer sem uma revelação, que lhe é facultada, via de regra, por um Revelador ou Redentor do além mundo, embora, em alguns casos, o próprio gnóstico, mediante estados alterados de consciência engendrados por si mesmo, é que propicia o recebimento desta revelação. De fato, os estudos mais atuais têm assinalado a existência, ao menos em alguns tratados gnósticos, de dois padrões ligados à obtenção da salvação: o descensional, no qual a postura do pretendente à salvação é inteiramente dependente de uma revelação do Alto, e o ascensional, no qual, por meio de uma série de êxtases, provocados pelo próprio buscador, têm lugar revelações já em um estágio superior, ou espiritual. Neste último padrão, a postura daquele que almeja a salvação é muito mais ativa do que a daquele que trilha o primeiro padrão, embora a revelação ocorra em ambos.

Por fim, é de se observar que a salvação, em Plotino, é individual e não está ligada a uma redenção cósmica, destinada a ocorrer no final dos tempos. Isto porque, para o licopolitano, o cosmos é eterno – eis que o tempo é circular – e bom. Já na gnose, o mundo é produto de um erro que o maculou inteiramente, de modo que somente sua aniquilação poderá trazer sua regeneração, vale dizer, a recuperação de seu *status quo ante*. Diante de tal quadro, salvação individual e redenção cósmica são interdependentes, porquanto, à medida que as porções do divino, antes presentes nas almas individuais, retornam ao Pleroma, a Divindade recupera a sua inteireza.

6. CONCLUSÃO

Salvar-se, redimir-se, superar um estado enfermigo, de carência e insatisfação, substituindo-o por outro, de plenitude e indizível liberdade; pôr ao largo opressivos grilhões, recuperar a higidez originária, conhecer a Vida em sua mais absoluta inteireza, em suma, comungar da presença divina e de Sua perfeição. Segundo Plotino, retornar ao Uno, que, imune à alteridade, está sempre presente; para os gnósticos, tornar ao Pleroma, o conjunto dos éons. Tanto naquele, quanto nestes, a sede de eternidade.

Ao tempo em que Plotino e os gnósticos conceberam as suas soteriologias, isto é, suas teorias acerca da salvação do ser humano, a preocupação maior dos seus contemporâneos, em meio a um mundo em decomposição, era a de escapar da existência terrena, caracterizada pela dor, a insuficiência e a frustração.

Entretanto, malgrado o fundo comum, as propostas de salvação, difundidas por Plotino e pelos gnósticos – particularmente os sethianos – diferem em muitos aspectos. Tais desacordos se alinham, por um lado, nas searas da cosmogonia/cosmologia, antropogonia/antropologia e ética e, por outro, no procedimento salvífico, no papel do homem no alcance de sua salvação e, ademais, na abrangência da redenção.

Realmente, se, na visão gnóstica, em geral e sethiana, em particular, o mundo é derivado de um erro e criado segundo o agir deletério de um artesão perverso sendo, por conseguinte mau, para Plotino ele é resultado de um ordenado processo de irradiação do Uno, cujo nível mais baixo é a matéria. Esta, na visão do licopolitano, é negativa no sentido de que, depois dela, na processão das hipóstases não há nada, mas também positiva, porquanto seja dela que a alma parta para empreender o caminho salvífico, o *epistrophê*, ou conversão.

Por outro lado, enquanto a antropogonia de coloração gnóstica sustenta a existência de três espécies de seres humanos, sendo que à somente a uma delas – a dos pneumáticos ou espirituais - é assegurada a redenção, para Plotino a salvação é algo ao alcance do ser humano em geral, desde que o mesmo se purifique interiormente, de modo a criar condições para o clímax redentor, o êxtase que lhe propiciará a identificação com o Uno e o retorno à Origem.

No que tange à ética - ou ao modo alegadamente mais sábio de viver e conviver - tem-se que em Plotino ela assume grande relevo, já que o agir puro modela o buscador da salvação, conferindo-lhe condições para empreender o caminho de retorno ao Uno. Já para os gnósticos – que se salvam por natureza e não por conduta – ela é desimportante, seja porque prescindível para a consumação da redenção, seja porque o convívio do gnóstico deva se restringir ao pequeno núcleo de seus iguais, ou irmãos, daqueles já salvos e estrangeiros com relação ao mundo.

