

RECEÇÃO DO NEOPLATONISMO EM PIERRE HADOT

António Rocha Martins

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

«Nous passons notre vie à “lire”, mas nous ne savons plus lire, c’est-à-dire nous arrêter, nous libérer de nos soucis, revenir à nous-mêmes, laisser de côté nos recherches de subtilité et d’originalité, méditer calmement, ruminer, laisser les textes nous parler.»¹

Se há propostas hermenêuticas historiograficamente definidas e consolidadas para a inteligibilidade da Filosofia o «platonismo» é, sem dúvida, uma delas. Designa a atribuição de um sentido unificador ou de um significado próprio ao que, sem ele, não passaria um mero registo disperso de referências aos escritos de Platão. Whitehead, nome pelo qual Pierre Hadot denota especial apreço², vê mesmo na aplicação dessa categoria o pensamento matricial da tradição filosófica ocidental: «The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato»³.

Trata-se de uma expressão tornada célebre pelos intérpretes platónicos do filósofo inglês e que, para Hadot, figura possivelmente o melhor meio para se chegar a compreender o pensamento europeu em todo o seu

¹ Pierre Hadot, *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1981, p. 58.

² Pierre Hadot, *Qu’est-ce la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 114.

³ Whitehead, *Process and Reality. An essay in Cosmology*, New York, MacMillan, 1957, p. 63. ***Philosophica*, 58, Lisboa, 2021, pp. 145-161.**

esplendor, assimilado, dessa maneira, a modalidade axial de exegese do texto platónico, consciente ou inconsciente, crítica ou entusiasta⁴.

A alusão a Whitehead exemplifica a filiação platónica da filosofia europeia na sua dimensão de operador formal do neoplatonismo; mas significa igualmente privilegiar uma orientação do pensamento segundo a qual a filosofia consiste essencialmente numa atividade histórica e espiritual («não emperrada por uma sistematização excessiva»), na consideração dos valores polarizados pela denominada filosofia antiga (particularmente a parte «ética»)⁵. Neste exato contexto, o presente estudo percorre três momentos reflexivos: 1. a relação de reciprocidade entre filosofia e discurso filosófico; 2. o neoplatonismo como articulação e proclamação exegéticas segundo a «era do texto» – i.e., o pensamento neoplatónico formando-se segundo um método de ensino «textual»; e 3. os conceitos fundamentais do neoplatonismo, salientando-se a distinção porfirica entre o ser como «infinitivo» e o ser como «participio», enquanto momento histórico que opera definitivamente o sentido da distinção entre o ser e o ente, isto é, o ser «sem sujeito» e o ser como «primeiro sujeito».

1. Filosofia e discurso filosófico

Pierre Hadot é um representante assumido de uma conceção prática da filosofia (moral e mística), anti-gnóstica, sempre dirigida para os valores da Antiguidade – referência onde mais enfaticamente apreende a filosofia em toda a sua extensão. Como os grandes representantes desse período (gregos e romanos), vê a filosofia como verdadeiro exercício espiritual, se por «espiritual» entendermos, não um mero ascetismo, mas a capacidade de transformarmos e de nos transformarmos, sempre em relação com os outros, ou seja, os «auditores» e os «discípulos»⁶. A vida filosófica, que

⁴ Pierre Hadot, *Plotin, Porphyre. Études Néoplatonicienes*, Paris, Les Belles Lettres, p. 27.

⁵ Pierre Hadot, *Études de Philosophie Ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 216. As filosofias das épocas helenística e romana, refere o filósofo francês, viviam intimamente ligadas à prática de exercícios espirituais, cuja origem devemos fazer situar na parte ética da filosofia. Aliás, faz ele notar, a distinção entre as três partes da filosofia (i.e., dialética, física e ética) existira possivelmente já muito antes de Platão – porque a ética comporta um discurso teórico, que, expondo os princípios dela, a realiza mediante aplicações práticas: os chamados «exercícios espirituais».

⁶ Pierre Hadot, *Exercices Spirituels...*, pp. 13 ss. Sobre o seu emprego do termo “espiritual”, faz observar Hadot (p.13): «“Exercices spirituels”. L’expression dérouté un peu de lecteur contemporain. Tout d’abord il n’est plus de très bon ton, aujourd’hui, d’employer le mot “spirituel”. Mais il faut bien se résigner à employer ce terme, parce que les autres adjectifs ou qualificatifs possibles: “psychique”, “moral”, “éthique”,

o Autor distingue claramente da vida não-filosófica, faz coincidir os princípios do ser, do conhecer e do viver⁷. Há de facto, nota Hadot, um modo de vida filosófico e que se opõe radicalmente ao modo de vida dos não-filósofos⁸, tal como há um discurso filosófico que justifica, motiva e influencia a escolha desse modo de vida⁹.

Eis o ponto de partida das reflexões de Pierre Hadot: pensar é viver espiritualmente. O exercício da objetividade, que deve inspirar o pensamento em busca da verdade, está ligado à superação da própria subjetividade¹⁰. Efetivamente, Platão, Aristóteles, Polémon, Epicuro, Zenão, Epicteto, Plotino, entre outros, são filósofos, não porque desenvolveram um discurso filosófico abundante e original, mas porque viveram filosoficamente¹¹. Ou seja, o discurso filosófico explica e completa o modo de vida filosófico.

