

# Neoplatonismo, mística e poesia: do dizível ao indizível

Cicero Cunha Bezerra

Departamento de Filosofia/UFS

Falar sobre mística não é tarefa fácil. Sobre poesia, menos ainda. Não porque não se possa falar sobre mística, ou poesia, mas exatamente porque se fala muito sobre ambas. De modo que esta minha intervenção já começa marcada por um desconforto, a saber, escapar do risco de cair no falatório vazio onde tudo cabe, ou seja, mística seria desde uma música de Reginaldo Rossi até um texto de Teresa De Ávila, nem no radicalismo filológico que inviabiliza determinadas formas comuns de “experiências” mediante a distinção terminológica ou conceitual empregada por aqueles que as descrevem. Um caminho que me parece, portanto, viável diante destes dois riscos, é demarcar nosso objeto de análise o que, para mim, significa manter-se em uma “tradição”, isto é, restringir-se a um modo específico de pensar, tanto na forma quanto no conteúdo, em uma vivência classificada como “experencial”, em que a filosofia e a literatura compartilham de uma mesma tarefa, a saber: revelar, mediante as metáforas e os simbolismos, a existência de uma ordem do mundo que não se deixa abarcar, precisamente, por nenhuma inteligibilidade. Nesse sentido, teríamos que repensar inclusive a ideia mesma de “ordem”. Tarefa que, ao contrário de conduzir a uma distinção dicotômica entre os âmbitos da natureza (imanência) e da sua totalidade (transcendência), permite uma compreensão em que o místico, mais que mistério, é a constatação de que os  *fatos do mundo não são tudo*.

Na verdade, isto é uma característica marcante na tradição neoplatônica: a poesia ganhar estatuto de representação daquilo que supera toda representação. Contra a crítica platônica à *mimesis* e ao poeta, como imitador de “sombras”, Plotino, e depois Proclo, reabilitaram a literatura e o papel do poeta. Para ambos o poeta deveria ser compreendido como *entheatikós* (inspirado) (Beierwaltes, 1992, p. 259). O poeta não só ganha um novo valor, mas, para Proclo, o próprio Platão depende dele. Na ótica neoplatônica o texto literário, em sua forma e conteúdo, expõe a tarefa tanto do poeta, quanto do filósofo, qual seja: expressar a unidade que se faz diversa em suas múltiplas manifestações (1992, p. 260). As imagens, as cenas, as falas, os personagens, tudo faz parte de um só propósito: conduzir o homem a uma experiência transcende-imanente “da” e “na” própria linguagem. O que isto quer dizer? Quando digo que mística impli-

ca em uma transcendência-imanente “da” linguagem, quero apontar para o fato de que, para a tradição neoplatônica, no seio do dizer reside uma negação que é constitutiva do ato de nomeação das coisas, no entanto, é precisamente na negação que a linguagem ganha sentido. Dito de outro modo, a linguagem, para os místicos, é uma ferramenta, um exercício do limite que implica, necessariamente, na sua transgressão.

Werner Beierwaltes define como unidade dinâmica ou relacional a analogia existente entre o pensamento e a representação das dimensões do ser (1992, p. 261). Estaríamos, assim, diante de uma compreensão do texto literário como um “organismo”. O exemplo talvez mais representativo deste aspecto “orgânico” é a interpretação que Proclo realiza do *Parmênides* de Platão. Não cabe aqui expor todos os passos, mas quero somente chamar a atenção para os papéis e para a plasticidade dos personagens que transitam como figuras partícipes de um encontro, mas também como imagens dos *princípios originários da realidade*. É neste sentido que Antifonte, só para citar um exemplo, que é descrito no diálogo platônico como “guardador de cavalos”, representa, para Proclo, uma referência às razões primeiras que são absorvidas pela alma. Não nos esqueçamos de que a alma é descrita por Platão, no *Fedro* 246 a, como uma “parelha de cavalos” em que um tende para o belo e outro para o feio, restando ao seu cocheiro a difícil tarefa de domá-los. Assim, a analogia entre texto (particular) e o macrocosmo é definitiva para o estabelecimento da literatura como expressão de um *logos* que é vivo.