Quanto ao *modus operandi* da salvação, as visões em estudo também apresentam diferenças. Isto porque em Plotino a salvação é alcançada mediante um movimento da alma, a um só tempo, de interiorização e ascensão. De fato, ao mergulhar em si mesmo e eliminando de sua alma tudo que não lhe é próprio originariamente, o ser humano encontra em suas profundezas o Uno, que está em tudo. Neste contexto, não há lugar para atos mágicos, batismos, imprecações em busca de favores do mundo espiritual e nem para uma suposta revelação, apta a descortinar ao homem o que ele, por si só, não lograria descobrir. Já no seio da gnose, a revelação é imprescindível para o alcance da redenção, seja facultada ao ser humano por obra e graça de um ser do além-mundo que “desce” ao nível terreno, seja no bojo de uma série de contemplações desencadeadas pelo próprio gnóstico, que o levarão a revelações nas esferas superiores. É aí que,

modernamente, se está a falar em “padrão descensional” e “padrão ascensional”, conforme a revelação gnóstica se dê em atenção a uma ou outra sistemática.

De outro modo, sob o prisma dos atores da salvação, parece lícito afirmar que em Plotino o ser humano é o protagonista de sua própria salvação, atuando ativamente para alcançar o seu desiderato, embora em alguns trechos das Enéadas se vislumbre alguma participação do Alto no processo salvífico. Na gnose, ao contrário, a postura do gnóstico é prevalentemente passiva, seja porque ele é salvo por natureza e não por conduta, seja porque, via de regra, alguma revelação lhe é outorgada por seres do Alto, a fim de despertar a centelha divina que dormita em seu interior, instando-a a empreender o caminho de retorno. Nada obstante, casos há em que o gnóstico não apenas espera, mas também atua, provocando em si mesmo estados contemplativos que lhe propiciam a revelação, já na esfera espiritual. Por conseguinte, parece mais correto dizer que a salvação em Plotino é prevalentemente – mas não inteiramente – ativa, ao passo que a redenção gnóstica é majoritariamente – mas não integralmente – passiva.

Finalmente, no que diz respeito à abrangência da salvação, depreende-se da análise dos textos originários e de seus comentadores que a redenção, em Plotino, se circunscreve ao indivíduo, não havendo falar-se em algo como uma aniquilação final do mundo, como nos mitos gnósticos. É que, fiel à tradição grega, Plotino concebe o tempo como sendo circular, e o Universo como eterno e bom. Ademais, para o licopolitano o alcance da salvação é possível a todo tempo, inclusive já nesta vida, pois não há solução de continuidade em termos de processão entre o Uno e o homem e nem, tampouco, distância entre os mesmos. Em contraste, no âmbito da gnose a salvação já é, desde sempre, assegurada a um grupo especial – o dos espirituais ou pneumáticos. Assim mesmo, é uma salvação provisória, já que somente com a morte física a alma se liberta do cárcere corpóreo. Não bastasse, a salvação não se completa na escala do indivíduo,

mas tem uma dimensão cósmica. Esta redenção em nível macroscópico se consumará quando as porções divinas, perdidas pela divindade quando da malfadada criação do mundo pelo demiurgo, retornarem à sua origem, restaurando assim a inteireza de Deus. Quando isto ocorrer, o mundo conhecerá sua aniquilação e posterior regeneração, desta vez livre da mácula que antes o viciara por conta da atuação deletéria do Demiurgo e seus perversos auxiliares, que também perecerão ao fim dos tempos, ou segundo outras versões do mito, conhecerão uma regeneração a seu modo.

As conclusões a que ora chegamos não são, em absoluto, definitivas. Foram construídas em ambiente adverso, haja vista os raros estudos no Brasil sobre a filosofia de Plotino e as idéias gnósticas, notadamente no que diz respeito à soteriologia.

De todo modo este trabalho pretende, malgrado sua singeleza, estimular os estudos acerca de Plotino e da gnose em nosso país, estando convicto o seu autor de que, inobstante a distância de quase dois mil anos que separam dos seres humanos do século XXI o licopolitano e os gnósticos com os quais polemizou, a mensagem daqueles continua válida para nós.