Pensa-se, por vezes, observa Hadot, que a filosofia de Aristóteles é essencialmente teórica, uma vez que ela «visa verdadeiramente o saber por simples amor ao saber». Contudo, adverte ele, isso resulta de uma insuficiente formulação de «teórico» e «teorético» – que a filosofia moderna acabou por gerar e estimular. Na verdade, «teórico» aparece entendido como oposto de «prático». O discurso teórico opõe-se à filosofia praticada, vivida, portanto, «prática». Contudo, o adjetivo «teorético» designa a atividade de contemplação, que é a mais elevada das atividades humanas. Tal como no-lo recorda, aliás, o próprio Macedónio: «São práticos não apenas os pensamentos que visam os resultados da ação, como sobretudo a

“intellectuel”, “de pensée”, “de l’âme”, ne recouvrent pas tous les aspects de la réalité que nous voulons décrire». Espiritual designa o que é simultaneamente da ordem da vida e do pensamento. É neste sentido, sublinha Hadot, que os próprios Platão, Aristóteles e Plotino, por exemplo, não escreveram para expor previamente um sistema, mas para responder às questões colocadas pelos seus «auditores». Vide *Qu'est-ce la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 251.

⁷ Pierre Hadot, *Exercices Spirituels...*, p. 28. A vida filosófica, na medida em que supõe a prática de exercícios espirituais, é uma conversão, uma mudança total de visão, de estilo de vida, de comportamento. O filósofo vive constantemente arrancado ao mundo quotidiano. Como diz Epicteto, é-se filósofo, não porque se explica melhor Crisipo, por exemplo, mas pelo progresso espiritual de transformar a nossa própria liberdade (*desenvolvimento espiritual*).

⁸ Pierre Hadot, *Exercices Spirituels...*, p. 62. Essa oposição dos não-filósofos pode ir desde a zombaria, que encontramos nos comediantes, até à hostilidade manifesta, que pode provocar inúmeros danos, inclusive a morte, como sucedeu a Sócrates.

⁹ Pierre Hadot, *Qu'est-ce la philosophie antique*, Paris, Gallimard, 1995, p. 265.

¹⁰ Pierre Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris, Le Livre de poche, 2003, p. 114.

¹¹ *Études de Philosophie Ancienne*, p. 228.

contemplação e a meditação, pois têm o fim em si próprias e exercitam-se em si próprias»¹². Deste modo, em Aristóteles, sublinha Hadot, a vida teórica significa, não pura abstração, mas, sim, expressão do espírito que vive e pensa filosoficamente¹³. Por outras palavras, o discurso torna-se filosófico apenas quando transforma a vida, e, por isso mesmo, transformando-se em modo de vida¹⁴.

Mas aí reside o perigo inerente à vida filosófica: a ambiguidade do discurso filosófico. Por um lado, não pode haver filosofia sem discurso interior e exterior ao filósofo, e, por outro, é impossível pensar filosoficamente sem viver filosoficamente. Isso é aliás o que também distingue, segundo Hadot, o ensino dos antigos e o ensino dos modernos: ambos partem de géneros literários distintos, apoiado aquele na sucessão temporal da palavra, firmando-se o segundo na simultaneidade espacial da obra escrita¹⁵.

É por isso que «filosofia» e «discurso filosófico» se apresentam ligados desde a origem. Hadot reage vincadamente à consideração da filosofia reduzida a vazias formas linguísticas simples ou egocêntrico desígnio de ‘argumentação’, procedimento segundo o qual critérios de ordem lógica, literária ou estética se sobrepoem às injunções da verdade¹⁶. O pensamento, não só não equivale a subjetivismo, como não vive sem a luz da sua vida individual. Ao significado de filosofia é inerente uma consideração do discurso na sua dimensão ontológica de operador da verdade. Filosofia e discurso filosófico constituem-se, determinando-se reciprocamente: são incomensuráveis e inseparáveis. Incomensuráveis, visto que, para os antigos, a filosofia integra-se sempre na vida, indicando, em relação a esta, um modo de ser, constitutivo e essencial. E igualmente inseparáveis, porque, tal como não há discurso que mereça ser chamado filosófico separado da vida filosófica, também não há vida filosófica senão

¹² Aristóteles, *Política*, VII, 3, 8, 1325 b.

¹³ Pierre Hadot, *Études de Philosophie Ancienne*, p. 225.

¹⁴ Pierre Hadot, *Exercices Spirituels...*, p. 29.

¹⁵ Pierre Hadot, *Études de Philosophie Ancienne...*, pp. 208 ss. Aí se lê (p. 209): «L’écrit philosophique moderne ressemble à un monument architectural dont toutes les parties coexistent: on peut aller de l’une à l’autre pour en vérifier la cohérence. Au contraire l’œuvre philosophique antique ressemble plutôt à une exécution musicale qui procède par thèmes et variations».

¹⁶ Pierre Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre...*, p. 125. Hadot menciona explicitamente os filósofos analíticos que frequentemente erram ao encararem todo o real sem qualquer recuo histórico, fomentando aí o puro jogo argumentativo a propósito de tudo e de nada (o «trocadilho»).

intimamente ligada ao discurso filosófico. Ou seja, insistirá o nosso Autor, há entre filosofia e discurso filosófico uma relação íntima e recíproca de mútua determinação¹⁷.

É sempre a experiência humana do próprio exercício do pensamento que reconduz a filosofia ao seu sentido primacial. Neste enraizamento, nem apenas histórico nem filológico, encontramos a grande lição do neoplatonismo: uma convocação reiterada a reaprender a ver as coisas mesmas, a fim de podermos falar da realidade, inclusivamente a de Deus (Sto. Agostinho)¹⁸.

2. O neoplatonismo como exegese: a «era do texto»

O neoplatonismo, visto constituir uma forma particular de discurso filosófico, representa historicamente a autodeterminação do homem por um estilo de pensar que o distingue, por exemplo, dos estóicos, dos epicuristas ou cétricos – estes igualmente com o seu estilo e preferências filosóficas¹⁹.

O que é, pois, o neoplatonismo, segundo Pierre Hadot?

Para o nosso Autor, a verdade é efetivamente filha do tempo. Pelo que formular concretamente o significado neoplatónico equivale a examinar especificamente os elementos históricos assumidos pelo próprio neoplatonismo.

