

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**O APÓCRIFO DE JOÃO E A ENÉADA VI 9
DE PLOTINO – RELAÇÕES SOBRE O UM**

Aláya Dullius de Souza

Orientador: Gabriele Cornelli

Brasília, Outubro de 2011

Aláya Dullius de Souza

**O APÓCRIFO DE JOÃO E A ENÉADA VI 9
DE PLOTINO – RELAÇÕES SOBRE O UM**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Gabriele Cornelli.

Brasília, Outubro de 2011

BANCA EXAMINADORA

Data: 01 de Novembro de 2011

Local: Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília

Prof. Dr. Gabriele Cornelli (Presidente)

Prof. Dr. Edrisi Araújo Fernandes (Membro externo)

Profa. Dra. Loraine Oliveira (Membro interno)

***A Amônio Saccas, que dentre os eruditos de Alexandria foi
para Plotino o verdadeiro filósofo e instrutor.***

AGRADECIMENTOS

Escrever uma dissertação é um processo muito solitário, mas em nossa solidão descobrimos que nenhuma dissertação se faz de uma só pessoa. Descobrimos amigos e recebemos apoio de onde nem mesmo imaginávamos. O sentimento de gratidão é algo que aquece o coração e move a caminhada para frente.

Agradeço, portanto, pela oportunidade de poder trabalhar com um tema tão tocante para mim. Servir a reis e a príncipes é sempre uma honra. Agradeço a meu pai, Prof. Alberto Brum, pois sem ele nunca teria aprendido tantos assuntos maravilhosos e não teria crescido rodeada das obras dos mais estimados mestres. Agradeço a ele por tudo que me ensinou e por todos os livros a que me deu acesso. Bons livros são verdadeiros amigos em uma jornada solitária.

Agradeço minha mãe, Prof. Jane Dullius, que não me permitiu desistir, que foi uma indispensável amiga, que me encorajou e tanto ajudou com suas críticas e leituras. A ela agradeço por ter me mantido de pé todas as vezes em que pensei em sucumbir. Agradeço pelos pais que a vida me presenteou, por poder conversar com eles sobre os assuntos que estudo.

Agradeço aos meus amigos Bruno Carlucci e Maria del Pilar Tobar Acosta, pelo constante apoio e pelas revisões que fizeram. E por me proporcionarem momentos de alívio e alegria.

Agradeço aos amigos Felipe Ferreira e Daniel Rodrigues Plácido, por terem conversado comigo de forma tão viva, ajudando a manter acesa a chama do interesse no assunto.

Agradeço a todos os queridos amigos, próximos e distantes, que suportaram minha ausência, entenderam meu choro, se alegraram com meu riso e compartilharam suas vidas comigo. Vocês foram como o ar que se toma antes de um longo mergulho. Sou grata a todas as palavras de incentivo, de apoio, de força. Sou grata por toda paciência que tiveram comigo.

Agradeço aos amigos do “Lux” que sempre me incentivaram e me ensinaram, e comigo conversaram de forma tão vivaz.

Agradeço à Gabriela Bal (PhD), cujo livro, *Silêncio e Contemplação*, foi um oásis de inspiração em meio à aridez que muitas vezes encontramos durante a pesquisa. Mesmo não me conhecendo ela foi capaz de ler minha alma e ouvir os significados profundos daquilo que eu mal ousava dizer. Ser ouvida é de marejar os olhos de alegria, como se exclamásemos “Alguém sabe o que significa estar na minha própria pele!”. Experimentamos aquilo que

Carl Rogers (*Experiências em Comunicação*) descreve: “Ao ouvir alguém profundamente é como se estivesse diante de um prisioneiro em um calabouço, que dia após dia transmite uma mensagem em Código Morse: ‘Ninguém está me ouvindo? Há alguém aí?’ E um dia, finalmente, escuta algumas batidas leves que soletram: ‘Sim’. Com esta simples resposta ele se liberta da solidão”. Obrigada à irmã filósofa e “carmelita”.

Agradeço ao Prof. Dr. Edrisi Fernandes, que tantas vezes me ajudou sem nem mesmo saber o quanto ajudava. Obrigada pela amizade, pelas ricas obras presenteadas, pelas cópias de textos emprestadas, pelas palavras de apoio e por todas as conversas, em tantas ocasiões, que tanto me enriqueceram. Obrigada por ser um professor e um amigo interlocutor neste mundo tão difícil de achar com quem conversar sobre assuntos tão belos.

Agradeço à Profa. Dra. Loraine Oliveira pelo material emprestado, pelas correções e críticas, que muito me acrescentaram. Agradeço à Profa. Dra. Luciana Soares Satoprete por todo o incentivo dado. Agradeço a Dylan Burns (PhD) e Zeke Mazur (PhD) pelos preciosos materiais cedidos por e-mail, pelos interessantes diálogos e por abrirem meus olhos para a possibilidade de trabalhar com temas tão interessantes.

Agradeço ao Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro, que me mostrou que a filosofia pode ser viva, espontânea, rica de profundos diálogos. Obrigada pelos inspiradores artigos cedidos e por todas as conversas.

Agradeço muitíssimo a meu orientador, Prof. Dr. Gabriele Cornelli, pelas valiosas correções que me ensinaram tanto; e pela paciência. Agradeço principalmente por não ter desistido de mim, por todas as oportunidades e por ter acreditado que eu conseguiria.

Agradeço à possibilidade que tive de participar em congressos nacionais e internacionais, que me acrescentaram tantas trocas filosóficas e tantos contatos interessantes. Agradeço ao grupo *Archai* (Cátedra da UNESCO: as Origens do Pensamento Ocidental) pela convivência. Agradeço à CAPES e à FAP-DF pelos recursos disponibilizados.

Agradeço ao meu idoso cãozinho Tashi, que me obrigou a pisar fora de casa, e lembrar da existência do Sol.

Agradeço a todos que amam a Sabedoria Divina e a buscam intensamente em suas vidas, compartilhando seus achados. Agradeço a Plotino e aos gnósticos, por terem tocado profundamente minha alma.

“Esta é a ordem dos mistérios daqui: não expor aos não iniciados; pois o Bem não é demonstrável, deve-se renunciar a mostrar o divino a quem não teve o êxito de ver por si mesmo.”

Plotino, *Enéada* VI 9 [9] 11, 1-4

“Eu sou a riqueza da luz [...] a memória da Plenitude. Viajei na grandeza das trevas e continuei até que entrei no meio da prisão. [...] Viajei uma segunda vez, entrando nos seres da luz. As fundações do caos se moveram. [...] Uma terceira vez viajei, sou a luz que existe na luz, a memória da Pronoia, entrei no meio de sua prisão, que é a prisão do corpo. E disse: “Ó ouvinte, acorda do sono pesado.”

Apócrifo de João, NHC II 30, 13 – 31, 5

RESUMO

As controvérsias acerca das relações entre Plotino e os gnósticos não se limitam aos tratados contra os gnósticos (30-33). A filosofia plotiniana também apresenta pontos de aproximação com o gnosticismo. O ilimitado Um é um dos temas centrais em Plotino, a união com este era seu objetivo e intento (*VP* 23, 8). Textos gnósticos sethianos, dos quais o *Apócrifo de João* (*ApJo*) faz parte, se valeram de uma abordagem platonizante para falar do Primeiro Princípio. O objetivo deste trabalho é mostrar aproximações entre a abordagem do Um em Plotino, no tratado (VI 9) “Sobre o Bem ou o Um”, e no *ApJo*. O ambiente de formação e atuação de Plotino é compartilhado com gnósticos. Plotino aprende com Amônio, que recebe uma herança filosófica de Numênio, cuja proximidade com o pensamento gnóstico é cogitada. As obras deste circularam na escola de Plotino em Roma, onde havia gnósticos valentinianos. Tanto Plotino quanto o autor gnóstico do *ApJo* reforçam a incognoscibilidade do Um, e fazem amplo uso de uma abordagem apofática. A sugestão da presente dissertação é a da existência de um diálogo entre Plotino e os gnósticos e da possível existência de uma fonte medioplatônica em comum da qual ambos beberam. Conclui-se que os recursos lingüísticos usados tanto por Plotino como pelo autor do *ApJo* para indicar o Um revelam convergências teóricas inéditas e que, de certa forma, obrigam a repensar as relações tradicionalmente desenhadas entre os dois.

Palavras-chave: Um, Primeiro Princípio, *Apócrifo de João*, Plotino, Gnósticos, Neoplatonismo, Gnosticismo.

ABSTRACT

The relations between Plotinus and the Gnostics are surrounded by a controversy that was not limited to the anti-gnostic tractates (30-33). Plotinian Philosophy presents points of convergence with Gnosticism. The Unlimited One is one of the key points in Plotinus, his objective and intention was the union with it (*VP* 23, 8). Sethian Gnostic texts, among which the *Apocryphon of John* is part, employed a platonizing approach in order to speak about the First Principle. The purpose of this study is to show approximations between the way the first hypostasis is approached in Plotinus in his ninth treatise (*VI 9*) *About the Good and the One*, and in the *ApJo*. The environment where Plotinus studied and taught was shared with the Gnostics. Plotinus was taught by Ammonius, who had received the philosophical heritage of Numenius, who may have had connections with Gnostic thought; also his works circulated in the school of Plotinus in Rome, where there were valentinian gnostics. Both Plotinus and the Gnostics attribute to the One transcendent characteristics, and emphasize the impossibility of knowing it through thinking. The suggestion of the present dissertation is on the existence of a dialogue between Plotinus and the gnostics, and the possible existence of a middle-platonic common source. We conclude that the apophatic language used both by Plotinus and the author of the *ApJo* to approach the One reveal new theoretical convergences which, in a way, make us rethink the relations between both of them that are traditionally drawn.

Key-words: One, First Principle, Apocryphon of John, Plotinus, Gnostics, Neoplatonism, Gnosticism.

SUMÁRIO

| | Pág. |
|---|-------------|
| Introdução | 01 |
| I. As relações de Plotino com os Gnósticos na Antiguidade | 09 |
| II. O <i>Apócrifo de João</i> | 32 |
| - Os manuscritos e seu contexto | 32 |
| - O conteúdo do texto | 38 |
| - O Espírito Invisível, o Um | 49 |
| III. O Um em Plotino | 55 |
| - <i>Enéada VI 9 [9]</i> | 60 |
| IV. Aproximações ao Um | 69 |
| - Plotino e os Gnósticos | 69 |
| - Uma fonte medioplatônica em comum? | 80 |
| - O Um na <i>Enéada VI 9 [9]</i> e no <i>Apócrifo de João</i> | 84 |
| Conclusão | 97 |
| Bibliografia | 104 |

INTRODUÇÃO

A relação de Plotino com os gnósticos é, talvez, dentro do neoplatonismo, um dos temas mais polêmicos e controversos. Certamente há muitas abordagens que podemos fazer a respeito: tratar das diferenças de visões deles quanto ao Belo e a beleza do mundo, quanto às qualidades da matéria, as características do Demiurgo ou a origem do mal. Discussões muito acaloradas marcaram a história e a crítica histórica das divergências entre neoplatonismo e gnosticismo¹.

Contudo, outros temas podem ser abordados não de modo a apenas demonstrar as controvérsias entre Plotino e os gnósticos, mas também as aproximações. Podemos falar de questões que podem evidenciar possíveis pontos de contato entre estas duas vertentes de pensamento, seja essa similitude devido a influências diretas ou indiretas, ou devido a um embasamento em comum no medioplatonismo da época. Dentre os temas que podemos destacar estão a questão do Um como *apeíron*, incognoscível, inominável; e também as práticas hipernoéticas de Plotino, isto é, de contemplação e busca de união com essa primeira hipóstase.

O tema do Um, o Primeiro Princípio, é um dos temas centrais da obra de Plotino. Sua relevância é enorme no estudo do neoplatonismo. Na *Enéada* VI 9 [9], Plotino indica que se está falando e escrevendo a respeito desse tema, o faz com o intuito de direcionar à contemplação do Um.

A relevância dada a este assunto é compartilhada também pelos gnósticos, mais especificamente por aqueles por detrás da autoria do *Apócrifo*

¹ O gnosticismo vem sendo estudado academicamente desde meados do século XIX, quando se deu início a uma produção sobre alguns textos encontrados no Egito nas décadas anteriores e que fazem parte dos Códices de Bruce, Askew e Berlim; descobertos respectivamente nos anos de 1769, 1785 e 1896. O códice de Askew consta de um manuscrito ao qual G.R.S. Mead se referiu como *Extratos dos Livros do Salvador*, e consta também de uma obra, igualmente em copta, que é atualmente intitulada *Pistis Sophia*, cuja edição é atribuída à Escola de Valentino. O Códice de Bruce contém os *Dois Livros de Ieou* e o *Apocalipse sem Título*. E no Códice de Berlim temos o *Evangelho de Maria*, *Atos de Pedro*, *Sophia de Jesus o Cristo*, e uma das versões da obra que será trabalhada nesta dissertação, o *Apócrifo de João*. Atualmente, com o advento da Biblioteca de Nag Hammadi, descoberta no Egito em 1945, contendo 51 textos diferentes – dentre eles outras três cópias do *Apócrifo de João* – é possível um maior entendimento sobre o gnosticismo, especialmente a partir da leitura de seus próprios autores ou tradutores/copistas..

de João. Nesta obra observa-se a presença de uma tônica platônica na descrição inicial do Espírito Invisível.

O tema das relações entre Plotino e os gnósticos nunca foi gerador de consenso no interior da crítica. Diversos estudos vêm sendo desenvolvidos abordando esta polêmica questão. Em 1973, J. M. Robinson apresentou no *International Colloquium on Gnosticism*, em Estocolmo, seu estudo intitulado *The Tree Steles of Seth and the Gnostics of Plotinus*. Ainda nesta década, H.C. Puech, em seu livro *En quête de la Gnose* (1978), dedica um capítulo sobre a temática em torno de Plotino e dos gnósticos. Nesta década, e nas seguintes, obras de J. Dillon e E. R. Dodds também tocarão no tema.

Em 1980 J. D. Turner publica o artigo *The Gnostic Threefold Path to Enlightenment: The Ascent of Mind and the Descent of Wisdom*. Desde então os estudos sobre as interações entre neoplatonismo e gnosticismo vêm crescendo. No ano seguinte encontramos dois artigos no livro *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of A. H. Armstrong* (1981) que continuam a discussão sobre Plotino e os gnósticos: J. Igal publica *The Gnostics and 'The Ancient Philosophy' in Plotinus*; e D. O'Brien contribui com o artigo *Plotinus and the Gnostics on the Generation of Matter*. Turner continua sua trajetória no assunto e em 1991 apresenta o artigo *The Figure of Hecate and Dynamic Emanationism in the Chaldean Oracles, Sethian Gnosticism and Neoplatonism*.

Em 1992, R. T. Wallis, junto com J. Bregman, editaram uma série de *papers* que foram apresentados na *International Conference on Neoplatonism and Gnosticism*, que ocorreu na Universidade de Oklahoma em 1984. Esta edição, apoiada pela *International Society for Neoplatonic Studies* (ISNS), constituiu-se no sexto volume da série *Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern*, cujo editor geral foi R. Baine Harris. Artigos de A. H. Armstrong (*Dualism: Platonic, Gnostic and Christian*), F. García Bazán (*The Second God in Gnosticism and Plotinus's Anti-Gnostic Poelmic*), J. Dillon (*Pleroma and Noetic Cosmos: A Comparative Study*), C. Hancock (*Negative Theology in Gnosticism and Neoplatonism*), J. P. Kenney (*The Platonism of the Tripartite Tractate NH I, 5*), B. Pearson (*Theurgic Tendencies in Gnosticism and*

Iamblichus's Conception of Theurgy) e J. D. Turner (*Gnosticism and Platonism: The Platonizing Sethian Texts from Nag Hammadi in their Relation to Later Platonic Literature*), dentre outros, compõem a obra. No mesmo ano R. D. Majercik publicou o artigo *The Existence-Life-Intellect Triad in Gnosticism and Neoplatonism*.

Já em 1993, D. O'Brien publica a obra *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*, tratando da polêmica em torno do tratado intitulado *Contra os Gnósticos* (*Enéada* II 9).

Então, em 1999 Th. G. Sinnige lança o livro *Six Lectures on Plotinus and Gnosticism*. No ano seguinte, J. D. Turner e R. D. Majercik fizeram outra importante publicação. Sob o título *Gnosticism and Later Platonism* (2000) reuniram novamente diversos artigos que tratam da questão. K. Corrigan trouxe duas interessantes contribuições como *Positive and Negative Matter in Later Platonism: The uncovering of Plotinus's Dialogue with the Gnostics* e *Platonism and Gnosticism* e *The Anonymous Commentary on the Parmenides: Middle or Neoplatonic?* Com o livro também contribuíram J. P. Kenney (*Ancient Apophatic Theology*); E. Thomassen (*The Derivation of Matter in Monistic Gnosticism*); G. Shaw (*After Aporia: Theurgy in Later Platonism*); J. Finamore (*Iamblichus, the Sethians and Marsanes*); M. Williams (*Negative Theologies and Demiurgical Myths in Late Antiquity*); e o editor, J. D. Turner, publicou dois de seus artigos: *Ritual in Gnosticism* e *The Setting of the Platonizing Sethian Treatises in Middle Platonism*. Um ano depois, em 2001, um livro de J. D. Turner, que em grande parte lida com a questão plotiniana, é publicado: *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*.

Em 2002, no Brasil, Ullmann em seu livro "Plotino, um estudo das *Enéadas*", dedica um breve capítulo a Plotino e os Gnósticos. Em 2005, Z. Mazur publica o artigo *Plotinus' Philosophical Opposition to Gnosticism and the Implicit Axiom of Continuous Hierarchy*, como parte do livro editado por J. Finamore e R. Berchman, *History of Platonism: Plato Redivivus*.

Recentemente, em 2010, o tema ganhou mais destaque ainda durante a Oitava Conferência Anual da *International Society for Neoplatonic Studies* (ISNS), em Madrid, ao ocorrer, sob a coordenação de D. Burns e L.

Santoprete, um painel inteiro dedicado ao Neoplatonismo e Gnosticismo. Apresentaram *papers*, dentre outros², L. Santoprete (*Le platonisme gnosticisant et l'histoire du platonisme*), Z. Mazur (*The Delphic Maxim "Know Yourself" as Ritual Praxis: Self-Knowledge and Self-Apprehension in Gnosticism and the Roots of Plotinian Mysticism*), J. M. Narbonne (*The Gnostic context of the causa sui argument in Plotinus Treatise 39*).

Neste mesmo ano E. Fernandes publicou no Brasil a Tese "Antecedentes Histórico-Filosóficos da Problemática do Tempo e do Mal no *Freiheitsschrift* de Schelling: Aproximações Gnósticas", pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). A primeira parte desta tese é dedicada à discussão das aproximações e afastamentos entre o neoplatonismo e o gnosticismo. Ainda em 2010, Z. Mazur obtém seu doutoramento com a tese *The Platonizing Sethian Background of Plotinus' Mysticism*, defendida na Universidade de Chicago, EUA.

A Nona Conferência Anual da *International Society for Neoplatonic Studies* (ISNS), Atlanta 2011, também dedicou um painel à relação neoplatonismo-gnosticismo: *Plotinus, Gnostics, and The Anonymous Parmenides Commentary: The State of the Discussion*, sob a coordenação de J. Turner e K. Corrigan. Nela se apresentaram T. Rasimus (*Porphyry and the Gnostics: Reassessing Pierre Hadot's Thesis in Light of the Second- and Third-Century Sethian Treatises*); D. Burns (*The Anonymous Commentary on Plato's Parmenides, the Roman Gnostics, and the Question of the Christian Contribution to Neoplatonism*); Z. Mazur (*Traces of Gnostic Influence in the Transcendental Epistemology of the Anonymous Commentary on Plato's Parmenides*); e J. Turner (*The Anonymous Parmenides Commentary: State of the Question*).

Em 2011, D. Burns apresentou sua tese de doutorado *Out of Heaven: Myth, Eschatology and Theurgy in the Sethian Gnostic Apocalypses of Nag Hammadi*. Esta tese gira em torno das relações do medioplatonismo e do neoplatonismo com o gnosticismo, especialmente os tratados sethianos.

² Tivemos a oportunidade de apresentar o paper "The Uknowable One – Plotinus and the Apocryphon of John".

Ainda neste ano foram lançadas, pela editora Brill, duas obras sobre o tema. JM. Narbonne publica *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, onde ele mostra que há um diálogo constante do filósofo com interlocutores gnósticos ao longo de quase todas as *Enéadas* e não apenas nos quatro tratados que compõem a polêmica anti-gnóstica (30 a 33). A outra obra é intitulada *Plato's Parmenides and its Heritage*. A publicação é fruto do trabalho conjunto de J. Turner e K. Corrigan e é dividida em dois volumes: Vol 1 - *History and Interpretation from the Old Academy to Later Platonism and Gnosticism*; Vol 2 – *Reception in Patristic, Gnostic and Christian Neoplatonic Texts*. Estes dois volumes são constituídos de artigos que incluem autores como Plese, Brisson, Dillon, Szlezake, Finamore. Estes e outros autores abordam vários temas em torno das decorrências do *Parmênides* de Platão, e um dos principais assuntos é o *Comentário Anônimo ao Parmênides*, do qual trataremos brevemente no quarto capítulo deste presente estudo.

Como a extensa, ainda que incompleta, lista acima apresentada pode mostrar, esta é uma temática bastante rica, atual e controversa. Os temas enfocados variam, dada a ampla gama de abordagens que podem ser feitas a partir do debate sobre a relação do neoplatonismo com o gnosticismo. Discussões sobre a origem do mal, a dualidade, a matéria, o Demiurgo, a contemplação da beleza e o desprezo ao mundo, o pleroma, os seres inteligíveis e o cosmos noético, a teurgia, as teorias de processão, a queda da alma e seu retorno e, também, a teologia negativa e a visão sobre o Um – são todos temas, dentre outros, que podem ser estudados comparativamente entre Plotino e os gnósticos, seja de uma forma que os aproxime, seja de uma maneira que os contraste.

A presente dissertação será dedicada principalmente aos predicados atribuídos ao Um, aproximando a forma como são tratados na *Enéada* VI 9 [9], *Sobre o Bem ou o Um*, conhecida por sua abordagem deste tema; e no *Apócrifo de João*, exemplar de texto sethiano provavelmente editado por valentinianos e que teve ampla circulação nos primeiros séculos dessa era cristã.

Narbonne, em sua recente publicação *Plotinus in dialogue with the Gnostics* (2011) nos fala de uma contínua discussão entre o filósofo egípcio e seus amigos “gnósticos platonizantes”, discussão esta que se estende aquém e além da chamada tetralogia anti-gnóstica, que corresponde aos tratados 30 a 33 da segunda fase de redação de Plotino. Este diálogo de Plotino com eles teria começado no mínimo em torno de seu sexto tratado em ordem cronológica. Destacamos, então, o nono tratado, em ordem cronológica, para o presente estudo comparativo.

Dessa forma, objetivando uma comparação de abordagens sobre o Um, de modo a apresentar uma pequena contribuição a tão atual discussão – as relações entre Plotino e os gnósticos – e melhorar o entendimento sobre o desenvolvimento da filosofia plotiniana como parte de um contexto de trocas filosóficas no mundo antigo, desenvolvemos a presente pesquisa.

Lembramos que essas trocas se dão em um ambiente e momento em que a temática do Um segue ganhando mais força a partir dos comentários que são desenvolvidos especialmente sobre o *Parmênides* de Platão. Essa discussão é reforçada em tradições consideradas heterodoxas, como o gnosticismo, que, como veremos no desenrolar dessa dissertação, recebe clara influência do platonismo.

Zamora (2000, p. 383, p. 385), por exemplo, fala dessa influencia do platonismo ao dizer que “a filosofia gnóstica bebe em fontes do platonismo tardio”; os gnósticos partem de “uma exegese do *Gênesis* em conexão com a cosmologia e antropologia do *Timeu* de Platão”. O próprio Plotino fala sobre essa influência platônica em II 9 [33] 6, 10-12 ao dizer que “Em geral, eles (os gnósticos) tiraram algumas ideias de Platão, mas todas as novidades que acrescentaram para criar uma filosofia original são uma descoberta fora da verdade.”

Também Pearson (1984, p. 55) afirma que na antiguidade autores da patrística como Hipólito e Irineu já haviam averiguado que os gnósticos partem, em grande parte, da filosofia platônica para desenvolver seu sistema de pensamento. Segundo este autor, Tertuliano chega a afirmar que Valentino, o gnóstico do século II d.C., mantinha uma “escola de Platão”. Dillon (1977, p.

384) se refere aos textos herméticos, gnósticos e aos oráculos caldeus como o “submundo” do Platonismo. “Não há dúvidas de que os ingredientes do gnosticismo incluíam uma dose substancial de platonismo” (Pearson, 1984, p. 57). Rudolph é ainda mais enfático ao afirmar que

Sem a filosofia grega, o gnosticismo é impensável. Esta impressão é fortalecida se consideramos os grandes sistemas gnósticos do séc II d.C., que se originaram quase que exclusivamente em Alexandria, onde os problemas discutidos estão intimamente relacionados à filosofia Platônica. A gnosis alexandrina foi um importante elo na tradição do medioplatonismo (Rudolph, 1987, P. 284).

Portanto, para iniciar esse estudo comparativo entre Plotino e os gnósticos, especialmente no que tange o tema do Um na *Enéada* VI 9 [9] e no *Apócrifo de João*, será feita, no primeiro capítulo, uma breve contextualização histórica, destacando o ambiente alexandrino onde Plotino começa a delinear suas primeiras angústias filosóficas. Na sequência será abordado o “lastro gnóstico” em Numênio de Apameia e como isto pode ter chegado, por diversos caminhos, até Plotino. Por fim se levantará uma reflexão sobre quem são os gnósticos que convivem em Roma na escola de Plotino.

No segundo capítulo é apresentada a descoberta do *Apócrifo de João*³; são referidos problemas sobre que tipo de manuscrito este se trata e quando e onde circulou. A isto se segue uma breve sinopse de seu conteúdo geral, de modo a evidenciar a diversidade intertextual da obra. Por fim é desenvolvido o foco principal do capítulo, que é apresentar de como este texto trata do Primeiro Princípio, como o aborda, que predicados atribui a Ele.

O terceiro capítulo é dedicado ao Um em Plotino, à relevância deste tema para o filósofo, com uma apresentação do conteúdo da *Enéada* VI 9 [9]⁴, abordando a questão da contemplação do Um, tema este de grande relevância no pensamento do autor.

³ Foi utilizada a tradução inglesa conjunta de John Turner e Marvin Mayer, presente na The Nag Hammadi Library, (2007). Para fins de citação, foi usada a versão em português da tradução inglesa de Bentley Layton (2002).

⁴ Para citar esta *Enéada* foi utilizada a tradução em português de Bernardo Brandão (2007), com frequência cotejada com a de Silveira (2008) e conferida na tradução inglesa de A. H. Armstrong (1988).

Por fim, o quarto capítulo consiste de uma discussão sobre como a mitologia gnóstica relaciona-se com a filosofia e que relações Plotino estabelece com o gnosticismo. Um enfoque será dado ao *Comentário Anônimo ao Parmênides*, que possivelmente serviu de influência em comum tanto para Plotino quanto para os gnósticos ao desenvolverem suas abordagens sobre a primeira hipóstase. Finalmente, diversas passagens tanto do *Apócrifo de João* quanto da *Enéada VI 9 [9]* serão colocadas em paralelo dentro das respectivas figuras de linguagem que sustentam para indicar o Um.

O objetivo é demonstrar que ainda que Plotino discorde dos gnósticos em diversos pontos, há uma forte convergência de idéias no que se refere ao Primeiro Princípio, ao menos na abordagem desses dois textos, a *Enéada VI 9 [9]* e o *Apócrifo de João*.

CAPÍTULO I

AS RELAÇÕES DE PLOTINO COM OS GNÓSTICOS NA ANTIGUIDADE

Para entender os primeiros ensinamentos da filosofia neoplatônica é preciso compreender o contexto em que esta surgiu. Não faria sentido abordar Plotino, que nasceu em 205 d.C., de forma destacada do ambiente cultural de Alexandria dos três primeiros séculos desta era. Compreender a história das ideias naquela época e região é indispensável para um melhor entendimento das *Enéadas*. Plotino se faz mais compreensível, e somente assim deve ser analisado, no quadro histórico no qual se situa e em função das correntes que o precedem e lhe preparam as vias. Ele parte de pressupostos já aceitos, de filosofias correntes em seu ambiente. Já é bem sabido que o neopitagorismo e o medioplatonismo foram importantes na formação de Plotino. Mas não haveria mais?

Alexandria, naqueles séculos, e outras grandes cidades, fervilhavam com as mais variadas filosofias e religiosidades. O hermetismo egípcio, ligado ao *Corpus Hermeticum*⁵ estava bastante presente:

O Hermetismo originou-se em solo egípcio, nos dois primeiros séculos depois de Cristo, e contém uma estranha mistura de elementos gnósticos e não gnósticos. [...] As religiões de mistério do mundo helênico também tiveram uma parte na formação do gnosticismo. [...] Não é impossível que tradições de mistério específicas tenham encontrado aceitação em certas comunidades gnósticas (Ofitas, Naassenos). (Rudolph, 1987, P. 285)

⁵ Os textos que compõem o *Corpus Hermeticum*, como o *Poimandres*, por exemplo, apresentam notadamente uma forte influência platônica.

Havia também no Egito a presença dos gimnosofistas, que traziam elementos do Oriente. Pagels (1991, p. 19) nos informa também que “as rotas comerciais entre o mundo greco-romano e o extremo Oriente estavam sendo abertas na época em que o gnosticismo floresceu (entre os anos 80 e 200); missionários budistas vinham pregando em Alexandria há gerações”.

Também podemos pensar em possíveis resquícios da tradição dos “terapeutas”, cuja referência encontramos por meio de Fílon de Alexandria⁶. Fílon apresentava um judaísmo platonizante e chegou a ser “rotulado, algumas vezes, de participante do gnosticismo, isto seria um mal entendido devido ao fato de seu platonismo servir em suas interpretações da lei Moisaica (Scholer, 1993, xiii)”. Para Liaano (1998, p. 70), “Fílon de Alexandria se serve de doutrinas estoicas, platônicas, aristotélicas e pitagóricas a fim de interpretar as Escrituras. Fílon é de particular interesse aqui, pois antecipa muitas das idéias desenvolvidas pelos gnósticos”.

Pela história sabemos que infiltraram-se no mundo greco-romano idéias orientais, especialmente o dualismo (iraniano, trazendo resquícios do zoroastrismo) e o misticismo, além dos mitos, que se fundiram com as noções de Platão, dos órficos, dos pitagóricos, dos persas e até dos hindus (Ullmann, 2002 p. 97).

Além da forte presença do neopitagorismo e medioplatonismo, haviam também muitos gnósticos em Alexandria, seguidores de Marcion, Bardesanes, Valentino e Basíledes, como indica Rudolph (1987, pp. 309-322).

Para King (2006, p. 14), Valentino e Basíledes desenvolveram em Alexandria formas platonizantes de cristianismo. Já Sinnige (1999, p. 28) considera que “a descrição das doutrinas de Basíledes não deixa dúvida que foram construídas sobre conceitos da tradição Platônica”. Este mesmo autor, nos informa Fernandes (2010, p. 38), refere que Valentino e Basíledes teriam “contribuído, junto com escritos de pais da Igreja como Clemente e Orígenes, para a visão de mundo alexandrina a partir da qual Plotino construiu sua filosofia”.