Com efeito, até parece que aquietando-nos um pouco chegamos a ouvir, vinda do recuado passado, a voz do licopolitano: “Fujamos para a verdadeira pátria... A nossa pátria é lá de onde viemos, e lá em cima está nosso Pai” (Enéadas I, 6, 8, 16 e I, 6, 8, 21-22). Ou, em outros termos, “despoja-te de tudo” (Enéada V, 3, 17), para ser Tudo.

Oxalá este convite reverbere em nossos corações.

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BAL, Gabriela. *O silêncio em Plotino*. 2003. 145f. Dissertação (mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.
- BARNSTONE, Willis; MEYER, Marvin. *The Gnostic Bible*. Boston: New Seeds, 2006.
- BAUCHWITZ, Oscar F. (Org). *O Neoplatonismo*. Natal: Argos, 2001.
- BERGSON, Henri. *Cursos sobre a Filosofia Grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BONNARD, André. *A civilização grega*. São Paulo: Martins Fontes, 1984.
- BORRIELLO, L. et alli (Orgs.). *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola – Paulus, 2003.
- BRANDÃO, Junito. *Dicionário Mítico Etimológico: Mitologia Grega, vol. I*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. *Dicionário Mítico Etimológico: Mitologia Grega, vol. II*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- BRÉHIER, Émile. *História da Filosofia, tomo I, fascículo II*. São Paulo: Mestre Jou, 1978.
- _____. *La philosophie de Plotin*. Paris: Vrin, 1928.
- _____. *Plotin, Ennéades II*. Paris: Les Belles Lettres, 1993.
- BROEK, Roelof van den. *Gnosis and hermetism from antiquity to modern times*. New York: New York State University of New York, 1998.
- BRUN, Jean. *O Neoplatonismo*. Lisboa: Edições 70, s/d.
- BURKERT, Walter. *Antigos cultos de mistério*. São Paulo: Edusp, 1992.
- _____. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, Cristianismo, helenismo: ensaios sobre interações culturais no Mediterrâneo antigo*. Rio de Janeiro: Ottoni, 2003.

CIRNE-LIMA. Sobre o Uno e o Múltiplo em Plotino. In: SOUZA, Draiton Gonzaga de (Org.). *Amor Scientiae: Festschrift em homenagem a Reinholdo Aloysio Ullmann*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p.79-109.

CLOTA, José Alsina. *El Neoplatonismo: síntesis del espiritualismo antiguo*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.

COLLOQUIO DI MESSINA. *Le origini dello gnosticismo*. Leiden: E.J. Brill, 1970.

COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CROUZET, Maurice. *História Geral das Civilizações: Roma e seu Império – A Ásia Oriental do Início da Era Cristã ao Fim do Século II*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

DILLON, John M. An ethic for the late antique sage. In: GERSON, Lloyd P. (Ed). *The Cambridge Companion to Plotinus*. New York: Cambridge University Press, 1996, p. 315-335.

_____.; GERSON, Lloyd P. *Neoplatonic Philosophy: introductory readings*. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 2004.

DODDS, E.R. *Os gregos e o irracional*. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. *Pagan & Christian in an age of anxiety: some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*. New York: The Norton Library, 1965.

DUMONT, Jean-Paul. *Elementos de História da Filosofia Antiga*. Brasília: UnB, 2004.

ERLER, Michael; GRAESER, A. (Orgs.). *Filósofos da Antiguidade: do helenismo à antiguidade tardia*, São Leopoldo: Unisinos, 2003.

FINLEY, M. I. (org.) *O legado da Grécia: uma nova avaliação*. Brasília: UnB, 1998.

FOERSTER, Werner. *Gnosis: a selection of gnostic texts*. Oxford: Clarendon Press, 1974.

FRANGIOTTI, Roque. *História das Heresias (séculos I-VII)*. São Paulo: Paulus, 2002.

GARCIA BAZÁN, F. *Aspectos incommuns do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2002.

GATTI, Maria Luisa. Plotinus: the platonic tradition and the foundation of Neoplatonism. In: GERSON, L. P. (ed.). *The Cambridge Companion to Plotinus*.