Vejamos então quais são esses elementos. Começemos pelo facto determinado historicamente, ou seja, institucionalmente falando, descrevendo quando e como ocorre a criação, ou «escola» dos primeiros «platónicos» ou «seguidores de Platão».

Ora o neoplatonismo é uma escola filosófica constituída originariamente na época imperial romana, ligada a duas «autoridades» principais: Platão e Aristóteles. Na base do neoplatonismo há, pois, este fenómeno sociológico: a existência de escolas filosóficas que conservavam religiosamente o pensamento, o estilo de vida e os escritos de um mestre²⁰. Os «diádocos»,

¹⁷ Pierre Hadot, *Qu'est-ce la philosophie antique*, pp. 269-271.

¹⁸ Pierre Hadot, *Plotin, Porphyre...*, p. 31. Como bem observa o filósofo francês, Sto. Agostinho chega a reconhecer a grande identificação entre o platonismo e a mensagem cristã; vide, por exemplo: *De vera religione*, III, 3-7; bem como: *Epist.* 118, 3, 20 e 4, 32-33.

¹⁹ Pierre Hadot, *Études de Philosophie Ancienne*, p. 268. Aderir a uma das escolas da antiguidade (platonismo, aristotelismo, estoicismo, epicurismo, cinismo, ceticismo...) significava escolher uma certa forma e um certo estilo de vida, bem como um certo comportamento na vida quotidiana.

²⁰ Pierre Hadot, *Études de Philosophie Ancienne*, pp. 3-4.

ou sucessores, asseguravam dessa maneira (i.e., «academicamente»), a continuação de uma tradição viva e ininterrompida²¹.

Com efeito, após um período em que as instituições escolares filosóficas estavam sobretudo concentradas em Atenas, a partir do século I a. C. surgem, por todas as cidades (especialmente em Alexandria e Roma), escolas de orientação platónica, aristotélica, estoica e epicurista (a par de fenómenos mais complexos como o ceticismo e o cinismo). A partir dos séculos III e IV, à medida que o estoicismo, o epicurismo e o ceticismo quase vão desaparecendo, no seu lugar aparece precisamente o chamado neoplatonismo (i.e., o platonismo organizado)²², que, assim, num certo sentido, resulta de uma fusão entre o aristotelismo e o platonismo. Esta tendência havia começado a desenhar-se em princípios do século I, com Antíoco de Escalona. Mas é apenas com Porfírio (século III) e com os neoplatónicos pós-plotinianos (Jâmblico, Siriano, Proclo, Damásio) que ela se estabelece definitivamente, sendo mesmo a única escola filosófica que subsiste²³.

Assim se vai formando historicamente o neoplatonismo: como exegese e síntese do aristotelismo e do platonismo²⁴. Os «diádocos», ou sucessores (ou ainda, «escolares») de Platão reanimam a escola platónica de Atenas, por exemplo, visando transmitir o ensinamento platónico. Doravante, o ensino da filosofia passa, quase exclusivamente, pela forma do comentário de texto. Aprender filosofia é, antes de mais, ler (Platão, Aristóteles, Crisipo, Epicuro...). Para Plotino, a lição começava pela leitura de Aristóteles e Platão, e depois ele próprio propunha a sua exegese do texto comentado²⁵.

²¹ Pierre Hadot, *Qu'est-ce la philosophie antique*, p. 230.

²² Falamos de “neoplatonismo” *avant la lettre*, evidentemente. Os “sucessores”, “seguidores”, “diádocos” de Platão, intitulavam-se platónicos sem mais. Como se sabe, o vocábulo só aparece no século XVIII, cunhado por Thomas Taylor, na tradução das *Enéades* de Plotino (1787) e por Heinrich von Stein em *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus* (1864).

²³ Pierre Hadot, *Qu'est-ce la philosophie antique*, p. 228 e 384.

²⁴ Passará então a designar o esforço de harmonizar, exegética e sistematicamente, Platão e Aristóteles, harmonização, esta, bem entendido, acrescida de elementos pós-platónicos e pós-aristotélicos (órficos, herméticos, caldaicos, pitagóricos...), quer na escola de Atenas (Plutarco da Atenas, Siriano, Proclo, Marinus, Isidoro, Zenódoto...) quer na escola de Alexandria (Hypatia, Hiérocles, Hérmiás, Olimpíodoro...), uma vez que ambas perfilham esse ideal positivo de concordância entre os dois filósofos. Isto, tanto quanto se pode falar de uma «escola de Alexandria». Sobre o sentido da palavra «escola», veja-se: I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris, Études Augustiniennes, 1978, 9-14.

²⁵ Pierre Hadot, *Qu'est-ce la philosophie antique*, p. 233

O neoplatonismo pressupõe, portanto, histórica e teoreticamente um propósito pedagógico – visível com a alteração do método de ensinar filosofia – e, talvez sobretudo, a vocação de um ideal prático de filosofia. E este ideal, sendo um facto vivido no decurso de séculos e gerações, constitui talvez o legado mais característico do discurso neoplatónico²⁶.

É um ideal certamente de otimismo, porque vê o homem como possibilidade de transformação para melhor, animando e inspirando o discurso filosófico. Aprender filosofia, lendo e comentando textos, é aprender e praticar um modo de vida.

É precisamente este ensino da filosofia, moldado historicamente pelo neoplatonismo, que Hadot refere ao falar de exegese. As «questões» colocadas pelo texto de Platão geram e rumam o sentido do pensamento neoplatónico. Aí discute-se, “sistematicamente” (i.e., institucionalmente), o que Platão, Aristóteles ou Crisipo dizem dos problemas e das coisas, e não os problemas em si mesmos ou as coisas diretamente. Por exemplo, substitui-se a questão «O mundo é eterno?», pela questão: «Pode-se admitir que Platão considera o mundo eterno, uma vez que ele admite um Artesão do mundo no *Timeu*?». Ao examinarmos esta questão, colocada sob forma exegética, discutiremos a questão de fundo, fazendo dizer aos textos platónicos ou aristotélicos – ou outros – o que eles quereriam dizer²⁷.