⁶ *De Vita Contemplativa*

Puech (1982, p. 124) considera que “é fato bem estabelecido que houve contatos e ‘contaminações’ entre a gnosis cristã, o paganismo oriental e a teosofia helênica”. Para Chevitarese e Cornelli (2007, p. 26), as noções congeladas, como formas culturais autônomas e independentes de “judaísmo”, “cristianismo”, “politeísmo grego”, nunca existiram. Apenas são assim dentro das “simplificações manualísticas ou das identificações ideológicas posteriores”. Enquanto cultura viva, transeunte no mundo antigo, todas essas tradições admitiam uma interação cultural. “Caracterizavam-se por serem sistemas abertos, estabelecendo negociações e admitindo trocas até um certo limite” (Chevitarese, Cornelli, 2007, p. 24).

Assim, o que temos no mundo alexandrino contemporâneo de Plotino é uma “complexa interação multidirecional e polinuclear à qual demos o nome de sincretismo aberto” (Chevitarese, Cornelli, p. 27). É neste contexto que Plotino se insere como filósofo que se dispõe a trocar e dialogar.

Não sabemos até que ponto cada um desses elementos, de cada diversa e variada tradição ou filosofia, chegou até Plotino, mas certamente quando ele foi para Alexandria em 233 d.C., aos vinte e oito anos, esse filósofo egípcio se deparou com uma grande diversidade de ideias. É importante ter em mente esse quadro da profusa diversidade de tradições em Alexandria e no mundo antigo em geral para entender que Plotino não é apenas um exegeta de Platão, é também um homem de seu tempo. Sinnige, por exemplo, não exclui a possibilidade de que “em seus anos em Alexandria, Plotino possa ter ouvido, de uma maneira direta, sobre as teorias metafísicas de Basíledes” (Sinnige, 1999, p. 28). Porfírio nos conta (*Vita Plotini* 3) que Plotino,

tendo se relacionado com os professores mais famosos que então viviam em Alexandria, saía desiludido e aflito de suas lições, até que revelou a um amigo sua tristeza. Este, tendo compreendido o desejo de sua alma, o conduziu a Amônio, que ainda não conhecia. Depois de ter entrado e havê-lo escutado, disse ao amigo: “É este a quem eu procurava”. (*Vita Plotini* 3, 12-14)

Busquemos, então, entender que relações, que experiências de aprendizado Plotino desenvolveu, em quais ambientes conviveu e que prováveis contatos ele teve, de modo a entender de modo mais claro como,

possivelmente, ele entra em contato com as ideias propagadas pelos gnósticos.

Com o intuito de compreender de forma mais clara o quadro onde se insere o neoplatonismo plotiniano no século III d.C., voltaremos um pouco no tempo na tentativa elucidar essas possíveis trocas entre Plotino e os gnósticos platonizantes.

Pouco se sabe sobre o mestre de Plotino, Amônio Saccas. Pela insatisfação expressa por Plotino com os professores de filosofia alexandrinos e por sua aparente alegria ao encontrar Amônio, supomos ter sido Amônio uma figura bastante singular e competente para atender aos anseios de uma mente como a de Plotino. Ele que freqüentou as aulas de Amônio durante onze anos (VP 3) e diz Porfírio que ele as frequentava assiduamente. Além disso, também é referido que não só Amônio não deixa nada escrito, como também solicita que seus alunos não divulguem abertamente seus ensinamentos.

Diz-se que Amônio vinha de uma família tradicional cristã e que ter-se-ia voltado para o estudo da filosofia, deixando para trás o cristianismo dogmático. Posteriormente, reuniu em torno de si os mais variados tipos de alunos, como pagãos, cristãos e platonistas. Seus discípulos não eram rotulados dentro de uma tradição específica, não eram peripatéticos, não eram medioplatonicos; foram chamados de filaletes, amantes da verdade. Amônio aparenta ter sido capaz de reconciliar divergências entre as diversas tradições e manter um ensino eclético. Wilder (2003, p. 7) comenta como a profunda intuição espiritual de Amônio e a amplitude de seus conhecimentos, bem como sua intimidade com o cristianismo e com os mais insignes filósofos de sua época o predispôs à conciliação de diversos sistemas.

Ainda que cada filósofo desenvolva sua própria forma de pensar, e muitas vezes acabe rompendo com aqueles que lhe transmitiram seu saber, como Aristóteles se afasta do platonismo, por exemplo, a figura do instrutor no mundo antigo é algo muito forte. Muitas vezes isso era entendido como uma espécie de “linhagem” dentro de uma tradição ou ensinamento. Para Ullmann (2002, p. 46) “está fora de dúvida que Amônio se rodeava de um número restrito de eleitos e tinha como objetivo a formação espiritual dos discípulos”.

Plotino parece não ter rompido com Amônio; o respeito que manteve ao sigilo é um dos indícios disto. Além do mais, segundo Porfírio (*VP* 3), suas aulas eram ministradas de acordo com o ensino de Amônio. E até hoje não podemos ter certeza do que, nas *Enéadas*, pertence ao ensino de Amônio e o que é um desenvolvimento posterior de Plotino.

A escola de Amônio permitiu o florescimento de filósofos que ensinaram doutrinas com tônicas aparentemente distintas.

García Bazán argumentou que a escola Alexandria de Amônio Sacas congregava alunos identificados com pelo menos três linhas de uma abrangente corrente filosófica 'pitagórica': 1. 'platônico-pitagorizantes dualistas', ao modo do Orígenes neoplatônico [e, antes dele, de Numênio de Apameia]; 2. 'platônico-pitagorizantes não-dualistas', ao modo de Plotino; e 3. cristãos gnósticos. Para García Bazán, os seguidores de cada uma dessas três linhas filosóficas podem, por sua vez, ter valorizado uma atitude mais contemplativa/filosófica (como fez Plotino) ou mais teúrgica/religiosa (como a maioria dos gnósticos). (Fernandes, 2010, pp. 43, 44)

Um relato apresentado em *VP* 14 descreve que Plotino, em uma determinada ocasião, recusa-se a dar sua aula, pois Orígenes⁷ lá chegara e Plotino perde a vontade de ensinar, pois reconhece que seu condiscípulo já conhecia o que ele pretendia dizer. Ora, isso por acaso não significa que mesmo que um seja conhecido por escrever sobre platonismo e o outro sobre cristianismo, ambos conheciam algumas coisas em comum por terem tido um mesmo mestre? E se Orígenes já conhecia o assunto que Plotino iria ensinar, isso quer dizer que Plotino estava ensinando o que aprendera com Amônio, e por isso Orígenes já conhecia? Ou será que até mesmo ensinavam as mesmas coisas, mas com linguagens/abordagens diferentes? Se eram "amantes da verdade", filáletes, talvez buscassem essa verdade subjacente às tradições e, por isso, por ser uma "sabedoria divina", e não um "platonismo" ou "cristianismo", a convergência entre eles seria natural.

Ainda pensando no amplo e eclético alcance do ensino de Amônio, nos vem à mente a empreitada de Plotino ao procurar conhecer as filosofias da

⁷ A identidade de Orígenes é controversa. Muitas vezes assume-se que são dois, um cristão e um pagão. "García Bazán pensa que o Orígenes que estuda com Amônio é o Orígenes cristão, sendo o Orígenes pagão uma 'invenção dos intérpretes de Porfírio'" (Zamora, 2000, p. 389).

Pérsia e da Índia. Escreve Porfírio sobre isso: “logrou adonar-se tão bem da filosofia que se propôs conhecer diretamente a que se professa entre os persas e a que é venerada entre os hindus” (VP 3).

Essa passagem levanta algumas reflexões. Podemos perceber, por exemplo, que Porfírio não se refere às “religiões” do Oriente, mas a filosofias, pois assim provavelmente eram consideradas. As tradições da Pérsia e da Índia que Plotino queria conhecer serem consideradas como “filosofia” muda nossa perspectiva quando buscamos compreender melhor as aproximações com o Neoplatonismo, no contexto da visão plotiniana do contexto ou visão plotiniana. O diálogo entre essas ideias torna-se mais natural, afinal, são também reconhecidas por ele como filosofia.

Plese (2006, p. 58) refere que “no séc. I a.C., os assuntos filosóficos ficaram cada vez mais interligados com preocupações religiosas e a fronteira entre teologia e filosofia ficou cada vez mais borrada.” Nos séculos seguintes, que são de nosso especial interesse, essa tendência reforçou-se ainda mais.

Dillon argumenta que, na figura de Amônio (que é mais que apenas um transmissor carismático do neopitagorismo de Numênio) Plotino entrou em contato com o chamado “submundo neopitagórico”: O grande respeito que Amônio gerou em seus discípulos pela sabedoria do Oriente também está de acordo com Numênio (Uzdavinys, 2009, p. 5).

Foi esse respeito pelas “doutrinas do oriente”, esse “espírito numeniano” que provavelmente levou Plotino a tentar efetuar essa longa viagem. “O período helenístico caracterizou-se pelo encontro de inúmeras culturas disseminadas na bacia mediterrânea e para além dela, sob a égide do helenismo” (Chevitarese, Cornelli 2007, p. 21).

Como nos diz Cornelli (2006, p. 58), apesar de hoje muitos evitarem o confronto com pensamentos alheios à filosofia tal como a compreendemos normalmente hoje, isto é, evitarem o confronto com, por exemplo, os saberes místico-religiosos ou as novas formas estéticas, como se isso fosse causar alguma “contaminação”,

A filosofia antiga é, ao contrário, tão apaixonada, tão Philo-Sophia, que aceita, busca, deseja abraçar as outras formas de pensamento em um diálogo produtivo e aberto como de

alguma maneira a impõe a paixão pelo saber que lhe é própria (Cornelli, 2006, p. 58).

Não sabemos se a viagem de Plotino foi sugestão de Amônio ou se partiu apenas do próprio Plotino a iniciativa. Mas, para Sinnige (1999, p. 26), “o texto não deixa dúvida quanto à presença de elementos indianos e persas nos ensinamentos de Amônio”⁸. Não sabemos se isso de fato se dava, mas uma viagem tão longínqua em um período em que não era tão simples viajar não deveria ser um fato tido como corriqueiro na vida de um filósofo.

Sabemos da presença de filosofias orientais em Alexandria. Por exemplo, “Flávio Filostrato (170, 245 d.C.), em seu *De Vita Apollonii* descreve Brâmanes que Apolônio de Tiana teria conhecido em suas viagens” (Sinnige, 1999, p. 58). Já Clemente de Alexandria menciona sábios da Índia em suas *Stromata*.

Na *Strom.* I 15, 71 há uma referência aos gimnosofistas indianos. Ele afirma que alguns indianos seguem os preceitos de Buda. Na *Strom.* III 7, 60 ele elogia os brahmanês por sua vida casta e vegetariana e menciona sua doutrina de metempsicose. Ele também menciona o comércio indiano, criticando as mulheres de Alexandria que usavam *sarongs* de seda indiana. (Sinnige, 1999, p. 59)

Por outro lado, como indica Plese (2006, p. 70), fala-se de uma origem “oriental” de Numênio de Apameia – o autor afirma que Numênio “tinha um vívido interesse em culturas não-gregas [...] Para Numênio, a apropriação da ‘filosofia bárbara’ era parte de um programa hermenêutico de elucidação de pontos obscuros no *corpus* de Platão.”

Não seria isso o que Plotino estaria fazendo, seguindo um “programa hermenêutico”? Procurando elucidar cada vez mais seu aprofundamento em Platão? Afinal, se Amônio Saccas aprendeu com Numênio, não poderia então ter ele transmitido esse tipo de perspectiva a

⁸ Ainda que se deva ter cautela com afirmações tão fortes, muitos têm percebido um forte paralelismo entre a filosofia indiana e o neoplatonismo. Isto é atestado por exemplo por duas publicações relativamente recentes apoiadas pela International Society for Neoplatonic Studies (ISNS). E R. Baine Harris publicou, em 1982, outra série de artigos sob o título *Neoplatonism and Indian Thought*. Ambas as obras fazem parte de uma série intitulada *Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern*. E Paulos Mar Gregorios editou, em 2002, uma série de artigos de estudo comparativo sob o título *Neoplatonism and Indian Philosophy*.

Plotino em relação à filosofia? Tudo isso nos leva a suspeitar de um Plotino que não se satisfazia com qualquer “professor de filosofia” de Alexandria, um Plotino que convive em um ambiente cultural fervilhante de tradições das mais diversas origens, um Plotino que viaja em busca de outras perspectivas e que provavelmente efetuou muitas trocas filosóficas até finalmente se firmar como o grande platonista que foi.

Ao nos indagarmos sobre o contato entre Plotino e os gnósticos não podemos deixar de perceber a interessante figura de Numênio de Apameia e como esse se relaciona de diversas formas indiretas com Plotino.

Dodds (*in* Puech, 1982, p. 146) afirma que Numênio, além de conhecido neopitagórico e platonista, era certamente gnóstico. Não em um sentido estrito, afinal Numênio não utiliza uma terminologia que possamos identificar como gnóstica, contudo, muitas de suas ideias encontram ecos no que se tornou o pensamento gnóstico. Puech (1982, p. 139) considera que há consideráveis pontos de contato entre as doutrinas de Numênio de Apameia e Valentino. Dodds (*in* Puech, 1982, p. 140) afirma: “Tenho razão ao pensar que Valentino chegou a Roma em um momento que se situa entre 136 e 140? Se sim, e se Numênio ensinou também em Roma, então poderia muito bem ter escutado a pregação de Valentino”⁹; isto nos traz mais inferências a respeito de um possível contato de Plotino com ideias gnósticas por meio de Numênio.

Se há algo de gnóstico em Numênio, e este foi mestre de Amônio, esta pode ser uma das pontes aproximando Plotino do gnosticismo. Thomassen (2000, p. 1), por exemplo, nos diz que “a teologia do *Tratado Tripartite*¹⁰ é mais próxima em seu estilo filosófico ao tipo de medioplatonismo representado por Albino e Numênio”. Esta ideia é reforçada por Kenney (1992, p. 200), que também afirma que o estilo deste tratado reflete o medioplatonismo de Numênio e que o platonismo deste e de Albino esteja na base do *Tratado Tripartite*. Ora, sendo este um tratado considerado gnóstico, isso salienta essa aproximação de Numênio com essa linha de pensamento.

⁹Mais à frente trataremos do contato dos valentinianos com Plotino em Roma, reforçando esse possível vínculo.

¹⁰ Um texto da tradição gnóstica presente na Biblioteca de Nag Hammadi.

Mais adiante Thomassen (2000, p. 4) também afirma a semelhança de algumas teorias pitagóricas monistas que derivam a díade da mônada com o “valentinianismo”¹¹, e que este, assim como o neoplatonismo, sustenta uma visão em que a matéria tem uma existência secundária ou derivada. Para este autor, Numênio teria combatido as visões de alguns círculos pitagóricos que defendiam que a Mônada desaparece ao transformar-se na díade, aproximando-se, assim também, da visão valentiniana.

Para Plotino o discurso apofático torna-se uma ferramenta preeminente para a teologia filosófica. Kenney (2000, p. 269) nos diz que a teologia negativa era parte do vocabulário do teísmo helênico e que seu uso era limitado entre pensadores pré-plotinianos, como Alcino e Numênio. Portanto, Plotino sucede Numênio no uso comum desse tipo de linguagem apofática.

Em outros pontos encontramos aproximações do pensamento de Numênio com aquele desenvolvido no neoplatonismo plotiniano. Poderia aproximar-se também de Porfírio, que “parece mais inclinado a concordar com Numênio em relação a este mundo como um lugar do qual devemos escapar”

¹¹ Valentino é um gnóstico do século II d. C., nascido no delta do Egito. “Obteve uma educação grega em Alexandria e lá abraçou o Cristianismo, provavelmente já em roupagem gnóstica. Vale lembrar que Basílides era ativo em Alexandria naquela época” (Rudolph, 1987, p. 318). Valentino ensina em Alexandria por um tempo e em torno de 140 d.C. segue para Roma. “A familiaridade com o platonismo lhe pode ter advindo pelo estudo da interpretação helenista-judaica da Bíblia, pois numa passagem de um de seus sermões ele parece demonstrar conhecimento de uma obra do grande alegorista e filósofo judeu alexandrino, Filon (Layton, 2002, p. 259). Assim como em Basílides, “encontramos em Valentino uma visão de mundo cunhada na mitologia, porém mais cristã e com menos traços de teorias metafísicas” (Sinnige, 1999, p. 35). Apesar de ser essencialmente gnóstico, Valentino não usa sempre a terminologia gnóstica clássica, isto é, “sethiana”, e isto tornou sua aceitação muito grande; quase foi nomeado bispo de Roma “em razão de seu notável talento e de sua competência literária” (Layton, 2002, p. 262). Em alguns casos, a linguagem valentiniana parece se aproximar mais daquela de Platão do que da sethiana. Por exemplo, ele não fala do demiurgo Ialdabatoth, mas de um ‘artífice’ divino. Para Ferreira (p. 256), “apesar da ruptura de Valentino com as instituições eclesiásticas e das presumíveis influências das comunidades gnósticas, a fisionomia do seu pensamento é mais a dum filósofo do que a dum teurgo. O próprio nome com que ficou conhecido (*Platonicus*) talvez manifeste a fonte principal das influências recebidas e não é impunemente que o consideramos como um dos gnósticos mais próximos da doutrina neoplatônica”. Considera-se que a escola valentiniana foi responsável pela edição de muitas obras gnósticas. Dentre elas destacam-se *Pistis Sophia* (Códice Askew), o *Evangelho de Felipe* (Nag Hammadi), o *Evangelho da Verdade* e outras. A edição a que temos acesso do *Apócrifo de João*, com o elemento cristão em sua introdução e fechamento, teria sido resultado de um trabalho valentiniano. Também há fragmentos de Valentino preservados nas críticas de Irineu de Lyon.

(Armstrong, 1992, p. 48). Este escapar do mundo é, novamente, uma tônica bastante gnóstica, e também daquela época, que Plotino irá inclusive criticar na *Enéada* II 9 quando se refere ao desprezo que alguns grupos gnósticos acabaram nutrido pelo mundo.

García García Bazán é outro autor que aproximará Numênio do Gnosticismo. Ele nos diz que

Em Numênio há (1) um primeiro deus, em si mesmo e na vida, que deve muito de sua caracterização a Aristóteles, e (2) um segundo deus, intelecto, que manifesta uma função dupla: em repouso é contemplativo e em movimento criativo. Isto pode ter sido influência gnóstica (García Bazán, 1992, pp. 69, 70).

Outra aproximação que podemos fazer é referida por Bregman (1992, p. 88) quando este nos diz que “Porfírio reporta que alguns filósofos, dentre eles Numênio, não pensam que nós possuímos uma única alma com três partes e não duas, mas que possuímos duas almas, uma racional e uma irracional.” A ideia de duas almas é encontrada em tratados gnósticos como *Pistis Sophia*, que afirma a presença de uma alma e de um “falso espírito”, este último uma “alma enganosa”, que é irracional e combate o “poder de luz” presente na alma racional. Ele segue comentando:

Muitos gnósticos acreditavam que o ser humano não está em casa neste mundo, que é um estrangeiro e deve manter-se sempre alerta. Doutrinas similares podem ser rastreadas até o medioplatonismo. A ideia de duas ‘almas do mundo’ é importante no trabalho de Plutarco, *Isis e Osiris*, uma das fontes de *Sobre a Providência*. Numênio também pensava que o mal estava presente nas esferas celestes e os *Oráculos Caldeus* apresentam doutrinas reminiscentes de um dualismo zoroastriano. Alguns estudiosos pensam que a fonte da doutrina das duas almas, nas *Leis* de Platão, 10, 896E, reflete influência zoroastriana; outros pensam ser uma interpretação falseada de Platão que surge como resultado de uma polêmica anti-estóica: o mal não pode estar na matéria, então deve estar em algum lugar na alma. Assim, John Dillon afirma que a alma do mundo má de Plutarco parece implicar em uma alma negativa que em algum estágio teria se quebrado e se afastado do reino inteligível (Bregman, 1992, p. 89).

Essa pluralidade de tradições parece ser bastante presente em Numênio. Por exemplo, de acordo com Dillon (1996, p. 383) os fragmentos de Numênio *Sobre o Bem* “passam uma impressão de serem um diálogo

Hermético, muito mais do que um diálogo Platônico: a personagem principal neste tratado lembra Hermes instruindo seu ‘filho’ espiritual Tat”.

Também Plese aproxima Numênio de uma das obras centrais neste nosso presente trabalho, o *Apócrifo de João*:

Quando uma leitura sincrônica da obra de Platão, empregando referências cruzadas, falha em desvelar o sentido por detrás das palavras de Platão, um verdadeiro platonista deve, em sua tarefa hermenêutica ‘ir além das palavras de Platão e entrelaçá-las com os ensinamentos de Pitágoras, e então apelar para pessoas de boa reputação, trazer em comparação seus ritos, crenças e instituições [...] como os Brâmanes, os Judeus e Magos e Egípcios. (*Numenius*, Des Places). O passo final no programa de Numênio, trazer Platão em comparação com os ritos e crenças de tradições estrangeiras, reflete a mesma técnica exegética apresentada no *Apócrifo de João*. (Plese, 2006, p. 71)

Não poderíamos pensar que talvez Numênio tenha transmitido esse “estilo” de filosofar, esse seu “programa hermenêutico” a Amônio e que este o repassou a seu modo, a seus discípulos?

Tanto Numênio como o autor do *Apócrifo de João* buscam estruturas análogas e relações intertextuais em grupos quase idênticos de textos culturalmente heterogêneos (grego, judaico, egípcio, zoroastriano, cristão). Ambos consideram a analogia um importante método de descoberta (Plese, 2006, p. 72).

Não teria sido isso uma das alavancas motivadoras que fizeram com que Plotino fosse atrás das sabedorias do Oriente? Não teria esse lastro gnóstico de Numênio atingido, através de Amônio, também Plotino?

As datas, o lugar onde Numênio viveu, o incrível paralelismo entre ambas doutrinas, tornam bastante plausível considerarmos a influência do Gnosticismo, talvez em sua forma Valentiniana, em nosso filósofo de Apameia. Isto já foi sustentado pela maioria dos críticos. A gnosis era o ponto de contato entre o Oriente – especialmente o Irã, com o qual Basílides relaciona seu dualismo, por exemplo – e Numênio, que construiu seu sistema sobre a estrutura da gnosis. (Puech, 1982, pp. 88, 89)

Ao situarmos Numênio no tempo e no espaço, outras inferências sobre esses seus contatos com os gnósticos nos vêm à mente. Numênio viveu em Apameia, cidade próxima a Antioquia.

É possível que o próprio Marcion [conhecido gnóstico] tivesse passado por Apameia antes de 140 d.C., e que Valentino tenha ali estado depois de 165 d.C. Uma coisa é certa, Apameia encobriu, talvez desde a época de Trajano, a um grupo de judeus sincretistas tingidos de gnosticismo (Puech, 1982, p. 65).

Numênio é “um jovem contemporâneo de Valentino, e de uma cidade, vizinha a Antioquia, e que foi alcançada pelos sermões de Saturnilo e Menandro” (Puech, 1982, p. 87), alguns dos mais conhecidos líderes gnósticos. Antioquia foi um dos mais fortes focos do gnosticismo na antiguidade.

É dito que Menandro, discípulo de Simão, o chamado Mago¹², ensinou ali ativamente no primeiro século, e afirmava que o Inefável era superior ao Demiurgo, separando estas duas entidades. Saturnilo segue seu mestre Menandro no ensino nessa cidade, atuando no início do século II d.C. “Ele é um dos primeiros mestres cujo nome pode ser associado aos gnósticos” (Layton, 2002, p. 191). Segundo Irineu (Contra as Heresias 1.24.1), Saturnilo se refere ao progenitor solitário, irreconhecível por todos. Também fala sobre um poder que envia uma centelha de vida ao homem para despertá-lo. Saturnilo identifica o deus dos judeus com os arcontes, o que é tipicamente gnóstico. Além disso, ele teria sido cabalista e conhecedor do Avesta.

Ainda no século II d.C. teremos outro conhecido gnóstico atuando em uma região relativamente próxima a Apameia. Bardesanes será contemporâneo de Numênio, ele nasce

em 155 d.C., nas margens do rio Daisan na Síria. Teve nascimento rico e era conselheiro íntimo do regente local, a quem converteu a uma forma gnóstica de Cristianismo. Entre 202 e 217 d.C., existiu um estado gnóstico-cristão na Síria, que foi posteriormente destruído pelo Imperador romano Caracala. Bardesanes, no entanto, continuou a ensinar na Armênia, na Mesopotâmia e na Síria e morreu em 233 d.C. (Hoeller, 1998, p. 91)

Bardesanes liderará uma “escola gnóstica” em Edessa, a chamada “Escola de Tomé”. A ele é atribuída a edição de obras como o *Evangelho de Tomé*, o *Livro de Tomé* e *Atos de Tomé* (que inclui o conhecido *Hino da Pérola*). Layton (2002, p. 245) informa que obras da escola de Tomé circularam

¹² Irineu de Lyon, em *Contra as Heresias* 1.29.1.

no Egito e podem ter chegado ao conhecimento de Valentino. “Os especialistas geralmente consideram que essas obras tenham sido escritas na Síria ou Mesopotâmia, possivelmente em Edessa” (Layton, 2002, p. 248). Posteriormente os maniqueus assumiram as escrituras da escola de Tomé após a metade do terceiro século¹³.

Bardanes expressa, nas obras que editou, o conceito de uma busca da salvação por meio da *gnosis*, o verdadeiro conhecimento. Seu *Hino da Pérola* é um poema alegórico que conta a história da alma que cai no esquecimento do mundo, se cobre com as “vestes da matéria” e precisa ser lembrada de sua missão (encontrar a pérola) e retornar a casa de seu pai. O retorno à casa é um tema bastante recorrente na antiguidade, o encontramos expresso também, por exemplo, na *Odisséia*. Inclusive Plotino utilizará posteriormente as mesmas imagens do retorno à Pátria (I 6, 8-21), do retirar as vestes etc.

Também é interessante notar, ao buscarmos essas aproximações, que Porfírio, que foi tão importante para Plotino, conhecia Bardanes. Porfírio relata que em certa ocasião, em Edessa, Bardanes teria entrevistado uma delegação de santos indiano (designados como Samaneanos), perguntando a eles sobre a religião indiana. Ele escreve:

Há um grupo entre os indianos que são homens sábios, os gregos estão acostumados a chamá-los Gimnosofistas. Destes há duas seitas, uma presidida por Brâmanes e outra pelos Samaneanos. A raça dos Brâmanes, contudo, recebe sabedoria divina por sucessão, da mesma forma que os padres. Mas os Samaneanos são eleitos, e consistem daqueles que desejam adquirir sabedoria divina. Bardanes, o babilônico, que viveu no tempo de nossos pais e estava familiarizado com esses indianos, narra os detalhes a respeito desses Samaneanos, que, junto com Damadamis, foram enviados ao César (Porfírio, *Da Abstinência do Alimento Animal*, livro IV, parágrafos 17-18).

O que tudo isso nos faz pensar? Ora, encontramos em Menandro, Bardanes e Saturnilo pessoas que ensinavam sobre o Inefável, sobre o Demiurgo, sobre a queda da alma, e tantos outros temas que eram também

¹³ “Hoje se tem como provável que Mani fazia parte do exército de Sapor, contra o qual marchava Plotino” (Puech, 1982, p. 99).

correntes entre os medioplatônicos naquela mesma época e naquelas mesmas regiões. Se Numênio era de fato interessado em outras tradições e culturas, e verdadeiramente “aberto” a esse estilo de dialogar, não seria absurdo conjecturar possíveis contatos entre estas, ainda mais tendo em conta esse “lastro” gnóstico que alguns têm observado em Numênio. Não seria também demasiado absurdo conjecturar que, se Porfírio havia ouvido falar de Bardesanes, Plotino também poderia ter conhecimento desses gnósticos, ainda mais tendo sido Numênio, possivelmente, parte de sua formação, seja através de alguma influência deste que tenha passado por meio de Amônio, seja através da presença de escritos de Numênio na escola plotiniana em Roma.

“Sabemos que Numênio era lido na escola de Plotino” (Dodds, 1960, p. 03) e que

o neoplatonismo latino – Arnóbio, Caldicio, Macróbio – está impregnado de opiniões tomadas de Numênio. [...] Macróbio se inspira em Numênio para seu comentário *O Sonho de Cipião*. [...] Thedinga pretende ter identificado nas *Enéadas* fragmentos inteiros de Numênio (Puech, 1982, pp. 61-64).

Tudo isso podem ser apenas suposições, mas encontram eco, de alguma forma, na passagem de *VP* 17, da qual podemos inferir que em certos elementos o pensamento de Plotino se aproxima do de Numênio:

Visto, na Grécia, alguns dizerem que Plotino plagiava Numênio, Trifão, estóico e platônico, comunicou essa acusação a Amélio. Este escreve um livro ao qual deu o título *A diferença entre as doutrinas de Plotino e de Numênio* (*Vita Plotini* 17, 1).

Não se negam as possíveis diferenças, mas e quanto às semelhanças que levaram a esse tipo de falatório a respeito de Plotino? Se há especulações sobre um “tom” gnóstico em Numênio e se ideias de Numênio se parecem com algumas de Plotino, não poderia haver também algo de gnóstico em Plotino? Ao menos alguma aproximação? Puech e Hadot pensam que sim; consideram que “houve na vida de Plotino um período durante o qual o pensamento do filósofo pode chegar a confundir-se com o dos gnósticos”. (Puech, 1982, p. 143)

Ullmann também segue esta linha ao dizer que

Antes de Plotino tomar nítida posição antignóstica, encontram-se teorias, em vários tratados das *Enéadas*, que parecem assemelhar-se às ideias dos gnósticos: a concepção do corpo como mau, a morte como libertação, a condenação das coisas materiais, um certo pessimismo, etc. Cumpre notar que, apesar das analogias entre Plotino e os gnósticos, o problema inicial do ‘velho sábio grego’ é idêntico ao deles e ao de sua época – salvar a alma e libertar-se do mundo (Ullmann, 2002, p. 107).

A salvação da alma, que necessita encontrar a verdade, recuperar sua integridade e libertar-se do mundo é uma preocupação comum a várias tradições e pensadores da antiguidade; é o que Dodds chama de a “Era da Ansiedade”.

Certamente muito do que se pode encontrar de afinidade entre o pensamento plotiniano e ideias gnósticas se deve a esse contexto comum. Não se deve confundir a filosofia de Plotino com o gnosticismo, mas é possível, a partir de um estudo comparado, que se descubra, junto à diferenças, um grande número de analogias e questões em comum. Um compartilhamento de ideias que torna possível esse diálogo entre eles.

O que nos perguntamos é 1) quando Plotino tomou contato com o gnosticismo, 2) até que ponto pode ter conhecido este, 3) que tipo de influências a ele chegaram? Hoje sabemos que “Plotino estava familiarizado com as doutrinas gnósticas desde muito cedo, até mesmo em Alexandria, onde essas doutrinas estavam florescendo, e certamente mais tarde em Roma, desde o primeiro momento que ele fez dessa cidade seu lugar para ensinar” (Narbonne 2011 p. 01).

Colocar Plotino no horizonte Alexandrino deveria nos conscientizar das muitas relações familiares que se entrelaçam entre as *Enéadas* e as escolas de filosofia de Alexandria. Isto nos coloca em uma posição que favorece o entendimento da originalidade de Plotino ao mesmo tempo que percebemos o quão profundamente ele compartilhou as convicções religiosas de seu século (Sinnige, 1999, p. 26).

Em Alexandria, dois dos mais importantes gnósticos ensinaram durante o século II d.C.; Valentino se mantém na cidade egípcia até em torno de 135 d.C. e depois segue para Roma; Basíledes ensina em Alexandria também na primeira metade deste século, como nos informa Hoeller (2005, p.