GERSON, Lloyd P. (Ed.). *The Cambridge Companion to Plotinus*. New York: Cambridge University Press, 1996.

GIORDANI, Mário C. *História da Grécia: Antiguidade Clássica I*. Petrópolis: Vozes, 2001.

- _____. *História de Roma: Antiguidade Clássica II*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- GRANT, Robert M. *Gnosticism and early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1959.
- GUTHRIE, Walter. *Orpheus and Greek Religion: a study of the orphic movement*. New York: W.W. Norton & Company Inc., 1966.
- HADOT, Pierre. *Les écrits de Plotin: traité 38*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1987.
- _____. *Plotinus or the simplicity of vision*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- _____. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999.
- HENRY, Paul. The place of Plotinus in the history of thought. In: PLOTINUS. *The Enneads*. Tradução do grego por Stephen Mackenna. London: Penguin Books, 1991.
- HENRY, Paul; SCHWYZER, H.R. *Plotini Opera*. Paris-Bruxelas: Desclé de Browner, 1951-1973.
- HICK, John. *Teologia cristã e pluralismo religioso: o arco-íris das religiões*. São Paulo: Attar, 2005.
- HUTIN, Serge. *Les Gnostiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.
- IGAL, J. The Gnostics and the Ancient Philosophy' in Plotinus. In: *Neoplatonism an Early Cristian Thought*. London: 1981, p. 124-157.
- ISAAC, J.; ALBA, André. *História Universal: Roma*. São Paulo: Mestre Jou, 1964.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- JAMBET, Christian. *A lógica dos orientais: Henry Corbin e a ciência das formas*. São Paulo: Globo, 2006.
- JONAS, Hans. *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía: de la mitología a la filosofía mística*. Valencia: Institució Alfons el Magnanin, 2000.
- _____. *The gnostic religion*. Boston: Beacon Press, 1963.
- LÉVÊQUE, Pierre. *Rumos do mundo: a aventura grega*. Lisboa – Rio de Janeiro: Cosmos, 1967.
- _____. *O mundo helenístico*. Lisboa, Edições 70, 1987.

LEWY, Hans. *Selected Writings of Philo of Alexandria*. New York: Dover Publications, 2004.

MARCHESI, G. Redenção. In: BORRIELLO, L. et al. (Orgs.). *Dicionário de Mística*. São Paulo: Editora Loyola/Paulus, 2003.

MAYNADÉ, Josefina. *Plotino y la escuela de Alejandria*. México: Editorial Orión, 1970.

MIKALSON, Jon D. *Ancient Greek Religion*. Oxford, UK: Blackwell Publishing, 2005.

MILES, Margaret R. *Plotinus on Body and Beauty: Society, Philosophy and Religion in third-century Rome*. Oxford, UK: Blackwell Publishers, 1999.

MONDOLFO, Rodolfo. *O pensamento antigo: história da filosofia greco-romana*, vol. I. São Paulo: Mestre Jou, 1964.

_____. *O pensamento antigo: desde Aristóteles até os neoplatônicos*, vol. II. São Paulo: Mestre Jou, 1965.

O'BRIEN, Elmer. *The essential Plotinus*. Indianapolis: Hackett, 1978.

OHLWEILER, Otto A. *A religião e a filosofia no mundo greco-romano*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1990.

O'MEARA, Dominic J. The hierarchical ordering of reality in Plotinus. In: GERSON, L. P. (ed.). *The Cambridge Companion to Plotinus*.

PAGELS, Eliane. *Os Evangelhos gnósticos*. São Paulo: Cultrix, 1995.

PIKAZA, Xavier; SILANES, Nereu (Orgs.). *Dicionário Teológico: o Deus cristão*. São Paulo: Paulus, 1998.

PIÑERO, Antonio; TORRENTS, José M.; BAZÁN, Francisco G. *Textos gnósticos: Biblioteca de Nag Hammadi I – Tratados filosóficos e cosmológicos*. Madrid: Trotta, 2000.

PINTO, Paulo G. H. da R. Transformações no paganismo romano. *Phoênix*. Rio de Janeiro: Sette Letras, p.343-369, 1997.