Artista e demiurgo divino se aproximam no neoplatonismo e fundam a tarefa criadora do poeta como produtor do macrocosmo como imagem visível (*ágalma*, *Timeu* 37 c 7) do ser vivente. Metáforas e símbolos convergem na unidade entre metafísica, poesia e *theurgia* que, em última instância, revelam a “verdade desconhecida” (*mystiké alétheia*)<sup>1</sup> a partir de uma mediação simbólica (Beierwaltes, 1992, p. 263). Tanto a poesia quanto a filosofia, para Proclo, possuem dois fins: *éllampsis* (iluminação) e *ékstasis* (êxtase). A poesia *entheística* conduz à perfeição. Homero e Platão compartilhavam de uma visão em que *mania* e *enthousiasmós* (*Fedro* 244 D, 246 E) conduziram à iluminação. É importante ressaltar que, ao lado deste aspecto “místico” da poesia, Proclo atribui um “segundo nível” que corresponde ao reflexivo, a saber, o *didáskein* ou didático. No “terceiro nível” estaria a poesia mimética pura que não produz conhecimento preciso (*gnosis akribés*). É este modo de interpretar a poesia que criticará Platão na *República*.

Assim, nosso itinerário tem como ponto de partida o caráter mistagógico (*Mystagogía*) atribuído, por Marino, biógrafo de Proclo, à filosofia de Platão. Diz ele: “Platão teria recebido de Orfeu e de Pitágoras as tradições secretas concernentes aos mistérios divinos”. A palavra *mýstes*, que evoca a idéia de “segredo” e “agogé”, de *iniciação*, apontaria para o aspecto, não somente especulativo, mas transformante da filosofia platônica (Trouillard, 1982, p. 11). É importante sublinhar o caráter imanente da experiência filosófica para Proclo e, nesse sentido, especificar melhor o que estamos chamando aqui de mística dentro da tradição neoplatônica.

Embora a palavra “mística” não possua uma interpretação unívoca, é importante observar que não poderíamos falar aqui de uma tradição se não tivéssemos um “corpus” que preserva o que J. Derrida chama de “ar familiar” e que remonta, inegavelmente, como já foi dito, à exegese neoplatônica do pensamento de Platão. Mas qual seria de fato o centro desta exegese capaz de convergir diversos discursos ao longo da história? Para responder a esta pergunta, me alinho inteiramente à opinião de J. Trouillard, que define a mística na tradição neoplatônica do seguinte modo: “nem a contemplação, nem o inteligível são o Bem, mas estes estão subordinados a uma presença superior à ordem nóetica e geradora desta ordem” (1982, p. 16). Nesta afirmação está presente, por um lado, a estrutura hipostática plotiniana que separa o uno do “ser” e do “pensar” e, por outro, a afirmação do aspecto negativo da experiência da linguagem no neoplatonismo. Quando digo negativo quero reforçar a idéia de limite e não simplesmente de “falência” ou “impotência”.

1 Cf. Proclo, *Comentário à República* I, 182, 13.

Negação conduz a um duplo movimento de desvio e transbordamento, ou seja, na negação, o limite como linguagem é preservado, ao mesmo tempo em que a verdade se mostra pela linguagem, mas *além* dela. Essa característica é o que distingue o neoplatonismo e os rumos que o platonismo médio tomou (Trouillard, 1982, p. 16). É importante observar que transcendência não significa, em nenhum caso, *além mundo*, mas a própria realidade em sua totalidade que, enquanto tal, aproxima-se de uma “vivência” ou, como afirma Benedito Nunes ao tratar do misticismo em *A paixão segundo G. H.*, de Clarice Lispector: “caminho individual de acesso, por meio de uma experiência prática de desprendimento da individualidade, ao todo, ao cerne do real ou à divindade” (Nunes, 2009, p. 225).