127). Hoeller, se referindo a Tertuliano, um dos pais da Igreja romana, nos diz que “Valentino conhecia Orígenes” (Hoeller, 2005, p. 119). Fernandes complementa esta questão:

Orígenes (c. 185-254), que hoje não é incluído entre os cristãos “ortodoxos” da antiguidade, mas que só foi largamente considerado herege a partir do sec.VI, foi tão influenciado em sua reação ao Valentinianismo que Holger Strutwolf¹⁴ (1993, p. 23) opinou que a obra origeniana constituiu “a recepção do Gnosticismo valentiniano” na corrente principal do pensamento cristão. [...] A obra de Orígenes testemunha a favor de uma íntima familiaridade com as doutrinas gnósticas, particularmente aquelas de Valentino e Marcion, e de um sério engajamento com os desafios que elas apresentaram para a fé cristã, particularmente em relação à bondade do Deus de Israel e a extensão do livre-arbítrio humano. [...] Dentre os gnósticos, Valentino e seus seguidores tiveram a influência mais profunda sobre Orígenes (Fernandes, 2010, pp. 45, 46).

Questionamos então se o contato que Plotino teve com o gnosticismo não foi maior que uma mera polêmica com alguns gnósticos sethianos durante sua segunda fase de escritos (a redação da tetralogia anti-gnóstica que inclui o tratado II 9).

Partimos de algumas premissas: (a) se havia naqueles três primeiros séculos uma forte presença do gnosticismo em Alexandria; (b) se havia um traço que pode ser chamado de “gnóstico” no pensamento de Numênio; (c) se Plotino passou onze anos em Alexandria se dedicando a aprender com Amônio, que foi aluno de Numênio; (d) se há quem considere que Numênio possa ter tido contato com Valentino; (e) se os escritos de Numênio eram lidos e referenciados na escola de Plotino em Roma e muitas vezes se assemelhavam ao pensamento do filósofo de Licópolis; (f) se Porfírio cita em uma de suas obras um conhecido gnóstico da Síria, Bardesanes; (g) e se Orígenes, condiscípulo de Plotino, conhecia Valentino¹⁵; então, não poderíamos, no mínimo, sugerir que a teia de convergências entre Plotino e os gnósticos talvez seja muito maior?

¹⁴ Strutwolf. *Gnosis als System: Zur rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes*. Göttingen, 1993.

¹⁵ Orígenes foi um dos primeiros associados de Valentino, ainda no Egito, e não é inusitado dizer que alguns dos ensinamentos de Orígenes, bem como uma atitude ‘gnosticizante’ geral, podem ter sido influenciados por Valentino (Hoeller, 1998, p. 96).

Talvez, então, Narbonne esteja correto ao afirmar (2011, p. 01) que Plotino estava familiarizado desde muito cedo com as doutrinas gnósticas, o que torna, portanto, mais interessante um fato pouco referido de sua biografia: sua estadia durante um ano na cidade de forte influência gnóstica previamente citada, Antioquia (VP 3). O que teria ele feito ou pensado lá? Nunca saberemos. Além do mais, como Narbonne continua, Plotino teve contato com os gnósticos desde o primeiro momento em que fez de Roma sua cidade para ensinar.

Passamos a nos perguntar quem eram esses gnósticos com quem ele dialogou em Roma. Em torno de 136 d.C., quase cem anos antes da chegada de Plotino em Roma, Valentino ali cria uma “escola”. O Gnosticismo apresentado por Valentino é o de maior característica cristã. Ele parece tomar cuidado para não usar a terminologia gnóstica “clássica”¹⁶ (geralmente associada aos sethianos) como a que encontramos em obras como *Alógenes* e *Zostrianos* que circularam na escola de Plotino (VP 16).

A presença de valentinianos em Roma ultrapassa o ano 230 d.C. e é bastante provável que sejam eles os interlocutores de Plotino; esta é a opinião, dentre outros, de García Bazán (1992, p. 74), de que são valentinianos com quem Plotino debate na *Enéada* II 9. Pépin (1992, p. 297) também pensa ser com os valentinianos com quem Plotino entrou em contato em Roma. Nesta mesma linha segue Sinnige (1999, p. 35) ao afirmar que o tratado “Contra os Gnósticos” de Plotino “é geralmente considerado como um resultado de um conflito com membros da escola Valentiniana”. Sobre esta “escola” nos fala Layton:

A primeira e a segunda geração de valentinianos aspiravam a elevar a teologia cristã ao nível dos estudos filosófico pagãos. Os primeiros cristãos a começar esse processo de intelectualização foram Basíledes e os gnósticos sethianos, logo seguidos pelos intelectuais cristãos da teologia valentiniana e proto-ortodoxa. Assim o movimento valentiniano teve mais o caráter de uma escola filosófica ou rede de escolas, do que de uma seita religiosa distinta (Layton, 2002, p. 317)

¹⁶ Designação usada por teóricos atuais na tentativa de categorizar o “gnosticismo”

Esse caráter de “escola filosófica” atribuído à escola de Valentino pode ter aproximado o dialogar entre os valentinianos de segunda e terceira gerações e Plotino. Em diversas passagens valentinianas podemos perceber uma tônica que facilita uma aproximação ao platonismo (ou baseada em uma perspectiva platonizante).

O *Evangelho da Verdade* é uma das obras mais conhecidas atribuídas a Valentino; nela podemos ver alguns exemplos de semelhança com o platonismo, como por exemplo a questão do esquecimento: “Visto que o esquecimento surgiu porque o Pai era desconhecido, desde o momento em que o pai vem a ser conhecido, não haverá mais esquecimento” (*Ev. Verdade* 18, 4-7). Em outra passagem ele fala da unidade e do reino das aparências:

Assim, o reino das aparências não mais se manifesta, mas, ao contrário, irá embora com a harmonia da unidade. [...] é na unidade que todos se reunirão, e é mediante o conhecimento que todos se purificarão, passando da multiplicidade para a unidade (*Ev. Verdade* 25, 1-8).

Também abordará o despertar trazido pelo conhecimento (*gnosis*):

Dessa forma é que cada pessoa agia enquanto estava sem conhecimento: como se estivesse dormindo. E a pessoa que tem conhecimento é como alguém que acordou. Ótimo para a pessoa que retorna e acorda! (*Ev. Verdade* 29, 3-9)

Um fragmento de Valentino, indica Layton (2002, p. 276), foi preservado pelo teólogo do século IV, Marcelo de Ancira – pseudo Antimo de Nicomédia, *Sobre a Santa Igreja*. O título do fragmento é *Sobre as três naturezas*, o teólogo afirma que Valentino teria sido o primeiro a imaginar a noção de três entidades subsistentes.

“Em outro fragmento Valentino discute a ‘continência’ de Jesus (o termo grego, *enkrateia*, significa abstinência no uso de vinho, carne¹⁷, sexo)” (Layton, 2002, p. 281). Clemente de Alexandria, nos conta Layton (2002, p. 287), também preserva alguns fragmentos valentinianos. Em um deles, intitulado *Epístola Sobre os Acessórios*, a aproximação com o platonismo é bastante evidente:

¹⁷ Em VP 2 Porfírio conta que Plotino “não se alimentava com a carne de animais domésticos”.

Este fragmento diz respeito aos pré-requisitos do coração para a gnosis. [...] A linguagem em parte é bíblica, mas também fortemente platônica. Como a imagem de “acessórios” mencionada no título, a comparação da alma como uma estalagem para caravanas foi usada por Platão em a República (580a4); a mesma comparação também foi usada pelos seguidores de Basílides (Layton, 2002, p. 287).

Em outra obra oriunda do ambiente valentiniano, o *Evangelho de Felipe*, encontramos imagens bastante platônicas, e inclusive um paralelo praticamente direto com uma passagem do primeiro tratado redigido por Plotino (I 6):

As pessoas não podem ver coisa alguma no reino real, a menos que se tornem essa mesma coisa [...] No reino da verdade, não é como os seres humanos no mundo, que vêem o sol sem ser o sol e vêem o céu e a terra assim por diante sem serem eles. Antes, se você viu qualquer coisa lá, você se tornou aquela coisa (*Ev. Felipe* 61, 20-27).

Observa-se em Plotino uma passagem praticamente idêntica:

É necessário que o olhar se torne semelhante ao objeto que deve ser visto para ser capaz de contemplá-lo. Jamais um olho poderia contemplar o Sol se não fosse semelhante a ele; e jamais uma alma poderia contemplar a Beleza suprema sem que antes se tornasse bela. (I 6 [1] 9).

O que tudo isso nos indica é como deve ter sido natural para alguns valentinianos, décadas após a morte de Valentino, terem se associado à Plotino e se interessado por suas aulas. “Nenhuma das obras gnósticas parece pressupor especulação filosófica mais avançada do que Plotino, [...] de modo que elas provavelmente não se situam muito fora do quadro cronológico limitado por Plotino, de 10 a.C. a 270 d.C.” (Layton, 2002, p. 21).

Esses gnósticos estavam familiarizados com uma linguagem platonizante. “Os gnósticos valentinianos da escola de Plotino representavam a si mesmos como vindos de uma ‘filosofia tradicional’, aquela de Pitágoras e Platão” (García Bazán, 1992, p. 75). Poderíamos inferir essa base pitagórico-platônica em comum nos ensinamentos de Valentino sobre o esquecimento da alma, a multiplicidade da matéria, a contemplação unitiva, as três naturezas, a busca por um conhecimento que purifica, e assim por diante.

Seguindo esse raciocínio, ressaltamos que, para Corrigan (2000, p. 51), esses gnósticos são “menos oponentes e mais interlocutores, colegas gnósticos que se atêm à antiga filosofia”¹⁸. Ele afirma ainda que “Plotino considerava os gnósticos como pertencentes a seu próprio grupo como devotos dos mistérios de Platão” (Corrigan, 2000, p. 24).

Mas, se esses gnósticos com que Plotino dialoga em Roma são valentinianos, poderíamos questionar por que na passagem de *Vita Plotini* 16, na qual Porfírio se refere aos gnósticos, a referência nos leva a crer que são gnósticos sethianos?

Eis a passagem:

Havia, no seu tempo, numerosos cristãos e outros sectários provindos da filosofia antiga. Dentre eles, Adélfio e Aquilino, que possuíam alguns escritos de Alexandre da Líbia, de Filocomo, de Demóstrato da Lídia, e mostravam apocalipses de Zoroastro, de Zostriano, de Nicoteu, de Alogeno, de Meso e outros semelhantes. Destarte, enganavam a muitos e eles mesmos eram enganados e ensinavam que Platão não penetrara a fundo na essência inteligível. Por isso Plotino fez algumas refutações nos seus cursos escrevendo também um tratado a que demos o título *Contra os gnósticos*. A nós encarregou-nos de examinar o resto. Amélio escreveu contra o tratado de Zostriano e compôs cerca de quarenta livros. Eu, por minha parte, fiz algumas críticas ao livro de Zoroastro (*VP* 16).

Autores como Turner, no decorrer de suas obras, e Narbonne (2011) referem que os interlocutores de Plotino são os sethianos¹⁹. Um de seus embasamentos é justamente a passagem citada acima. Porfírio faz referência a Alogeno e Zostriano; encontramos na Biblioteca de Nag Hammadi duas obras intituladas *Alógenes* e *Zostrianos*. E há uma passagem dentro do *Apócrifo de João* com uma referência ao *Livro de Zoroastro* (Porfírio também cita este em *VP* 16).

Os dois primeiros textos não possuem nenhum elemento cristão, o que os afasta de uma provável origem valentiniana. “Kevin Corrigan e John

¹⁸ Em *VP* 18 Porfírio afirma que Amélio escreveu um livro “com o título *Contra as aporias de Porfírio*” e que ele, Porfírio, por sua vez, respondeu, gerando uma contra resposta de Amélio. Deste exemplo concluímos que escrever tratados “contra” as idéias de alguém não torna tais pessoas inimigas. Assim como Amélio escreveu contra Porfírio, Plotino escreveu contra os gnósticos, isso não os torna necessariamente oponentes irreconciliáveis.

¹⁹ A discussão sobre esta temática será ampliada no capítulo IV deste trabalho.

Turner demonstraram que os chamados tratados platonizantes ‘sethianos’ podem ter feito Plotino revisar algumas de suas posições de modo a lidar com a crítica dos gnósticos” (Fernandes, 2010, p. 38).

A identificação dos sethianos é bastante complexa, não se fala de uma “escola sethiana”, ou um “líder sethiano”, como se fala, por exemplo, de Valentino e os valentinianos ou Marcion e os marcionitas. Afirma-se apenas a existência de “textos sethianos”. Será que não poderíamos supor que o “sethianismo” é um estilo literário de obras gnósticas que, inclusive, circularam entre os valentinianos, que estes tinham acesso? Assim, poderíamos dizer que Plotino critica textos sethianos, em suas interlocuções com os valentinianos presentes em sua escola.

Narbonne propõe (2011, p. 2) uma substituição do conceito referente ao “Grande tratado anti-gnóstico” (que abarca os tratados 30 a 33) para um conceito mais sutil de um “Grande Ciclo”, que abarcaria “vários tratados da segunda fase literária de Plotino – cobrindo os anos de 263 a 268, quando Porfírio estava a seu lado – e durante a qual a resposta ao gnosticismo foi lentamente orquestrada com o tratado 33.”

Mas esse grande ciclo tem raízes “no período inicial de escrita de Plotino, e se estenderá a seu período final” (Narbonne, 2011, p. 2). O que este autor nos diz é que sempre houve, ainda que nas entrelinhas, um diálogo com os gnósticos. Portanto, não é de se espantar que em II 9 [33] 10. 3-4 Plotino chama a estes gnósticos de “amigos” e, mais à frente, demonstra preocupação com eles estarem se desviando do que Plotino considera ser o correto. Observa-se que em II 9 o “tom” do filósofo parece ser mais pessoal, quase que emotivo, ao reagir com indignação ao que ele considera errado na abordagem gnóstica, quase como se isso o afetasse pessoalmente. Harder comenta sobre isso ao dizer que

Puech se referiu ao perigo que a *gnosis* representava para Plotino. Era um perigo não somente porque havia ecos dela entre seus discípulos, mas também porque perturbava a ele mesmo. Plotino combateu a *gnosis* com uma paixão excepcional. E se o fez com tanta aspereza, o motivo é por que entre ela e ele, segundo o que demonstra a experiência

histórica, havia um radical parentesco (Harder, in Puech, 1982, p. 145)

Outro ponto a ser considerado é que “há um mito na literatura sobre Plotino de que ele já dominava, antes de sua chegada a Roma, todos os aspectos-chaves de seu sistema, que subsequentemente não passaram por mudanças significativas” (Narbonne, 2011, p. 6), quando na verdade ele também está aos poucos, partindo de Amônio, desenvolvendo sua própria filosofia e orquestrando mudanças em sua forma de filosofar.

“Tomou-se por certo que os gnósticos mudaram de status de amigos para inimigos” (Narbonne, 2011, p. 5), como se de súbito Plotino tivesse transformado seu pensamento, e não, como seria mais coerente pensar, que ele estivesse aos poucos dando outro tom para certas facetas de sua doutrina e argumentando com seus ouvintes.

A polêmica com os gnósticos representa um tema principal, nunca deixado de lado. Neste sentido, podemos dizer que Plotino nunca deixou seu debate com os gnósticos, e a razão para isto é simples: ele foi incessantemente confrontado por intérpretes sethianos que, junto com ele, estavam lendo e comentando os mesmos textos que ele; eram contemplativos e espalhavam uma doutrina de salvação que competia com a de Plotino e que compartilhava com ele várias de suas pressuposições, ainda que certos temas particulares os tornassem radicais oponentes (Narbonne, 2011, p. 6).

Tudo isso reforça a posição desses gnósticos como interlocutores de Plotino, com quem trocas filosóficas foram efetuadas, e não de simples inimigos que ele desprezava e combatia. Para Puech (1982, p. 145) é inegável que o gnosticismo parecia a Plotino uma caricatura de certos aspectos de seu próprio pensamento. Parece ter havido na vida do filósofo uma época em que seu pensamento poderia se confundir com o pensamento gnóstico, e que, no decorrer de sua segunda fase de escritos, enquanto Porfírio lá estava, Plotino foi elaborando seu pensamento de forma a se afastar cada vez mais do gnosticismo, ao menos no que tange as compreensões a respeito do papel da matéria, da origem do mal e das qualidades do Demiurgo. Katz reforça, na seguinte passagem, essa justaposição do pensamento de Plotino com o dos gnósticos.

Há um fato importante que parece ter escapado aos intérpretes. Pois é incrível como quase todas as ideias que Plotino considera questionáveis nos gnósticos foram afirmadas por ele mesmo de uma forma ou outra, conseqüentemente, isto revela mais uma tensão vital no sistema de Plotino do que uma mera diferenciação externa de uma doutrina da outra (Katz, 1954, p. 289).

Levando estas perspectivas em conta, podemos inferir muitos “pontos de contato” possíveis pontes entre Plotino e os gnósticos. As aproximações entre eles parecem ter seguido o curso natural de diálogos que se baseavam em influências comuns, como o medioplatonismo, e que ora se aproximavam, ora se afastavam.

CAPÍTULO II

O APÓCRIFO DE JOÃO

OS MANUSCRITOS E SEU CONTEXTO

O *Apócrifo de João* (*ApJo*) é uma das narrativas mais estruturadas e coerentes do mito gnóstico clássico que chegaram até nós. Dentre todo o material descoberto nos últimos séculos no Egito, relacionado aos chamados “gnósticos”, o *ApJo* certamente figura entre os de maior importância, inclusive é o que possui, na atualidade, maior número de cópias. Dentre os textos gnósticos descobertos recentemente, este é também um dos que apresentam mais claramente uma abordagem filosófica. A popularidade e importância do Apócrifo de João na antiguidade são claramente evidentes.

Isto pode indicar que na antiguidade foi uma obra de ampla circulação; mas para nós só se tornou conhecida após 1896, quando um livro de papiro foi encontrado em um mercado de antiguidades no Cairo. Esta foi a descoberta do chamado *Códice de Berlim* (BG 8502), também conhecido por *Códice Akhmim*, que continha quatro manuscritos²⁰ do século IV ou V d.C., consistindo de traduções em copta saídico vindas do grego.

Posteriormente, em 1945, foram encontradas outras três cópias do *ApJo* junto à grande descoberta da Biblioteca de Nag Hammadi, no Alto Egito, composta de treze códices de papiro embrulhados em couro, em um total de cinquenta e dois tratados, sendo quarenta e cinco o número de textos únicos.²¹ Pagels (1991, p. 15) comenta que o material deve ter sido enterrado por

²⁰ *Apócrifo de João, Sophia de Jesus Cristo, Evangelho de Maria e Atos de Pedro*

²¹ Dentre esses tratados foi encontrada um fragmento da *República* de Platão.

monges do mosteiro de São Pacômio após o bispo Atanásio de Alexandria ter, em 367 d.C (após o Concílio de Nicéia), condenado o uso de qualquer material que não fosse a versão canônica dos testamentos.

Essas três cópias do *ApJo* estão nos códices II, III e IV e datam do século IV d.C. A cópia contida no terceiro códice e a versão do Códice de Berlim aparentam ser uma tradução de um mesmo original grego (apesar de conterem algumas diferenças em estilo e vocabulário), e são uma versão mais curta do *ApJo*. Já as outras duas (NHC II,1 e IV, 1) são cópias idênticas de uma versão mais longa. As quatro cópias (incluindo BG 8502) contêm em média 45 páginas manuscritas preservadas. Todas as versões estão no idioma copta saídico, “apresentando ocasionalmente alguma semelhança com o dialeto licopolitano” (Plese, 2006, p. 1).

Cox (2005, p. 373) indica que a diferença entre a versão longa e a curta é que a primeira contém excertos de um *Livro de Zoroastro* (em II 15, 27-19, 10 e IV 24, 19-29, 19); e também contém um monólogo de *Pronoia*, em forma de Hino, ao final do texto. A existência de tantas e diferentes cópias indica que foi uma obra de ampla circulação. “Wolf-Peter Funk argumenta que as diferenças dialetais entre os textos contidos nos códices de Nag Hammadi indicam que foram repetidamente copiados e distribuídos” (King, 2006, p. 18).

Além dessas quatro cópias, há um resumo, identificado como sendo do *ApJo*, feito por Irineu de Lyon em *Contra as Heresias*. Tal obra foi redigida em 180 d.C. – portanto, podemos pressupor que a escrita do original, suficientemente divulgado a ponto de despertar o interesse de Irineu, deva ter ocorrido em meados do século II d.C, se não antes. “Turner conjectura que o desenvolvimento literário do *ApJo* ocorreu na segunda metade do séc II d.C.” (Cox, 2005, p. 377). Também existem referências que consideram que a versão mais curta teria surgido em torno de 150 d.C.

King acredita que o *ApJo* tenha sido escrito em um ambiente urbano, pluralista, onde se falasse o grego e houvesse uma fervilhante vida intelectual.

Os inter-textos mais extensos no *ApJo* incluem uma tradição interpretativa do *Evangelho de João*, do *Gênesis*, literatura sapiencial judaica, de Platão (notavelmente *Timeu* e

Parmênides), da astrologia e demonologia. A presença dessas fontes intelectuais não seria uma surpresa no rico ambiente de Alexandria. Contudo, não é a única localidade que podemos imaginar sob este argumento. Muitas cidades do mundo mediterrâneo, incluindo Roma e Antioquia, também podem ser descritas como ambientes urbanos pluralistas. (King, 2006, pp. 16, 17)

Neste trecho, King comenta sobre os “inter-textos”, pois podemos observar no *ApJo* influências vindas dessas diversas origens citadas acima, e talvez até outras, como, por exemplo, referências ao zoroastrismo.

Não se trata, porém, de uma “colcha de retalhos”, como muitos poderiam pensar. O ecletismo desses gnósticos não é um recorte desordenado de fragmentos de tradições diversas. Na visão deles, parece haver uma coerência interna, pois os gnósticos estão em busca de uma ‘teosofia’, isto é, de uma ‘sabedoria divina’. Pensam haver uma ‘verdade perene’, das quais as diversas tradições são apenas um reflexo e um indicativo. Para García Bazán,

a *gnosis* possuiu uma universalidade que é semelhante ao tipo de conhecimento que se origina na intelecção (*nóesis*) platônica, com a intuição (*anubháva*) do hinduísmo e, em geral, com as correntes metafísicas e religiosas que baseiam a fonte do conhecimento na revelação profunda, na experiência direta do real, verdadeiro e imutável. (García Bazán, 2003, p. 11)

Portanto, o conhecimento é entendido como uma ‘*gnosis* perfeita’, um movimento para dentro de si mesmo, em que o conhecedor experimenta a totalidade de sua natureza encoberta. E apesar de García Bazán apontar estas semelhanças, ele considera que “em último sentido a *gnosis* se distingue da intelecção do platonismo” (García Bazán, 2003, p. 12). Muito provavelmente este é o motivo de alguns gnósticos sentirem-se à vontade para afirmar, escandalizando Plotino, que “Platão não penetrou na profundidade da substância inteligível.” [*in* II, 9, (33) 6, e Porfírio V.P. 16].

Novamente, é essa característica de universalidade, que ao mesmo tempo é uma particularidade, que fazia com que os gnósticos se autorizassem, por exemplo, a ‘corrigir’ o *Gênesis*, o que certamente também se torna motivo de muita discórdia.

É por causa dessa evidente pluralidade que a redação do texto é colocada nesses ambientes ricos em ‘filosofia-religião’, como foi Alexandria. A datação atribuída ao *ApJo* é contemporânea de dois gnóstico-cristãos que viveram nesta cidade: Basíledes e Valentino. King (2006, p.14) indica que ambos desenvolveram formas platonizantes de pensamento cristão, e tinham fortes interesses em teogonia, cosmologia e soteriologia, interesses estes comparáveis, em muitas maneiras, às características presentes no *ApJo*.

Podemos apenas conjecturar a respeito da autoria, pois se trata de uma pseudonímia. Entretanto, vale lembrar que no mundo antigo a pseudoepigrafia era uma prática bastante comum, geralmente com a intenção de colocar uma obra dentro de uma linhagem específica; neste caso, a tradição Joanina.

Porém, como comenta King (2006, p. 10), “é relativamente fácil remover do texto todas as referências tanto a Jesus quanto a João, sem causar grandes perturbações à história. Os dois nomes aparecem apenas na introdução e na conclusão do texto.” Desse modo, alguns estudiosos argumentam que essa interpolação cristã é posterior e que o texto seria de origem sethiana.

Este tipo de definição é muito delicada, pois entra em um debate muito mais amplo, que é a tentativa de definir o que são exatamente “cristianismo” e “gnosticismo”, e se podemos encaixar esses textos antigos em categorias normativas.²² Então em que cenário pode o *ApJo* ser encaixado?

²² K. King, em seu livro *What is Gnosticism?* (2003), aprofunda essa questão, e apresenta uma magnífica argumentação a respeito das rotulações do gnosticismo e do cristianismo que aqui sumarizamos: Ela afirma (p. 15) que definições são limitadas, e só servem para chamar atenção a respeito de certas características de um fenômeno, ignorando outras características. King critica o uso definitivo do termo ‘gnosticismo’, tratado como entidade histórica e não como categoria de definição. O termo só passou a ser usado recentemente, e faz mais sentido falar de ‘gnósticos’ do que de uma doutrina específica e fechada, pois tal não existiu. King aponta (p. 17) para uma tendência de objetificar o passado e nos lembra que “não havia nenhum hierarquia episcopal universalmente reconhecida, nem nenhum credo em comum, ou cânone neo-testamentário nos primeiros séculos.” (p. 23) A patrística, já no século II d.C., no processo de confrontar as heresias, ganhou uma visão mais firme e definida de si mesma como ortodoxia (p. 25), porém é preciso entender que chamar outros de heréticos é apenas uma forma de segregar um grupo, e não significa necessariamente uma ‘opinião correta’. “A maioria dos elementos que hoje consideramos fundamentais para o pensamento e prática Cristãs, mais especificamente o cânone e o credo, eram ausentes no Cristianismo primitivo” (p. 25). Portanto não deveríamos ler a evidência do passado apenas através da perspectiva tingida, o ‘gnosticismo’ (que não é um ‘ismo’) não deve ser definido em relação ao cristianismo

Geralmente o *ApJo* é colocado como sendo parte do gnosticismo sethiano (ou barbelo-gnóstico); esta é a opinião de Cox (2005, p. 368), Plese (2006, p. 5) e Turner (1980, p. 325), dentre outros autores. Essas classificações são aproximações temáticas; não há uma tradição sethiana 'normativa', e sim uma série de desenvolvimentos sethianos, textos que se aproximam mais ou menos uns dos outros. Além do *ApJo*, outros dez textos do corpus de Nag Hammadi são colocados sob este rótulo, são: *Hipóstase dos*

normativo, como se um tivesse surgido antes do outro. Não pode ser chamado de 'heresia cristã', pois isto já parte de uma premissa que leva em conta o rótulo dado pelo grupo dominante. Clemente de Alexandria, por exemplo "usava o termo 'gnóstico' para se referir a cristãos que avançaram bastante em seu entendimento espiritual. (p. 26). Não se pode falar de um 'gnosticismo dualista', ou que os gnósticos possuem uma visão negativa do mundo e são amorais, pois isto seria levar em conta apenas a visão heresiológica e parcial sobre eles e "os retratos da heresia feitos pelos polemistas seriamente distorciam a visão a respeito de seus oponentes" (p. 27). A criação da heresia foi apenas parte do projeto de formação da identidade cristã. "Os cristãos também tinham que criar categorias que os distinguíssem de outros. O resultado são as categorias muito bem conhecidas: Cristianismo, Judaísmo e Paganismo. Porém a validade dessas categorias não é tão auto-evidente quanto o seu amplo e divulgado uso parece implicar" (p. 38). Jonas defende a unidade do gnosticismo baseada não nas doutrinas, mas na 'atitude existencial'. Harnack descreve o gnosticismo como "uma aguda helenização do cristianismo", e novamente a definição da *gnosis* fica em dependência de um cristianismo que não existe como unidade definida. Reitzenstein, diz King (p. 89), vai buscar uma origem Mandeana-gnóstica para Jesus, e foi buscar a origem da expressão 'Filho do Homem' em fontes persas. Outros se dirigiram a fontes judaicas. É preciso entender, considera King (p. 68) que o gnosticismo não é uma entidade viva, mas apenas uma ferramenta retóricas que trabalhou para produzir uma versão normativa de cristianismo. É por demais superficial procurar entender o cristianismo apenas através de duas categorias (ortodoxia e heresia), "ele é muito mais multiforme" (p. 115). Portanto falamos de cristianismo gnóstico, judaísmo gnóstico, valentinianismo cristão, cristianismo tomista, catolicismo, etc. E ainda assim não podemos dizer o quão gnóstico, o quão cristão, o quão judeu ou helênico, alguma dessas 'categorias' de fato é. "Dado o caráter sincrético e volátil da literatura religiosa e filosófica no antigo mundo Mediterrâneo, é inútil insistir que certos textos pertençam a uma (e apenas uma) tradição" (p. 169). O cristianismo normativo não deve ser o fator central para definir o gnosticismo, inclusive, dada a artificialidade desse rótulo "cristianismo", e dado o fato de sua definição ser totalmente dependente das disputas pela hegemonia "cristã" nos primeiros séculos, poderíamos inclusive afirmar que é o gnosticismo que representa de forma mais aproximada o ensinamento que o "possível Jesus" tenha transmitido, mais do que a própria doutrina eclesiástica; diríamos então que o gnosticismo é muito mais "cristão", e o cristianismo muito mais "herético". Assim, o "Gnosticismo pode ser uma opção teológica legítima para a prática e crença cristã" (p. 173). A tradição de Jesus gerou uma variedade de respostas, e nem todas elas tornaram-se "ortodoxas". (p. 228) Portanto, é preciso "repensar a conjectura de que a verdade ('ortodoxia') é caracterizada por unidade, uniformidade, unanimidade; e a falsidade ('heresia'), por divisão, diversidade" (p. 229), pois "religiões não são entidades fixas com uma determinada essência ou momento decisivo de pura originação. São construções que requerem trabalho, diálogo, abertura de fronteiras para outras tradições" (p. 230). Portanto não podemos dividir 'gnosticismo' e 'cristianismo' como se fossem simplesmente duas coisas certas e decididamente distintas. Podemos falar em variedades de cristianismo e *gnosis*.

Arcontes (NHC II, 4), *Evangelho dos Egípcios* (NHC III, 2; IV, 2), *Apocalipse de Adão* (NHC V, 5), *Três Estelas de Seth* (NHC VII, 5), *Alógenes* (NHC XI, 3), *Zostrianos* (NHC VIII, 1), *Marsanes* (NHC X, 1), *Melquisedeque* (NHC IX, 1), *Pensamento de Norea* (NHC IV, 1) e *Protenóia Trimórfica* (NHC XIII, 1). Além disso, o *Apocalipse sem Título*, do Códice de Bruce, também é indicado como obra sethiana.

Contudo, as fronteiras entre definições de rótulos são tênues, e, como indica Plese (2006, p.5), “o *ApJo* às vezes se aproxima mais de textos não inclusos na lista dos ‘sethianos’ (*Exegese da Alma, Sobre a Origem do Mundo*, e outras cosmologias valentinianas) do que daqueles notadamente ‘sethianos’ (*Alógenes, Zostrianos*).” Obras consideradas de edição valentiniana, como por exemplo *Pistis Sophia* (Códice de Bruce), possuem em si elementos terminológicos e até mesmo doutrinários, que são próximos dos escritos sethianos.

Deixando de lado a problemática da definição de ‘sethianismo’, se considerarmos alguns fatores como a provável data e local de composição da obra, e analisarmos a pluralidade de seu conteúdo e o fato da introdução e conclusão em linguajar cristão parecerem ter sido um acréscimo editorial posterior, então podemos inferir, por exemplo, uma redação ‘sethiana’, tenha ela sido feita em Alexandria, Antioquia ou outra cidade de relevância gnóstica, de onde a obra teria seguido para Roma, lá sendo editada e introduzida na tradição joanina. Valentino é referido como um cristão gnóstico platonizante, tendo mantido um grupo que durou um tempo significativo, onde provavelmente muitas cópias eram feitas. Talvez essa tenha sido a procedência da versão que temos do *ApJo*.