PLOTIN. *Ennéades II*. Tradução e notas por Émile Bréhier. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

PLOTINO. *Enéadas I-II*; PORFÍRIO. *Vida de Plotino*. Tradução e notas por Jesús Igal. Madrid: Gredos, 2001.

PLOTINUS. *The Enneads*. Tradução por Stephen MacKenna. London: Penguin Books, 1991.

- PUECH, Henri-Charles. *En torno a la gnosis*. Madrid: Taurus, 1982.
- QUILES, Ismael. *A alma, a beleza e a contemplação*. São Paulo: Palas Athena, 1981.
- REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*, vol. 1. São Paulo: Loyola, 1993.
- _____. _____, vol. 2. São Paulo: Loyola, 1994a.
- _____. _____, vol. 3. São Paulo: Loyola, 1994b.
- _____. _____, vol. 4. São Paulo: Loyola, 1994c.
- _____. _____, vol. 5. São Paulo: Loyola, 1995.
- REALE, Miguel. *Horizontes do direito e da história*. São Paulo: Saraiva, 2002.
- RENAN, Ernesto. *Marco Aurélio e o fim do mundo antigo*. Porto: Lello & Irmão, 1964.
- RIBEIRO JR., João. *Pequena História das Heresias*. Campinas: Papyrus, 1989.
- ROBINSON, James M. *A Biblioteca de Nag Hammadi*. São Paulo: Madras, 2006.
- ROSTOVTZEFF, Michael I. *História da Grécia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.
- _____. *História de Roma*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.
- RUDOLF, Kurt. *Gnosis: the nature and history of Gnosticism*. New York: Harper San Francisco, 1987.
- SANTA MARÍA, Andrés. Observaciones sobre el dualismo “cuerpo-alma” en Plotino. *Hypnos*, São Paulo, vol. 14, p. 103-123, 1º sem. 2005.
- SARTON, George. *Hellenistic science and culture in the last three centuries b.C.* New York: Dover Publications, 1993.
- SCHERER, Burkhard. *As grandes religiões: temas centrais comparados*. São Paulo: Vozes, 2005.
- SLEEMAN, J.; POLLET, G. *Lexicum plotinianum*. Leyde-Louvain: Brill, 1980.
- SOMMERMAN, Américo. *Plotino: Tratados das Enéadas*. São Paulo: Polar, 2000.
- SMITH, Andrew. *Philosophy in Late Antiquity*. Oxfordshire: Routledge, 2004.
- STERMAN, Manoel. *O misticismo e a metafísica na doutrina de Plotino*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1955.
- TERRIN, Aldo Natale. *O Sagrado Off Limits: a experiência religiosa e suas expressões*. São Paulo: Loyola, 1998.

TOYNBEE, Arnold J. *Helenismo: história de uma civilização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

TURCAN, R. *The cults of the Roman Empire*. Oxford: Blackwell, 2005.

TURNER, John D. Gnosticism and Platonism: the platonizing sethian texts from Nag Hammadi in their relation to later platonic literature. In: WALLIS, R.T. *Gnosticism and Neoplatonism*. Albany: Suny Press, 1992 (col. Studies in Neoplatonism 6), p. 425-459.

_____. *Typologies of the sethian gnostic treatises from Nag Hammadi*. Disponível em: <<http://jdt.unl.edu/lavalpap.htm>>. Acesso em 02 ago 2006.

ULMANN, Reinholdo Aloysio. A escatologia em Platão e Plotino. *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, 1999, vol. XLIV, fasc. 194, p. 211-231.

_____. A Processão em Plotino. *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, 1996, v. XLIII, fasc. 183, p. 280-291.

_____. Plotino e os gnósticos. *Hýpnos*, São Paulo, 1999, v. 5, p. 188-211.

_____. Plotino e sua influência na história. In: BAUCHWITZ, O. F. (org.). *O Neoplatonismo*. Natal: Argos, 2001, p. 293-308.

_____. *Plotino: um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

WATTEL, Odile. *As Religiões Grega e Romana*. Portugal: Publicações Europa-América, 2003.

ZOLLA, Elémire. *Los místicos de Occidente I: mundo antiguo pagano y cristiano*. Barcelona: Paidós, 2000.