Mas isso significa igualmente que a filosofia não deve ser identificada com a exegese. É que a verdade não está contida nos textos, não é propriedade deles, ou dos seus autores, nem dos grupos que se declaram na autoridade destes autores ou dos seus textos e que se afirmam como «herdeiros» de uma verdade original. Ou seja, acentua-se a característica “escolar” da filosofia. Em termos neoplatónicos, portanto, os problemas filosóficos colocam-se em termos exegéticos, pelo que estudar o movimento concreto do pensamento exegético significa igualmente perceber que a razão pode funcionar de modos muito diversos – suspensa de um irrecusável condicionamento histórico e linguístico²⁸.

De facto, é o próprio Plotino que convoca o exercício exegético como requisito filosófico, refere Hadot, quando o filósofo grego, a propósito do problema do mal, também escreve: «Investiguemos em que sentido Platão diz que ‘os males não perecem e que existem necessariamente’»

²⁶ *Études de Philosophie Ancienne*, p. 228. É mesmo legítimo perguntar, nota o Autor (p. 3), se a filosofia não se ressentiu sempre desse longo passado e se, precisamente por isso, ela não tem sido, pelo menos até certo ponto, uma constante exegese (*démarche exégétique*).

²⁷ Pierre Hadot, *Qu'est-ce la philosophie antique*, p. 234.

²⁸ Pierre Hadot, *Études de Philosophie Ancienne*, p. 10.

(*Eneádas*, I, 8, 6, 1)²⁹. O que devemos então fazer é investigar os termos efetivamente empregados por Platão (*Teeteto*, 176a 5-8)³⁰. De igual modo, a célebre questão dos universais (*quaestio de universalibus*) surgiu, como se sabe, com a tradução e comentários latinos de Boécio de um passo da *Isagoge* de Porfírio, onde justamente se pergunta pelo modo de existência dos géneros e das espécies³¹. O biógrafo de Plotino (Porfírio) abandonara o problema, visto ser irrelevante (em contexto lógico), mas as observações do filósofo romano, em confronto com texto original, fizeram eclodir as teses fortes do «nominalismo» e do «realismo», e que, no essencial, constituem perspectivas antinómicas clássicas na relação entre o pensamento, a linguagem e a realidade (disputas entre os *reales* e os *nominales*)³². Ou ainda, como acentua Plotino, «As nossas teorias não têm portanto nada de novo, nem são de hoje; elas foram enunciadas há muito tempo, mas sem terem sido desenvolvidas, e nós hoje não somos mais do que os exegetas destas doutrinas antigas [*lógous exégêtàs ekeínôn*], cuja antiguidade é testemunhada pelos escritos de Platão» (*Eneádas*, V, 1, 8, 10)³³.

É assim que o neoplatonismo, entre a tradição, por um lado, e o horizonte do futuro, por outro, assume a vocação natural de perseguir o desenvolvimento da vida filosófica, tal como Hadot a concebe, representando uma forma particular de exegese, que marca definitivamente toda a receção ulterior do neoplatonismo³⁴. O neoplatonismo – nota o nosso Autor – particulariza um método exegético de formação espiritual pelo qual o cristianismo adquiriu a forma de uma filosofia, facto de que, evidentemente, resultam consequências diretas para a sua evolução ulterior³⁵.

²⁹ Cf. Plotino, *Ennéades* I, 8, 6, 1, trad. Émile Bréhier, Paris, Belles Lettres, 1976, p. 120.

³⁰ *Ibid.*, p. 6

³¹ BOÉCIO, *Porphyrii Introductio in Aristotelis Categorias a Boethio translata*, in A. de Libera e A.- Ph. Segonds, *Isagoge*, texte grec, *translatio Boethi*, Paris, Vrin, 1998, p. 1.

³² Um eco dessa querela fez-se sentir para além Idade Média, na Segunda Escolástica, com a rejeição incondicional do nominalismo e a interferência do realismo dos géneros e das espécies.

³³ Cf. Plotino, *Ennéades* V, 1, 8, 10, trad. Émile Bréhier, Paris, Belles Lettres, 1976, p. 20.

³⁴ Pierre Hadot, *Plotin, Porphyre...*, pp. 28-29. Trata-se de uma imensa dívida de toda a filosofia à antiguidade: Idade Média (Pseudo-Dionísio, Sto. Agostinho, e, através destes, outros e múltiplos canais...), Renascimento (Academia platónica de Florença, Giordano Bruno, Nicolau de Cusa, por exemplo), bem como os tempos modernos: Espinosa, Leibniz, Hegel, Schelling, que se situam vincadamente na linha de Plotino e de Proclo, ou ainda Bergson ou Heidegger...).

³⁵ Pierre Hadot, *Études de Philosophie Ancienne*, p. 33.

3. Conceitos fundamentais do neoplatonismo. O ser (*être*) e o ente (*étant*)

Exegeticamente falando (*hermeneuticamente*), a verdade, por ser o que é, e vindo através dos textos, repete-se não uma, nem duas vezes, mas um número infinito de vezes. Pierre Hadot faz salientar cinco conceitos que historicamente têm acentuado e congregado a exuberância de sentidos inerentes à noção de verdade inspirada na ideia platónica; conceitos que, por isso mesmo, condensando nuclearmente o discurso neoplatónico, o Autor propõe esclarecer desenvolvidamente. São eles: «*causa sui*», «*conversio*», «uno, unidade», «*existentia*» e «vida»³⁶.

Recordando-nos São Boaventura, o qual dizia ser a investigação das palavras a forma mais autêntica de conhecer as coisas³⁷, Hadot começa por levar a cabo um levantamento etimológico de todos esses conceitos, reportando-os à sua origem grega, desde os pré-socráticos, passando por Platão e respetivos seguidores, fazendo aqui incidir a sua análise em Plotino – talvez o mais «anti-gnóstico» dos neoplatónicos. Depois explica a evolução desses conceitos mencionando outros autores neoplatónicos, como Mário Vitorino (com o pseudónimo de Cândido) e Sto. Agostinho (neoplatonismo tardio), apontando como é que esses conceitos acabaram por transitar para a tradição filosófica posterior.

É importante notar que tais conceitos – os grandes eixos de afirmação do discurso neoplatónico – refletem particularmente o problema maior da filosofia antiga, senão mesmo de toda a filosofia, ou seja, o problema do uno e do múltiplo. Como determinar os indivíduos, numa singularidade máxima, como determinar a unidade, numa máxima universalidade? O filósofo francês notando, em primeiro lugar, o sentido plotiniano de uma causalidade primeira (*causa sui*) como metafórico, que assim serviria apenas para fazer compreender o primado absoluto do Uno (i.e., «coincidência de absoluta liberdade e de absoluta necessidade»)³⁸, dedica atenção especial aos conceitos de «Uno, Unidade» e «Vida». Se, com Parménides, o Uno aparece como predicado do ente (i.e., como sinónimo de indivisível), posição na qual Platão vira a impossibilidade de toda a ciência, com a distinção neoplatónica entre «união» e «unidade» torna-se possível um conhecimento positivo acerca do Uno. O ser e o ente não se identificam, uma vez que o uno e o múltiplo não se implicam mutuamente. Dito de outro modo: essência e existência distinguem-se essencialmente. O ser

³⁶ Pierre Hadot, *Plotin, Porphyre...*, pp. 33-69.

³⁷ São Boaventura, *Coll. in Hexaem.*, IV, 19 (V 352b). Edição de Quaracchi.

³⁸ Pierre Hadot, *Plotin, Porphyre...*, p. 33-36.

permanece essencialmente distinto do ente. O ser e o ente *são*; aquele sendo como absoluta indeterminação, o segundo como absoluta determinação³⁹.

Convicto, no entanto, de que os «contra-sentidos e as incompreensões» levam frequentemente a «evoluções importantes na história da filosofia», o nosso filósofo invoca o nome de Porfírio, ao qual associa a originalidade da distinção entre o ser e o ente, isto é, entre o ser sem sujeito (i.e., essência pura, indeterminação absoluta) e o ser como primeiro sujeito (i.e., a primeira forma, resultante do ser). De facto, no *Comentário sobre o Parménides de Platão*, e especificamente no começo da segunda hipótese platónica, o discípulo de Plotino formulou a distinção entre o «ser-infinitivo» (εἶναι) e o «ser-participio» (ὄν), desenvolvida na distinção ulterior entre ὑπαρξίς e οὐσία, a partir da qual e sob interpretações várias, defende Hadot, todas as dificuldades colocadas pelo texto de Platão tomarão definitivamente outro rumo, apesar do seu pouco eco imediato e das alterações sofridas posteriormente ao seu sentido original⁴⁰.

Vejamos, pois, a explicação do Autor ao comentário de Porfírio bem como a distinção porfírica entre ser (εἶν) e ente (ὄν). Assim, o quinto fragmento (fol. XI-XII) comenta precisamente o começo da segunda hipótese platónica (*Parménides*, 142b): «Se o Uno “é”, será possível existir sem participar da substância [*ousia*]?»⁴¹. Para o «comentador» (Porfírio), como para qualquer neoplatónico, tal questão, colocada nos termos em que Platão a coloca, encerra necessariamente um paradoxo ao deixar supor que a *ousia* preexiste ao segundo Uno, da qual este participaria. Platão teria assim passado do plano do Uno para o do ente. Ora, verdadeiramente, o ente não pode participar da substância, pois ele mesmo é substância. Mas Platão não disse que o ente participava da substância; disse, sim, que o Uno participava da substância. Em ambos os casos estamos perante idênticas consequências: a anterioridade do participado. Importa, pois, perguntar: o que se entende por «participar»? Seguindo Porfírio, podemos dizer que, para Platão, «participar» significa «ser-parte-com», ou «formar-um-todo-com».

³⁹ Pierre Hadot, *Plotin, Porphyre...*, p. 43-55.

⁴⁰ Pierre Hadot, *Porphyre et Victorinus*, 2 vols., Paris, Études Augustiniennes, 1968, vol. 1, pp. 129-132; vol. 2, pp. 98 ss. Faz sublinhar Hadot (vol. 1, p. 492) que a distinção porfírica entre o ser-infinitivo e o ser-participio, sobretudo a identificação entre o ser-infinitivo e o Absoluto, abriu as portas à problemática ontológica moderna (Heidegger); ID, *Plotin, Porphyre...*, pp. 71-88.

⁴¹ Cf. Platão, *Parménide*, in *Oeuvres Complètes*, t. VIII, 1^{re} Partie, trad. August Diès, Paris, Belles Lettres, 1974, p. 79: «ὄρα δὴ ἐξ ἀρχῆς, ἐν εἰ ἔστιν, ἄρα οἷόν τε αὐτὸ εἶναι μὲν, οὐσίας δὲ μὴ μετέχειν».

O homem é o que é, ou seja, uma «unidade indissociável», participando da «animalidade» e da «racionalidade». Assim, tal como «animal» e «racional» se misturam para constituir a unidade nova que é o homem, também «Uno» e «Ente» constituem uma nova unidade *hypostática* que imita e substantifica o primeiro Uno. «Participar» tira-se, portanto, da reciprocidade entre dois termos. Terá de ser obviamente uma participação recíproca, não uma justaposição accidental de elementos heterógenos. É por isso que Platão, ao afirmar que o Uno participa da *ousia*, quer dizer que cada parte do ser é ao mesmo tempo «uno» e «ser» e cada parte do uno, «uno» e «ser». Por outras palavras, Platão quis dizer que o segundo Uno participa do primeiro Uno, não que o primeiro Uno seja ele mesmo ente ou substância (eles distinguem-se entre si), visto que é participando do primeiro Uno que o segundo se constitui como Uno-Ente – ao passo que o primeiro Uno permanece Uno⁴².

Porfírio oferece ainda um outro sentido do vocábulo «participar». O segundo Uno participa da *ousia* como de uma Ideia – a ele anterior. Esta Ideia é o primeiro Uno, designado agora *ousia* mas de uma maneira «enigmática e simbólica», porque ele é o Ser puro, absoluto, anterior ao ente, Ideia do ente, o qual representa assim a primeira substância e a primeira determinação do ser⁴³. Propondo esta segunda interpretação, Porfírio entende a doutrina da participação como recepção por um inferior (segundo Uno) de uma forma comunicada por um superior (primeiro Uno). Embora este esquema não seja exatamente aplicável às relações entre o primeiro Uno e o segundo Uno, como adverte aliás o próprio Porfírio, fica claro que, para ele, a relação de participação pressupõe uma atribuição essencial entre o Uno e a *ousia*, reprodutora de espécies e indivíduos – tal como ele nos dá conta na *Isagoge*. As partes da essência unem-se, enquanto elementos de uma combinação que, pela sua mistura e transformação recíprocas, constituem uma unidade nova⁴⁴.

A distinção entre o ser e o ente, proposta por Porfírio, significa uma viragem na história da ontologia. A sua originalidade está em identificar a ὑπαρξις com o εἶναι μόνον, isto é, identificar a atividade do ser, o «verbo» ser, com a essência pura, tomada na sua indeterminação mais absoluta. A oposição fundamental não é, portanto, entre essência e existência, mas entre o ser, agir sem sujeito (o ser-infinitivo), e o ente, que é o primeiro sujeito, a primeira forma, resultante do ser (o ser-participio).

⁴² *Porphyre et Victorinus*, vol. 2, pp. 99-101.

⁴³ *Porphyre et Victorinus*, vol. 1, p. 130.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 131. Importa referir a herança estoica de Porfírio – também um dos vetores do neoplatonismo.

A explicação porfírica, como referimos, encontrou pouco acolhimento no neoplatonismo imediato, Proclo e Damásio. Mas vemo-la expressamente em Mário Vitorino, teólogo cristão do século IV e, como Hadot lembra muito bem, igualmente em Boécio (*De Hebdomadibus*), na distinção entre *esse* e *id quod est*⁴⁵.

Como se sabe, a obra de Boécio foi lida e comentada abundantemente na Idade Média. É aliás graças ao filósofo romano que a distinção entre ser e ente, interpretada de modos muito diversos, entra definitivamente no pensamento filosófico ocidental. No essencial, o autor explica essa dissimetria ontológica nos seguintes termos: para ser qualquer coisa é necessário primeiro ser; este ser, anterior ao ser-qualquer-coisa, é participado por tudo o que é, mas graças a esta participação fundadora é, de seguida, qualquer coisa por participar em alguma coisa além do ser. Deste modo, equivale à distinção entre *existência* (ser em si, sem adição, ser que não é num outro nem acerca de um outro) e *substância* (ser-qualquer-coisa é ser alguma coisa de qualificado, visto que os acidentes são inerentes à substância)⁴⁶.

Importa lembrar ainda que, alguns séculos mais tarde, tal distinção entre ser e ente é posta ao serviço do criacionismo pela proposição 4 do *Livro das Causas*⁴⁷.

Por sua vez, o conceito neoplatónico de vida deriva de uma sistematização de oposições platónicas entre ser e movimento, identidade e alteridade, finito e infinito: a vida identifica-se com o movimento, com a alteridade e com a infinitude. A vida tende para o Uno mas favorece o múltiplo, é ilimitada, por um lado, e limitada, por outro. Com efeito, ela é o elemento central e mediador da tríade ser-vida-pensamento, expressão segundo a qual Plotino resume a filosofia platónica, por analogia com as três partes da filosofia (*pars naturalis*, *pars rationalis*, *pars moralis*), ou os três momentos constitutivos da *paideia* (*natura*, *doctrina*, *usus*)⁴⁸. As

⁴⁵ Cf. Pierre Hadot, “La distinction de l’être et de l’étant dans le *De hebdomadibus* de Boèce,” in *Die Metaphysik im Mittelalter*, ed. P. Wilpert and W. Eckert (Berlin: De Gruyter, 1963), pp. 147–153; ID., “Forma essendi. Interprétation philologique et interprétation philosophique d’une formule de Boèce,” *Les Études Classiques* 38 (1970), pp. 143–56; ID., *Porphyre et Victorinus*, esp. vol. 1, pp. 489–492. D. Bradshaw, «Neoplatonic Origins of the Act of Being», *The Review of Metaphysics* 53 (1999), pp. 383–401.

⁴⁶ Cf. M. S. de Carvalho, «A propósito de um desacerto de interpretação sobre Boécio, em ‘La Philosophie Médiévale’», *Revista Filosófica de Coimbra*, 37 (2010), p. 180.

⁴⁷ Cf. *O Livro das Causas. Liber de causis*, trad. e introd. de Ian Gerard Joseph Ter Reegen, (col. Filosofia, 107) EDIPUCRS, Porto Alegre 2000. Com efeito, afirma-se, na proposição IV: «A primeira das coisas criadas é o ser e antes dele não existe outra coisa criada».

⁴⁸ Pierre Hadot, *Plotin, Porphyre...*, p. 142.

três partes da filosofia correspondem ao progresso espiritual do homem, tal como as etapas da *paideia* revelam a estrutura triádica da realidade humana: o fundamento ontológico (*natura*), o aspeto cognitivo (*doctrina*) e o aspeto prático (*usus*)⁴⁹.

Este esquema triádico, que remonta aos estóicos, influenciará fortemente Sto. Agostinho (precisamente através de Plotino)⁵⁰. Interessa-nos agora, no entanto, diferenciar o neoplatonismo plotiniano do neoplatonismo pós-plotiniano, uma vez que, segundo o filósofo francês, podemos falar de continuidade, mas também de uma certa rutura.

Na verdade, Plotino, simultaneamente sucessor de várias tradições, platónica, estóica – embora ele rejeite este epíteto – e ainda da exegese de Platão e Aristóteles, reclama a precedência da vida sobre o ser e o pensamento. Na perspectiva de Hadot, no fundo da conceção plotiniana das relações entre o ser, a vida e o pensamento, há uma intuição fundamentalmente anti-aristotélica: a superioridade da potência sobre o ato. A forma inteligível, ou ato intelectual, jamais esgota a infinidade da potência que realiza. A vida é assim a imagem menos imperfeita do Uno, visto que ela é um movimento que preserva em si mesmo essa infinidade da potência⁵¹.

Plotino, como o observa Hadot, assimilou de um modo tão profundamente original, mesmo propriamente único, a herança dessa tradição que, depois dele, o neoplatonismo aparece principalmente como uma continuação da escolástica platónica anterior a Plotino⁵².

De facto, o neoplatonismo pós-plotiniano, representado sobretudo por Jâmblico, Siriano, Proclo e Damáscio, pode parecer à primeira vista um desenvolvimento do sistema hierárquico de Plotino. Mas caracteriza-se sobretudo pela síntese dos elementos mais díspares da tradição filosófica de toda a antiguidade, sobressaindo aí a exegese dos textos de Platão e de Aristóteles⁵³. Por outro lado, insistindo mais na esfera do homem (o «conhecimento de si»), parece ter sido mais permeável a tendências gnósticas, herméticas e caldaicas⁵⁴.

Seja como for, no final da antiguidade produz-se um encontro histórico entre as conceções platónicas e cristãs acerca da verdadeira

⁴⁹ Ibid., p. 141.

⁵⁰ Pierre Hadot, *Études de Patristique et d'Histoire des concepts*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 309.

⁵¹ Pierre Hadot, *Plotin, Porphyre...*, p. 156.

⁵² Ibid., p. 157.

⁵³ Pierre Hadot, *Qu'est-ce la philosophie antique*, pp. 259 ss.

⁵⁴ Pierre Hadot, *Plotin, Porphyre...*, p. 66.

vida. Basta lembrar Orígenes e Sto. Agostinho, pois ambos reconhecem significativamente a influência do texto platónico na Escritura. Pagãos e cristãos formulam então o seu ideal de vida em termos idênticos: «Viver segundo o espírito»⁵⁵.

O neoplatonismo é antes de mais uma mística do Uno. Os neoplatónicos vão mais longe do que Platão e os estóicos. Para eles, o homem deve mesmo coincidir com o Uno absoluto e original. A unidade do Uno torna-se o estado da alma por excelência, a «flor do intelecto», como dizia Proclo⁵⁶.

Esta perspetiva mística do Uno («união da alma com o Intelecto divino») teve pouca influência na espiritualidade cristã da época patrística. Mesmo Pseudo-Dionísio, fortemente influenciado por Proclo, procura mais compreender a hierarquia das realidades inteligíveis do que coincidir com o Uno. Reaparece nos místicos renanos, já no final da Idade Média⁵⁷.

Na verdade, os teólogos cristãos, ocupados com o mistério da trindade, vivam mais interessados em compreender a unidade de uma multiplicidade do que em contemplar a unidade pura. São disso mesmo exemplo alguns aspetos terminológicos. Tertuliano distingue entre unidade numérica (*unio*) e unidade orgânica (*unitas*), Mário Vitorino distingue a mónada (*unalitas*) da unidade-pmultiplicidade neoplatónica, que traduz por *unio* ou *counitio*. Tal como Tertuliano e Calcidio, Vitorino emprega também *singularitas* para traduzir *μονάς*⁵⁸.

Significa isso, sem esquecer os seus pressupostos neoplatónicos, que é também debaixo teologia trinitária, quer no Oriente quer no Ocidente, que o neoplatonismo vai ser transferido – e metamorfoseado – de Atenas e Alexandria para as capitais religiosas e culturais do mundo medieval. Em síntese, ao fundo de elementos platónicos, aristotélicos e estóicos, acresce o contexto dos primeiros teólogos cristãos.

Estamos assim, segundo Hadot, perante uma «exegese sistematizante», uma «síntese tão original» e uma «visão tão característica do mundo», cuja manifestação essencial obedece a quatro princípios fundamentais. Primeiro, o «princípio da unidade sistematizante»: toda a multiplicidade supõe uma unidade que lhe dá a sua estrutura; deste princípio resulta que o universo

⁵⁵ Pierre Hadot, *Plotin, Porphyre...*, p. 68.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 51.

⁵⁷ Cf. Pierre Hadot, «L'union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne», in G. Boss; G. Seel (ed.) *Proclus et son Influence. Actes du Colloque de Neuchâtel juin 1985*, Zurich, Éditions du Grand Midi, 1987, pp. 3-27.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 51-52.

inteiro forma um sistema, precisamente porque supõe um princípio único em relação ao qual se ordena e organiza. Depois, o «princípio da transcendência»: toda a unidade transcende a multiplicidade que ela unifica; deste princípio resulta que o princípio exerce a sua ação, sem diminuição nem perda de energia, e que o universo constitui um sistema organizado: a multiplicidade de cada plano de realidade supõe uma realidade que o transcende, até se chegar a uma unidade absolutamente simples. Logo a seguir vem o «princípio da imanência»: toda a multiplicidade está contida, de algum modo, na unidade que a transcende; daí resulta que todas as coisas se interpenetram no seu estado de involução no seio do princípio, antes de se distinguirem no seu estado de evolução. Dá-se assim uma continuidade dinâmica, graças à qual os seres ou as ideias passam uns nos outros: o movimento é, no infinito, repouso; o repouso é, no infinito, movimento. Por fim, o «princípio da conversão»: todo o ser, para se realizar, sai da unidade em que estava contido e deriva para a multiplicidade, só se podendo, no entanto, realizar plenamente por um retorno à unidade de onde emana. É este princípio que funda a estrutura ternária da realidade: estado de unidade transcendente, estado de processão, estado de conversão.

Portanto, transcendência, processão e conversão, isto é, unidade, imanência e multiplicidade. Eis o itinerário da alma que, do exterior, passando pela interioridade, privilegia o terceiro, ou seja, a transcendência. Eis, por outro lado, o esquema ternário, caracteristicamente neoplatónico (*status, progressio, regressus*), que representa, possivelmente, o ponto mais privilegiado de contacto com a teologia trinitária⁵⁹. Neste movimento circular, de processão e conversão, o Espírito Absoluto, que se reflete em si mesmo, equivale de algum modo ao Deus-Trindade.

Concluindo, muitos e grandes motivos justificam a predileção de Hadot pelo neoplatonismo, que o filósofo francês interpreta a partir da estirpe cultural grega, mas, sublinhemo-lo, também de uma orientação espiritual que vive repassada do sentido da interioridade, que, para ele, significa o único e autêntico conteúdo filosófico. Sempre voltando ao fio espiritual de Plotino, cuja leitura descobriu pela afinidade à mística⁶⁰, insistirá na associação indeclinável entre saber e virtude, recordando, como exemplo,

⁵⁹ Sobre este ponto em especial, veja-se: Pierre Hadot, «L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin», *Studia Patristica VI, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Bd. 81, Berlim, 1962, pp. 409-442. Texto reeditado em: Pierre Hadot, *Études de Patristique...*, pp. 283-317.

⁶⁰ Em registo autobiográfico, e em vários momentos, Hadot confessa ter chegado a Plotino e ao neoplatonismo em virtude do «interesse apaixonado» que sempre tivera pela mística. Vide, por exemplo, *Plotin, Porphyre*, p. 7.

as palavras anti-gnósticas do filósofo grego: «Sem o exercício da verdadeira virtude [*da qual os gnósticos nunca falam*], Deus é um mero vocábulo»⁶¹.

O neoplatonismo, portanto, tal como o interpreta Pierre Hadot, não é apenas um modo de filosofar *a partir* da filosofia antiga; representa especialmente um modo de filosofar *com* a filosofia antiga. Para ele, nenhuma outra época filosófica liga o homem tão intimamente à realidade como a Antiguidade e essa realidade é, na sua aceção mais funda, a própria comunidade humana. Se o critério histórico do faseamento filosófico for a exigência de transformação da racionalidade em vida espiritual, ou seja, a filosofia compreendida historicamente, o pensamento neoplatónico é – poderá ser! – mais contemporâneo do que a nossa atualidade⁶².

⁶¹ Cf. Plotino, *Ennéades*, II, 9, 34, 15, trad. Émile Bréhier, Paris, Belles Lettres, 1976, p. 133: «[...] ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεὸς λεγόμενος ὄνομά ἐστιν».

⁶² Uma última observação, para referirmos o presente inciso de Pierre Hadot: dada a profusão histórica de neoplatonismos, seria interessante averiguar até que ponto o neoplatonismo não tem sido ele próprio, por vezes, um pseudo-platonismo. Vide *Plotin, Porphyre...*, p. 31.

RESUMO

A referência neoplatónica condensa nuclearmente uma proposta historicamente consolidada para a inteligibilidade da Filosofia. Caracterizando o significado filosófico inerente à constituição primitiva do neoplatonismo, Pierre Hadot desenvolve uma perspectiva segundo a qual a Filosofia equivale à configuração existencial dos textos produzidos na Antiguidade Clássica. No presente estudo percorremos três momentos reflexivos: 1. a relação de mútua determinação entre filosofia e discurso filosófico; 2. o neoplatonismo como articulação e proclamação da «era do texto» – formando-se segundo um método de ensino «textual»; e 3. os conceitos fundamentais do neoplatonismo, onde se faz salientar a perspectiva porfirica entre o ser como «infinitivo» e o ser como «participio», enquanto momento histórico que opera teoreticamente a distinção entre ser e ente, isto é, o ser «sem sujeito» e o ser como «primeiro sujeito».

Palavras-chave: Exegese; discurso filosófico; filosofia; Hadot; neoplatonismo.

ABSTRACT

The Neoplatonic reference nuclearly condenses a historically consolidated proposal for the intelligibility of Philosophy. Characterizing the philosophical meaning inherent in the original formation of Neoplatonism, Pierre Hadot develops a perspective according to which Philosophy is equivalent to the existential configuration of texts produced in classical antiquity. In the present study, there are three moments of reflection: 1. the relationship of mutual determination between philosophy and philosophical discourse; 2. Neoplatonism as an articulation and proclamation of the “age of the text”, (exegesis), being formed according to a “textual” teaching method; 3. The fundamental concepts of Neoplatonism, which emphasizes and notes the Porphyry perspective between being as «infinitive» and being as «participle», becoming a historical moment that clearly operates the distinction between being and entity, it is, being as “subject first” and being “without subject”.

Keywords: Exegesis; philosophical discourse; philosophy; Hadot; Neoplatonism.