O que se torna importante para o presente estudo é justamente esta influência do médio platonismo na composição do mito gnóstico clássico. Plese (2006, p. 51) considera que o autor do *ApJo* “introduziu no modelo cosmológico de Platão uma série de ajustes”. Ele indica que o relato fornecido por Platão deu ao autor do apócrifo as ferramentas interpretativas necessárias para que ele revisasse o *Gênesis* chegando a outras explicações. Neste processo o

Timeu se torna o texto chave para compreender a ‘poética’ do universo gnóstico.

Porém, o *Timeu* possui mais relação com uma parte mais adiantada do *ApJo*: a preocupação com o Demiurgo e com o mundo sensível ser uma cópia do inteligível. No entanto, o trecho introdutório do *ApJo* está mais ligado ao *Parmênides*, e talvez tenha também alguma ligação com o *Comentário Anônimo ao Parmênides*, que tem sido considerado uma obra médioplatônica, a despeito de afirmações anteriores de Hadot. Plese (2006, p. 70) reforça esta ligação do *ApJo* com o medioplatonismo ao considerá-lo “uma versão cristianizada de orientalismo platonista, melhor exemplificado no trabalho de Numênio de Apameia”.

Antes de focar os capítulos iniciais do texto, que tratam do Inefável, daremos uma olhada no conteúdo geral da obra para entender como essa linguagem platonizante a respeito do Primeiro Princípio aparece na mesma.

O CONTEÚDO

A abertura do texto “A revelação dos mistérios ocultos no silêncio” (*ApJo* 1, 1)²³, reforça o título de “apócrifo” atribuído à obra. Isto é, trata-se de um material que pretende ser reservado, oculto, dirigido a poucos. Os gnósticos, no geral, dividiam as pessoas em “materiais”, “psíquicas” e “espirituais” (*hylikoi, psychikoi, pneumatikoi*), sendo que os últimos seriam aqueles capazes de despertar para este conhecimento superior e tornarem-se “homens perfeitos” ou “filhos de Seth”. No *ApJo* temos o indicativo que a revelação ali apresentada deve ser transmitida “àqueles que são da inabalável raça dos perfeitos [...] a fim de que possam entender” (*ApJo* 2, 23).

A introdução cristianizada do texto (*ApJo* 1, 5 – 2, 23), começa com um fariseu de nome Arimânio²⁴ questionando João sobre seu mestre, o que

²³ Referências apresentadas aqui com base na tradução do *Apócrifo de João* apresentado por LAYTON, Bentley. *As Escrituras Gnósticas*. São Paulo: Loyola, 2002.

²⁴ Referência a Ahriman, deus que representava o mal na mitologia persa.

deixa João aflito, perguntando-se sobre o que é o reino incorruptível. Em seguida aparece a figura do Salvador. É a imagem de um “homem divino”,

que se faz visível para transmitir um segredo de grande importância a um homem que se pergunta sobre Deus, a origem do mundo, o destino da humanidade. Este esquema se encontra em muitos escritos da época: Nos *Livros de Enoque* e no *Poimandres* de Hermes Trismegistos, por exemplo. (Liaano, 1998, p. 141)

Ele aparece em três formas distintas, criança, idoso e jovem; indicando três tempos. A estrutura triádica se repete de outra forma, “sou o pai, sou a mãe, sou o filho” (*ApJo* 2, 13)²⁵, retornando à questão temporal na sequência. Quando essa figura do Salvador

anuncia a João que está prestes a ensinar “o que existe, o que veio a ser e o que deve vir a ser” (*ApJo* 2, 16), ele age como um platonista, alguém para quem o Ser, ou “o que é”, deve vir antes do que acontece, ou do que acontecerá, ambos na ordem de realidade propriamente construída na narrativa cosmológica. [...] Ele irá discutir aquilo que vem primeiro na realidade – o Ser eterno de Platão, ou “aquilo que existe”, e apenas depois passará ao “o que se tornou e o que acontecerá”. (Plese, 2006, p. 47)

Esta será a sequência apresentada no *ApJo* em linguagem gnosticizada. “O que existe” é a unidade inefável e eterna, o que “vem a ser” é a geração do mundo inteligível (o Pleroma) e do mundo sensível, e o que “deve vir a ser” é o retorno da alma ao “reino do Pai”.

Então, como um típico platonista de sua época, o narrador passa a exaltar o *Agnostos Theos*, o *Espírito Invisível*, eterno, incorpóreo e incognoscível. O autor se dedicará a este tema entre 2, 26 e 4, 25.²⁶

Barbelo e o Tríplice Poder

Em seguida, em *ApJo* 4, 26, surge uma segunda hipóstase, a partir de um pensamento que se torna produtivo, vindo do Um. Ela é chamada de “pensamento anterior” (*pronoia*), e se torna o primeiro poder. Será uma figura

²⁵ Estruturas relacionadas a Barbelo, uma entidade que trataremos mais adiante.

²⁶ Este trecho representará, ao final deste capítulo, o foco do nosso estudo.

importante dentro do pensamento gnóstico, é a chamada Barbelo²⁷, “o éon eterno entre os invisíveis” (*ApJo* 5, 6).

Esta segunda hipóstase surge quando o espírito invisível toma consciência de si mesmo, e, portanto, ela já não é mais inefável. Barbelo é o “útero para o Todo” (*ApJo* 5, 5), contém em si todas as possibilidades, toda a multiplicidade, mas ainda em estado latente; de certa forma é análoga ao Um-múltiplo do *Parmênides*.

O status de Barbelo como “útero do Todo” é associado a ela como sendo o primeiro pensamento (*enoia*). Isto é, ela é uma entidade noética da qual deriva todo o cosmos noético. No sethianismo, Barbelo é chamada de *pronoia*, *enoia*, é o éon perfeito no qual todos os outros éons vivem. [...] A influência dessa associação é médio platônica, o *Nous* da Mônada é frequentemente um lugar distinto, onde estão as ‘ideias de deus’. (Cox, 2005, p. 390)

Barbelo é, na cosmologia gnóstica, como que a entidade cósmica que contém todo o mundo celeste separadamente do espírito invisível. Este “primeiro poder” ainda possui certa unidade, pois ainda é “Mãe-Pai” (*ApJo*, 5, 6), e pode, de certa forma, ser identificado com o princípio diádico. É o éon perfeito, o ápice do cognoscível, é a imagem (*eikon*) do Um (*ApJo*, 4, 36). “No *ApJo*, Barbelo deriva de um pensamento do Espírito Invisível, que surge de sua imagem refletida na Água da Vida que o circunda” (Turner, 1980 p. 338).

Ela tem um movimento contemplativo, volta-se para o Inefável e o louva, pois se manifestou por causa dele. Ao mesmo tempo volta-se para baixo dando origem ao Pleroma. Turner comenta que:

os *Oráculos Caldeus*, Numênio e Albino, interpretam o *Timeu* de forma a assumir a existência de duas inteligências, uma inerte e a outra demiúrgica. Há um primeiro Deus, *nous noétos*, inerte, encontrado no “Ser vivente” do *Timeu*. Há ainda um segundo deus, inteligência demiúrgica, que é duplo, por um lado é contemplativo, e por outro se dirige para baixo, para criação. (Turner, 1980, p. 337)

²⁷ “Segundo D. Flusser, o nome original de Barbelo figurava na fonte caldeia do *ApJo*. Deriva de uma abreviatura do siríaco ‘barbá ‘eló’ (primitivamente, be-arba-Eloah) que significa “Deus em quatro”, ou seja – como diria García Bazán – o Pensamento implícito da divindade em tudo que contém em si sua explicitação como tétrada superior, que é também ogdóada.” (Liaano, 1998, p. 151)

Toda a ‘corte celeste’ que vem após Barbelo, compartilha sua essência. É um movimento de processão que chega até a humanidade. Ela é a hipóstase mediadora entre o Todo e a Mônada. Cox (2005, p. 413) refere que “apesar dos médioplatônicos terem aderido às postulações de Platão a respeito de um princípio transcendente, eles formularam um segundo princípio intermediário entre a Mônada e a criação.” Este intermediário, como Barbelo, compartilhava a característica noética e transcendente da Mônada.

A Barbelo está associado o Tríplice Poder, o “andrógino de três nomes” (*ApJo*, 5, 6). Turner (1980, p.329) se refere a esse Tríplice Poder como um princípio mediatório, um “ser único que existe em três modalidades (Ser, Vitalidade e Mentalidade²⁸)”.

Ao colocar o *ApJo* dentro de um contexto filosófico, essa é uma das questões interessantes de serem observadas, especialmente quando se enfoca uma relação com o Neoplatonismo. O Tríplice Poder aparece no texto *Alógenes*, um dos textos sethianos mencionados por Porfírio²⁹ como tendo circulado na escola de Plotino. Mas enquanto no *Alógenes* este tríplice poder “é mencionado como independente, às vezes em junção ao Espírito Invisível” (Turner, 1980, p.334), no *Apócrifo de João* ele está junto a Barbelo;

por uma auto-extensão estática ele se torna o éon de Barbelo [...] provavelmente o tríplice poder é a potência (*dýnamis*) do Deus Desconhecido que se desvela no mundo do Ser e do Intelecto (Turner, 1980, p.334).

Para Turner (1980, p. 337), essa tripartição noética do Intelecto divino seria derivada de uma interpretação medioplatônica da passagem 39E do *Timeu*; a estrutura dessas tríades³⁰ seria provinda de uma metafísica originada no platonismo.

A tríade do tríplice poder pertence à especulação soteriológica dos neopitagóricos alexandrinos, e a tríade do éon de Barbelo pertence à especulação noológica de interpretações medioplatônicas do *Timeu*. (Turner, 1980, p. 341)

²⁸ De acordo com a terminologia do *Alógenes*.

²⁹ *Vita Plotini* 16.

³⁰ Em *Alógenes*, *Zostrianos*, *Três Estelas de Seth*, e referida no *Apócrifo de João*.

Com o tríplice poder junto à Barbelo no *ApJo* (e não como poder intermediário entre Barbelo e o Um), temos, no *Apócrifo*, um texto que se aproxima mais, neste aspecto, à visão plotiniana; pois muitas vezes Plotino alude a uma tripartição da segunda hipóstase em Ser, Vida e Intelecto.³¹

Então Barbelo volta-se para o Espírito Invisível e faz quatro pedidos, aos quais ele consente. Layton (2002, p. 35) nos informa que a palavra copta para “consentiu” também pode ser traduzida por “olhou para fora”, o que reforça esse movimento de processão, externalização, que passa a acontecer a partir do momento que o Um produz um pensamento, dando origem ao primeiro poder, Barbelo.

O que Barbelo pede é conhecimento prévio (*prognosis*), incorruptibilidade (*aphtarsia*), vida eterna (*aéonia zoé*) e verdade (*aletheia*). Essas quatro “qualidades” juntam-se a Barbelo e ficam em repouso (*ApJo* 5, 35). Este repouso indica uma oposição à transitoriedade do mundo, ao vir-a-ser; o repouso relaciona-se ao eterno, ao real. Assim, repousando junto ao primeiro poder, “glorificaram o Espírito Invisível e Barbelo, por causa do qual vieram a existir” (*ApJo* 6, 1).

Esses quatro, junto com Barbelo, formam o “quinteto de éons pertencentes ao pai” (*ApJo* 6,2). É um quinteto andrógino, que constitui a década, clara influência pitagórica. Nessa estrutura gnóstica, esse “reino dos dez” é identificado com o pai, o homem primordial, e a imagem do Espírito Invisível.

O Autógenes

³¹ Turner (1980, pp. 336, 339) chega a uma possível conclusão bastante interessante a respeito da relação entre o Tríplice Poder com a tripartição da segunda hipóstase de Plotino. Ele comenta que “Plotino (II 9) rejeita tentativas de particionar o Intelecto e dar origem a mais três hipóstases”. É bem sabido que nesta Enéada Plotino está discordando de algumas questões gnósticas. Porfírio, em sua biografia de Plotino (VP 16) atesta a circulação, dentre outros materiais, do *Alógenes* e do *Zostrianos* na escola em Roma. Turner segue afirmando que ao restringir Ser-Vida-Intelecto à segunda hipóstase, isto seria uma reação de Plotino “contra tais entidades hipostáticas como o Tríplice Poder em *Alógenes*”. É possível que Plotino tenha rebaixado a tríade (e sua função gerativa) à segunda hipóstase por não aceitar um status hipostático entre o Um e o Intelecto, já que desejava enfatizar a absoluta transcendência do Um. Turner conclui que se isto for verdade, “é possível que o *Alógenes* tenha originalmente introduzido esta tríade no círculo de Plotino”, o que demonstra a existência de um profundo nível de debate entre Plotino e os gnósticos.

Então, em *ApJo* 6,10, Barbelo contempla a luz do Espírito Invisível, e concebe uma faísca luminosa que é a semelhança unigênita do pai. Aqui temos o surgimento da luz, manifestada através de *Pronoia*. Essa luz é o *Autógenes*, identificado com o *Christos*³². Novamente há um momento de repouso e de louvor ao que veio antes, seguido de um pedido que se volta para fora. Em *ApJo* 6, 33 o *Autógenes* pede ao Espírito que este lhe conceda Mente, que se manifesta. “*Nous* aqui parece ser um éon com o autogerado” (Cox, 2005, p. 392). Tudo isso veio à “existência dentro do silêncio” (*ApJo* 7, 3).

A partir daí surgiu uma Vontade, e desta sucedeu-se o *Logos*. Foi a partir do *Logos* que o *Autógenes*, em uma função demiúrgica, fez a totalidade (*ApJo* 7, 10). “A doutrina do *Logos*, tanto de Filon quanto do autor do prólogo do Evangelho de João, foi influenciada por um motivo judaico, que interpreta *Christos* como o *Logos*” (Turner, 1980, p. 347). No *Apócrifo de João* isso não é diferente. Provavelmente o demiurgo platônico está neste momento identificado, de certa forma, com o gerador do Pleroma, unguido de Bondade.

No capítulo oito do *ApJo* são introduzidos os quatro luminares. A partir deste momento passamos para uma linguagem mais judaizante, que fala sobre a criação. O primeiro princípio e as duas primeiras emanações (Barbelo e o *Autógenes*) formam uma “tríade primeira”. A seguir aparece um cosmos espiritual, o Pleroma, que consiste de doze éons.

Os doze éons são a composição das três qualidades que acompanham cada uma das “luzes”. A Armozel, a primeira luz, estão ligadas a graça, a verdade e a forma (*morphe*). Oriel é o segundo éon luminoso: com ele está o pensamento posterior (*epinoia*), percepção e memória. O terceiro luminar é Daveithai, com ele estão os éons da inteligência, amor e forma ideal (*idea*). O quarto é Eleleth, e com ele seguem perfeição, paz e sabedoria (*sophia*).

Esses doze éons são a descendência do *Autógenes* que, estando de acordo com a “vontade” do Um, produz esse “mundo espiritual”.

³² I.e., o unguido: “o Espírito ungiu a centelha de luz com a bondade” (*ApJo* 6, 24). Os gnósticos diferenciam *Christos* do homem Jesus. O termo serve mais como um qualificativo do que como referência à uma pessoa histórica.

Esta ilustração da realidade celeste combina conceitos médio platônicos e judaicos de realidade espiritual. O Platonismo contribui para a noção de uma realidade intermediária como um local onde residem entidades noéticas. O judaísmo contribui para a imagem de uma corte celeste, associando o processo de emanção com atividades litúrgicas de louvor (Cox, 2005, p. 393).

Toda essa “corte celeste” apresentada no *ApJo* volta-se para cima e dedica-se a louvar a Mônada. Ligados a estes quatro reinos de três qualificativos cada (as quatro luzes e os doze éons) surgem quatro arquétipos, que os gnósticos identificam com níveis de perfeição e elevação da alma.

“Da *prognosis* da Mente Perfeita, através da vontade expressa do Espírito Invisível e da vontade do *Autogenes*, surgiu o verdadeiro Homem perfeito, a primeira manifestação. Foi chamado de *Adamas*” (*ApJo* 8, 28-34). *Adamas* foi estabelecido, junto com o *Christos*, no primeiro luminar, Armozel. No segundo luminar é colocado Seth, no terceiro estão os “perfeitos”³³, ou os “filhos de Seth”. E com Eleleth, o quarto luminar, estão aqueles que eram ignorantes a respeito do Pleroma, mas depois se arrependeram (*ApJo* 9, 19).

Fica claro que isto é um escalonamento de conhecimento. Este é o motivo dos gnósticos terem sido chamados de “elitistas”, pois afirmam que apenas os filhos de Seth alcançarão o conhecimento perfeito. Eram chamados de sethianos por se identificarem com essa “linhagem de Seth” referida no segundo luminar. Apesar dessa imagem de segregação, os textos deixam claro que todos podem se tornar “filhos de Seth”. Os gnósticos parecem compartilhar a cultura relacionada aos Mistérios de sua época, na qual alguns conhecimentos eram reservados apenas para “iniciados” nestes mistérios.

Barbelo, o *Autogenes* e os doze éons são o equivalente gnóstico ao mundo inteligível de Platão. É preciso muita cautela ao fazer essas aproximações, pois “apesar da filosofia platônica ser fundamental para o *ApJo*, ela também passa por uma séria revisão” (King, 2006, p. 16). Como indica Turner (1980, p. 341), a ontologia e cosmologia dos mundos superiores no *ApJo* interseccionam-se com a estratificação ontológica geral do cosmos

³³ Mateus, 5, 48 – “Sede perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito”.

platônico, com a diferença de que a ênfase nos textos gnósticos é menos metafísica e mais soteriológica e mitológica.

Ialdabatoth, o demiurgo gnóstico

O texto passa a se tornar cada vez mais mitológico e mais a influência judaica é percebida. O foco volta-se para Sophia, o décimo segundo éon, o mais exterior do Pleroma. A cosmogonia terrena (em oposição à celeste) do *ApJo* começa quando Sophia age em desconjunção com o todo. Cada um dos doze éons possui sua sizígia, são pares, e o mito conta que Sophia gera um “pensamento derivado de si mesma” (*ApJo* 9, 26) sem a participação de sua sizígia, e sem a “autorização” do Espírito Invisível. Isto é, pela primeira vez nesse movimento processivo que vem do Um, há uma quebra, há o surgimento da separatividade.

Ela desejou produzir algo por si própria, sem o consentimento daqueles que estão acima dela e sem a participação de seu consorte. O pensamento de Sophia não se tornou ocioso, e produziu algo, “por causa do insuperável poder que há nela”. Porém, tendo produzido em desconexão com a Mônada, o que ela gera é imperfeito.

Este é o Demiurgo gnóstico, o gerador do mundo sensível, identificado por estes gnósticos com o Deus do Velho Testamento. No mito, ao perceber seu erro, Sophia o coloca abaixo do limite do Pleroma, ele não participa do inteligível.

Ao afirmar que ele toma o poder de sua mãe, o *ApJo* está indicando que esse “demiurgo inferior”, por ser filho de Sophia, também possui o poder emanado do Um, e por isso não é de todo ruim.

Ele recebe três nomes, Ialdabaoth, Saclas (“tolo”) e Samael (“deus cego”). É a personificação da ignorância³⁴, da separatividade. Para Plese

³⁴ Podemos fazer um paralelo com o conceito de *maya* no Vedanta Advaita. Geralmente traduzido por “ilusão”, *maya* se refere à uma ignorância que não vê a realidade tal qual ela é. O mesmo vale para outro termo sânscrito, *avidya* (literalmente “não-visão”), conceito presente tanto na Vedanta quanto no budismo filosófico Mahayana. *Avidya* é a causa do sofrimento, é o que faz com que tenhamos uma noção equivocada de nós mesmos e dos fenômenos, e nos faz sentir-nos separados. Isso é semelhante ao Ialdabatoth, o “deus cego e ignorante” que

(2006, p. 60) “a relação entre Ialdabaoth e Sophia provavelmente vem da distinção medioplatônica entre a parte irracional da alma, sem inteligência e que coexiste com a matéria, e a alma racional relacionada à alma do mundo”. Podemos pensar em Ialdabaoth como resultado de uma divisão gerada pela própria Sophia.

“No *Timeu*, o reino inferior do vir-a-ser é uma cópia do reino do Ser” (King, 2006, p. 192). O cosmos é uma cópia da realidade divina e inferior a seu modelo. O demiurgo contempla um modelo eterno e cria um modelo transitório. Como no *Timeu* (29c), a verdade está para o Pleroma enquanto a opinião está para o mundo sensível, manifesto; por isso a criação de Ialdabaoth é falha.

Cox (2005, p. 379) nos lembra que apesar de alguns verem o *ApJo* como anticósmico, a apresentação da criação material não é completamente negativa, já que Ialdabaoth copia o cosmos celeste. O que torna a existência física tão negativa não é sua criação material, mas o fato de ela existir sob a influência do Demiurgo e de seus poderes.

Esse caráter falho do Demiurgo não é criação gnóstica; King comenta que

Numênio sugeriu que o Segundo Deus inclinava-se ao desejo e que seu caráter era instável; sua preocupação com a matéria fez com que ele perdesse contato com o modelo inteligível, uma falta grave que Numênio usou para explicar o caráter imperfeito do mundo material. Numênio caracteriza o Segundo Deus de forma que ele se encaixa tanto em aspectos de Sophia quanto de Ialdabaoth. (King, 2006, p. 205)

Então este Demiurgo cria doze éons inferiores, copiando aqueles que ele vislumbra refletidos de acima. Ele habita em um reino de fogo e compartilha seu fogo com seus doze regentes, sendo sete dos céus e cinco governantes do abismo. “Orígenes mantém certa visão gnóstica; atribui a criação à ação de certas ‘inteligências incorpóreas’ que se entediaram de ficar contemplando Deus e ‘voltaram-se para baixo’” (Dodds, 1965, p. 17). Estes sete arcontes estarão relacionados com as sete forças planetárias e com o

aprisiona a humanidade enquanto diz “eu sou deus e não há outro além de mim”. *Maya* faz com que não percebamos a unidade, *avidya* nos mantém presos ao mundo como Ialdabaoth tenta manter a humanidade cativa. Há um paralelo mitológico bastante possível com estes conceitos da filosofia oriental.

cultivo dos vícios no ser humano. E representam os sete portais pelos quais a alma deve atravessar em seu caminho de retorno³⁵.

Ialdabaoth é identificado com um Deus arrogante, que se proclama único e que não reconhece de onde vem seu poder. Muitas vezes é identificado com o planeta Saturno, com Cronos³⁶. A teogonia órfica retrata Cronos como serpentino e possuindo três cabeças, sendo uma de leão. É a mesma descrição dada à geração de Sophia, uma serpente com cabeça de leão. Com Cronos surge o tempo, a transitoriedade; com Ialdabaoth surge o mundo manifesto, a matéria. Apesar da interpretação de Cronos devorar sua prole geralmente tender para a questão do tempo, essa imagem mitológica transmite também uma conotação maléfica, de um ser que impede sua criação de se desenvolver, assim como na mitologia gnóstica Samael (Ialdabatoth) é relacionado com a ignorância que aprisiona e impede as almas de retornarem ao inteligível. O paralelo é bastante significativo.

O demiurgo gnóstico modela todas as coisas conforme a imagem dos éons originais e isso é possível por causa do poder que ele pegou de sua mãe. Quando Sophia percebe tudo isso, ela toma consciência de seu erro e se arrepende. Temos aqui o tema da queda de Sophia³⁷, isto é, a queda da alma, que deve retornar a seu local de origem.

As almas

Na sequência, o *ApJo* contará sua versão do *Gênesis*, como Barbelo, em sua condição de Adão Kadmon, o Homem Perfeito, mostrou-se à Ialdabaoth refletido nas águas do limite que divide o sensível do inteligível, e como as fundações do abismo tremeram quando isto ocorreu (*ApJo* 14, 12-26)

³⁵ Isso é mais desenvolvido em textos como o *Apocalipse de Paulo, Discurso sobre a Oitava e a Nona* (Nag Hammadi).

³⁶ Plotino, em III 5 [50] 2, 19, apresenta um outro enfoque sobre Cronos, relacionando-o ao *Nous*.

³⁷ Este tema é mais explorado em obras como *Pistis Sophia*, do *Códice Askew*.

e fez com que o demiurgo da matéria, junto com seus poderes, criassem a humanidade, e como os 365 *daimones* ordenaram o corpo.³⁸

Mas ao corpo faltava alento, e por isso ele se arrastava como um verme. Assim, Sophia suplica a *Pronoia* (Barbelo) que fizesse Ialdabaoth soprar o espírito (o poder de sua mãe) no corpo inerte, e assim ele foi animado. “Assim, o poder divino que entra no corpo humano é parte da própria Barbelo”. (Cox, 2005, p. 401)³⁹

Então, o texto conta como o Demiurgo e seus arcontes invejaram o ser humano ao perceber que o poder deste era superior ao deles, pois vinha diretamente do Mãe-Pai da totalidade (e não passando por intermediários). Tentam prender a humanidade em um “jardim de ilusões e prazeres” para que as almas não busquem o conhecimento (*gnosis*) e permaneçam cativas do Deus da Ignorância (Samael). Neste momento o texto repete um clichê platônico e conta que os regentes colocaram o homem “na caverna da remodelação do corpo com o qual os salteadores vestiram o ser humano, o cativo do esquecimento, e ele se tornou um mortal” (*ApJo* 21, 9).

O *Apócrifo de João* falará do poder de luz presente no homem e como se travará uma luta entre este e o falso espírito (um aspecto de “alma irracional” implantado pelos arcontes, que alimentará os vícios). Como Sophia descerá ao mundo para despertar a humanidade de seu sono e como as almas se tornam herdeiras da vida incorruptível e todas essas questões que, como bem indica Dodds, angustiavam os viventes daquela época. “O que Plotino chamava de o ‘homem interno’ e os gnósticos chamavam de ‘pneumático’, certamente eram pessoas que se sentiam alienadas do mundo, e em exílio” (Dodds, 1965, p. 20), enfatizando uma postura de desapego em relação ao mundo, de afastamento. Para estes, o mundo oferecia respostas muito limitadas.

³⁸ NHC II 15,27 - 19,10, que trata dos *daimones*, é um excerto do *Livro de Zoroastro* e não se encontra na versão curta do *Apócrifo de João*. “O *Livro de Zoroastro* é uma ‘obra elaborada em meios “caldeus” platonizados ou Zoroastriano-mitraístas’ que remontam ao século I a.C.” (Liaano, 1998, p. 142)

³⁹ Podemos inferir uma semelhança com uma expressão usada no *Evangelho de João* (1: 14): “O *Logos* se fez carne e habitou entre nós.”

Entre *ApJo* 30,11 e 31,25 há o hino de *Pronoia*⁴⁰ que conclui a versão longa do texto. O hino fala sobre as três descidas dela, como ela viajou pelas trevas e entrou na prisão e preencheu-se de luz e fez as almas ouvirem e acordarem do sono pesado.

De forma resumida, este é o conteúdo apresentado pelo *Apócrifo de João*. Tudo isso se deu como decorrência de um primeiro movimento (pensamento) do Inefável, e a ele todas as almas podem retornar através do poder insuflado pela *Pronoia*, o primeiro poder.

O foco do nosso estudo retorna, então, para os primeiros capítulos do *ApJo*, de modo a tratar mais detalhadamente da visão apresentada por este texto sobre o Um.

O ESPÍRITO INVISÍVEL, O UM

O *Apócrifo de João* usa um estilo argumentativo para falar sobre o Um e podemos dizer que seu conteúdo é filosófico. Os argumentos a respeito do Deus Desconhecido (*Agnostos Theos*) no *ApJo*, nos diz Plese (2006, p. 107), são melhores compreendidos quando contextualizados em uma controvérsia filosófica corrente no platonismo da época a respeito de como devemos definir o Absoluto, descrever as mecânicas que derivam uma realidade múltipla de sua fonte original e conceber um discurso apropriado para tanto. Os desafios a respeito desse assunto são muitos e passam por linhas argumentativas afirmativas (catafáticas) e negativas (apofáticas). Assim, “antes de descrever as ações desse primeiro princípio, isto é, a geração do Pleroma, o autor busca afirmar o que é a divindade quanto à sua natureza (*physis*) e poder (*dýnamis*)”. (Plese, p. 76)

O discurso filosófico da *Pronoia*⁴¹ é um discurso que se divide em três etapas. O Primeiro Princípio é descrito em termos positivos, como Pai, Luz, Mônada, Espírito Invisível, Perfeição, Eternidade. Depois passa a ser enfatizado em suas características de transcendência, como a não

⁴⁰ Turner (2007, p.104) informa que o hino que conclui as versões longas do *ApJo* parece ter servido de inspiração para a redação de um outro tratado gnóstico, *Protenoia Trimórfica*.

⁴¹ O discurso é identificado com a figura do Salvador.

necessidade de qualquer coisa, o ser mais que um deus e o não haver nada que o anteceda. Depois, como bem coloca Plese (2006, p. 80,) segue por uma via negativa e opositiva ao dizer que o Um “não é x nem não-x, mas superior”.⁴²

A descrição do *Agnostos Theos* fornecida pelo *ApJo* é introduzida em *ApJo* 2, 26 e começa com um elemento “pitagórico”, pois se refere a este princípio como Mônada. Uma Mônada que “não tem nada que a presida”. Uma Unidade que por nada é regida. Alguns tradutores optaram por chamá-la de “O Um”, mas Mayer (2007, p.108), ainda que fazendo esta escolha, informa que o termo presente no texto é *monas*. É um monismo gnóstico, Davies explica na passagem a seguir:

A revelação começa com o Um platônico. Não seria errado lembrar aqui do Brahman da filosofia hindu: aquele do qual toda a realidade flui e que, em análise final, é o único que existe. Percebe-se que aqui há um monismo filosófico; isto é, que em termos de realidade última, há apenas um Ser. [...] Ironicamente, muitos estudiosos declaram que o gnosticismo é um dualismo baseado em dois princípios fundamentais e opostos. Temos aqui um texto gnóstico primário falando, de maneira bastante forte, sob uma perspectiva anti-dualista. O mundo só se torna dualista posteriormente, mas apenas devido a um erro; o destino final do mundo é ser monista. (Davies, 2005, p. 10)

O Um, no *ApJo*, penetra tudo quanto existe, dele tudo procede, e a ele tudo retorna. Isso é um tema filosófico, e seguindo a argumentação de Davies, demonstra como havia uma forte base monista no “gnosticismo”, tantas vezes acusado de “dualismo radical”.

Essa “Vida Una”, que é imutável e eterna, não só penetra, como é a essência de tudo quanto vive, e é indivisível. No plano físico poderíamos dizer que isto equivaleria ao *átomo* de Demócrito, o princípio vital indivisível. No Vedanta Advaita, *Atman* procede de Brahman (o Absoluto indiferenciado, o Um sem segundo, a causa sem causa), sendo a unidade presente em todas as coisas, assim, da mesma forma, as mônadas procedem da Mônada metafísica e ontológica, que em nada se abala ou diminui.

⁴² Os Upanishades hindus insistem que a realidade ultima é *neti neti*, “nem isto, nem aquilo”.

O texto explicita que o primeiro princípio está associado ao Todo, mas é mais que o Todo, é “Pai da totalidade” (*ApJo* 2, 28). Ao mesmo tempo é identificado como superior à Deidade, é “mais que um Deus” (*ApJo* 2, 36). Portanto, não é conveniente imaginar o Um como um Deus, e por isso o uso de uma terminologia filosófica se faz mais adequada. A argumentação está firmemente estabelecida na transcendência do primeiro princípio.