Na *Eneada* V, 5, 6, Plotino afirma que o uno, estando *mais além da essência*, deve estar também além do pensamento, posto que aquilo que não se conhece, o uno não tem em si algo que aprender, não pode ser pensamento. Nessa mesma direção, Proclo dirá que todo deus é sem figura (*amófroton*). Sendo sem forma ou figura, a relação com o divino é primordialmente uma experiência que tem na alma humana seu espaço. Unidade, intuição, discurso, imaginação e sentidos formam uma hierarquia através da qual o homem ascende progressivamente mediante ao que Benedito Nunes chama de “efeito anagógico” (2009, p. 41), isto é, uma conversão pelo ato da leitura. Desse modo temos uma característica que se mantém como caminho de ascese em que a literatura, mais que sentimentalismo, é *pathos*, e, enquanto tal, atividade criadora que expressa a unidade fecunda da vida da alma (Trouillard, 1982, p. 48).

O papel atribuído por Proclo aos mitos é algo ímpar na tradição antiga. Os mitos são superiores, inclusive, às matemáticas (1982, p. 49). Os mitos possuem dois aspectos centrais: educação dos jovens e evocação hierática e simbólica do divino. Aos iniciantes, as imagens servem de guia para o aprimoramento do caráter; aos responsáveis pela iniciação, os mitos são fórmulas secretas. O mito transitaria entre o inefável e a matéria, do santuário ao abismo (1982, p. 49).

Philippe St-Germain em seu artigo “Remarques sur les symbolismes du *Commentaire sur la République* de Proclus” observa que o *symbolon* é antes de qualquer coisa um caminho que implica em uma literatura fundada em ensinamentos que teria como base “uma síntese do inefável mediante um vocabulário forjado pelo indizível” (2006, p. 114). A defesa de Homero conduz o neoplatonismo à elaboração de um discurso que é radicalmente “alegórico”. Sendo assim, é imprescindível compreender a relação elaborada pelo neoplatonismo procleano entre o plano platônico das formas inteligíveis e o símbolo que o envolve. Se para Platão o sensível imita o inteligível, o símbolo é, no neoplatonismo procleano, não simplesmente parte desse processo de cópia/original, mas aquilo que permite invocar o divino (2006, p. 116). Trata-se, portanto, de um simbolismo não imitativo. Uma idéia importante derivada do resgate dos mitos é, sem dúvida, pensar o mundo a partir de uma *sympátheia*. Física e metafísica se ordenam mediante a unidade que une todas as coisas, naturais e inteligíveis (2006, p. 118), e os mitos são criados, por sua vez, por um impulso engendrado pela imaginação para dividir o indivisível. Segundo Proclo, baseando-se na *theurgia*, “a poesia conduz a uma experiência mística que se traduz em uma supra-consciência” (2006, p. 122).

A própria dialética, centro da filosofia platônica, possuiria três níveis: racional, inteligível e místico (Trouillard, 1972, p. 23). Lembremos que os mitos e as alegorias, no *Político*, no *Timeu*, não são apenas citações casuais, mas um modo poético de expressar as regiões da alma que a razão não consegue penetrar, mas que os poetas alcançam (1972, p. 23). Daí o caráter de possessão representado pela loucura que provém das musas; diz Platão no *Fedro* 245 a:

*Quando encontra uma alma delicada e pura, desperta-a e arrebatada-a, levando-a a exprimir-se em odes e outras formas de poesia, embeleza as inúmeras empresas dos antigos e educa os vindouros. E quem chega às portas da poesia sem a inspiração das Musas, convencido de que pela habilidade se tornará um poeta capaz, revela-se um poeta falhado.*

Se for correto dizer que poesia e dialética, em Platão, compartilhem, embora distintas, uma mesma função, seria necessário superar a nietzscheana visão apolínea dos diálogos. A deificação implica uma exaltação dionisíaca. É pela “ordenação” que alma ascende ao divino, mas, paradoxalmente, tal tarefa culmina

no *excesso*, no *transbordamento*. A filosofia platônica, portanto, é um “entre-dois” e, por isso, podemos pensá-la como fronteira. O inteligível não é um espaço dado, em que situamos a perfeição da idéias, como costumamos ouvir falar, mas, na ótica de Proclo, seguindo o texto platônico do *Político* e o mito do “mundo abandonado” (Proclo, *Pol.* 273d), se define (o inteligível) a partir do jogo entre o “limite” e o “ilimitado”, ou melhor, entre semelhança e dessemelhança constitutivas, por sua vez, do todo como unidade-múltipla e multiplicidade-una. O múltiplo não é uma simples degradação do uno, mas é graças a ele que o uno pode ser unificante (Trouillard, 1972, p. 19). Dito de outro modo, não há unidade sem contradição.

De modo que a poesia é, para Proclo, um caminho capaz de superar, como no *Filebo*, uma vida reduzida ao sensível e uma vida reduzida à razão. O indizível se mostra pelos símbolos que tornam o texto uma iniciação que é essencialmente interpretativa. Sendo assim, o simbolismo neoplatônico, graças ao caráter negativo do uno, rompe com a *mimesis* platônica e passa a pensar a poesia como evocação.

A afirmação da natureza “negativa” do uno é o que possibilitará, posteriormente, o surgimento da compreensão cristã de Deus em sua expressão mais radical. Dionísio Pseudo Areopagita, Eriúgena, M. Eckhart, Nicolau de Cusa, Angelus Silesius, só para citar alguns, desenvolveram um tipo de reflexão que tem na ausência de toda fundamentação objetiva o centro de um saber que não é “saber”, mas ignorância e trevas. E onde entra a poesia? Como conclusão, voltemos ao ponto inicial. Não sendo, pois, objeto de conhecimento, como pode ser uma planta, uma rocha, um indivíduo, o real deve ser encarado sob uma nova ótica: a *ótica do nada*. Diz Dionísio Pseudo Areopagita: “não é nenhuma das coisas que não existem nem das que existem, nem os seres a conhecem tal como ela é, nem ela mesma conhece os seres assim como eles são” (*Teologia mística*, V, p. 25).

Finalmente, entre o uno e os seres não há via de acesso que não passe pela negação e, em última instância, pela própria negação da negação. O uno está além do universo das coisas (*epékeina ton holon*) e, enquanto tal, a linguagem poética, ao contrário do dizer objetivista, funda uma experiência em que deixa ver o fundado a partir dele mesmo, isto é: do abismo sem fundo. Dito de outro modo, a poesia, como observa Heidegger, libera o simples, ou seja, é um caminho de abertura à presença (*Anwesen*) que se dá, precisamente, como subtração e retenção (Bezerra, 2006, p. 267).

Benedito Nunes, no seu texto “Hölderlin e a essência da poesia”, expressa bem o jogo poético ao afirmar o poder da linguagem como negação e revelação. Segundo ele, o que distingue o poeta do pensador é o fato da nomeação do poeta alcançar o que excede a compreensão do ser. Sendo assim, o pensador “gravita” em torno do ser, o poeta manifesta o “indizível” que é estranho ao pensamento (2007, p. 125).

## Referências bibliográficas

- BEIERWALTES, W. *Pensare l'uno: studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*. Trad. Maria L. Gatti. Milano: Vita e Pensiero, 1992.
- NUNES, B. *A clave do poético*. Org. Victor Sales Pinheiro. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Ensaaios filosóficos*. Org. Victor Sales Pinheiro. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*. Org. Maria J. Campos. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- TROUILLARD, J. *L'un et l'âme selon Proclus*. Paris: Les Belles Lettres, 1972.
- \_\_\_\_\_. *La mystagogie de Proclus*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.
- ST-GERMAIN, P. Remarques sur les symbolismes du *Commentaire sur la République* de Proclus. *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 62, n. 1, 2006, p. 111-123. Disponível em: <http://www.erudit.org/revue/ltp/2006/v62/n1/013576ar.pdf>.