O caráter absoluto e transcendente do Um é reforçado; o autor afirma que o Um “não existe junto a nada que seja inferior a ele, [...] existe apenas em si [...] nada lhe falta [...] É absoluta plenitude, sem ter-se tornado deficiente em coisa alguma de modo a ser completado por ela, é absolutamente perfeito.” (*ApJo* 3, 2-7). Além disso, é colocado como anterior a tudo, sem causa, sem nada que o presida. É o que sempre foi, é e será.

Na sequência, o Um recebe sete qualificativos, repetidos em fórmula.

É ilimitável, já que não há nada anterior a ele para limitá-lo. É insondável, já que não há nada anterior a ele para sondá-lo. É imensurável, pois não há nada anterior a ele para medi-lo. É invisível, pois ninguém nunca o viu. É eterno e existe eternamente. É inefável, já que nada pode compreendê-lo para dizê-lo. É inominável, pois não há nada anterior a ele para dar-lhe um nome (*ApJo* 3, 7-17).

Alguns paralelos podem ser pensados em relação ao *Ápeiron* de Anaximandro, sem limites, incorruptível. Não pode ser medido pois não é forma nem número. Ninguém nunca o viu, pois se o visse não seria o Um. É eterno, opondo-se ao que é transitório. Os pitagóricos, por sua vez, associaram o verbo *ménein*, permanecer, à Mônada. Se é inefável, não pode ser compreendido por uma mente que observa algo, pois isso já seria dualidade. Nenhum nome é adequado; o *Agnostos Theos* não pode ser raciocinado.

A razão discursiva é inadequada para designar o princípio transcendente que rejeita todos os predicados – eis a necessidade da teologia negativa. A intelecção (*noesis*), da mesma forma, também é incapaz de atingir o princípio que é superior ao intelecto.

Da mesma forma que o Um platônico, no *ApJo* o Um é *hyperousios*, além do Ser. Liaano comenta:

A ideia da radical transcendência de Deus deriva, através de Filon, do livro X da *Metafísica*, onde Aristóteles afirma que Deus é “transcendente” ao universo, e das especulações sobre o Um no *Parmênides*. Esta teologia apofática deve ter se formalizado no seio da nova Academia, desde o século II a.C., revitalizando-se com o médio platonismo e com o neopitagorismo. O autor do *ApJo* se refere não ao Deus judeu, pois para ele este é apenas o Demiurgo inferior, mera causa eficiente do universo psíquico-animal, mas ao Pai Incógnito, que os gnósticos colocam na cúspide de seu sistema (Liaano, 1998. p. 147).

Este Espírito Invisível é também identificado com a luz, é “luz incomensurável, imaculada, é inefável e perfeito em sua incorruptibilidade” (*ApJo* 3, 17-19). O Um não é propriamente o Bem, sendo-o apenas quando se compõe com a díada. O Um não participa da bondade, pois é mais que bondade. Ao mesmo tempo que o texto afirma a perfeição do Um, contradiz isso pois “não é perfeição, nem bem-aventurança nem divindade, é muito maior.” (*ApJo* 3, 20-21).

O *Apócrifo de João* insiste repetidamente que o Um está além de qualquer descrição, que é inconcebível. “Não é corpóreo nem incorpóreo, nem grande nem pequeno, não é uma qualidade ou uma quantidade. Não é uma dentre as muitas coisas que há na existência: é muito superior. Não que seja realmente “grandioso”. Na verdade, é em si mesmo” (*ApJo* 3, 22-29).

Essa é uma via negativa, que nos fala sobre a inadequação da linguagem e do pensamento, pois estes fazem parte do múltiplo. Aqui o título de abertura do *ApJo* faz todo sentido, são “mistérios ocultos no silêncio”.

O texto segue reforçando a ideia de que o Um não é afetado pela multiplicidade pois

não é uma parte dos éons ou do tempo, pois o que quer que seja parte de um éon foi produzido por algo mais. O tempo não foi designado a Ele, pois Ele não recebe nada de ninguém. Aquele que existe desde o princípio não necessita de nada daqueles que vieram depois. Em resumo, nada há antes dele. (*ApJo* 3, 26-35)

Não é uma dentre as coisas existentes, é a realidade subjacente que sustenta todas as coisas. Podemos dividir o Um no *Apócrifo de João* em dois aspectos: um aspecto de Não-Ser, de zero, de inefável, apofático, silêncio, repouso; e o aspecto catafático, de Ser, Luz, Perfeito, Absoluto, poder.

Neste ponto no texto, este aspecto de Ser passa a desenvolver certo movimento, começa a “contemplar a si mesmo em sua luz perfeita” (*ApJo* 4, 1). Ao contemplar a si mesmo ele passa a conferir qualidades. Confere eternidade, vida, bem-aventurança, conhecimento, bondade. Confere misericórdia, luz, graça e, ao mesmo tempo, ele é todas estas coisas. (*ApJo* 4, 3-8)

Um dos grande problemas na interpretação metafísica do *Parmênides* de Platão são os sistemas monistas que postulam um primeiro principio simples, o Um absoluto, desprovido de qualidades e anterior ao Ser, é como relatam a passagem desse Um além do Ser para o “Um existente” capaz de gerar uma multitude finita de entidades subordinadas. (Plese, 2006, p.110)

O *ApJo* resolve essa transição com a autocontemplação. Movendo-se cada vez mais para a “existência” o Um “contempla a si mesmo na luz que o circunda, a fonte da água viva que sustenta todos os reinos. Ele fita sua própria imagem, a vê na fonte do espírito e apaixona-se pela água luminosa” (*ApJo* 4, 19-25).

Eis o início da diferenciação entre o Um e o outro. A fonte luminosa jorra quando há um movimento de autoconsciência, que é também um movimento autoerótico.

A consciência de si mesmo como imagem dá surgimento a uma reação emocional, pois ele se ‘enamora da imagem’, semelhante a Narciso que se enamora de sua imagem refletida nas águas. A imagem do Um transformar-se-á no mundo celeste. E a imagem do mundo celeste se tornará o mundo sensível. (Davies, 2005 p. 20).

O tema da contemplação na água repete-se dentro do ‘gnosticismo’; Ialdabaoth produz Adão ao ver a imagem do Mãe-Pai refletida nas águas do limite que separa o sensível do inteligível. Sophia cai no abismo ao buscar o Pai e confundir o reflexo deste nas águas abaixo ao buscá-lo na direção errada.

Por fim, o texto reforça que nós só tomamos conhecimento do Inefável através do que foi manifestado por ele, e que ele continua em silêncio e repouso. O Um é pré-existente, é *proarche*, ele unifica a multiplicidade permanecendo sempre idêntico a Si mesmo. Seu caráter é transcendente, mas é também imanente, pois toda a pluralidade participa e é determinada por ele.

Assim, percebendo os atributos dados à Primeira Hipóstase no *Apócrifo de João*, e tendo contextualizado esta sincrética obra no século II d.C., em um ambiente gnóstico-platonizante, podemos então levar adiante nossa discussão e verificar também como o Um se apresenta em Plotino, em seu nono tratado, para após isso ser possível verificarmos suas aproximações.

CAPÍTULO III

O UM EM PLOTINO

Plotino, o grande neoplatônico do século III d.C., tem no Um uma de suas temáticas centrais. Uma das obras fundamentais no desenrolar filosófico de Plotino sobre o Primeiro Princípio será o *Parmênides* de Platão. Plotino não será

o primeiro a falar da Realidade Suprema, antes dele os pitagóricos, Platão (especialmente em *Parmênides*), os neopitagóricos, Moderato de Gades (séc I d.C.) e, ainda, Eudoro (medioplatônico da segunda metade do séc. I d.C) já falaram desta Realidade. Não devemos considerar, portanto, que a originalidade de Plotino se expresse naquilo que ele diz do Um, mas sim na maneira como, a partir da distância que o pensamento instaura e do reconhecimento da separação que este induz, Plotino conduz à sua meta – a coincidência com o Um. (Bal, 2007, p. 15)

A exegese que Plotino faz de Platão passa, portanto, através de uma tradição oral e escrita, que transita por entre esses medioplatônicos e colhe no caminho outros elementos – como aspectos do neopitagorismo, por exemplo. Bezerra (2006, p. 17) nos diz que “Giovanni Reale, em seu livro *Platone Allá ricerca della sapienza segreta*, faz uma afirmação que nos parece extremamente importante, a saber: que sem a doutrina não escrita de Platão não existiria o neoplatonismo e sua história.” Essas doutrinas não escritas, tema polêmico em cujas nuances não entraremos neste trabalho, se referem justamente a essa tradição oral da qual se supõe que Plotino bebeu.

Plotino se coloca como o sucessor da herança platônica. É esse sentimento que, provavelmente, o fará posteriormente defender Platão do que ele considerava desvios de sua doutrina. Neste meio, estarão os gnósticos, mas “se opor ao gnosticismo não é a única preocupação de Plotino, já que ele também levanta questões do aristotelismo, estoicismo, epicurismo” (Narbonne, 2011, p. 6).

Marsola, em sua resenha da obra *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif*, ilustra um pouco mais esta questão da herança:

Plotino, segundo Athanassiadi, interpreta a herança platônica como uma “teologia”. Jámblico, por sua vez, lança as bases para a criação de uma comunidade religiosa. Por outro lado, é a figura de Numênio que inicia uma “cadeia mística”, enraizando Platão na tradição pitagórica e, de outro lado, purificando a árvore platônica de todo parasita cético. [...] Os platônicos seriam, segundo este último filósofo, uma “raça de homens divinos” (*génos theíôn anthrôpôn*), distinguindo-se dos outros e vivendo de modo separado da sociedade (cf. p. 25). (Marsola, 2007)

Portanto, é nesse contexto de um forte sentimento de religiosidade que Plotino, seguindo o fluxo dessa “Tradição Sabedoria” deixado por Platão, passará a desenvolver sua filosofia, fazendo uma exegese dos aspectos que, para ele, eram essenciais em Platão. Contudo, é preciso atentar para o fato de que

diferentemente do que se compreende hoje como exegese, para Plotino, ler os antigos é retomar-lhes o sentido daquilo que ali se encontra velado. Por isso a exegese para Plotino não se limita à interpretação e comentário de ‘velhas doutrinas’. É necessário se aproximar do texto de modo a realizar aquilo mesmo que os escritos indicam. Trata-se, portanto, da realização de uma compreensão intuitiva (*synesis*) das questões propostas pelos filósofos antigos, por meio da qual doutrina e prática filosófica se complementam e se (com)fundem de modo a que a verdade se torne verdade também em nós.” (Bal, 2010, p. 17)

Assim, em sua tentativa de expressar-se sobre o Um, Plotino nos demonstra a impossibilidade de falarmos sobre aquilo que é inexprimível por meio de palavras, e incentiva que essas verdades sejam desveladas em nós através de uma ascese contemplativa.

O Um plotiniano habita fora da visão puramente discursiva da filosofia, e busca incentivar o silêncio e a contemplação. Plotino demonstra ao longo de seus tratados que o objetivo de sua filosofia é justamente ratificar como tudo pertence ao Um e a ele tudo retorna. Este retorno ao Um é um movimento interno, dado que a alma em nós possui também a natureza da unidade.

O caminho de lapidação de si mesmo, através da arte, da contemplação da beleza e da dialética, é um caminho que chega ao inteligível. A filosofia de Plotino é também uma proposta existencial, sugere que através dessa via de virtudes e refinamento do pensamento é possível à alma retornar à sua origem, e de múltipla voltar a ser plenamente una. Ao mesmo tempo,

a filosofia de Plotino busca ir além da filosofia. Uma prática discursiva que se desenvolve em meio à impossibilidade de dizer aquilo que é o mais importante, um discurso que, ao falar, procura conclamar o silêncio. Nesta tarefa, em que se utilizam armas que se deve abandonar – o próprio discurso –, a filosofia de Plotino se torna uma experiência apaixonada por aquilo que busca. A paixão, Eros, pelo mundo inteligível e, além deste, por aquilo que a tudo transcende, o Um-Bem, é a tônica da obra de Plotino. (Pinheiro, 2010, p. 81)

O Um será então o tema deste nosso capítulo, de acordo com o que Plotino nos ensina em seu nono tratado (VI 9). Plotino conclui que além do Intelecto deve haver uma causa última, absolutamente simples, a qual nada pode ser predicado. A isto ele chamará “Um”, e para esse Um nos dirigimos. Ao afirmar essa causa última além do Intelecto,

Plotino não apenas se separa de seus predecessores platonistas e aristotélicos, ele também acredita estar em posição de jogar luz sobre alguns aspectos cruciais sobre passagens obscuras nos diálogos de Platão. (O'Meara, 1995, p. 45)

Partindo então do *Parmênides* e sua teoria sobre o Um, o Um-múltiplo e o Um-e-múltiplo, Plotino desenvolverá, no cerne de sua filosofia, as três hipóstases. Três realidades que formam a estrutura para compreendermos como a existência veio a ser, e qual o caminho que a alma trilha para retornar a sua origem. Do Um, que é anterior a tudo, procede o Intelecto, e desse surge a Alma, o princípio ordenador do universo sensível que irá se desdobrar na Alma do mundo e nas almas individuais. Desse Um surge o múltiplo.

Para Plotino, assim como para os pitagóricos, o Um é, estaticamente, a unidade pela qual todo número é inteligível, e, dinamicamente, é a unidade donde e aonde toda a multiplicidade se move. Plotino está inserido numa tradição que entende o número como um “universal” existente nas coisas e, além disso, anterior e posterior a elas. (Reale, 2008, p. 40)

A metafísica de Plotino foca-se, então, nessa doutrina das três hipóstases e parece ser do interesse desse filósofo fazer com que seus alunos despertem para essa paixão pelo mundo inteligível e anseiem a ele. E, então, percebendo os limites do pensamento, possam ir além do discurso cognitivo e penetrar no silêncio da unidade.

É sobre esse Um que tratará a *Enéada* VI 9 [9]. Quando Porfírio organiza os cinquenta e quatro tratados de Plotino em seis *Enéadas*, separa-as em temas: “a primeira lida com ética, a segunda e a terceira com física, e as restantes seguem a ordem hierárquica da metafísica de Plotino; a quarta lida com a alma, a quinta com o Intelecto, a sexta com o Um” (Pinheiro, 2010, p. 82).

Porfírio as organizou de modo que os primeiros tratados estão mais voltados para temas pertinentes à vida no mundo sensível e os tratados seguintes acompanham o caminho de ascensão da alma, que é também um caminho de internalização e purificação, rumo ao Um. Assim, o editor dos tratados de Plotino achou pertinente colocar no topo desta “escada” um tratado que, apesar de ser da primeira fase de escritos de Plotino (antes da chegada de Porfírio em Roma)⁴³, foca nessa contemplação e união com o Inefável como objetivo final da caminhada filosófica do aspirante. A organização de Porfírio parece servir de um mapa, um manual que delinea o caminho para o leitor à medida que este vai galgando os tratados, chegando por fim nesse vôo solitário ao Solitário.

O Um (*hen*) é o foco; para Bezerra (2006, p. 13), “os historiadores da Filosofia adotaram o termo *henologia* para indicar aquele peculiar modo transcendente de entender o princípio presente na tradição pitagórica e platônica.” Sendo o Um tão importante e tão central na filosofia plotiniana, ele é abordado em diversos outros tratados e sua lembrança permeia, ainda que às vezes nas entrelinhas, os outros tratados que não tratam exclusivamente dele.

43 Porfírio dividiu a redação das *Enéadas* em três fases. A transição dessa divisão é marcada pela segunda fase -- a chegada de Porfírio na escola de Plotino em Roma e sua partida -- após a qual Plotino redige seus escritos finais.

Dentre alguns dos tratados que podemos destacar sobre a primeira hipóstase estão, obviamente, aqueles que pertencem à sexta Enéada. Os tratados trinta e oito⁴⁴ e trinta e nove são de grande importância para toda a questão da transcendência e inefabilidade do Um. E, dada a proximidade cronológica com o nono tratado (VI 9), é importante buscar esse ensinamento a respeito do Um nos tratados sete, oito, dez e onze. Além disso, o trigésimo tratado, que faz parte da chamada “tetralogia anti-gnóstica” é outro importante foco sobre o assunto.

A *Enéada* VI 9 [9], à qual será aqui dado maior destaque, é colocada, por Porfírio, ao fim de todas as *Enéadas*, como o ponto mais alto dessa jornada que começa com a ética e com a física – temas muito mais palpáveis para a alma que habita o mundo – e finaliza com um processo de união, lembrando-nos da importância de ir além do discurso que faz parte da multiplicidade.

Bal (2010, p. 22) considera que este tratado (VI 9) “é um marco no pensamento de Plotino”, pois neste “a noção de Um passa a determinar algo totalmente distinto da concepção medioplatônica relativa a um Princípio que admite em sua estrutura graus distintos de multiplicidade”.

O princípio é entendido como o Um absolutamente simples, superior a todo ser e pensar, sendo assim, falar sobre o Um torna-se um problema, pois Plotino demonstra (VI.9 [9] 4, 1-4) que o ato de união está além dos parâmetros de uma filosofia apenas discursiva. A experiência hipernoética, isto é, o retorno ao Um, talvez fosse para Plotino o âmago de sua filosofia, e por isso é tão importante entender o que ele pensava a respeito dessa primeira hipóstase. Para Bal (2007, p. 22), “a descrição das condições e etapas da ascese, da Alma ao Um, sintetizada com primazia no Tratado 9 [VI 9], revela a preocupação de Plotino com o aprimoramento espiritual de seus discípulos, ouvintes e leitores”.

Pode-se entender que a união com o Um se trata de uma “segunda senda”. Isto é, primeiro a alma se despoja de suas vestes do mundo através de

⁴⁴ Segundo a ordem cronológica.

um longo processo de preparação, uma espécie de ascensão filosófica ou contato com as verdades imanentes. Tal prática se dará através da dialética, do desenvolvimento de virtudes, da purificação e da busca pelas belezas inteligíveis. Progressivamente a alma deixa de se envolver com as preocupações externas e deixa de confundir o sensível com o inteligível. Gradualmente a alma assimila a hipóstase do Intelecto (*Nous*). Depois disso, dar-se-ia um processo de contemplação, de cessação da dualidade na alma, produzindo-se assim uma completa e silenciosa união com o Um.

ENÉADA VI 9 [9]

A transcendência do Um-Bem plotiniano consiste numa exigência metafísica, e a *Enéada* VI 9 nos fornecerá uma maior profundidade sobre isto. O tratado 9, intitulado *Sobre o Bem e o Um*, começará nos falando sobre como a existência de tudo quanto existe depende do Um. “Todos os seres são seres pelo Um [...]. Eles não existiriam se fossem privados do Um” (VI 9 [9] 1, 1-4).

Plotino criará uma imagem de coletividade unificada, como um exército, um rebanho. Não poderiam ser assim se não fossem unos. Também uma casa, apesar de ser composta de partes, é uma. Há uma unidade que a sustenta como casa e que permite que a chamemos assim. Sobre isso argumenta O’Meara:

Plotino argumenta que os vários componentes que são encontrados na realidade (plantas, animais, o mundo, alma, intelecto) não são agregados arbitrários de elementos anteriores: são estruturas unificadas, organizadas. Os elementos que os constituem devem dar a eles unidade (i.e alma constitui e unifica o mundo). E as séries de elementos unificantes devem terminar com um último e único elemento que é a fonte de toda a unidade em tudo o mais. Este argumento é desenvolvido em grande parte no início de VI 9 [9], onde Plotino toma a ideia (estóica) de que as coisas compostas do mundo representam diferentes graus de intensidade de unificação. O fato de que cada composto é um tipo de unidade é entendido como apontando para uma fonte de unidade que, se entendida como composto unificado pressupõe uma fonte anterior de unidade (O’Meara, 1995, p. 48).

Assim, tudo que é dividido perde sua unidade (VI 9 [9] 1, 9). “Todo ser existe por causa da unidade, se há uma quebra na unidade, a própria coisa deixa de subsistir.” (Reale, 2008, p. 41). Quando os seres se afastam de sua unidade, deixam de ser o que realmente são, tornando-se outra coisa. O filósofo está nos dizendo que “toda coisa composta depende e deriva de alguma forma do que não é composto, do que é simples. Isto será chamado de Princípio da Simplicidade” (O’Meara, 1995, p. 44).

De certo modo, Plotino está dizendo que o Intelecto divino não é absolutamente simples. Apesar de seu alto grau de unidade, ele é, em certos aspectos, composto, é Um-múltiplo. Portanto, o princípio último do real para Plotino era diferente do de Aristóteles – para este último, “a essência (*ousía*) é a inteligência do Motor Imóvel. E para Plotino o princípio é ainda ulterior, é o Um [...] que transcende a própria *ousía* e o próprio *Nous*” (Reale, 2008, p. 41).

Podemos entender que o filósofo está dizendo que todas as coisas pertencem à unidade e, ao mesmo tempo, são inferiores ao Um. São compostas, e nisso são unas, mas em se tornando divididas, perdem sua unidade. O Um se torna atributo das coisas que existem. Como, por exemplo, em VI 9 [9] 1, 32, em que Plotino nos diz que “o corpo e o um não são a mesma coisa, mas o corpo participa do um”.

Para Plotino, o composto e múltiplo é inferior ao Um e simples. “O elemento que é anterior ao composto é também superior a este em poder e em ser. É superior em poder, pois produz o composto. É superior em ser, pois existe em um nível mais alto de perfeição” (O’Meara, 1995, p. 49).

Mas essa unidade também está nas coisas que são múltiplas, por isso que em VI 9 [9] 1, 39 Plotino refere que “a Alma é múltipla, mesmo sendo uma e mesmo não sendo composta de partes. Pois várias são suas potências [...] as quais pelo Um são reunidas”.

Essa unidade da alma será responsável por conduzir tudo de volta ao Um. O Um habita na Alma, assim como ela habita um corpo. Para Reale (2008, p. 42), “há graus diversos de unidade; a alma tem um grau de unidade superior ao dos corpos, mas ela não é a unidade.”

Assim, se pensamos na beleza, na saúde e na virtude, só podemos pensar nelas como participando do Um. Se o corpo não está ordenado na unidade, ele não está harmônico, e por isso não há saúde. Se não há equilíbrio entre as coisas, se não há simetria, novamente não haverá beleza. A Beleza e a saúde só existem quando participam do Um, quando não são divididas, quando, como as cordas do alaúde, harmonizam-se em uníssono.

A virtude consiste em reconhecer a unidade em nós. Se a alma unifica-se com o Um em si mesma, passa a ser virtuosa, pois suas ações não dão espaço para desarmonias que a afastem do Um. “Mesmo sendo a alma diferente do Um, possui mais o Um na proporção em que existe mais e verdadeiramente. No entanto não é o próprio Um. Pois a Alma é uma e o Um lhe é atribuído de algum modo” (VI 9 [9] 1, 29). E mesmo a alma sendo múltipla, todas suas potências são reunidas pelo Um.

A Alma se torna, então, a responsável por introduzir a unidade no mundo físico. “Todos os entes físicos recebem sua unidade da Alma. Mas ela em si, recebe essa unidade de algo que lhe é superior” (Reale, 2008, p. 42).

Da mesma forma que o Intelecto é superior à Alma, ele também possui algo que lhe é superior. No capítulo dois do nono tratado, Plotino falará sobre a questão da essência – se esta é o Um, ou se é o Intelecto. Porém o Um não é Intelecto, nem o Ser, mas estes participam do Um. O Um confere existência a todas as coisas quando deixa de ser um e torna-se múltiplo. Ainda assim, não diminui em poder, e reflete-se como a unidade presente nas almas.

No Terceiro capítulo do nono tratado será introduzida a referência à dificuldade de se falar a respeito daquilo sobre o qual nada pode ser dito. Se é difícil falar sobre o que é o Ser e o que é a Forma ideal, mais difícil ainda é falar sobre o Um. “Platão conclui sua primeira hipótese estabelecendo a incognoscibilidade do Um” (Bezerra, 2006, p. 79). Plotino irá reforçar essa tese. Ao mesmo tempo, ele estará abordando uma experiência, de uma alma incapaz de apreender o Um. Isso não se dá devido a uma fraqueza da alma, mas por que o Um não possui limites ou determinações, e por isso não pode ser apreendido, apenas contemplado (VI 9 [9] 3, 4).

Novamente o filósofo insiste na impossibilidade de conceber algo a respeito do Um a não ser que seja pela contemplação (VI 9 [9] 3, 12), *theoria*, distinguindo-a da *praxis* voltada para o mundo.

“Plotino é bastante claro ao afirmar que o Um é incognoscível e inefável no sentido de que não pode funcionar como objeto de conhecimento e discurso” (O’Meara, 1995, p. 55). Assim, a apreensão do Um só se dá quando a alma se torna uma com o Um e não se distingue mais dele, cessa de ser uma alma que contempla algo, e passa a ser apenas Um.

A esse respeito, Uzdevinys (2010, p. 254), comenta que “a verdade não discursiva é a fundamentação de toda a jornada filosófica neoplatônica.” Nessa jornada, Plotino insiste que “aquilo que buscamos é o Um”, é a ele que o olhar deve ser dirigido. Ele exorta para que o buscador tenha cuidado para não se afastar das primeiras realidades, não escorregar para as realidades inferiores, insiste para que nos afastemos das realidades sensíveis e subamos ao princípio que está em nós mesmos (VI 9 [9] 3, 13-16). É um movimento de retorno da multiplicidade à unidade. Pressupõe também um Um imanente, que não só transcende a realidade sensível, como também dela participa e a anima. Contudo, isto não deve ser compreendido como um “panteísmo”, pois o Um transcende todas as coisas de que é causa, não sendo nenhuma delas; permanece em si mesmo, sem diminuir ao criar.

Nessa contemplação do Um não se deve acrescentar nada, nenhuma sensação. O Um é contemplado com o que há de mais puro e sublime no Intelecto.

O argumento que Plotino segue em postular uma causa última para todas as coisas, uma realidade absolutamente simples, diferente de, e superior ao divino Intelecto, leva à conclusão que esta causa deve estar além do reino do conhecimento e discurso: o Um é inefável e incognoscível. (O’Meara, 1995, p. 54)

Plotino postula, então, que o Um não é o Ser, mas está além do Ser. E se aquilo que está no Intelecto está além dos sentidos, então, o que está acima da segunda hipóstase está além de qualquer cognição. É puro silêncio e simplicidade.

Ao mesmo tempo, o filósofo vai além, reforçando a absoluta transcendência do Um. Ele não é o Ser, mas também não é o não-Ser, justamente por que nada pode ser atribuído a ele. Não pode ser algo, pois está antes do algo. Não possui forma e, portanto, não pode ser qualificado. “Plotino pôs o Um acima do ser, e acima do pensamento, e repete essa tese através de todas as Enéadas” (Reale, 2008, p. 47).

Para Bezerra (2006, p. 68), “a transcendência do Um-Bem plotiniano consiste numa exigência metafísica”. Essa necessidade de ir além do Intelecto em busca de uma causa última da realidade é uma necessidade fundamentada no

Princípio da Simplicidade quando aplicado à afirmativa de que o Intelecto divino é composto. Plotino, ao afirmar isto, separa-se dos platonistas e aristotélicos que mantinham que a unidade do divino intelecto e seu objeto de pensamento são tais que é absolutamente simples, e, portanto, último. (O’Meara, 1995, p. 49)

No quarto capítulo deste tratado, Plotino continuará falando sobre como a percepção intelectual é incapaz de apreender o Um, já que ele é superior a qualquer raciocínio. Pois o raciocínio é múltiplo e pressupõe conhecedor e conhecido – mas no Um não há espaço para divisão. “Não há discurso sem diferenças e multiplicidade no que é dito, portanto o pensamento só é possível se seu objeto é diferenciado, variado e múltiplo” (O’Meara, 1995, p. 51).

Esse tipo de argumento, de que a realidade última não pode ser apreendida com o pensamento, pode levar a interpretações questionáveis a respeito da necessidade do pensamento, do discurso, da dialética. Mazur (2010), ao se referir às experiências hipernoéticas de Plotino, a um movimento de autofania daquele que se une ao Um, alerta que isso não deve ser entendido como uma espécie de aspecto infra-racional da filosofia plotiniana, ou de um êxtase espontâneo. Não se trata de um não-pensar, a filosofia dialética faz parte do processo, e ela conduz a alma até o *Nous*; é neste momento que o silêncio, o *Eros*, a contemplação, fazem-se presentes para que a união com o Um possa ser estabelecida.

A realidade última não pode ser apreendida com o pensamento, mas quando o filósofo afirma, em VI 9 [9] 4, 12-15, que se escreve e fala a respeito do Um com o objetivo de incentivar a contemplação, levar a uma intuição, mostrar o caminho para aqueles que desejam despertar para a experiência da união; ele está dizendo que há uma função para o raciocínio, que o pensamento deve ser usado de forma útil, e que ele pode, de certa forma, conduzir até o Inteligível.

Uzdavinys (2009, p. 3) comenta sobre isso ao afirmar que “o termo ‘mística’ não é usado em um sentido de ‘irracional’ ou ‘desprovido de razão’; um místico é alguém que segue a senda anagógica dos ‘mistérios’ filosóficos até a Realidade Última, para finalmente unir-se” ao Um.

Portanto, não se trata de uma busca infra-racional, mas de uma prática que vai além da razão,

diz respeito a uma forma superior de experiência, de natureza religioso-filosófica (Plotino), que se desenrola normalmente num plano transracional – não aquém, mas além da razão – mas, por outro lado, mobiliza as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo. (Lima Vaz, 2000, p. 9)

Não é uma busca que incentiva que se abandone o pensamento de forma irresponsável, que não se reflita, nem busque uma compreensão mais profunda a respeito dos fenômenos e da realidade. Pelo contrário, Plotino fala de um refinamento no pensar, de um raciocínio que penetra cada vez mais no real, abandonando as opiniões do sensível, e que se aproxima incessantemente das ideias inteligíveis.

É um pensar cada vez melhor, mais refinado, mais próximo do real. É preciso que a mente tenha um grau de compreensão e abstração cada vez mais sutil, profundo, inteligível, de modo que o Intelecto possa se manifestar na alma à medida que ela abandona visões errôneas nutridas no mundo sensível. Dessa forma a alma passa a ter cada vez mais clareza, e tornar-se cada vez mais liberta dos grilhões da caverna e mais próxima do Sol-Um.

Porém, nem mesmo o pensamento mais elevado será capaz de conduzir ao Um. Neste momento é preciso que a alma silencie, e Eros aja. O

Um torna-se objeto de amor da alma, e ela repousa nesse amor (VI 9 [9] 4, 19), pois anseia esse “retorno à Pátria”.

Essa perspectiva ascendente permite ir da multiplicidade à unidade mediante uma superação reversa das diferenças e contradições, “galgando as hipóstases” e se reconciliando com a unidade originária.

O capítulo cinco do nono tratado será permeado pela ideia de que não há nenhum nome adequado para atribuir a essa causa que chamamos “Um”. Em VI 9 [9] 5, 42, Plotino distingue sua primeira hipóstase da mônada, afirmando que este não é um ponto, não é um princípio de quantidade e, ao mesmo tempo, isso engendra todas as coisas, porém permanece em si mesmo sem diminuir.

Plotino reforça o caráter inefável do Um ao afirmar que ele só pode ser conhecido, enquanto conhecimento, a partir do que engendra (VI 9 [9] 5, 33). O filósofo não está se contradizendo ao utilizar, em certas ocasiões, uma linguagem catafática para se referir ao Um (e não apenas apofática). Pois,

quando falamos sobre o Um, afirmando que é a causa, estamos de fato falando sobre nós mesmos, dizendo que somos dependentes, causados; e expressando o que experimentamos nessa condição de dependência. Falamos de nós mesmos quando falamos sobre o Um. Dessa forma o Um continua inefável, ainda que falemos sobre ele. (O’Meara, 1995, p. 56)

Portanto, ao falarmos sobre o Um estamos falando sobre nós mesmos, como dependentes desse Um e necessitando dele. Necessidade esta que “ele” não tem de nós, pois se “o Um necessitasse algo, não seria Um” (VI 9 [9] 6, 37).

Não tendo necessidade de nada, também podemos concebê-lo como “maior do que todas as coisas, não em grandeza, mas em poder” (VI 9 [9] 6,8). Poder este que é inconcebível, pois o Um é sem limites e não pode ser percorrido. (VI 9 [9] 6, 11)

O sexto capítulo do nono tratado abordará justamente essa transcendência e não necessidade do Um, uma transcendência que é posta inclusive como além de *Theos*, para que não seja confundido com um Deus ou

com uma das divindades, já que o Um é além do Ser. Sendo além do Ser, Plotino também considerará, apofaticamente, o Um como além do Bem (VI 9 [9] 6, 41).

Após ter delineado a transcendência do Um, o filósofo se voltará para sua imanência, e no capítulo VII exorta que o Um seja contemplado sem que se lancem pensamentos para o exterior, pois não está em lugar algum que seja externo, “está presente lá, para o que pode tocar, e, para o que não pode, não está presente” (VI 9 [9] 7, 2-5).

Referindo-se a Platão, Plotino irá, em VI 9 [9] 7, 29-31, reforçar que “não está fora de ninguém, mas presente em todos, sem o saberem”. Nesta passagem ele também desenvolverá uma crítica aos que buscam o Um fora de si mesmos, achando que são coisas externas que os tornarão completos. Plotino diz que eles “fogem”, por não saberem. Estão adormecidos, tomados pelo sono da ignorância e do esquecimento.

“A vida verdadeira”, dirá Plotino em VI 9 [9] 9, 15, “é lá”. Lá onde a alma descansa e está fora dos males que acometem o mundo sensível. Apesar de não enfatizar o mal no mundo na mesma intensidade dos gnósticos, Plotino ligará o mundo inteligível com a ausência de mal, e o mundo sensível com um “vestígio de vida” que apenas imita a vida “superior”.

Voltando-se para a mitologia, ele relacionará a alma à Afrodite celeste, que ao cair no mundo torna-se prostituída. Ao buscar o amor de seu pai, buscando unir-se a *Theos*, a alma é enganada e ultrajada por pretendentes mundanos⁴⁵. E apenas ao desprezar o que lhe ultraja e “purificando-se das coisas daqui, novamente se preparando para ir para o pai, passa bem” (VI 9 [9] 30-37).

⁴⁵ Os gnósticos também, frequentemente, irão tratar da alma como uma virgem prostituída que é enganada e ultrajada no mundo. O hino de Pronoia ao final do *ApJo* dirá que a Pronoia “entrou no meio da prisão” e escondeu-se “deles por causa de sua maldade” (NHC II 30, 17-19). Em outro texto gnóstico (*Trovão, a Mente perfeita*), também em forma de hino, uma figura feminina (Sophia) irá se pronunciar como “a santa, a meretriz, a desprezada, a virgem”. Outras obras como *Protenóia Trimórfica*, *Pistis Sophia*, *Hino da Pérola*, falarão de uma alma que desce ao caos e se esconde dentro dos existentes, conferindo vida e poder, e que luta contra as forças dos arcontes, e deve ascender de volta a casa de seu pai. O texto de Nag Hammadi *Exegese da Alma* conta a história dessa alma que é ultrajada, cativa, violentada pelos que a atomentam.

Mais à frente, no capítulo dez, Plotino explica como os diálogos da alma, isto é, os pensamentos racionais, ficam ativos quando não se está a contemplar. Mas quando a contemplação se estabelece, tudo o mais silencia. “O ato de ver e aquele que viu não são mais discursos, mas maiores que o discurso” (VI 9 [9] 10). A descrição é de um processo muito íntimo. É o que alguns místicos posteriores, como Teresa D’Ávila, chamarão de “câmara nupcial” da alma. Uma total união:

Assim, vendo a si mesmo então, quando olha, verá a si mesmo desse modo, ou melhor, estará consigo mesmo e sentirá a si mesmo se tornar simples. E talvez, nem “verá” deve ser dito, nem “o que foi visto”, já que é necessário dizer que essas coisas sejam duas, a que vê e a que é vista, e não que ambas são um. (VI 9 [9] 10, 5-15)

Nesse percurso contemplativo é preciso que haja um abandono do ‘si mesmo’, pois não há mais um ‘eu’ e um ‘outro’, mas apenas o Um, sem distinção. Ao voltar-se para o Um, a alma está se voltando para si mesma, tornam-se indissociados.

Do ponto de vista do sujeito, a experiência mística tem lugar num plano transracional, ou seja, onde cessa o discurso da razão: inteligência e amor convergem na fina ponta do espírito numa experiência inefável do Absoluto, que arrasta consigo toda a energia pulsional da alma. Vale dizer que, da parte do sujeito, a experiência mística é absolutamente singular e, como tal, não pode ser partilhada. (Lima Vaz, 2000, p. 10)

Falando ainda sobre esse abandono do senso de individualidade que ocorre no processo de união com o Um, Mazur comenta que

a *epidosis autou* implica em uma auto-rendição; é preciso deixar a si mesmo totalmente, dar-se ao Um através de uma catarse progressiva e a eventual abdicação da identidade comum. [...] Uma ênfase na abdicação da identidade individual na fase de ascensão, que se torna um pré-requisito para a união final com o Um. (Mazur, 2008, p. 3)

Esse movimento de união da alma com o Um é um processo interno. Plotino alerta que isto é um mistério que não deve ser exposto aos não iniciados. O Um não pode ser revelado através de palavras, só é conhecido pela experiência. Portanto “deve-se renunciar a mostrar o divino a quem não teve o êxito de ver por si mesmo” (VI 9 [9] 2-4).

CAPÍTULO IV

APROXIMAÇÕES AO UM

PLOTINO E OS GNÓSTICOS

A filosofia se constrói através de diálogos, diálogos e reflexões que permeiam toda a busca pelas verdades, sejam imanentes⁴⁶ ou transcendent⁴⁷. No mundo antigo isso é bastante evidente. Não podemos traçar de modo único e definitivo um pitagorismo, um platonismo, um gnosticismo; mas sim formas distintas de encarar essas tradições, formas diversas de abordar estes ensinamentos, linhas e correntes variadas que se relacionam entre si, por vezes se afastando, outras se aproximando. As interpretações variam de acordo de acordo com o local ou a época, mas permanece a busca de penetrar no âmago do significado além das palavras.

Nessa busca, é comum um filósofo entrar em desacordo com algumas ideias de outro – e imediatamente os taxamos de antagônicos, “inimigos”. Outras vezes este filósofo se expressa de um modo que compartilha ou concorda com reflexões previamente enunciadas, e passamos a dizer que ele foi influenciado por essas ideias.

Mas a filosofia não é tão simples de ser abordada, não se limita a influências e antagonismos, ainda mais no mundo antigo, onde o contato e a troca de ideias entre personagens distantes era possivelmente muito mais difícil de estabelecer. A filosofia refletia, principalmente, um modo de vida, uma

⁴⁶ Refere-se ao que existe de forma inerente ao ser ou objeto, inseparável dele, uma verdade interna e intrínseca.

⁴⁷ Aquilo que existe de forma externa, distante, além do ser ou objeto

busca por um modo ideal de vida, e isso se intrinca com toda a religiosidade da época. Para Plese (2006, p. 58), nos primeiros séculos “os assuntos filosóficos ficaram cada vez mais interligados com preocupações religiosas e a fronteira entre teologia e filosofia ficou cada vez mais borrada”. Isto é bastante evidente em obras ligadas ao pitagorismo, como por exemplo as expostas por Guthrie no livro *The Pythagorean Sourcebook and Library* (1987). Hierocles (séc V d.C.) introduz os chamados *Versos de Ouro de Pitágoras* afirmando que “o objetivo da filosofia é purificar a vida humana e encaminhar a sua meta” (1994, p. 31). A prática filosófica seria geradora de virtude, e a prática contemplativa auxilia no desvelamento da verdade.

Deve-se lembrar que a interpretação discursiva (especialmente a acadêmica) de filosofias e religiões antigas não transcende as questões da verdade última, como afirma. Tais interpretações, presumidamente inocentes, ainda mantêm seus próprios padrões de razão e suas próprias premissas ocultas de verdade, levantadas de acordo com o sentido de real ideologicamente determinado e culturalmente construído. [...] Ao tentar fazer sentido da prática filosófica deles [dos antigos] de acordo com nossa própria *akesis* filosófica (que envolve construção hermenêutica, reconstrução, e desconstrução de mandalas metafísicas, como portões tradicionalmente estabelecidos rumo ao Inefável), podemos partilhar do mesmo campo de conhecimento filosófico (*episteme*) e participar da atividade salvífica divina (*theourgia*) relacionada a ele (Uzdavinys, 2010, pp. 251, 252).

Ao partilharmos dessa visão da filosofia na prática, passamos a caminhar junto dela, e assim ela torna-se um modo de vida, e não apenas um discurso, mas um “esculpir de sua própria estátua” (I 6, 9, 13). Também Bal (2007, p. 17) refere que “a filosofia expressava uma maneira de ser, de estar e de se relacionar no mundo. [...] o discurso filosófico antigo expressa aquilo que a vida manifesta, e que, como caminho, não se dissocia do caminhar.” Dificilmente era a filosofia no mundo antigo destacada da prática. Assinala Hadot (1999, p. 236), ao referir-se a Plotino, que

o discurso filosófico, para todos os níveis da realidade, conduz a uma ascese, a 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 somente se tornando

espiritualmente semelhante à realidade que se quer conhecer, que se pode colhê-la. (Hadot, 1999, p. 236)

Ainda há quem busque uma “ortodoxia filosófica”, uma forma engessada e congelada de filosofar, que não permite esse diálogo. Contudo, o dinamismo do pensamento e a complexidade das relações humanas e de todas as intuições que o refletir filosófico podem despertar na alma, não permite que se criem fronteiras intransponíveis entre uma linha de pensamento e outra.

Portanto, muito mais do que proposições lineares sobre a influência de A sobre B, a prática filosófica, pressupondo a complexidade da mente humana, nos fala de trocas. Cornelli, referindo-se às tradições platônica e pitagórica, aborda essa questão ao dizer que

não de influências ou de “erros” são trilhados, portanto, os caminhos de encontro entre pitagorismo e platonismo, mas de trocas: trocas filosóficas. Em suma, da paciente e extraordinária arte do diálogo que até hoje chamamos de filosofia. (Cornelli, 2003, p. 53)

Ao mesmo tempo, isso não significa que não se deva cultivar com profundidade um discernimento que busca sempre tirar o mais verdadeiro de uma filosofia, e através do exercício dialético refinar o entendimento sobre uma questão, rejeitando criteriosamente os entendimentos aparentemente inadequados ou limitados. O’Meara, por exemplo, pensa que Amônio surge como “tendo completado uma missão que era essencialmente de Numênio: a restauração da unanimidade (*homodoxia*) do platonismo através da purificação de uma disputada e degradada tradição” (O’Meara, 1995, p. 113)

Assim, é essa busca apaixonada pelo saber que leva Plotino a incessantemente procurar por um professor de filosofia em Alexandria que preenchesse as inquietudes de sua alma. Plotino demonstra uma abertura ao diferente ao ir buscar as filosofias da Pérsia e da Índia (VP 16), e sua disposição ao diálogo fica ainda mais clara quando ele recebe em Roma um sacerdote egípcio que através de uma atividade teúgica quis invocar o *daímôn* de Plotino e este consentiu (VP 10); e também quando ele acolhe em sua escola esses gnósticos a quem ele chama de “amigos” (II.9. [33] 10, 3). E ainda que Plotino os rebata, tentando corrigi-los, e talvez os considere maus filósofos,

ainda assim, para Plotino, eram interlocutores com quem essas trocas filosóficas poderiam ser feitas. Corrigan complementa essa questão:

As afirmações de Plotino deixam claro que muitos gnósticos, se não eram até mesmo parte do círculo de Plotino, eram considerados amigos e companheiros na filosofia. Assim, o contexto da crítica de Plotino não é meramente uma polêmica, mas o estabelecimento de uma base para discussão racional e conversação filosófica. (Corrigan, 2000, p. 25)

E refere Evangeliou:

Não há dúvidas de que Plotino e Porfírio consideravam os seguidores de Adelfius e Aquilinus como apóstatas da filosofia grega que se desviaram ao adotar ensinamentos gnósticos. É também claro que esses apóstatas leram Platão e adotaram muitas doutrinas platônicas. Além do mais, Plotino os chama de 'amigos', e Eunapius reporta que Orígenes, Amelous e Aquilinus foram co-discípulos de Porfírio. Portanto, ao menos no caso de Aquilinus, temos um gnóstico que foi bastante lido na tradição filosófica grega e foi aluno de um grande professor como Plotino. (Evangeliou, 1992, p. 115)

Chegamos então no que Pearson (1992, p. 253) chama de um dos problemas mais intrigantes da história filosófica e religiosa da antiguidade: a relação entre platonismo e gnosticismo nos primeiros séculos de nossa era.

E frente a um tema tão abrangente, com todas suas possíveis nuances, faz-se mister delimitar até que ponto podemos ir nesta empreitada e, antes de aproximar os recursos linguísticos usados para abordar o primeiro princípio tanto no *Apócrifo de João* quanto na *Enéada* VI 9 [9], precisamos entender, comparativamente, o caráter desses textos. Isto é, entender o contexto em que foram escritos, para quem e por quem foram escritos. Fala-se muito que as *Enéadas* são filosofia, enquanto os tratados gnósticos são obras mitológicas ligadas à religião e, portanto, questiona-se a possibilidade de haverem semelhanças entre eles.

Ora, Plotino estava escrevendo tratados de filosofia para os alunos de sua escola em Roma, que de certa forma recebia um público de ouvintes bastante diversificado. Em *VP* 1, Porfírio diz que qualquer um que assim o desejasse poderia entrar e assistir às aulas de Plotino. E em *VP* 7 ele conta que entre os ouvintes haviam médicos, poetas, senadores, cristãos, mulheres.

Um público alvo diferente também muda a característica de redação de uma obra, e tudo isso deve ser levado em conta quando colocamos dois textos em comparação. Ao mesmo tempo não ignoramos que os livros de Plotino “foram confiados a apenas a um pequeno grupo de pessoas” (VP 4)

Temos a referência em várias obras gnósticas, a começar pelo próprio *Apócrifo de João*, de uma recomendação para manter o texto reservado a poucos eleitos, e isto certamente afeta a abordagem feita na redação, o estilo da escrita, a linguagem utilizada.

Mas, ao mesmo tempo, talvez Plotino tenha escrito também objetivando um público mais selecionado, já que ele começa a escrever após dez longos anos de silêncio, e apenas após Erênio e Orígenes (que também foram discípulos de Amônio) terem rompido seu voto de silêncio e passado a escrever. Votos de sigilo feitos frente a um instrutor, especialmente na antiguidade, eram tomados de forma muito séria. Cogita-se que os escritos de Plotino da primeira fase – como é o caso do nono tratado aqui abordado – refletem em parte o pensamento de Amônio; um dos motivos é justamente Plotino ter começado a escrever após a quebra de sigilo feita por seus condiscípulos.

Um voto de silêncio geralmente denota algum tipo de tradição esotérica.

As diferentes interpretações de Platão eram baseadas parte em ensinamentos orais, parte nos livros redigidos, ambos vistos como contendo uma sabedoria esotérica reservada apenas a iniciados. Embora as doutrinas neoplatônicas possam ser apreendidas por meio de uma leitura atenta e criativa dos diálogos de Platão, os platonistas tardios levaram as doutrinas de Platão mais além e as desenvolveu em um metafísica e misticismo mais elaborados (Uzdavinyš, 2009, p. 2).

Em VI 9 [9] 11, 1-4 Plotino afirma que o tema da união com o Um é da “ordem dos mistérios” e não é recomendado que seja exposto a não iniciados. Riffard, por exemplo, comenta que

os neoplatônicos e os neopitagóricos ignoravam a ruptura da qual se orgulha tanto a história racionalista da filosofia, (...) o pensamento é ao mesmo tempo filosófico e teológico, erudito e espontâneo: erudito porque integra os conhecimentos da

Grécia e do Oriente; espontâneo porque os filósofos se engrandecem com as experiências espirituais. O esoterismo, tal como pensam os neopitagóricos e os neoplatônicos faz da filosofia uma iniciação. O objetivo da vida é elevar a alma (Riffard, 1996, p. 82).

Elevar a alma em retorno ao Um, este parece ser o cerne da filosofia plotiniana. Este objetivo pode ser interpretado como um ensinamento verdadeiramente esotérico, cujo objetivo não é, segundo Kingsley:

encher o discípulo ou pupilo com meras teorias fascinantes, mas com oportunidades para tornar essas teorias e ideias reais em sua própria experiência. Noções românticas de um texto esotérico como um documento que contém afirmações incríveis que precisam ser mantidas longe dos profanos são ingênuas e extremamente simplistas. O fato é que dificilmente alguém reconheceria um texto esotérico pelo que ele realmente é, a não ser que saiba como usá-lo (Kingsley, 1995, pp. 369, 370).

Tornar as teorias em experiências é o que Plotino propõe ao afirmar que apenas fala sobre o Um para que isso ajude a conduzir à contemplação. Do mesmo modo os gnósticos buscavam esse retorno da alma à sua natureza original, porém, enquanto Plotino fazia isso através de um filosofar platônico e um estímulo ao silêncio contemplativo, os gnósticos buscavam este retorno fazendo uso de uma linguagem mais hermética, temas mitológicos, práticas teúrgicas⁴⁸ e uma busca por revelações.

Armstrong reforça essa visão sobre os gnósticos, ainda que de forma a tentar afastá-los da filosofia:

É um erro ler os gnósticos como se eles fossem maus filósofos. O que quer que derive da filosofia grega nas histórias deles, eles não estão fazendo o mesmo que os filósofos. Eles não estão dando explicações sobre o porquê das coisas. [...] Contam intrigantes histórias, vividamente imaginadas, sobre os atos de seres espirituais, e são as histórias que transmitem explicações sobre o universo. Reduzi-los a termos abstratos de princípios e conceitos seria uma grande injustiça para com eles (Armstrong, 1992, p. 43).

Portanto, podemos dizer que Plotino produzia textos filosóficos, argumentativos, para serem debatidos em sua escola, enquanto os gnósticos

⁴⁸ Teurgia esta que será retomada no Neoplatonismo de Proclo e Jámblico.

redigiam textos mitológicos e revelatórios para serem usados em círculos mais fechados.

Plotino baseava-se quase que totalmente na grande obra deixada por Platão, já os gnósticos abriam o espectro para outros tipos de influência, ainda que tivessem um “pé” bastante forte no platonismo, pois é “certo que os sistemas gnósticos interagiram com a filosofia de um modo assaz complexo, notadamente com o Platonismo, em suas múltiplas vertentes” (Fernandes, 2010, p. 30).

Esse foco diferente deve ser observado ao interpretarmos suas respectivas obras. Alguns autores, como Wallis (1992, p. 2), chegam a sustentar que os gnósticos concordam com os platonistas em muitos pontos, mas, na visão deste autor, “abusam de Platão e de outros filósofos antigos e procuram o conhecimento através da revelação divina, e não de um relato racional de suas crenças.”

Pode-se dizer que a filosofia plotiniana apresenta um enfoque mais racional. Mas, ainda que não de maneira tão pronunciada quanto os gnósticos, Plotino também fazia uso de mitos em sua filosofia. Seria seu uso mitológico assim tão diferente? Ora, “os mitos em Plotino possuem um aspecto retórico, sendo utilizados com o fim de persuadir o interlocutor, suscitando nele uma carga emotiva, que pode se originar no relato de uma experiência vivida” (Oliveira, 2008, p. 81).

Não poderiam também os mitos gnósticos terem tido esse tipo de enfoque de símbolos a serem interpretados? Será mesmo que não davam explicações orais sobre as histórias que contam? Não teriam as experiências vividas originado relatos velados cujo objetivo é transmitir a outros aquelas realidades experimentadas? Oliveira comenta sobre essa utilidade dos mitos:

os mitos e as imagens plásticas não duplicam o modelo, mas, sim, oferecem uma versão dele, o representando, simbolizando, indicando, enfim, mostrando-o para quem é capaz de ver. Mas, como os objetos mostrados nos mistérios, os mitos solicitam uma interpretação. Disso se depreende que, quando devidamente interpretadas as figuras, a exegese tem um aspecto anagógico semelhante ao das iniciações nos cultos de mistérios (Oliveira, 2008, p. 81).

No geral, podemos dizer que os gnósticos enfatizavam o despertar dessa *gnosis* que compreende a realidade tal qual ela é como uma experiência pessoal, e, portanto, faz sentido que seus ensinamentos escritos sejam em forma mitológica, justamente pelo mito ter essa possibilidade de indicar o caminho apenas para aquele que, por mérito próprio, possui as chaves de interpretação. O mito pode ser entendido como “nada mais que uma configuração sensível de uma especulação filosófica, cujo caráter persuasivo vai além da conceptualidade rigorosa do conhecimento demonstrativo” (Distaso⁴⁹ *apud* Fernandes, 2010, p. 29).

Não sabemos exatamente o uso que era feito dos manuscritos gnósticos, mas ao que tudo indica era um material de acesso reservado, que foi redigido para grupos específicos. Ao menos este parece ter sido o caso do *Apócrifo de João*, ou de algumas de suas cópias, pois na parte conclusiva (NH II 31, 28) aparece uma orientação para manter o ensinamento de forma secreta (apócrifa), e transmitir apenas “àqueles que são como você em espírito”.

Sendo um material reservado, não podemos afirmar de fato como este era trabalhado, debatido, mas é possível conjecturar que nesses círculos gnósticos houvesse alguma interpretação dessa mitologia e não necessariamente um entendimento literal desta.

A aparente característica reservada e teúrgica desses gnósticos parece fomentar a semelhança com os cultos de mistérios, o que reforça a possibilidade de pensarmos ter havido uma prática exegética desses mitos. Para Anton (1992, p. 15), “o gnosticismo cristão manteve a distinção de conhecimento esotérico e exotérico, encontrada explicitamente em Platão e mantida por neoplatonistas cristãos como Clemente e Orígenes,” o que pode, novamente, nos aproximar de Plotino.

Se os mitos gnósticos passavam por exegeses – assim como Plotino usa os mitos para buscar interpretações subjacentes⁵⁰ – então, não é de se surpreender que aqueles que estavam envolvidos com o gnosticismo

⁴⁹ DISTASO, L. V. *The Paradox of Existence: philosophy and aesthetics in the young Schelling*. Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer, 2004

⁵⁰ Corrigan (2000, p. 33) considera que há ecos de mitologia gnóstica sobre a matéria em 2.5 [25] 11-12.

platonizante, como é o caso do *ApJo*, tivessem se sentindo à vontade para debater com Plotino em sua escola.

O público alvo do *ApJo* e do tratado VI 9 [9] diverge, e perceber essa diferença de enfoque é importante inclusive para poder abrir espaço para perceber o que há em comum também. É importante observar que apesar da linguagem estar no nível do múltiplo e ser apenas um instrumento provisório, não devemos desprezar nem o mito nem o discurso racional, “pois este é tão válido quanto qualquer símbolo e qualquer mito arquetipicamente baseado, pois todos são formas diretas ou indiretas de auto-desvelamento, testemunho, traços, faces do Um” (Uzdavinys, 2010, p. 264).

O discurso racional e os mitos, respectivamente mais usados por Plotino e pelos gnósticos, são abordagens diferentes que não precisam se antagonizar, ambos tem seu papel e importância. E se falamos sobre o Um, então essa distância torna-se menor ainda. Porém, ainda que percebamos essas aproximações, deve-se sempre ter em conta que identificar conceitos filosóficos nos textos gnósticos é um processo delicado e “deve-se evitar pressa em discernir paralelos, e ter em conta o grau de mitologização e personificação de temas filosóficos” (Dillon, 1992, p. 99).

Enquanto alguns filósofos platonistas “teriam efetuado uma interpretação literal-filosófica dos mitos de Platão, os gnósticos teriam promovido uma interpretação mística dos mitos e do resto da filosofia de Platão” (Fernandes, 2010, p. 34). São formas diversas de “vestir” as “verdades filosóficas”. Foucault ilustra bem essa questão na seguinte passagem:

Mas a gnose, e todo o movimento gnóstico, é precisamente um movimento que sobrecarrega o ato do conhecimento, ao [qual], com efeito, atribui-se a soberania no acesso à verdade. Sobrecarrega-se o ato de conhecimento com todas as condições, toda a estrutura de um ato espiritual. A gnose é, em suma, o que tende sempre a transferir, a transportar para o próprio ato de conhecimento as condições, formas e efeitos da experiência espiritual. Digamos esquematicamente: durante todo este período que chamamos de Antiguidade e segundo modalidades que foram bem diferentes, a questão filosófica do “como ter acesso à verdade” e a prática da espiritualidade (as transformações necessárias no ser mesmo do sujeito que permitirão o acesso à verdade) são duas questões, dois temas que jamais estiveram separados. Não estiveram separados

para os pitagóricos, é claro. Não estiveram também separados para Sócrates e Platão: a *epiméleia heautoû* (cuidado de si) designa precisamente o conjunto das condições de espiritualidade, o conjunto das transformações de si que constituem a condição necessária para que se possa ter acesso à verdade. Portanto, durante toda a Antiguidade (para os pitagóricos, para Platão, para os estóicos, os cínicos, os epicuristas, os neoplatônicos, etc.), o tema da filosofia (como ter acesso à verdade) e a questão da espiritualidade (quais são as transformações no ser mesmo do sujeito necessárias para ter acesso à verdade?) são das duas questões que jamais estiveram separadas (Foucault, 2006, p.21, 22).

O que tudo isso nos faz pensar é se então houve trocas filosóficas entre esses dois grupos, se foi o caso de influências diretas ou indiretas, ou se suas semelhanças ocorrem apenas por terem, possivelmente, uma fundamentação em comum. Esta é a pergunta de Corrigan (2000, p. 21): “Foi Plotino influenciado pelo gnosticismo ou o gnosticismo por Plotino, ou estão ambos influenciados por um corpo de textos em comum?” A proposta desse autor é que Plotino também é influenciado pelos textos sethianos: “Plotino certamente foi influenciado pelos gnósticos, pois alguns de seus mais maduros pensamentos estão moldados por uma implícita conversa com eles” (Corrigan, 2000, p. 42).

Outro autor que levantará essa questão é Wallis:

Que Plotino estava certo em ver fortes tendências platônicas no Gnosticismo, apesar da estrutura mitológica deste, já foi largamente reconhecido. Os novos estudos, contudo, reabrem uma questão muito mais controversa: se o neoplatonismo recebeu influência gnóstica substancial, ou se as semelhanças são apenas paralelos que derivam de uma tradição platônica em comum. (Wallis, 1992, p. 3)

Já Evangeliou (1992, p. 115) pensa que a influência da filosofia grega no gnosticismo foi apenas superficial. Enquanto Dillon (von Harnack *apud* Dillon, 1992, p. 108) considera que “o gnosticismo foi uma aguda helenização do cristianismo”. Para Dillon, as analogias entre Plotino e os gnósticos, como por exemplo no caso do texto *Zostrianos* (que considera-se ter circulado na escola do filósofo em Roma) se deve ao fato do autor do *Zostrianos* ter sido “influenciado pelo platonismo do segundo século” (Dillon, 1992, p. 105).

Kenney (2000, p. 259) comenta que tanto o platonismo quanto o gnosticismo são conhecidos por enfatizarem a teologia negativa, e que endossam em vários graus este pensamento. Para este autor, o *Apócrifo de João* é um exemplo clássico de linguagem platônica apofática em textos gnósticos. Em Plotino a linguagem apofática será também bastante presente.

A controvérsia é grande e muitos autores tentarão demonstrar esses possíveis paralelos e influências dos textos gnósticos no pensamento plotiniano, principalmente em relação aos tratados sethianos que circularam em sua escola (*Alógenes* e *Zostrianos*). O *Apócrifo de João* também costuma ser encaixado nessa categoria, e assim como esses outros dois, é tido como de redação anterior a Plotino.

Turner (2000, p. 185) demonstra ter encontrado paralelos palavra-por-palavra entre o *Alógenes* e o *Apócrifo de João*, no que tange à parte introdutória de ambos os textos, que é justamente onde mais se refere ao Um. Portanto, muitos dos paralelos traçados entre Plotino e o *Alógenes* podem, sutilmente, sugerir alguns paralelos também com o *ApJo*.

Turner instiga a pensar que esses paralelos diretos entre os textos sugerem uma forma de literatura mútua, uma dependência a uma fonte comum, “muito provavelmente um comentário ao *Parmênides* de Platão.” (Turner, 2000, p. 185)

Finamore, por exemplo, faz referências ao *Alógenes* que podemos estender ao *ApJo*, reforçando sua ligação com o platonismo. Ele diz:

Alógenes é platônico em seu afirmar um principio superior “além do ser”, que não diminui ao doar-se aos reinos inferiores. O sistema de *Alógenes* é platônico ao separar o Intelecto em sua própria hipóstase, e ao emanar a alma e a natureza a partir daí. Não é platônico em seu conceito do Tríplice Poder como uma hipóstase separada, ao colocar Ser-Vida-Intelecto separada do Intelecto. (Finamore, 2000, p. 238)

É justamente esse tema do Primeiro Princípio, “além do ser”, que nos interessa no *ApJo*. E quanto à tríade Ser-Vida-Intelecto, o *ApJo* se aproximará mais ainda de Plotino do que o *Alógenes*, pois no *ApJo* a tríade não é dissociada do correspondente gnóstico ao Intelecto, Barbelô. Wallis (1992, p. 3)

nos diz que “M. Tardieu, J. M. Robinson e outros demonstraram que a tríade Ser-Vida-Intelecto, que Hadot já havia dito ser pré-Plotiniana, estava inteiramente formulada no *Zostrianos* e no *Alógenes*.” Essa troca entre a escola de Plotino e o gnosticismo sethiano é reforçada por Hancock ao comentar também sobre a tríade no *Alógenes*:

a tríade que no *Alógenes* está antes de Barbelo e abaixo do Espírito Invisível deriva seu nome de sua natureza tripla, Vitalidade, Mentalidade e Aquilo-que-é, é uma tríade que pertence ao *Nous* de Plotino, sugerindo algum tipo de troca entre a escola de Plotino e o gnosticismo barbeloíta (Hancock, 1992, p. 175).

Assim, ainda que nosso conhecimento a respeito do gnosticismo e do platonismo nos primeiros séculos da era cristã tenha crescido nas últimas décadas, Kenney (1992, p. 199) pensa não ser “possível determinar com precisão as linhas de influência ou construir uma figura completa do contexto do debate teológico.”

É toda essa dificuldade de delimitar claramente onde estão as trocas e influências entre Plotino e os gnósticos que tem levado muitos autores a buscar a resposta em uma fonte em comum. O recente debate⁵¹ sobre o comentário anônimo ao *Parmênides* de Platão tem levantado questões relevantes para o entendimento das semelhanças entre neoplatonismo e gnosticismo, principalmente no que tange à primeira hipóstase.

UMA FONTE MEDIOPLATÔNICA EM COMUM PARA PLOTINO E O AUTOR DO APÓCRIFO DE JOÃO?

⁵¹ É um tema bastante atual, na Nona Conferência Anual da *Internacional Society for Neoplatonic Studies* (ISNS), ocorrida em Atlanta, EUA, 2011, um painel foi dedicado ao *Comentário Anônimo ao Parmênides* e sua relação com o neoplatonismo e os textos gnósticos sethianos. Neste painel, pesquisadores como J. D. Turner (*The Anonymous Parmenides Commentary: State of the Question*), Z. Mazur (*Traces of Gnostic Influence in the Transcendental Epistemology of the Anonymous Commentary on Plato's Parmenides*), D. Burns (*The Anonymous Commentary on Plato's Parmenides, the Roman Gnostics, and the Question of the Christian Contribution to Neoplatonism*) e T. Rasimus (*Porphyry and the Gnostics: Reassessing Pierre Hadot's Thesis in Light of the Second- and Third-Century Sethian Treatises*), acompanhando Gerhard Bechtle, defenderam a tese de uma origem medioplatônica ao comentário.

Ainda que haja diálogos diretos entre Plotino e os gnósticos que freqüentaram sua escola de filosofia, tem-se considerado que muitos dos elementos em comum são provenientes não necessariamente dessas trocas, mas de uma fonte utilizada por ambos os grupos que teria permitido essa aproximação entre eles.

Tem sido defendida a ideia, contrária à posição de Hadot e Majercik⁵², que atribuem a autoria da obra a Porfírio, de que o *Comentário Anônimo ao Parmênides* é de origem medioplatônica e teria, portanto, influenciado a redação dos textos gnósticos sethianos e as ideias desenvolvidas por Plotino.

Corrigan (2000, p. 142) afirma que “o *Comentário* é pré-Plotiniano, provavelmente surgiu de um membro da ‘escola’ de Cronius e Numênio.” Referindo-se ao estudo de Corrigan, Burns (2010, p. 163) afirma que este, “seguido de Turner, argumenta que os tratados sethianos são dependentes do comentário anônimo de Turin ao *Parmênides* de Platão, e este comentário é anterior a Porfírio.” Isto nos faz repensar o lugar de Plotino na história do pensamento “e indica a necessidade de repensar algumas das principais características do medioplatonismo e da relação entre o círculo de Plotino e os gnósticos” (Corrigan, 2000, p. 142).

Isto se dá devido ao fato do *Comentário* apresentar ideias sobre o Um e o múltiplo que antes poderiam ser consideradas “inovações” plotinianas. Isto em nada diminui a grandeza de Plotino, pois como filósofo ele não está interessado em criar uma doutrina, mas trazer suas próprias reflexões filosóficas a partir de doutrinas já existentes, e certamente Plotino é genial ao fazê-lo: “O que vemos em Plotino não é uma lista de doutrinas inovativas, mas uma forma incomum e criativa de fazer filosofia. [...] Plotino não cria doutrinas, ele filosofa sobre elas” (Corrigan, 2000, p. 146).

Admitir a origem medioplatônica deste comentário ao *Parmênides*, e perceber o quanto ele é próximo das ideias apresentadas nas *Enéadas* e de algumas defendidas por alguns textos sethianos, nos faz perceber de forma

⁵² Explicitada por Corrigan em seu artigo *Platonism and Gnosticism. The Anonymous Commentary on the Parmenides: Middle or Neoplatonic?* (2000)

mais clara que Plotino está inserido em um contexto bastante amplo, e de certa forma está “seguindo” uma “linhagem filosófica”.

O fato de Corrigan colocar o *Comentário* como tendo surgido próximo a Numênio torna tudo ainda mais interessante, já que Numênio não só é referido como instrutor de Amônio, como é sabido que era lido na escola de Plotino, e que em algum momento as ideias de Plotino se pareceram tão semelhantes às de Numênio que chegaram a acusá-lo de plágio segundo nos conta Porfírio em *Vita Plotini* 17. E, como vimos no primeiro capítulo do presente trabalho, o pensamento de Numênio se aproxima do gnóstico em alguns pontos. Parece haver uma interligação forte entre o *Comentário Anônimo ao Parmênides*, Numênio, Plotino e alguns gnósticos.

Tudo isso reforça a ideia de que Plotino estaria inserido em uma “teia” de trocas e diálogos filosóficos, e que, na verdade, o que Plotino apresenta é uma sequência muito bem orquestrada de ideias que já existiam e que ele desenvolve à sua forma.

A doutrina apresentada no *Comentário Anônimo ao Parmênides* pressupõe o Um e o Intelecto plotiniano, como nos informa Corrigan (2000, p. 143). Também a “ordem de geração no *Comentário* é semelhante à de Plotino. No fragmento 12 (do *Comentário*) o Um é transcendente; não é ser determinado, nem substancia nem ação; é atividade puramente irrestrita.” (Corrigan, 2000, p. 147). Também se pode salientar que “alguns argumentos em Plotino são semelhantes a outros já formulados na tradição neopitagórica, de derivar a díada da mônada” (Corrigan, 2000, p. 149), por exemplo.

Por outro lado, encontram-se semelhanças também do *Comentário* em relação aos textos sethianos. Turner (2000, p. 196) afirma que “apesar de menores diferenças na nomenclatura, a semelhança estrutural e funcional da tríade no *Comentário a Parmênides* e nos tratados sethianos platonizantes é clara.” Comenta ainda que apesar de Corrigan e Majercik discordarem a respeito da autoria e datação do *Comentário*, ambos concordam “que os tratados sethianos platonizantes dependem do *Comentário Anônimo ao*

*Parmênides*⁵³ (Turner, 2000, p. 204). Os sethianos, citados por Porfírio em VP16, estariam então na dependência do *Comentário* tanto quanto Plotino.

Um dos temas mais discutidos dentro dessa questão é a origem da tríade Ser-Vida-Intelecto, que Corrigan considera ser certamente pré-plotiniana. “As tríades gnósticas explícitas são plausivelmente pré-plotinianas, elaborações platônicas na tradição caldáica do tipo desenvolvida por Amélio (Corrigan, 2000, p. 155). Segundo este autor, Damáscio também teria, posteriormente, atestado a existência de uma tríade caldáica explícita.

Tudo isso coloca em cheque o estado da questão e nos faz talvez perceber de forma diferente como o platonismo se estruturou até o desenvolvimento do neoplatonismo, e como os gnósticos se relacionam com isso. Este *Comentário Anônimo ao Parmênides*, cujos fragmentos hoje se tem acesso, é considerado “uma fonte em comum tanto para os gnósticos quanto para Plotino, Amélio e Porfírio” (Corrigan, 2000, p. 155).

Para Narbonne (2011, p. 7) ele teria sido produzido em torno do ano 200 d.C. Isso o coloca em contato com o rico ambiente filosófico do século II d.C., onde no lado gnóstico temos Basíledes em Alexandria falando insistentemente sobre o *Agnostos Theos* e Valentino desenvolvendo suas ideias de forte matriz platônica⁵⁴. E, por outro lado, temos todos os neopitagóricos e medioplatônicos, como Numênio, que pareciam tentar entender o que há de pitagorismo no platonismo, ao mesmo tempo, no caso de alguns, buscando depurar o platonismo do aristotelismo.

Portanto, data-se o *Comentário* “dentro do ambiente platonista-neopitagórico do segundo século, de modo a dar tempo suficiente para que ele tenha exercido a influência que parece que exerceu nos textos gnósticos platonizantes” (Corrigan, 2000, p. 156) e em Plotino.

⁵³ Isso reforça a impossibilidade do *Comentário Anônimo ao Parmênides* ser de autoria de Porfírio, pois se os tratados sethianos platonizantes (em especial *Alógenes* e *Zostrianos*) já existiam na escola de Plotino quando da chegada de Porfírio e se o *Apócrifo de João* não poderia ter sido escrito após o ano 180 d.C. por haver sido comentado por Irineu de Lyon, então, assumindo que de fato esses textos têm no *Comentário Anônimo* uma fonte em comum com Plotino, tal *Comentário* só poderia ter sido escrito no século II d.C., e não no século seguinte.

⁵⁴ “Os mestres gnósticos do século II d.C. assimilaram materiais próprios da especulação medioplatônica sobre o ‘Deus desconhecido’” (Fernandes, 2010, p. 35).

Narbonne (2011, p.7) afirma que os tratados 9 a 11 (sendo o nono [VI 9] especialmente importante para nosso trabalho) são onde pela primeira vez Plotino “coloca as bases para a interpretação do *Parmênides* de Platão e desenvolve sua teoria das três naturezas, e a do Um transcendente”. Para esse autor, tais tratados deveriam ser lidos “como um posicionamento estratégico em face às interpretações metafísicas dos platonistas sethianos que o antecederam e tomaram por base o mesmo texto platônico”, o *Comentário Anônimo ao Parmênides*.

O APÓCRIFO DE JOÃO E A ENÉADA VI 9 [9] – APROXIMAÇÕES AO UM

Tendo então refletido sobre a possível troca filosófica entre Plotino e os gnósticos, e a presença de um texto base comum a ambos, passamos então a focar no que ambos os textos – o *Apócrifo de João* e a Enéada VI 9 [9] – tem a dizer sobre o primeiro princípio, o Espírito Invisível no *ApJo*, que, nos diz Turner (2000, p. 183), corresponde ao Um de Plotino.

Uma das características mais fortes em ambos os textos é o uso de uma linguagem apofática combinada com uma linguagem catafática. Não se trata de uma contradição. Já que, ainda que a linguagem faça parte da multiplicidade, é preciso fazer uma concessão para que possamos falar sobre o que é inefável. Ao mesmo tempo, enquanto a linguagem apofática aproxima-se mais do Um⁵⁵ em si, a catafática pode, de certa forma, nos falar mais sobre nossa relação com o Um, como esse Um é para nós, em nós. Hancock refere-se a isso:

Se Plotino está comprometido com uma profunda teologia negativa, porque ele ocasionalmente usa termos positivos para descrever o Um? Isto não torna sua filosofia inconsistente? Podem haver predicados ao Um não porque pertençam a sua essência, mas porque pertençam aos seus efeitos. [...] Plotino está às vezes disposto a sofrer alguma inconsistência, já que a própria tarefa do discurso filosófico acarreta em alguma

⁵⁵ Nas *Enéadas* a abordagem apofática fica restrita ao Um; para a segunda e terceira hipóteses a explanação se dá por vias positivas

corrupção da teologia negativa. Tal corrupção é necessária, a não ser que o filósofo voluntariamente ignore a Primeira Realidade. Mas ignorar o Um tornaria o discurso filosófico sem propósito, pois para Plotino (e aparentemente para a maior parte dos neoplatonistas) o objetivo final do discurso filosófico é ajudar aqueles que nunca atingiram a união mística para captar, ainda que de forma imperfeita, o Um transcendente. Sendo isso a verdadeira finalidade da vida e da filosofia, o filósofo deve estender os limites da linguagem e violar as restrições da teologia negativa (Hancock, 1992, pp. 173, 174).

Certamente a abordagem negativa a respeito do Um, que o trata como inefável, é a que recebe maior destaque. Williams, se referindo a essa questão dentro do gnosticismo, comenta que

entre os mais famosos exemplos de especulação em teologia negativa no mundo antigo estão alguns textos atribuídos ao 'gnosticismo'. Richard Wallis, em um intuitivo artigo⁵⁶ que delineava várias formas de teologia negativa e sua ênfase na incogoscibilidade da Deidade superior ou da realidade supra-sensível, sugeriu que “é no gnosticismo que encontramos as mais fortes afirmações pré-neoplatônicas sobre a incogoscibilidade do divino”. Ainda assim, Wallis também observou que, apesar de termos expandido grandemente nosso conhecimento sobre tais mitos, dado a disponibilidade de códices descobertos, “a significância da teologia negativa no gnosticismo permanece ainda muito controversa” (Williams, 2000, p. 277).

Um bom exemplo de teologia negativa no gnosticismo é o relato dado por Hipólito sobre as doutrinas do início do século II d.C. apresentadas pelo cristão gnóstico Basíides, que atuava em Alexandria.

Esta fonte alega que Basíides ensinou sobre um Deus supremo que estava absolutamente além de qualquer nome ou descrição, um “Deus não-existente”, anterior ao ser (Hipólito, *Ref. 7.20.2-21.4*) (Williams, 2000, p. 280).

De acordo com Basíides, *Theos* “é por demais perfeito para ser objeto de cognição ou discurso. De fato, é melhor defini-Lo como ‘não-Ser’ do que diminuí-lo a qualquer descrição positiva” (Hancock, 1992, p. 174). E se pensarmos no contato que Plotino teve com os valentinianos em sua escola em Roma, lembrarmos que “Irineu de Lyon se refere ao uso, por parte dos valentinianos, da linguagem da teologia negativa (e.g., *Contra as Heresias*

⁵⁶ R. T. Wallis, *The Spiritual Importance of Not Knowing*, in *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman* (Ed. A. H. Armstrong; New York: Crossroad, 1986), 468 e 461.

1.1.1)” (Williams, 2000, p. 280), isso certamente foi um fator que facilitou a aproximação de Plotino com esses gnósticos.

Essa aproximação é reforçada por Hancock (2000, p. 174) ao afirmar que enquanto o Gnosticismo e o Neoplatonismo divergem de formas significantes, “como as *Enéadas* II 9 [33] e VI, 8 [39] testificam, a biblioteca de Nag Hammadi demonstra que as duas escolas são altamente compatíveis no que diz respeito à teologia negativa”.

Assim, os predicativos atribuídos ao Um, tanto no *Apócrifo de João* quanto na *Enéada* VI 9 [9] de Plotino, seja em linguagem apofática – isto é, ao afirmar-se aquilo que ele não é; seja em linguagem catafática – propondo suas características de modo que possamos captá-lo de alguma forma a fim de entendê-lo; tais predicativos, quando colocados em paralelo nestas duas obras, encontram muitos pontos de contato.

As duas correntes de pensamento parecem estar de acordo quanto a forma que colocam essa teologia negativa aplicada ao mais elevado nível da realidade. Assim como Plotino, os gnósticos partem de uma linguagem apofática que exclui todos os atributos positivos desse *Theos*. “O leitor atento dos tratados sethianos contidos na biblioteca de Nag Hammadi⁵⁷ sem dúvida fica atônito ante o amplo fundo filosófico que eles contêm, e a terminologia técnica, especialmente em suas descrições do mundo divino” (Turner, 1992, p. 425).

Podemos encarar os capítulos iniciais do *ApJo* (NHC II 2, 26-4,18) como tipicamente filosóficos pois implicitamente ligam a infinitude divina à inefabilidade. Encontramos nessa obra “uma notável tentativa de descrever o divino, expandindo em direção ao fundamento do divino incomunicável, íntimo, em si mesmo” (García Bazán, 1992, p. 72).

Encarar esse divino como algo que também é íntimo, isto é, imanente, leva a um entendimento do uso filosófico da abordagem apofática como uma forma de transmitir ao leitor experiência de unidade. Uma forma de mostrar que apenas no silêncio tal união pode se estabelecer, que “a pessoa

⁵⁷ O *Apócrifo de João* inclui-se aí.

deve separar a si mesma do ser, forma e cognição, da mesma forma que retiraria de si mesmo uma veste contaminada antes da iniciação nos mistérios” (Hancock, 1992, p. 174).

Não podendo existir a dualidade de conhecedor/conhecido ao nível da primeira hipóstase, Plotino e os gnósticos exortam seus leitores a irem além do cognoscível, sem ignorar que este nível de experiência só é possível quando já se atingiu um nível de conhecimento pleno das verdades inteligíveis.⁵⁸

Como Plotino, os gnósticos caracterizam a união mística como consequência de um estágio preparatório que consiste de conhecimento e purgação. Conhecimento no sentido correto ocorre no nível dos eons, o que de certa forma podemos aproximar do nível da Alma e do *Nous* em Plotino. A experiência do nível mais elevado requer uma purgação de toda associação com o ser, forma e dualidade, propriedades dos eons. [...] Esta é uma união mais perfeita do que aquela de *noesis/noeton*. Esta união é livre de dualidade. Assim, não pode haver descrição ou predicado sobre ela (Hancock, 1992, p. 179)

Talvez possamos afirmar, ainda que com certa cautela, que tanto gnósticos como neoplatônicos desenvolvem uma teologia negativa bastante próxima. Ambos falam de uma divindade superior, além do ser, e além do conhecimento e de qualquer predicação. Uma pura unidade, como *Nirguna Brahman*, o ‘um sem segundo’ da tradição indiana. Ambos apresentam essa unidade como imensurável, infinita, além de qualquer forma ou característica, e por isso, indeterminada e livre de dualidade. Para eles o Um não tem necessidade de nada, não diminui na produção e não participa do inteligível, e por isso também não pode ser nomeado.

Tais são os predicados com os quais podemos trabalhar quando colocamos o *ApJo* e a *Enéada* VI 9 em paralelo. Narbonne (2011, p. 5) desenvolve a ideia de que não apenas os tratados 30-33, da chamada tetralogia anti-gnóstica, consistem de um diálogo com os gnósticos, mas que

⁵⁸ Em *Pistis Sophia*, tratado gnóstico atribuído à escola de Valentino, descoberto no *Códice de Askew*, só é possível alcançar os chamados “mistérios do Inefável” após ter galgado, na alma, todo o escalonamento de mistérios menores e maiores que culminam no “Primeiro mistério”, que é o último antes do Inefável.

desde pelo menos o sexto tratado, em ordem cronológica, há “uma discussão ininterrupta entre Plotino e os gnósticos”, discussão essa que o referido autor considera que “ocorre através de todos seus escritos e é perseguida ao longo de sua carreira” (Narbonne, 2011, p. 5).

Esta posição de Narbonne consiste de uma quebra do modelo interpretativo que só leva em conta a tetralogia anti-gnóstica como os únicos tratados em que se pode buscar paralelos e diálogos entre estes dois grupos de pensadores. Dessa forma, passamos a buscar nas *Enéadas* e nos textos gnósticos, especialmente os ligados aos sethianos – devido à circulação de alguns desses, como já referido anteriormente, na escola plotiniana – elementos que possam demonstrar não apenas os desenvolvimentos paralelos (e muitas vezes discordantes) entre as duas linhas, mas também o que tinham de semelhante e possibilitava também aproximações e trocas.

Nessa busca, um trecho do *Apócrifo de João* (NHC II 2, 26-4,18) torna-se uma das possibilidades de estudo quando colocado em paralelo com um tratado plotiniano como a *Enéada* VI 9, que aborda o Um. Falando sobre o *ApJo*, Waldstein considera que a longa passagem sobre o Espírito Invisível correspondente ao trecho referido acima é

um pedaço de escrita disciplinado que desenvolve não apenas um relato sobre o primeiro princípio, como, ao mesmo tempo, é um relato das diferentes formas de argumentação em linguagem que podem ser usadas para se aproximar dele. Ele demonstra que esta parte do *ApJo* pode ser analisada em pequenas seções tanto em forma como conteúdo, manifestando um material similar ao da tradição medioplatônica (Waldstein *apud* Williams, 2000, p. 282).

Assim, é pensando nessa possibilidade de análise de pequenos trechos e sessões, que indicamos como esses recursos linguísticos a respeito do Um são apresentados nas duas obras referidas:

O Um é ilimitado e existe em si mesmo

O caráter ilimitado (*apeíron*) do Um é referido em VI 9 [9] 6, 11, quando Plotino afirma que o Um “deve ser concebido também como sem

limites, não porque sua grandeza ou seu número não podem ser percorridos, mas por não ser possível conceber seu poder.” Hancock (2000, p. 169) dirá que “Plotino segue Platão, que segue Parmênides, ao identificar forma (*eidōs*) com determinância (*horos*) e limite (*peras*). Mas para Plotino esses atributos não podem ser aplicados à mais elevada realidade.” O Um existe em si mesmo (VI 9 [9] 3, 45) e é “completamente antes de tudo”. (VI 9 [9] 2, 29).

Ora, em uma passagem do *ApJo* (NHC II) encontramos também essa caracterização da primeira realidade como *apeíron*. Então, enquanto Plotino afirma que o Um é sem limites e é antes de tudo, em NHC II 3, 7-10 vemos que ele “é ilimitado porque nada existe de anterior a ele para aplicar-lhe limite; é insondável, porque nada existe anterior a ele para o sondar.” E antes disso, em NHC II 3, 2-4, também será afirmado que ele “existe apenas em si”.

O Um não possui necessidade de nada

Sendo ilimitado, o Um também não pode ter necessidade de nada, pois a necessidade pressupõe uma carência, o que indica um limite. “Se o Um necessitasse de algo, não seria Um” (VI 9 [9] 6, 37). Só pode haver dependência quando há multiplicidade, quando há um que se correlacione a outro. O *ApJo* afirmará que ele “não existe em nenhum estado de inferioridade, [...] nada lhe falta” (NHC II 3, 2-4). Plotino desenvolverá mais essa ideia, especialmente no sexto capítulo do nono tratado, afirmando que o Um é “o mais capaz e auto-suficiente” (VI 9 [9] 6, 16) e, portanto, de nada necessita. Não necessita nem de si mesmo, pois já é (VI 9 [9] 6, 20), “sendo Um, estando consigo mesmo, não necessita de inteligência de si” (VI 9 [9] 6, 50). O primeiro princípio não pode ter necessidade do que vem depois, da multiplicidade. É a multiplicidade que necessita e retorna ao Um. “O princípio de todas as coisas não tem necessidade de absolutamente nada” (VI 9 [9] 6, 35).

Todos os seres surgem do Um

“Todos os seres são seres pelo Um” (VI 9 [9] 1, 1), “não existiriam se fossem privados do Um” (VI 9 [9] 1, 4), pois o Um é a própria vida que os

anima, sem o Um, nada é. Para Plotino o Um é “a origem de todas as coisas” (VI 9 [9] 5, 25); no *ApJo* ele é a “fonte da água viva, dá vida a todos os eons” (NHC II 4, 22), sendo os eons tudo aquilo que abarca os níveis do inteligível e do sensível, portanto, tudo que existe.

O Um não diminui ao produzir

Ao mesmo tempo que tudo surge do Um, isso de modo algum o faz diminuir. Se diminuísse isso significaria uma deficiência e, dessa forma, o Um deixaria de ser Um. Para o *ApJo* o Um “é absoluta plenitude, sem ter-se tornado deficiente em coisa alguma de modo a ser completado” (NHC II 3, 5); nas *Enéadas* ele é uma “potência que engendra as coisas, permanecendo em si mesmo, não diminuindo e sem ser uma das coisas que engendrou” (VI 9 [9] 5, 37). Segundo Hancock (2000, p. 178), “o Pai gnóstico, assim como o Um neoplatônico, não diminui na produção.” Dillon (1992, p. 102) diz que o Um “é comparado a uma fonte que nunca diminui, uma imagem adorada tanto por Philo quanto por Plotino”. Certamente a imagem da fonte de água que não diminui é uma imagem comum tanto para eles quanto para os gnósticos.

Em outros tratados das *Enéadas*, particularmente os tratados 30 e 32, essa ideia de não diminuição também aparecerá. Por exemplo⁵⁹ em V 5 [32] 5, 1-2 é dito que os seres surgem do Um, mas ele permanece o mesmo. Já em III 8 [30] 10, 3-7 a imagem do Um é de uma fonte que flui, que produz rios “mas permanece em si mesma em repouso”. Semelhante ao *ApJo* (NHC II 4, 22), a imagem é de uma fonte de água viva que jorra e produz. Em V 5 [32] 5, 2-7 Plotino compara a produção dos seres para fora do Um como a produção dos números para fora da unidade, unidade esta que não deixa de ser uma ao produzir a multiplicidade.

⁵⁹ Os três exemplos a seguir são dos tratados 30 e 32, considerados como dois dos quatro tratados ‘anti-gnósticos’. Ainda assim, vale observar que no que tange à não diminuição do primeiro princípio ao produzir, os tratados estão de acordo com o que foi dito pelos gnósticos também.

O Um não é um Deus

Outro ponto que tanto Plotino quanto o autor do *ApJo* fazem questão de reforçar é a não identificação do Primeiro Principio com Deus⁶⁰. Seja em um sentido monoteísta ou politeísta, o Um não deve ser considerado como uma divindade. “Se pensas nele como Intellecto ou Deus, ele é mais” (VI 6 [9] 6, 12). A inadequação dessa identificação do Um com Deus é reforçada pelo autor do *ApJo* ao dizer que “não é apropriado considerá-lo como um deus ou algo similar. Pois é superior à deidade” (NHC II 2, 33-35). É mais que um deus, superior à Deidade, além do Intellecto ou de algo similar!

O Um não é uma entidade

Se o Um não é um deus, também não é uma *ousía* (uma substância, um ser, um ‘algo’).

Plotino interpreta o *megista gene* de Platão como os componentes logicamente distintos do *Nous*. Para Plotino o Um não é nenhuma dessas coisas, pois transcende qualquer concepção platônica tradicional sobre a mais elevada realidade. [...] Os *megista gene*, como os princípios supremos da dialética são os verdadeiros objetos de conhecimento e os seres perfeitos. O Um, porém, é trans-dialético e além do conhecimento. [...] Ao recusar estes predicados ao Um Plotino demonstra que o Um nunca poderá ser um *noeton* (Hancock, 2000, pp. 171, 172).

O Um não é um ser, pois Plotino equipara *ousía* com forma (*eidos*). Por conseguinte, o que quer que seja uma forma, é também uma entidade. O mundo das formas é o inteligível, portanto só pode se dar no nível do *Nous*. Seguindo essa linha, Plotino dirá que “o Intellecto é um dos seres, enquanto o Um não é algo, mas é anterior a cada coisa, e nem é o ser” (VI 9 [9] 3, 36). Já o que encontramos no *ApJo* é uma afirmação de que o Um “não é uma criatura, [...] não é alguma coisa dentre as existentes; antes, é superior a estas” (NHC II 3, 25-30).

⁶⁰ No Vedanta Advaita é dito que *Nirguna Brahman* (o Um sem segundo, a realidade última, sem atributos, incognoscível) não deve ser confundido com *Sirguna Brahman*, que vem após o primeiro e possui atributos e pode ser afirmado, e muitas vezes é chamado de Ishvara (o Senhor). Então também, para Shankaracharya, enquanto se pode identificar Ishvara com um “Deus”, Brahman é mais, é além.

Também não se pode dizer que o Um é todas as coisas, ainda que juntas, pois isso seria um Um-múltiplo; “nem é Intelecto (pois assim, seria todas as coisas, já que o Intelecto é todas as coisas), nem o ser (pois o ser é todas as coisas)” (VI 9 [9] 2, 30). Turner (1992, p. 431), comentando sobre essa relação de Plotino com os gnósticos no que tange o primeiro princípio, afirma que o “Um Desconhecido (chamado *Agnostos Theos* no *Alógenes* 61, 16) é, como o Um de Plotino, para ser considerado como além do ser”.

O Um é sem forma, não pode ser medido nem qualificado

Não sendo a primeira hipóstase um ser, um deus, uma substância, também não pode ser/ter uma forma.

A “não-forma” do Deus gnóstico é particularmente evidente nos tratados barbeloítas. *Alógenes* afirma que tanto o Tríplice Poder quanto o Espírito Invisível [o Um] são sem forma, já que transcendem (neste texto) o Eon de Barbelo, que, como o *Nous* plotiniano, constitui o reino do verdadeiro *noeta*. (Hancock, 2000, p. 177)

Portanto, é impossível que seja medido ou qualificado. Negar-se a predicar o que quer que seja ao primeiro princípio é parte de uma estratégia para apresentar o status ontológico de tal princípio. Esta forma de se referir ao Um será abordada tanto por Plotino quanto por gnósticos, no caso específico, o autor do *Apócrifo de João*.

O *ApJo* discorrerá sobre o Um reforçando sua incomensurabilidade. Em NHC II 3, 11-12 é dito que “é incomensurável porque não foi medido por coisa alguma”. Uma outra passagem que transmite essa ideia no *ApJo* está no contexto de um trecho⁶¹ que, segundo Williams (2000, p. 283), é estruturado com um padrão de “nem isso, nem aquilo, mas algo mais”. Dentre as sentenças neste trecho que falam sobre o Um, está uma que afirma que ele “não é corpóreo nem incorpóreo, nem grande nem pequeno, não é

⁶¹ A outra grande seção de teologia negativa no *ApJo* (II 3,20 -28 par.) é estruturada de outra forma, com um padrão de *via eminentiae*: “não é isso nem aquilo, mas algo mais.” Como é bem sabido, esta seção do *ApJo* é paralela ao texto em *Alógenes* 62,27-63,14, indicando uma relação literária entre estes dois textos ou indicando uma fonte em comum. (Williams, 2000, p. 283)

quantificável” (NHC II 3, 22-24). Já em uma passagem das *Enéadas* (VI 9 [9] 5, 42) Plotino afirmará que o Um não pode ser um princípio de quantidade.

Falando sobre a contemplação do Um, Plotino, em VI 9 [9] 3, 28, reforça que o Intelecto é incapaz de conduzir uma contemplação que se foque no Um como uma grandeza, uma figura, ou tendo um volume, pois o Um não pode ter tais características. E,

do mesmo modo, o ser possui algum tipo de forma – a do ser – mas o Um não possui forma (nem mesmo uma forma inteligível). Sendo a natureza do Um geradora de todas as coisas, não é nenhuma delas. Assim, nem é algo, nem possui qualidade, ou quantidade, ou intelecto, ou alma. Nem é movido, nem também está em repouso, nem está em algum lugar, nem em algum tempo, mas ele, por si mesmo uniforme, ou melhor, informe, por ser anterior a toda forma, está antes do movimento e antes do repouso. (VI 9 [9] 3, 37-44)

Tal passagem de Plotino não só reforça a característica não quantificável e incorpórea do Um, semelhante à passagem no *ApJo*, como também usa um tipo semelhante de linguagem para falar disso. Um texto dirá que não é corpóreo nem incorpóreo, o outro que não é movido nem está em repouso. É um estilo bastante próximo para descrever características semelhantes sobre a mesma hipótese.

O Um não pode ser nomeado

E se o Um não pode ser medido nem quantificado, certamente também não poderá ser nomeado. Uma das passagens mais conhecidas das *Enéadas* afirma isso: “Nenhum nome pode ser adequadamente atribuído a ele, mas já que devemos nomeá-lo, o chamamos Um” (VI 9 [9] 5, 32). O *ApJo* abordará essa questão enfocando no fato de que se o Um é um, e não múltiplo, não pode ser nomeado, já que isso implicaria em algo exterior a ele que pudesse atribuir-lhe um nome: “É inominável pois não há nada que exista antes dele para dar-lhe um nome” (NHC II 4, 18-19).

Um pouco anteriormente neste tratado, em VI 9 [9] 4, 12, o filósofo dirá que se ele fala ou escreve a respeito do Um, é com a intenção de enviar até ele, isto é, fazer com que seus alunos foquem suas consciências nesse

Um, busquem-no como objeto de contemplação, de modo a atingir aquele estado de silêncio que transpassa, em compreensão, os limites do *Nous*.

O Um é incognoscível, não pode ser compreendido

Sendo inominável, esse Um se torna também incompreensível para a mente mergulhada no sensível, nas divisões conceituais, no linguajar que é reflexo do mundo que a alma habita. Nem mesmo o melhor, mais sutil, abstrato e refinado pensamento é capaz de captar o Um. “Se o unificas em seu pensamento, também é mais do que poderias imaginar, pois é mais ‘um’ que a intelecção” (VI 9 [9] 6, 14).

Já os gnósticos dirão que ele “existe na luz não contaminada, a qual olho algum é capaz de olhar” (NHC II 2, 30-31). Há uma forte ênfase na incognoscibilidade do Um: “É inefável visto que nada pode conhecê-lo para falar sobre ele” (NHC II 3, 15).

Plotino explanará que essa *aporia* surge porque a percepção do Um não se dá nem “pela ciência nem pela intelecção, como com relação aos outros inteligíveis, mas por uma presença superior à ciência” (VI 9 [9] 4, 1-3).

Tanto Plotino quanto os gnósticos darão forte ênfase nessa impossibilidade do Um ser conhecido, de não ser possível olhar para ele, ou falar sobre ele, ou compreendê-lo através de uma mente intelectiva. A visão do Um não se dá pelo saber, por isso é superior à ciência. “Uma *henosis* que pode ser conhecida, reivindicada ou numerada não pode ser uma verdadeira *henosis*” (Shaw, 2000, p. 72)

Todo o processo dialético leva a alma até o Inteligível, mas a partir dali um novo caminho se desvela. Para Shaw (2000, p. 59), o pensamento racional para Platão tem puramente uma função catártica, com o propósito de eliminar enganos, “não afirmar ou descobrir o que é de maior importância para a alma. Pois os mais elevados assuntos não podem ser racionalmente discorridos.”

Não basta contemplar a beleza das formas contidas no *Nous*, não basta mais simplesmente se desvencilhar das vestes do mundo sensível. É

preciso permitir que a alma una-se a si mesma, em seu aspecto mais imanente, e retorne a sua unidade primeira. É um processo de união silenciosa, em que o contemplador do Um torna-se o objeto de sua própria contemplação, cessando dessa forma a dualidade – já que ele não pode ser diferente do próprio Um.

O Um não é objeto de cognição, tudo que pode ser conhecido é o que sucede o Um. O autor do *ApJo* afirmará: “Não temos conhecimento de [...], nós não sabemos [...] exceto pelo que se manifestou saído dele” (NHC II 4 15-17). Isto é, a única maneira de vislumbrar as “propriedades” do incomensurável é através do que foi manifestado por ele. A visão gnóstica apresentada no *ApJo* sobre o Inefável parece estar bastante de acordo com a perspectiva elaborada no nono tratado das *Enéadas* de Plotino. Sendo o Um não-dual, ele é também sem forma, e,

já que apenas como forma algo pode ser predicado e conhecido, o Um, ao transcender a Inteligência e a forma, é ao mesmo tempo incognoscível e além da predicação. Assim, enquanto outras naturezas divinas, o *Nous* e a Alma, podem ser conhecidas através de uma teologia positiva, já que ocupam o universo noético, de formas, o Um só pode ser conhecido através do não-conhecer, uma teologia negativa necessária para evitar que o filósofo descreva o superior em termos do inferior (Hancock, 2000, p.169).

Sendo o Um sem forma, ele só pode ser indeterminado e ilimitado. E sendo infinito, não é possível que a consciência finita o conceba, o sonde. Assim, ele também não pode ser sujeito de predicados, pois estes, por sua própria natureza, pressupõem forma e limitação. Percebe-se que a linguagem apofática⁶² tem forte relevância para o filósofo egípcio e para o autor gnóstico.

⁶² No que tange à linguagem catafática atribuída ao Primeiro Princípio em ambas as obras, encontramos ela mais presente no *ApJo*. Por exemplo, em NHC II 3, 14 é dito que ele é “eterno, visto que existe eternamente”. Porém o texto segue explicando que apesar de ser eterno o Um “não participa dos reinos eternos (eons), ou dos espaços de tempo. Pois o que quer que participe de um eon foi preparado de antemão” (NHC II 3, 29-30). Ainda assim, é predicado como eterno. Enquanto isso, Hancock nos diz que para Plotino o Um não pode ser eterno, pois a eternidade está ligada à imutabilidade (*stasis*), aos objetos de intelecção e o mundo eterno das Formas. “A eternidade é adequada à segunda hipótese, mas não à primeira” (Hancock, 2000, p. 171). Não chega a ser uma completa contradição, pois os gnósticos atribuem os eons, isto é, as eternidades, à tudo que vem depois do Primeiro Princípio. Mas Plotino opta por não predicá-lo como eterno. Contudo, apesar dessas indicações no *ApJo* sobre o Um ser eterno, geralmente os tratados gnósticos referem que ele não é eternidade. Uma implicação que resulta da transcendência do Pai sobre o “Pleroma”, o

Portanto, se considerarmos que os dois textos conviveram em tempos e espaços contíguos, poderíamos ignorar as similitudes que encontramos entre eles no que diz respeito à forma de abordar o Um e como esse Primeiro Princípio é descrito através de uma linguagem apofática? Certamente não.

Encontramos paralelos referentes ao Um ser considerado ilimitado e sem necessidade de nada; que produz toda a multiplicidade sem diminuir na produção. Encontramos semelhanças na abordagem dos dois textos sobre o um não ser uma entidade, não poder ser medido ou qualificado, não possuir forma. Ambos reforçam que o Um não pode ser nomeado, e principalmente, que é incognoscível, inefável.

Dessa forma, seja por influência mútua, ou pelo diálogo a partir de uma fonte em comum, podemos dizer que além das conhecidas divergências explicitadas na chamada 'tetralogia anti-gnóstica' - cujo foco pode ser resumido em uma discussão sobre o demiurgo, a origem do mal e a multiplicação de hipóstases - no que tange a primeira hipóstase encontramos, diferentemente, uma forte convergência de ideias, ao menos no que diz respeito ao *Apócrifo de João* e a *Enéada VI 9* [9].

correspondente ao mundo inteligível. Podemos entender que essas afirmações positivas sobre a primeira hipóstase no tratado gnóstico na verdade se referem não ao que ela é, mas ao que confere. E apenas nesse sentido podemos entender o Um como eterno. Na passagem acima, por exemplo, é dito que ele "é bom, como conferindo bondade". Em VI 9 [9] 6, 41 Plotino dirá que o Um "está além do bem e não é bem para si mesmo, mas para os outros", isto é, ele confere o bem para o que vem após ele. São poucos os exemplos de abordagem positiva nas duas obras. Os dois autores a reservam mais para o que vem depois, o mundo inteligível e o pleroma.

CONCLUSÃO

Observa-se que as relações entre Plotino e alguns gnósticos estão intrincadas em uma grande teia de conexões e trocas filosóficas, de modo que o pensamento gnóstico não é indiferente a Plotino e este provavelmente o conhecia desde muito cedo em sua formação.

O movimento neoplatônico desenvolve-se tingido também pelo gnosticismo, ora nutrindo ideias próximas, semelhantes, ora discordando veementemente. É inegável que os debates com os gnósticos fizeram parte do desenrolar do pensamento neoplatônico, e de certa forma contribuíram, ainda que timidamente, para a estruturação deste.

O gnosticismo teve um papel importante na transição do medioplatonismo para o neoplatonismo e está intimamente intrincado com todo o contexto platonizante, sendo uma das diversas tradições que, naquela época, buscavam compreender questões essenciais pertinentes ao destino da alma e à origem do *kósmos*.

Plotino, ao que tudo indica, não é indiferente ao gnosticismo. Seu processo de redigir uma crítica a algumas ideias gnósticas presentes em alguns textos específicos se desenrola dentro de um contexto permeado, desde muito cedo, de teorias e estilos filosóficos e religiosos que revelavam uma perspectiva gnosticizante.

Plotino, que desenvolve seu pensamento dentro de um eclético ambiente filosófico-religioso, com sua inteligência lúcida e atenta, não ficaria certamente imune a esse ambiente diversificado. Ao contrário, este encontro de tradições permitiu que ele construísse seu filosofar a partir do confronto com posições diversas, seja por aproximação e concordância, seja por uma discordância que reforçasse e reelaborasse no debate suas próprias convicções.

Parece bastante evidente que possíveis convergências entre o pensamento plotiniano e o gnóstico se devam não apenas por um presumível contato (direto e indireto) entre estes, mas em grande parte devido a uma base cultural comum. Esta base em comum parece bastante refletida no ambiente de Numênio de Apameia, e tem-se cogitado que o texto conhecido como *Comentário Anônimo ao Parmênides* tenha exercido forte influência tanto sobre Plotino quanto sobre alguns gnósticos.

Ao compararmos a *Enéada* VI 9 [9] de Plotino com o *Apócrifo de João*, redigido em torno de um século antes dessa *Enéada*, percebemos que, ao menos em relação ao que tange o Primeiro Princípio, a Primeira Hipóstase, o Um, o *Agnostos Theos*, há fortes semelhanças entre esses dois textos naquilo que diz respeito a esta temática. Ambos caracterizam o Um praticamente da mesma forma, atribuem os mesmos tipos de predicados e fazem uso, majoritariamente, de semelhante linguagem apofática.

Tanto Plotino quanto os gnósticos que redigiram o *ApJo* se referem ao Um como inominável, incompreensível. Enfatizam sua absoluta transcendência, que é ao mesmo tempo uma imanência. Ambos enfatizam a não-necessidade que o Um possa ter de qualquer coisa, e sua não diminuição na produção. Referem-se a ele como ilimitável e enfatizam que o Um não pode ser considerado um ser ou um deus.

São textos, portanto, que ao menos neste ponto específico, parecem significativamente convergentes. Indicam a possibilidade dos gnósticos e Plotino terem se aproximado com facilidade, e que, se alguma vez houve interlocuções, elas não haveriam necessariamente de se desenvolverem na base da discordância.

O *Apócrifo de João* possui semelhanças bastante diretas, principalmente no que tange a esta parte inicial que aborda o Primeiro Princípio com outro texto gnóstico, o *Alógenes*. E este é conhecido por ter circulado na escola de Plotino (VP 16), o que reforça a possibilidade de convergências entre as *Enéadas* e o *ApJo*.

Assim, talvez possamos perceber ambas as tradições como “platonismos” (mas não apenas isto), permeadas em maior ou menor grau da

visão de Platão, permitindo de forma diferenciada interpolações de outras tradições, “contaminando-se” ou “purgando-se” do que consideram, ou não, mais apropriado. Enquanto os gnósticos seguem por uma via que talvez possamos chamar de mais “religiosa” e mitológica, Plotino toma para si o caminho da dialética filosófica. Essas vias cruzam-se entre si, ora aproximando, ora afastando.

É interessante observar que os gnósticos deram prioridade à magia e às evocações e purificações, ao buscarem a salvação através de um conhecimento direto do real, que chamam de *gnosis*. Já Plotino parte de uma tendência que busca conceitualizações, explorações argumentativas, embasamentos filosóficos mais evidentes. Contudo, em uma segunda fase do Neoplatonismo, ocorre uma aproximação com o estilo gnóstico. Jâmblico, por exemplo, não só passa a compartilhar a preocupação que os gnósticos tinham com a teurgia, como passa também a utilizá-la. Proclo se aproxima de um modo teológico de filosofar e também se volta para a teurgia. Tudo isso reforça a proximidade possível, em certo grau, da *gnosis* com o pensamento neoplatônico.

A concepção plotiniana de união com o Um pode ser recontextualizada de forma mais ampla junto à prática e pensamento gnósticos, afastando-se de um contexto meramente convencional da filosofia. Os estágios mais elevados de contemplação unitiva em Plotino, assim como as “revelações gnósticas”, não envolvem cogitações filosóficas.

Percebemos que o *hyperousios* (além do ser), tanto para os gnósticos por detrás do *ApJo* quanto para Plotino, está além da afirmação e da negação, concluindo-se assim que apenas o silêncio é apropriado ao reino do que está além do ser. Certamente neste quesito eles não discordavam.

Plotino quando redige seus tratados criticando os gnósticos parece estar incomodado ao ver seus “amigos” se desviarem e se atrapalharem no caminho filosófico. Plotino aparentemente se irrita com a multiplicação de hipóstases que eles cometiam, considera que estão distorcendo o ensinamento platônico e discorda da abordagem exclusivamente negativa de alguns deles a respeito do mundo manifesto.

Não é improvável que os gnósticos com quem Plotino convive em Roma, já de uma terceira geração de valentinianos, possam estar inclusive desenvolvendo, através dessas trocas que naturalmente ocorrem, uma outra forma de valentinianismo; adaptando os antigos ensinamentos a novos contextos, acrescentando e retirando elementos. Talvez possamos pensar que Plotino entra em choque com esses gnósticos justamente por não concordar com essas diferenças, e passa a descartar esses elementos gnósticos que lhe estão sendo apresentados por aqueles que frequentaram suas aulas.

Se podemos inferir que Plotino teve contato (seja em Alexandria, em Antioquia, através de Numênio etc.) com um gnosticismo mais antigo, é de se considerar que ele tenha, naquele momento da redação dos quatro tratados considerados contra os gnósticos (30 a 33), discordado da interpretação da *gnosis* que aquelas pessoas específicas, naqueles referidos textos, estavam lhe trazendo. Ele parece genuinamente preocupado com seus alunos. Exorta para que busquem o Um em si mesmos, e percebam a Beleza do mundo, e deixem de se perder em multiplicações de hipóstases. Assim como Plotino considera que aqueles gnósticos estavam distorcendo a filosofia Platônica, poderiam também estar expressando de forma inadequada a antiga doutrina gnóstica com a qual Plotino pode ter tido contato.

Teriam esses gnósticos encontrado um “norte” em Plotino? Teria Plotino pensado que eles estavam tão envolvidos em discorrer sobre as inúmeras hipóstases de seus herméticos textos que tenham esquecido que o objetivo principal da jornada é o Um?

Plotino compartilhava, em parte, a visão negativa que os gnósticos nutriam em relação ao mundo e à matéria. Por exemplo, Narbonne (2011, p. 8), nos diz que no tratado 33 ele ataca a suposição gnóstica para uma origem física do mal, mas no tratado 51 ele afirma que a matéria é a causa do mal, inclusive sendo a causa da fraqueza da alma. Não poderiam ter as conclusões de Plotino se desenvolvido juntamente com o debate com os gnósticos?

Podemos observar, então, que não só há semelhanças entre o pensamento plotiniano (conforme apresentado na *Enéada* VI 9) sobre o Um e o chamado Espírito Invisível do *Apócrifo de João*, como até mesmo naquilo em

que Plotino discorda dos gnósticos, há também algum grau de aproximação. Suas divergências parecem ser, em vários momentos, mais sutis. Em outros, bastante evidentes.

A filosofia plotiniana tem por um de seus objetivos a condução ao Um, tal condução envolve-se na prática do silêncio, do tornar-se simples. Se uma compreensão errônea ou um texto parece desviar desse objetivo essencial, não é de se espantar que seja atacado.

Da mesma forma, ainda que Plotino desenvolva ideias aproximadas às dos gnósticos sobre a alma ter caído na lama e estar presa no esquecimento, e sobre a matéria causar o mal, ou a necessidade de nos afastarmos das coisas do mundo e renunciarmos a tudo que é inferior etc., ainda assim parece considerar a abordagem gnóstica por demais negativa e distorcida.

Teriam os gnósticos contemporâneos a Plotino se focado tanto nessa abordagem negativa que despreza o mundo que se esqueceram do Um? Na jornada da Alma não basta se afastar do mundo. Apenas este afastamento da matéria não conduz à união com o Primeiro Principio. Sem perceber o Belo no mundo, sem contemplar as belezas que estão também na alma, não se caminha em retorno ao Pai. Apenas se afasta do mundo sem entrar em contato com a unidade imanente, não há *Eros*. Esta crítica parece estar por detrás da crítica de Plotino aos gnósticos.

Mas o que é essa *gnosis*?

Como mera palavra, o termo grego *gnostikos* remonta ao tempo de Platão. Era uma palavra técnica rara, com laivos filosóficos; significa algo como 'levando ao conhecimento', ou 'capaz de alcançar o conhecimento'. No uso normal, o termo nunca se aplicava aos seres humanos. [...] A palavra 'gnóstico' se referia, comumente, às disciplinas de estudo, faculdades humanas, capacidades (Layton, 2002, p. 8).

García Bazán (2003, p. 11) afirma que “a palavra *gnosis* significa conhecimento. Deriva de uma antiga etimologia indo-europeia, *jnâ*, também presente no substantivo sânscrito *jnana*, com significado idêntico.” Hoeller (2005, p. 16) reforça que “não é conhecimento racional e menos ainda um

acúmulo de informação. A língua grega faz distinção entre o conhecimento teórico e o conhecimento obtido por meio da experiência direta. Este último é *gnosis*.” E Pagels assevera que

gnose não é primordialmente um conhecimento racional. [...] Da maneira como os gnósticos usam o termo, poderíamos traduzi-lo por percepção interior, pois a gnose envolve um processo intuitivo de conhecer-se a si mesmo. E conhecer-se, afirmavam eles, é conhecer a natureza humana e o destino humano” (Pagels, 1991, p. 17).

Despertar a *gnosis kardia*, isto é, conhecer-se a si mesmo, “é conhecer ao mesmo tempo as profundezas do Todo” (*Livro de Tomé*, 138, 17, 18). É desvelar a unidade da Alma, torná-la plena.

Quiça seja lícito inferir que Plotino, na acepção pura da palavra, talvez fosse muito mais “gnóstico” (muito mais “conhecedor” desses “mistérios”) do que alguns dos próprios seguidores do antigo gnosticismo a quem ele critica. Plotino poderia estar oferecendo outra visão, corrigindo o gnosticismo do século III d.C. para dentro de uma linguagem platônica, de modo a dar a seus alunos o enfoque que ele considerava correto.

O presente trabalho apenas pincelou levemente alguns paralelos sobre o Um como descrito nos dois textos referidos. Certamente a complexidade das relações filosófico-religiosas que envolveram a formação do neoplatonismo plotiniano e os possíveis pontos de contato com os gnósticos exigirão no futuro um trabalho bem mais aprofundado em todas as possíveis nuances dessas aproximações e diálogos, que, se por um lado poderia abordar de forma mais completa outras *Enéadas* e outros tratados gnósticos, por outro lado poderia aprofundar o estudo histórico-comparativo dos protagonistas destes dois movimentos.

A presente dissertação limitou-se apenas a propor essas aproximações, trocas, semelhanças, diferenças e afastamentos, e a refletir sobre eles, concluindo que, ao menos no que tange o Primeiro Princípio no *Apócrifo de João*, muitos ecos da mesma abordagem são encontrados na *Enéada VI 9 [9]*.

Ao falarem sobre o Um, Plotino e os gnósticos em muito se aproximam, revelando convergências teóricas inéditas e que, de certa forma, precisam ainda serem compreendidas em toda sua importância.

BIBLIOGRAFIA

Fontes Primárias

- CLEMENTE de Alexandria. (150 – 215 d.C.) *Stromata*. Disponível em *The Gnostic Society Library*: <http://www.gnosis.org/library/strom1.htm> Acesso em Setembro 2010.
- DAVIES, Stevan. (2005). *The Secret Book of John- The Gnostic Gospel*. Skylight Paths Publishing, Vermont.
- GRANT, Robert M. (1978). *Gnosticism*. New York: Harper & Brothers.
- IRENÆUS. (séc. II d.C.). *Against Heresies*. Disponível em *The Gnostic Society Library*: <http://www.gnosis.org/library/advh1.htm>. Acessado em Março, 2011.
- KING, Karen. (2006). *The Secret Revelation of John*. Cambridge, Harvard University Press.
- LAYTON, Bentley. (1987). *The Gnostic Scriptures*. London: SCM PRESS.
- MAYER, Marvin. (2007). *The Nag Hammadi Scriptures: The International Edition*. New York, Harper One.
- PHILO. (1941). *Volume IX, Every Good Man is Free. On the Contemplative Life. On the Eternity of the World. Against Flaccus. Apology for the Jews. On Providence*. Trad. F. H. Colson: Loeb Classical Library.
- PHILOSTRATUS. (1989). *The Life of Apollonius of Tyana*. Trans. F. C. Conybare. Harvard University Press. Loeb Classical Library.

- PLOTINO. (2007). “Sobre o Bem ou o Um (*Enéada VI 9*)”. Trad. Bernardo Brandão. in: *Experiência Mística e Filosofia em Plotino* (Dissertação de Mestrado), UFMG.
- PLOTINO. (2008). *Acerca do Bem ou do Uno (Enéada VI 9, 9 – Tratado 9)*. Trad. SILVEIRA, P. H. F. Nº 53, 175-186.
- PLOTINO. (2010). *Enéada II, a organização do cosmo*. Trad. J. LUPI, Petrópolis: Vozes.
- PLOTINUS. (1992). *Plotinus, the Enneads*. Transl. MACKENNA, Stephen. New York: Larson Publications.
- PLOTINUS. (1988). *Plotinus: Volume VII, Enneads VI.6-9*. Transl. ARMSTRONG, A. H. Loeb Classical Library.
- PORFÍRIO. (2002). “Vita Plotini”. In: ULLMANN, Reinhold. *Plotino, um Estudo das Enéadas*. R. A. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- PORFÍRIO. (1984). *Sobre La Abstinencia*. Trad. LORENTE, M. P. Madrid: Editorial Gredos.

Fontes Secundárias

- ARMSTRONG, A. H. (1992) “Dualism: Platonic, Gnostic and Christian”. In: WALLIS, Richard T. *Neoplatonism and Gnosticism*. State University of New York Press, Albany.
- BAL, Gabriela. (2010). “Em Busca do ‘Não-Lugar’: A Linguagem Mística de Plotino, Jâmblico e Damásio à Luz do Parmênides de Platão”. São Paulo, PUC (Tese de Doutorado).
- BAL, Gabriela. (2007). *Silêncio e Contemplação, uma introdução a Plotino*. São Paulo: Paulus.

- BEZERRA, Cícero Cunha. (2006). *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis: Vozes.
- BREGMAN, J. (1992). "The Hermetica and Gnosis". In: WALLIS, Richard T. *Neoplatonism and Gnosticism*. State University of New York Press, Albany.
- BURNS, D. (2010). "Apophatic Strategies in Allogenes (NHC XI, 3)". *Harvard Theological Review* 103.2, 161-79.
- CHEVITARESE, André.; CORNELLI, Gabriele. (2007). *Judaísmo, Cristianismo, Helenismo*. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2007.
- CORNELLI, Gabriele. (2003). "Caminhos de duas mãos: trocas filosóficas entre pitagorismo e platonismo". *Boletim do Centro de Pensamento Antigo*, v. 15, p.43-54. Campinas.
- CORNELLI, Gabriele. (2006). "Metempsychosis y anámnesis: el diálogo platónico com las tradiciones religiosas de su tiempo". *Limes*, n. 19, p. 4-59.
- CORRIGAN, Kevin. (2000). "Platonism and Gnosticism. The Anonymous Commentary on the Parmenides: Middle or Neoplatonic?" In: TURNER, John D.; MAJERCIK, Ruth. *Gnosticism and Later Platonism: Themes, Figures, and Texts*. Society of Biblical Literature: Atlanta.
- CORRIGAN, Kevin. (2000). "Positive and Negative Matter in Later Platonism: The Uncovering of Plotinus's Dialogue with the Gnostics". In: TURNER, John D.; MAJERCIK, Ruth D.. *Gnosticism and Later Platonism: Themes, Figures, and Texts*. Society of Biblical Literature: Atlanta.
- COX, Ronald R. (2005). *The Intersection of Cosmology and Soteriology in Hellenistic Judaism, Early Christianity and "Gnosticism" in the Light of Middle Platonic Intermediary Doctrine*. Indiana, University of Notre Dame (dissertação de doutorado).
- DILLON, John. (1997). *The Middle Platonists*. Ithaca: Cornell University Press.

- DILLON, John. (1992). "Pleroma and Noetic Cosmos: A Comparative Study". In: WALLIS, Richard T. *Neoplatonism and Gnosticism*. State University of New York Press, Albany.
- DODDS, E. R. (1965). *Pagan & Christian in an Age of Anxiety*. The Norton Library, Nova Iorque.
- EVANGELIOU, C. (1992). "Plotinus's Anti-Gnostic Polemic and Porphyry's Against the Christians". In: WALLIS, Richard T. *Neoplatonism and Gnosticism*. State University of New York Press, Albany.
- FERNANDES, Edrisi. (2010). *Antecedentes Histórico-Filosóficos da Problemática do Tempo e do mal no Freiheitsschrift de Schelling: Aproximações Gnósticas*. Natal, UFRN (Tese de Doutorado).
- FERREIRA, Januário T. (s.d.) *O Significado do Gnosticismo – uma tentativa de interpretação filosófica*. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/1299.pdf>. Acesso em Novembro 2010.
- FINAMORE, John. (2000). "Iamblichus, the Sethians, and Marsanes". In: TURNER, John D.; MAJERCIK, Ruth. *Gnosticism and Later Platonism: Themes, Figures, and Texts*. Society of Biblical Literature: Atlanta.
- FOUCAULT, Michel. (2006). *A Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes.
- GARCÍA BAZÁN, Francisco. (2003). *La gnosis eterna*. Barcelona, Trotta.
- GARCÍA BAZÁN, Francisco . (2002). "Em los comienzos de la filosofía Cristiana: La actitud de los escritores eclesiásticos y de los gnósticos ante la filosofía". *Teología y Vida*, Vol. XLIII. pp. 251-25618. Disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/322/32243309.pdf>. Acesso maio 2011.
- GARCÍA BAZÁN, Francisco. (1992). "The 'Second God' in Gnosticism and Plotinus's Anti-Gnostic Polemic". In: WALLIS, Richard T. *Neoplatonism and Gnosticism*. State University of New York Press, Albany.

- GUTHRIE, Kenneth S. (Edit.). (1987). *The Pythagorean Sourcebook and Library*. Michian: Phanes Press.
- HADOT, Pierre. (1999). *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola.
- HANCOCK, C. (1992). "Negative Theology in Gnosticism and Neoplatonism". In: WALLIS, Richard T. *Neoplatonism and Gnosticism*. State University of New York Press, Albany.
- HIEROCLES. (1994) "Comentarios de Hierocles a los Versos de Oro de Pitágoras". In: *PITÁGORAS. Los Versos de Oro*. Trad. Rosa Benzaquen. Buenos Aires: Editorial Troquel.
- HOELLER, Stephan A. (2005). *Gnosticismo*. Rio de Janeiro: Nova Era.
- HOELLER, Stephan A. (1998). *Jung e os Evangelhos Perdidos*. São Paulo: Cultrix/Pensamento.
- KATZ, Joseph. (1954). "Plotinus and the Gnostics", *Journal of The History of Ideas*, XV, p. 289-298.
- KENNEY, J. P. (2000). "Ancient Apophatic Theology". In: TURNER, John D.; MAJERCIK, Ruth. *Gnosticism and Later Platonism: Themes, Figures, and Texts*. Society of Biblical Literature: Atlanta.
- KING, Karen. (2006). *The Secret Revelation of John*. Cambridge, Harvard University Press.
- KING, Karen L. (2003). *What is Gnosticism?* Cambridge; London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- KINGSLEY, Peter. (1995). *Ancient Philosophy, Mistery and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- LAYTON, Bentley. (2002). *As escrituras Gnósticas*. São Paulo: Loyola.

- LIAANO, Ignacio Gomez. (1998); *El Circulo de La Sabiduria: Diagramas del Conocimiento En El Mitraismo, El Gnosticismo, El Cristianismo, y El Maniqueismo*. Madrid: Siruela.
- LIMA VAZ, Henrique C. (2000). *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. Edições Loyola, São Paulo.
- MAJERCIK, Ruth D. (1992). "The Existence-Life-Intellect triad in Gnosticism and Neoplatonism". *Classical Quarterly* (42), 476-488.
- MARSOLA, Maurício. (2007). "Platonismo Anti-Herético?" *KRITERION*, nº 116, p. 499-504, Belo Horizonte.
- MAZUR, Zeke. (2010). *The Platonizing Sethian Gnostic Background of Plotinus' Mysticism* (tese de doutorado). University of Chicago.
- MAZUR, Zeke. (2008). *Are the Plotinian Hyper-Noetic and Pre-Noetic Selves Identical? Apprehension of the One at Enneads VI.9[9].11.16-26*. ISNS (International Society for Neoplatonic Studies) Conference, New Orleans. Disponibilizado pelo autor em novembro de 2010.
- NARBONNE, Jean-Marc. (2011). *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*. Brill, Boston.
- O'MEARA, Dominic J. (1997). *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press.
- O'MEARA, Dominic J. (1995). *Plotinus, an introduction to the Enneads*. Oxford : Clarendon Press.
- OLIVEIRA, Loraine. (2008). "A Exegese de Mitos em Plotino e Porfírio". *Revista Archai*, Brasília, nº1 p. 73-94.
- PAGELS, Elaine. (1991). *Os Evangelhos Gnósticos*. São Paulo: Cultrix .
- PEARSON, Birger A. (1984). "Gnosticism as Platonism: With Special Reference to Marsanes (NHC 10,1)". *The Harvard Theological Review*, Vol. 77, No. 1. , pp. 55-72. Disponível em: <http://links.jstor.org/sici?sici=0017->

8160%28198401%2977%3A1%3C55%3AGAPWSR%3E2.0.CO%3B2-2
Acessado em abril 2010.

- PÉPIN, J. (1992) "Theories of Procession in Plotinus and the Gnostics". In:
WALLIS, Richard T. *Neoplatonism and Gnosticism*. State University of New
York Press, Albany.
- PINHEIRO, Marcus R (2010). *Mística e Filosofia*. Editora PUC. Rio de Janeiro.
- PLESE, Zlatko. (2006). *Poetics of the Gnostic Universe – Narrative and
Cosmology in the Apocryphon of John*. Boston, Brill.
- PUECH, Henri-Charles. (1982). *En Torno a la Gnosis*. Madrid: Taurus, 1982.
- RAUL, Branco. (1997). *Pistis Sophia*. Rio de Janeiro: Bertrand.
- REALE, Giovanni. (2008). *Plotino e Neoplatonismo*. Vol. VIII. São Paulo:
Loyola.
- RIFFARD, Pierre A. (1996). *O Esoterismo*. Mandarin.
- RUDOLPH, Kurt. (1987). *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*. Harper
One.
- SCHOLER, D. M. (2000). "Foreword: An Introduction to Philo", in: *The Works of
Philo, Complete and Unabridged*. Trad. C. D. YONGE. USA: Hendrickson
Publishers. Pp. XI-XVIII
- SHAW, G. (2000). "After Aporia: Theurgy in Later Platonism". In: TURNER,
John D.; MAJERCIK, Ruth. *Gnosticism and Later Platonism: Themes,
Figures, and Texts*. Society of Biblical Literature: Atlanta.
- SINNIGE, Th. G. (1999). *Six Lectures on Plotinus and Gnosticism*. Dordrecht:
Kulwer.
- TARDIEU, Michel ; SOARES SANTOPRETE, Luciana G. (2011). *Plotin contre
les gnostiques*. Paris: Éditions du Cerf, collection Les écrits de Plotin.

- THOMASSEN, E. (2000). "The Derivation of Matter in Monistic Gnosticism". In: TURNER, John D.; MAJERCIK, Ruth. *Gnosticism and Later Platonism: Themes, Figures, and Texts*. Society of Biblical Literature: Atlanta.
- TURNER, John. (2000). "The Setting of the Platonizing Sethian Treatises in Middle Platonism". In: TURNER, John D.; MAJERCIK, Ruth D.. *Gnosticism and Later Platonism: Themes, Figures, and Texts*. Society of Biblical Literature: Atlanta.
- TURNER, John D. (1980). "The Gnostic Threefold Path to Enlightenment: The Ascent of Mind and the Descent of Wisdom": *Novum Testamentum*, Vol. 22, Fasc. 4, pp. 324-351. Disponível em Brill: <http://www.jstor.org/stable/1560524>. Acesso em: Fevereiro 2011.
- TURNER, John D. (2001). *Sethian Gnosticism and the platonic tradition*, Québec, Louvain, Paris, Presses Université Laval/Peeters.
- ULLMANN, Reinholdo A. (2000). *Plotino, um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- UZDAVINYS, Algis. (2000). *Philosophy & Theurgy in Late Antiquity*. California: Sophia Perennis.
- WALLIS, Richard T; BREGMAN, Jay. (org.). (2000). *Neoplatonism and Gnosticism*. State University of New York Press, Albany.
- WILDER, Alexander. (2003). *New Platonism and Alchemy*. Londres, Kessinger Publishing Co.
- WILLIAMS, M. (2000). "Negative Theologies and Demiurgical Myths in Late Antiquity". In: TURNER, John D.; MAJERCIK, Ruth. *Gnosticism and Later Platonism: Themes, Figures, and Texts*. Society of Biblical Literature: Atlanta.
- WILLIAMS, M. (1996). *Rethinking 'Gnosticism': an argument for dismantling a dubious category*. Princeton University Press. New Jersey.

ZAMORA, José M. (2000). *La Génesis de lo Múltiple, Materia y mundo sensible em Plotino*. Valladolid. Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial.