

Copyright © 2013 by Marcus Reis Pinheiro e Celso Martins Azar Filho (Organizadores)

Direitos desta edição reservados à EdUFF - Editora da Universidade Federal Fluminense  
Rua Miguel de Frias, 9 - anexo - sobreloja - Icaraí - Niterói - RJ - CEP 24220-900  
Tel.: (21) 2629-5287 - Telefax: (21) 2629-5288. <http://www.editora.uff.br>  
E-mail: [secretaria@editora.uff.br](mailto:secretaria@editora.uff.br)

É proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem autorização expressa da Editora.

Normalização: Maria Lúcia Gonçalves

Revisão: Rita Godoy

Capa e editoração eletrônica: Marcos Antonio de Jesus

Supervisão gráfica: Káthia M. P. Macedo

---

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

N438 Neoplatonismo, mística e linguagem / Marcus Reis Pinheiro e Celso Martins Azar Filho (organizadores). – Niterói : Editora da UFF, 2013. 376 p. ; 21cm.

Inclui bibliografia.

ISBN 978-85-228-

BISAC PHI000000 PHILOSOPHY / General.

1. Filosofia. I. Pinheiro, Marcus Reis. II. Azar Filho, Celso Martins.

CDD 186.4

---

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Reitor: Roberto de Souza Salles

Vice-Reitor: Sidney Luiz de Matos Mello

Pró-Reitor de Pesquisa, Pós-Graduação e Inovação: Antonio Claudio Lucas da Nóbrega

Diretor da EdUFF: Mauro Romero Leal Passos

Editoração e Produção: Ricardo Borges

Distribuição: Luciene P. de Moraes

Assessoria de Comunicação: Ana Paula Campos

Comissão Editorial

Presidente: Mauro Romero Leal Passos

Ana Maria Martensen Roland Kaleff

Eurídice Figueiredo

Gizlene Neder

Heraldo Silva da Costa Mattos

Humberto Fernandes Machado

Luiz Sérgio de Oliveira

Marco Antonio Sloboda Cortez

Maria Lais Pereira da Silva

Renato de Souza Bravo

Rita Leal Paixão

Simoni Lahud Guedes

Tânia de Vasconcellos

Editora filiada à  
  
Associação Brasileira  
das Editoras Universitárias

  
Editora  
da UFF

## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO</b> .....	7
<b>I. NEOPLATONISMO ANTIGO</b>	
JÂMBLICO E O IRRACIONAL: A CONTINUIDADE DE UMA TRADIÇÃO PLATÔNICA – <i>JOHN F. FINAMORE</i> .....	15
A “LÓGICA” DA MÍSTICA DE PLOTINIANA <i>JEAN-MARC NARBONNE</i> .....	43
O UNO EM PARMÊNIDES E EM PLOTINO <i>MARCUS REIS PINHEIRO</i> .....	71
LA VIRTUD Y SUS GRADOS EN PORFIRIO <i>JOSÉ MARIA ZAMORA CALVO</i> .....	89
<b>II. NEOPLATONISMO MEDIEVAL/RENASCENTISTA</b>	
APOFATISMO Y DOBLE NEGACIÓN EN EL NEOPLATONISMO TARDOMEDIEVAL: MEISTER ECKHART Y NICOLÁS DE CUSA <i>CLAUDIA D’AMICO</i> .....	117
A POTÊNCIA DA LINGUAGEM EM DANTE <i>DIDIER OTTAVIANI</i> .....	141
MORTE E PRAZER: SOBRE A NOÇÃO DE EXERCÍCIO EM MONTAIGNE – <i>CELSO MARTINS AZAR FILHO</i> .....	165
<b>III. RECEPÇÃO CONTEMPORÂNEA DO NEOPLATONISMO</b>	
SIMONE WEIL: LINGUAGEM FILOSÓFICA E LINGUAGEM MÍSTICA – <i>MARIA CLARA LUCCHETTI BINGEMER</i> .....	215
O NEOPLATONISMO NO PENSAMENTO DE M. HEIDEGGER <i>MARIA MANUELA BRITO MARTINS</i> .....	251
METAFÍSICA E MÍSTICA: O NEOPLATONISMO NO PENSAMENTO DE STANISLAS BRETON – <i>PHILIPPE CAPELLE-DUMONT</i> .....	283
MÍSTICA E LINGUAGEM EM GIORGIO AGAMBEN <i>CLÁUDIO OLIVEIRA</i> .....	297

#### IV. MÍSTICA E LITERATURA

O MUNDO E O IMUNDO EM <i>A PAIXÃO SEGUNDO G.H. DE CLARICE LISPECTOR</i> : APROXIMAÇÕES NEOPLATÔNICAS <i>CICERO CUNHA BEZERRA</i> .....	317
LINGUAGEM DA POESIA MODERNA EM ADORNO E NEOPLATONISMO – <i>EDUARDO GUERREIRO B. LOSSO</i> .....	339
O MISTÉRIO E A PALAVRA – <i>FAUSTINO TEIXEIRA</i> .....	365

# LINGUAGEM DA POESIA MODERNA EM ADORNO E NEOPLATONISMO

*Eduardo Guerreiro B. Losso*

Professor adjunto de Teoria da Literatura da UFRRJ

## INTRODUÇÃO

Ele adota como suas todas as profissões, todas as alegrias e todas as misérias que as circunstâncias lhe deparam.

Aquilo a que os homens chamam amor é muito pequeno, muito limitado e muito frágil, comparado a essa infável orgia, a essa sagrada prostituição da alma que se dá inteira, poesia e caridade, ao imprevisto que surge, ao desconhecido que passa. (BAUDELAIRE, 1995, p. 289)

**B**audelaire, nesse trecho de *Pequenos poemas em prosa*, número XII, intitulado “As multidões”, está se referindo ao privilégio do poeta, ou do “passeador solitário e pensativo”, “de ser, à sua vontade, ele mesmo e outrem”. “Adotar todas as profissões”, isso é mesmo possível? É viável abarcar os sentimentos de todos ao contemplar a multidão e se entregar a uma “singular embriaguez nessa comunhão universal” (BAUDELAIRE, 1995, p. 289)? Walter Benjamin foi o eminente teórico que soube destrinchar o entrelaçamento do despontar da poesia moderna com a experiência metropolitana, em especial com a multidão, em Baudelaire (BENJAMIN, 1989, p. 42-62, 113-126). Foi ele quem, ao introduzir o conceito de *flâneur*, relacionou o passeio com a embriaguez:

Uma embriaguez acomete aquele que longamente vagou sem rumo pelas ruas. A cada passo, o andar ganha uma

potência crescente [...] Como um animal ascético, vagueia através de bairros desconhecidos até que, no mais profundo esgotamento, afunda em seu quarto, que o recebe estranho e frio. (BENJAMIN, 1989, p. 186)

O que gostaríamos de sublinhar em Baudelaire é simplesmente o fato de que, aqui, esse mergulho na multidão tem um propósito embriagador, quer abraçar o universal, ou, antes, ser tomado por ele, e fazer a individualidade se perder e se esgarçar. Tal experiência oceânica na metrópole toma gosto por se “dar inteira” a uma totalidade móvel e indeterminada que, por sua imensidão, carrega todas as qualidades do “imprevisto”. O imenso é desconhecido e vice-versa, logo, deve dar ao poeta um poder de ser qualquer um e, paradoxalmente, aniquilá-lo numa “inefável orgia”, violar toda a sua identidade, isto é, trata-se de *um poder de se perder*. O paradoxo se aguça quando observamos que o indivíduo que não é capaz de provar desse estado de espírito não cultivaria toda a potencialidade de sua liberdade espiritual, em outras palavras, sua autonomia individual. O sujeito que vive somente sua profissão e seus pequenos amores, alegrias e misérias está preso na masmorra do individualismo moderno, enquanto aquele que encontra na sua solidão uma oportunidade de embriagar-se nas vagas monumentais da multidão, esse, sim, está abrindo caminho a sua “potência crescente”.

Observamos, no arrebatamento poético, a expressão de um desejo de abranger o universal não tratado como totalizante, antes, que se caracteriza por uma abertura ao desconhecido. A “sagrada prostituição da alma” profana a sua identidade para melhor acessar a experiência sagrada do inefável no contato com o todo. Apesar de Benjamin ser um teórico possível para explorar tal via, aqui nos interessará tomar a ligação entre experiência de autoaniquilamento, universalidade e inefabilidade em Theodor Adorno.

O artigo abordará estruturas ascéticas de recusa do utilitarismo burguês e renúncia a uma comunicação pretensamente imediata encontrada na teoria da poesia de Adorno. Observando que o filósofo aponta na poesia moderna um desejo do sujeito de desprender-se de si para chegar a um universal indiferenciado por meio do mergulho nas “corredeiras da linguagem”, realizamos, primeiramente, uma comparação com o conceito de *desprendimento* do místico especulativo Meister Eckhart, e em seguida com o encontro da alma no Uno em Plotino. Analisando diferenças históricas e afinidades eletivas estruturais em pontos decisivos, propomos uma abordagem genealógica do nexo entre negatividade, experiência extática e subjetividade que nos levou à hipótese de que o pensamento e a poesia da modernidade – mesmo no cerne de sua diferença em relação à Antiguidade Tardia, que é dar a primazia à linguagem – terminam por se confessar possuídos pela ânsia de experiência extática do passado.

### **DIFERENCIAÇÃO DOS OUTROS E APAGAMENTO DE SI MESMO**

A poesia é um reino de especialização da linguagem e, ao mesmo tempo, dá voz à ambição de ultrapassá-la. O conflito entre ser um profissional da expressão linguística e desejar exprimir o indizível é constituinte da existência poética. O outro amado, que se torna o destinatário dos poemas amorosos, tradicionalmente endereçados a Deus ou à amada, personifica o impossível. “O quimérico anseio da linguagem pelo impossível torna-se expressão do insaciável anseio erótico do sujeito, que no outro se alivia” (ADORNO, 2003, p. 88).

Adorno diz que, no campo de atividades discursivas reservado ao poeta, a linguagem anseia, sofre, deseja o que não pode possuir. Ela carrega uma série de pulsões do sujeito que não encontram espaço de manifestação em todos os outros usos utilitários da língua, pois, quando ela serve à mera comunicação e clareza, essa

riqueza afetiva se neutraliza e é eliminada. Quando a linguagem é carregada de afetividade, ela revela e amplifica as quimeras do imaginário, que, por sua vez, são uma região de intensa atividade de fenômenos psíquicos. Se a paixão é “motor de individualidade”, está, entretanto, se tornando uma raridade na esfera privada, sendo cada vez mais controlada pela organização social de modo a tornar todos os integrantes adaptados. Desse modo, “o indivíduo sobrevive a si mesmo” (*Das Individuum überlebt sich selbst*) (ADORNO, 1973, p. 336, 337).

Porém, na poesia a linguagem encarna não só os anseios calados do desejo, e não só do desejo erótico, mas do desejo que parte das pulsões para abranger um universal também calado pelo utilitarismo do sistema, que só deixa manifestar aquilo que aparentemente pode se saciar com o consumo.<sup>1</sup> A categoria do “impossível” é a negatividade de uma universalidade imprecisa e inapreensível. Só quando, na poesia, a linguagem anseia o impossível é representado o ser-em-si da linguagem. O indivíduo, finalmente, se expressa quando sai do reino dos fins e mergulha no ser-em-si da linguagem, aniquilando sua própria diferenciação individual aí, movido pelo desejo do impossível e movendo os universais da linguagem para a negatividade.

E somente em virtude de uma diferenciação levada tão longe a ponto de não poder mais suportar sua própria diferença, não poder mais suportar nada que não seja o universal libertado, no indivíduo, da vergonha da individuação, que a palavra lírica representa o ser-em-si da linguagem contra sua servidão no reino dos fins. (ADORNO, 2003, p. 88, 89)

<sup>1</sup> Para dar um exemplo poético do que estamos discutindo para se somar ao de Baudelaire, mas de um poeta em atividade, “alguém aperta em mim sem querer/ um vulcão extinto que não acaba e desaba/ sobre possibilidades antigas/ de abraçar o cosmo imoderadamente” (FRÓES, 1998, p. 190).

Quando o poeta está à procura da marca singular de sua voz, ele demarca a sua diferença ante linguagens não poéticas e todas as formas de poesia do passado e do presente. Essa busca do eu de uma voz lírica não quer, contudo, apenas um lugar na história da literatura. Determina-se a qualidade poética quando se opõe ao coletivo, mas o sujeito só emite algo diferente quando a sua voz sai do coro dos adaptados e vai ao encontro da voz da própria linguagem (ADORNO, 2003, p. 70, 74). Em outras palavras, *a linguagem poética é um espaço de isolamento qualitativo do poeta, um refúgio ascético*. Como sentencia Ewald Christian von Kleist, “Um homem verdadeiro precisa estar longe dos homens” (*Ein wahrer Mensch muß fern von Menschen sein*) (KLEIST, 1971, p. 79; SCHILLER, 1991, p. 126).

Assim, o sujeito sai do coletivo para esquecer de si mesmo e da maioria, no espaço negativo da linguagem descoberto pela poesia. Isso quer dizer que a linguagem poética é um espaço de recolhimento, distanciamento ascético da linguagem da maioria, lugar de uma simultânea diferenciação dos outros e apagamento de si mesmo. A “autodissolução” (*Selbstausslöschung*) (ADORNO, 2003, p. 111), o “autoesquecimento” do sujeito em seu mergulho na linguagem poética são expressões comuns de Adorno para o que, na *Teoria estética*, ele chama de “aniquilamento do eu” (*Vernichtung des Ichs*) (ADORNO, 1970, p. 364), no contexto da discussão sobre o sublime kantiano, pontuando que, mesmo quando Kant pensa a pequenez do homem diante do fenômeno natural para depois sobressair o espírito (a razão), ele, contudo, não é menos negativo por isso. O que se evidencia sempre é que a violência à estabilidade identitária na experiência poética e estética leva sempre a um estado de negativo desprendimento de si mesmo. O elo da individualidade com a sociedade se desfaz, para que a identidade se anule. Tradicionalmente, dentro dos textos místicos, o conceito de desprendimento (*Abgeschiedenheit*), vindo em especial de Meister Eckhart, está na base dessa liberação de si contrária à certeza e ao



asseguramento cartesiano que, posteriormente, da hermenêutica heideggeriana à teoria pós-estruturalista, vai terminar em uma suposta superação da dicotomia sujeito-objeto (HABERMAS, 1990, p. 175-8, 276; ECO, 1995, p. 31-4). Mas no caso de Adorno não há tal suposta superação, antes, uma reformulação do embate do sujeito com a negatividade que se dá na mesma base do desprendimento, mas com resultados teóricos diferentes. Nesse caso, para introduzir o problema, propomos uma breve comparação entre Eckhart e Adorno.

### **ANIQUILAMENTO E DESPRENDIMENTO**

A igualdade entre Deus e Um, Um e nada, e o Um como algo que está desprendido de tudo e ao mesmo tempo tudo contém e abraça, mostra que a sensação de aniquilamento do eu se dá com vista a superar a separação entre o eu e o princípio da criação.

Na primeira palavra, onde fala “um Deus e Pai de todos”, Paulo silencia uma pequena palavra que carrega em si mudança. Quando diz: “Um Deus”, pensa com isso que Deus é Um em si mesmo e desprendido de tudo. Deus não pertence a ninguém e ninguém pertence a ele; Deus é Um. [...] Isso quer dizer que devemos ser um em nós mesmos e desprendidos de tudo, e sempre imóveis devemos ser um com Deus. (ECKHART, 2006, p. 147)

Entre tal trecho e Adorno, há diferenças decisivas: não somente a crença em Deus, mas a imobilidade e repouso do eu (no caso do contexto próprio ao gênero do sermão, o “nós”) em Deus. Os pressupostos da mística especulativa são completamente diversos de uma teoria crítica da poesia moderna. As semelhanças, nesse caso, não servem para aproximarmos um do outro, mas para sublinhar que, nos dois casos, trata-se de apontar qual o resultado

da experiência do mergulho na alteridade religiosa ou poética para a constituição subjetiva. Nos dois casos, há um aniquilamento do eu diante da sublimidade de um desligamento absoluto no campo inapreensível da alteridade, que se torna modelo da abnegação ascética. O desprendimento da unidade de Deus é exemplar para a integridade de um modo de vida ideal. Um exemplo mais claro desse aniquilamento em Eckhart (2006, p. 182): “Deves abandonar a ti mesmo, e quiçá plenamente, assim então terás abandonado retamente”. Desprender-se de tudo e abandonar a si mesmo são duas operações igualmente necessárias: “Mas se abandonaste a ti mesmo, então abandonas realmente. O homem que abandonou a si mesmo é tão puro que o mundo não o pode suportar” (ECKHART, 2006, p. 182).

Na poesia, o meio para sair de si e chegar ao outro lado é a linguagem; em Eckhart, é a exegese bíblica mesma que radicaliza a escritura em direção a uma experiência mística que resulta, ao mesmo tempo, em especulação teológica e nascimento da dialética na filosofia alemã. As consequências da experiência são: aniquilamento do eu e salto filosófico. Através do uso poético e reflexivo da linguagem, nega-se a delimitação objetiva e subjetiva. O texto de Eckhart é dialético, expressivo e contém qualidade literária, qualidades que, de maneira inteiramente diferente, estão presentes em Adorno. Ele trata do texto sagrado, Adorno trata do texto profano como se fosse sagrado (para repetir uma frase que Adorno apreciava de Benjamin); os dois dizem, de Paulo e de Stefan George, que é preciso sair do sujeito como parte e chegar ao indiferenciado nomeado de “Um”, no caso de Eckhart, ou como o “universal liberado”, o “ser-em-si da linguagem”, no caso de Adorno. A negação do mundo em Eckhart, própria do cristianismo medieval, embora esteja muito distante da afirmação de prazeres mundanos da poesia moderna, contém um potencial crítico do mundo falsificado pela tecnocracia e pela indústria cultural, que contaminou, desvitalizou e reconfigurou bastante tais prazeres. A negação do mundo ascética

e mística é, antes de mais nada, negação das perversões das relações políticas humanas e afirmação das pequenas coisas do mundo, o que eu chamo de “minúcia profana”, valorizada por Adorno (1973, p. 394-395; LOSSO, 2007, p. 54-72).

Dito isso, a melhor maneira de considerar o problema é apontar nas diferenças históricas básicas um processo dialético de como a filosofia que pensa o inefável abordou o papel da experiência na identidade individual. Partindo dessa perspectiva, a primeira constatação é a de que o conceito de sujeito moderno é posterior a Eckhart, mas a mística especulativa foi uma das manifestações cruciais de crise dos valores medievais que terminarão por constituir a subjetividade (CERTEAU, 1982, p. 28, 152), isto é, no nascimento da subjetividade mostra-se um fenômeno de dissolução da identidade essencialmente semelhante à contestação dessa mesma subjetividade na poesia moderna. Os primórdios e a crise da subjetividade moderna levantam o mesmo desejo poético-místico de dissolução e desprendimento de si mesmo. Contudo, para obter uma visão panorâmica e aprofundada do processo é preciso remontar mais uns séculos atrás, na antiguidade tardia.

## PLOTINO

Adorno afirma que a relação entre estado e indivíduo na antiguidade não tinha experimentado o “agravamento mortal” (*die tödliche Zuspitzung*) próprio da modernidade (ADORNO, 1986, p. 289).

É exatamente por isso que vamos apresentar certos aspectos interessantes da filosofia de Plotino que nos darão um ângulo perspectivo interessante para problemas da modernidade na medida em que ele não participa desses problemas, mas nos oferece um cerne arcaico dos mesmos. Plotino vai inclusive nos mostrar a raiz da equivalência, em Eckhart, entre Deus e Um. Há um esclarecimento recíproco entre antiguidade (especialmente tardia) e modernidade que se mantém oculto para especialistas de cada período que, para

se resguardarem em seu nicho, instauram um tabu acadêmico que não permite uma leitura histórica da comparação de certos aspectos de tempos diferentes, por mais distantes que estejam. A meu ver, a solução não é interditar a possibilidade de comparação, mas se acautelar diante dos perigos e se valer das chances heurísticas que uma dada comparação apresenta.

Como disse, sentenciosamente, o próprio Adorno (2003, p. 92), “o que é diferente não teme as afinidades eletivas com aquilo de que se afastou”. Muitos pesquisadores da literatura comparada e da filosofia, contudo, seguiram a sugestão de Adorno e fizeram interessantes conexões entre o neoplatonismo e a modernidade e pós-modernidade (HARRIS, 2002). Não faltam relações entre Bergson e Plotino, já que o filósofo francês deu cursos sobre Plotino, assim como com outros pensadores, estudos sobre a importância da cosmologia e das ideias neoplatônicas na poesia, desde o renascimento até hoje (HARPER, 1961; LIEBREGTS, 2004). As comparações geralmente são feitas na base da semelhança de estruturas (sistemas cosmológicos da antiguidade tardia com estruturas formais, representações do espiritual etc.) ou, o que é mais interessante, concepções de espiritualidade e princípios da teologia negativa, dos quais trataremos em breve. Contudo, penso que falta uma reflexão mais acirrada da semelhança da experiência de êxtase entre neoplatonismo e poesia moderna com a diferença da primazia da linguagem na modernidade, bem como o entorno sócio-histórico da vivência metropolitana. O que considero decisivo na confrontação comparativa é o fato de que a radical distância entre o mergulho na linguagem da poesia moderna e a indiferenciação entre identidade e Uno contém, em si mesma, chaves valiosas de um processo histórico de transformação da consciência e *transmissão de uma negatividade advinda da experiência* e fundadora da especulação, poética ou filosófica.

A dissolução que Adorno descreve do sujeito no ser-em-si da linguagem pode nos remontar, por uma curiosa relação simultânea

de semelhança e oposição, ao reencontro da alma com o princípio intelectual (*nous*), em que se anula a oposição entre conhecedor e conhecido, entre ser e conhecimento.

Assim nós podemos concluir que, no princípio intelectual ele mesmo, há completa identidade entre conhecedor e conhecido, e não pelo retorno para si mesmo, como no caso da alma mais elevada, mas pela Essência, pelo fato de que, lá, não existe distinção entre ser e saber; nós não podemos parar num princípio que ainda contenha partes separadas, deve haver sempre um ainda maior, um princípio acima de toda diversidade. (III, 8 [30] 9) (PLOTINUS, 1952, tradução nossa)

Plotino pensa a transformação da alma como um processo de unificação que preenche a identidade entre dois polos opostos e indistintos, que chamaremos aqui de sujeito e objeto, ainda que o conceito de sujeito ainda não esteja operando nessa época segundo os moldes modernos a que estamos acostumados. Penso especialmente no momento em que Plotino afirma ser a distinção entre sujeito e objeto apagada numa autointelecção, ou luz intelectual, em que a dualidade se torna unidade quando o intelecto pensa a si mesmo num ato puro. Se a oposição entre conhecedor e conhecido já é apagada no intelecto, no princípio que transcende o ser, a superação de dicotomias está num estágio ainda mais avançado (V, 6 [24] 2).

De fato, é justamente porque a alma individual, segundo Plotino, participa diretamente da alma universal, contemplando-a, que, por conseguinte, participa do princípio intelectual (*nous*), que o sujeito, aqui, submetido a uma hierarquia espiritual, ainda não toma os contornos individualistas e positivos da filosofia moderna. Penso que a filosofia de Plotino já reage a um isolamento do sujeito do conhecimento e mesmo a uma postura de dominação

quando vê num princípio maior inefável a formação de uma plena identidade (IV, 3 [27] 23).

É preciso estar desprovido de alteridade para ser totalmente presente a si mesmo (PLOTIN, 2003, p. 90, 95); a busca da identidade implica a dissolução da diferença consigo mesmo e com todas as outras coisas, enquanto participantes do Um. Segundo as notas do tradutor do Tratado 9 (VI, 9 [9]), Francesco Fronterotta, e da direção da tradução, de Luc Brisson e Jean-François Pradeau, a união do sujeito que contempla o objeto contemplado “despersonaliza o sujeito” (PLOTIN, 2003, p. 127).

Agora detenhamo-nos nesse tratado, que contém o momento máximo dessa despersonalização extática. Plotino figura tal estado com uma comparação significativa: “Mas como se ele estivesse arrebatado, ou, antes, possuído pelo deus, ele se encontrava tranquilamente na solidão e num estado de calma perfeita [...]” (PLOTIN, 2003, p. 96, tradução nossa).

Quem está movido pelo Um nesse momento parece estar possuído, mas de fato se encontrou verdadeiramente consigo mesmo num repouso solitário que deixou de lado as inquietações do mundo. A estranheza de se reencontrar e o arrebatamento da calma perfeita: paradoxos tipicamente místicos que ocorrem de forma precisa porque a alma, por estar confusa e perdida em meio à multiplicidade, sente-se possuída quando finalmente se encontra, arrebatada quando se aquieta. Plotino é rigoroso ao deixar esses paradoxos em suspenso e não cair mais para um lado do que para outro.

Não havia mais nem razão nem intelecção, e ele não era mais totalmente ele mesmo, se se deve dizer assim.

[...]

E talvez não fosse mais uma contemplação, mas uma outra maneira de ver, um êxtase, uma simplificação e uma doação de si, uma aspiração ao contato, uma forma de repouso, uma meditação que aspira à união na coincidência, se se

quer contemplar o que está dentro do santuário. (PLOTIN, 2003, p. 95, 96)

O texto de Plotino mantém a tensão da contradição de sair de si e ao mesmo tempo “atingir” a si mesmo: só pode alcançar sua essência aquele que doa tudo de si mesmo, consagra-se ao Uno. Assim, tal devoção é capaz de chegar “além da realidade” e “fugir só para o só” (PLOTIN, 2003, p. 97). Se os apegos da realidade são obstáculos para o que há de mais desejável, então é preciso fugir da realidade e, só, despido da multiplicidade, atingir o princípio da totalidade.

Essa repulsa do mundo e realização na solidão, desnudamento e despossessão de si foi pensada por muitos teóricos modernos como sintomas metafísicos de busca de autocontrole, alienação e narcisismo, como defende Kristeva (1988, p. 125-144). Se há alienação, seria instrutivo lembrar o quanto Adorno via no mobilismo engajador, na práxis perpétua e urgente mais uma forma de alienação, travestida de falsa consciência política e responsabilidade. Há uma obscura afinidade, a ser melhor explorada, do asceta que pretende se aprimorar afastando-se da vida em comum e o afastamento do artista moderno das prerrogativas do público, do mercado e do bombardeamento de estímulos do meio ambiente contemporâneo (TÜRCKE, 1999, p. 77-79). Ambos criam um nexos entre o desejo de despossessão de si, bem dionisíaco (e o dionisíaco é originariamente coletivo), e recolhimento, interiorização, o que só podemos considerar apolíneo.

De fato, a mística cristã e judaica ramificou bastante a raiz plotiniana (SCHOLEM, 1962, p. 375, 389), e a poesia moderna, secularização da mística, saiu precisamente desse processo. Mas vale não esquecer que, segundo o Nietzsche de *Nascimento da tragédia*, essa introdução do impulso dionisíaco na expressão individual é própria do nascimento da lírica (NIETZSCHE; SCHLECHTA, 1954, p. 36-38). Contudo, na lírica há a expressão do sofrimento;

dor, segundo Nietzsche, vinda da própria separação do indivíduo, sua individualidade quer já sair de si no lamento – como um bebê no seu primeiro choro. Contrapondo Plotino ao primeiro Nietzsche, no entanto, esse mesmo indivíduo, descobrindo sua interioridade (como muitos comentadores já apontaram, ela é uma marca prenunciadora de Plotino), quer dar a ela uma realização final, retornando ao princípio absoluto, concebido através da especulação e apontando para um além da razão. Em última instância, a interioridade quer resolver sua contradição, ainda que por meio da própria suspensão, e descobrir em si mesma a serenidade que o sofrimento lírico inicial não era capaz de alcançar. De qualquer modo, penso que a escrita do filósofo neoplatônico faz, ela mesma, parte de uma lírica da serenidade, cheia de paixão e vigor a serviço do ansioso repouso.

De todo o exposto, vê-se que Plotino se filia a um princípio metafísico de origem, causa e totalidade essenciais, intimamente ligados à interioridade da alma, radicalizando os dois, bem como a conexão entre eles. E Adorno, como se sabe, é um dos grandes críticos dos conceitos metafísicos de identidade, totalidade e unidade. Como não devemos nem queremos aqui ignorar todo seu ataque a tais conceitos, vale a pena expô-los brevemente.

Adorno (1973, p. 461) põe em xeque esses conceitos sempre no âmbito de seu papel histórico-social dentro do sistema capitalista. Ele recusa a ideologia da interioridade romântica, a “ilusão de um reino interior” (*zum Trugbild eines inneren Königreichs*) que denega sua impotência diante das mutilações com as quais a sociedade violenta os sujeitos. A lógica da concorrência faz do sujeito inimigo do sujeito, e o sistema escolhe sempre aquele que melhor o serve. Por isso ele é moeda de troca: um é substituível pelo outro. Se a universalidade é produto de interesses particulares, o individualismo derivado desses interesses é instrumento cego do mercado e vive se falsificando com os fantasmas da interioridade (ADORNO, 1973, p. 22).



O ponto determinante para entender a posição de Adorno em relação à dialética entre interioridade e universalidade, que se contrapõe à ligação essencial plotiniana entre alma e Uno, está neste trecho de *Dialética negativa*, no qual ele aborda a relação entre sujeito, universalidade e espírito.

[...] pois o universal abstrato do todo que exerce a coerção é aparentado com a universalidade do pensamento, com o espírito. Isso permite por sua vez ao espírito em seu substrato se reprojeter sobre essa universalidade, como se ele fosse realizado nela e tivesse por si a sua própria realidade efetiva. No espírito, a consonância do universal tornou-se sujeito, e a universalidade só se afirma na sociedade por meio do espírito, pela operação abstrativa que ele leva a termo de maneira extremamente real. (ADORNO, 2009, p. 263; 1973, p. 310)

Completamente fundamentado em categorias hegelianas, Adorno as subverte apontando de forma crítica sua verdade maligna oculta: a totalização do espírito absoluto é a verdade de uma coerção exercida pelo universal abstrato. Comparando com o otimismo plotiniano, que se desdobrou em Hegel num sistema autossuficiente e resolvido, aqui Adorno se mostra mais próximo dos grandes opositores de Plotino, os gnósticos; sobre a relação entre Adorno e gnosticismo, consulte Bolz (1984, p. 264-89) e Sonnenschmidt (2001, p. 224-234). A operação abstrata do todo se torna “extremamente real” quando a universalidade se afirma na sociedade e na própria função sistêmica da subjetividade: aqui abstração e realidade se tocam no cerne do sistema capitalista. É um ataque a todas as filosofias que pretendem reconhecer a universalidade de seu pensamento na realidade efetiva, como se já se realizasse e estivesse em absoluta integração com o real. Isso quer dizer que, de um lado, o universal abstrato de fato se realiza no sistema, de outro, o não

idêntico excede a realidade do sistema e resiste à projeção do espírito, em seu desejo e ilusão de realizar-se, na universalidade.

Como a prática estética encontra armas para resistir a esse conluio entre universal abstrato realizado e universalidade do pensamento? Segundo Adorno, em *Teoria estética*, ela “requer não um eu fraco, mas um eu forte”. É necessário um “despojamento estético”, digamos assim, forte o suficiente para que seja “crítico contra si mesmo” e rompa com “sua autoconsciência ilusória” (ADORNO, 1970, p. 177).

Esse é o outro lado da crítica de Adorno à interioridade: ela guarda uma defesa, por trás de seu ataque. Adorno nunca colocou como alvo de sua crítica somente a autarquia, binarismo, abstração, totalização e sistema. O que também se observa, quando Adorno pensa em metafísica, é o quanto ele está distante da mal elaborada crítica fácil que pode ser feita a ela, como, por exemplo, nas manifestações mais fracas da teoria do pós-modernismo, que está abaixo das ambiguidades e riquezas da mesma. Isso fica claro quando Adorno (1971, p. 254) aponta em Hegel que sua categoria da totalidade não abstrai dos momentos parciais nem impõe um primado da harmonia e da continuidade, mas carrega em si a ruptura e a descontinuidade.

Nesse sentido, por mais crítico que seja ao sistema hegeliano, entrevendo nele a própria configuração da coerção universal do sistema social moderno, a defesa dialética que Adorno faz de Hegel contra os que não retiraram dele o melhor, e apressadamente o desprezam, nos instrui a respeito da postura que devemos ter diante de Plotino. Ainda que de maneira completamente diferente de Hegel, Plotino também não ignora a dignidade e a beleza do concreto, do mundo sensível, pois ele carrega a imagem do inteligível. O idealismo de Plotino dá um passo adiante ao de Platão ao valorizar a proximidade e a herança que o sensível carrega do inteligível, pondo-se contra os gnósticos, que radicalizavam a separação e o desprezo da matéria (II, 9 [33] 8).

Ainda que não haja sujeito constituído em Plotino, é surpreendente perceber que ele introduz um apelo à interiorização da alma, para que ela contemple o Um, que não se encontra em Platão (PLOTIN, 2003, p. 86, 117, 118, nota 118 dos tradutores). É digno de menção o fato de que esse apelo à interiorização está diretamente acompanhado de um apelo a que a alma ignore tudo o que advém da sensação e chegue ao ponto de “ignorar a si mesma”, isto é, a interiorização deve resultar no esquecimento de si mesma, seu nascimento está intimamente ligado a sua negação. Essa estrutura de formação e dissolução da interioridade é herdada e desdobrada em toda a mística cristã até reverberar, no momento de crise da subjetividade, na simultânea aniquilação e fortalecimento do sujeito na experiência sublime da arte de vanguarda em Adorno. Em Plotino, há uma “exaltação dionisíaca” do amor (I, 4 [46] 5) precisamente quando a alma se esforça para o alto, rompe com o corpo e vive submersa em seu eu verdadeiro. Em outras palavras, o dionisíaco se apresenta em um momento eminentemente apolíneo – se pensarmos na dicotomia nietzschiana – de encontro com a própria identidade. Contudo, é precisamente por causa dessa incompatibilidade que tal identidade não é racional, antes intuitiva: coloca-se num plano em que se encontra consigo mesma no momento exato em que se perde. Tal dialética é complexa e uma fraca crítica à metafísica tende a simplificá-la. Adorno, que contribuiu para o seu melhor avanço, também nos fornece condições de extrair as riquezas de seu minério.

### **DISSOLUÇÃO E FORTALECIMENTO DO SUJEITO: ASCESE**

O que quero assinalar aqui é que o cerne da crítica adorniana (e também, com outras configurações, da de Heidegger, Derrida e outros) à metafísica está intrinsecamente ligado à dissolução da estabilidade do sujeito moderno, cujo exemplo privilegiado se apresenta na experiência poética. A metafísica em geral encon-

tra no princípio absoluto não a dissolução do sujeito, mas seu fundamento e condição de possibilidade. Porém, na experiência de contemplação desse princípio absoluto, que é belo e contém o máximo de qualidades estéticas como nenhuma outra coisa (principalmente em Plotino, que possui um tratado só sobre isso intitulado “Da beleza intelectual”, V, 8 [31]), há também uma doação do Uno à alma que o contempla, uma doação de bem-aventurança numa proximidade que toca na essência da alma. O que é doado é, precisamente, algo daquilo que caracteriza esse Uno: o fato de ele ser indeterminado, indizível, inefável, não divisível, atemporal. Se a alma, nessa experiência que é ontológica, mas que podemos chamar também de estética, quando mergulha na indistinção e inefabilidade do Uno, encontra a si mesma perdendo sua distinguibilidade e diferenciação, isto é, sua identidade mundana, então o eu poético moderno que se perde no ser-em-si da linguagem se coloca numa experiência semelhante, ainda que a época, os termos e as noções sejam completamente diferentes. A estrutura de ambos é diferente, mas há uma certa homologia estrutural que também impressiona.

Nesse caso, há uma curiosa afinidade eletiva entre uma das maiores filosofias metafísicas e uma das maiores críticas à metafísica. Em ambos os casos, uma experiência estética leva ao arrebatamento, provoca a dissolução da identidade mundana e entra em contato com um princípio inefável. Entretanto, assinalemos a semelhança não para concluir que algo irmana Plotino e Adorno, que é a teologia negativa, em nascimento, no caso de Plotino, e secularizada, no caso de Adorno e da poesia moderna que ele interpreta. O que interessa aqui é entender, traçando linhas gerais de um percurso que pode ser mais bem explorado daqui para a frente, qual o trajeto histórico da teologia negativa, saindo do seio de uma filosofia metafísica, introduzindo-se na mística cristã do final da Idade Média, formadora da subjetividade moderna, chegando à teoria crítica da poesia moderna. Essa teologia negativa

antecipou, formou e deformou a subjetividade moderna, e o papel que desempenhou em cada momento do processo foi sempre bem diferente e ao mesmo tempo manteve alguns traços básicos decisivos em cada momento. Podemos dizer que ela sempre foi, desde os tempos antigos até a formação da subjetividade, um princípio de negação do engessamento da identidade mesmo lá onde ela a fundamentava e confirmava; depois, com sua secularização, a negatividade da linguagem se tornou o princípio da contestação da hipostasia do sujeito moderno e burguês, bem como da projeção do sujeito pensante na universalidade pretensamente real.

Entre um e outro, há sem dúvida o estabelecimento do conceito de sujeito na filosofia moderna, que estabiliza suas certezas e, mesmo carregando, como em Hegel, uma “unidade negativa” enquanto estrutura contraditória, não abdica da supressão do negativo pelo positivo e da estabilidade da unidade enquanto tal (HEGEL, 1967, p. 81). Em Adorno, depois do sujeito fraturado de Freud, movido pela dialética negativa, o sujeito não subsume nem supera suas contradições, mas, ao contrário do antissubjetivismo desconstrucionista, ele mantém a necessidade mesma de seu fortalecimento contra as forças sociais que o enfraquecem, como é o caso da indústria cultural. Despojar-se de si equivale a fortalecer-se. Por isso, a experiência de dissolução na linguagem poética não é antissubjetivista, antes, é, dialeticamente, seu maior fator de fortalecimento. Assim, ao contrário da suposta superação do paradigma da subjetividade ansiada por várias filosofias do século XX, *há uma interessante colaboração contraditória entre dissolução e fortalecimento*. A negatividade aniquiladora da experiência poética conta a favor da capacidade de o sujeito suportar, resistir e lutar contra os incessantes golpes de um mundo utilitarista, banalizador e injusto. Nem o conceito positivo de Descartes a Hegel, nem a suposta superação ontológica da dicotomia sujeito/objeto, mas sim a negatividade de uma experiência objetiva que fortalece a subjetividade diante de um imperativo individualista que debilita

a individualidade. Para fortalecê-la, no entanto, é necessário evidenciar sua inelutável fragilidade.

Somente reconhecendo o desencantamento do mundo, o horizonte niilista da modernidade, o princípio originário de crise do sujeito, em termos sociais e existenciais, é que se pode alcançar experiências de sua superação ao se “entregar às corredeiras da linguagem, em vez de controlá-las” (ADORNO, 2003, p. 113). (Derrida não estaria muito distante de passagens como essa, o que mostra o pioneirismo de Benjamin e Adorno nesse ponto.) O abandono às correntezas da linguagem substitui o abandono à imediação das emoções.

Antes de alcançar uma reconciliação poética com as coisas, é preciso desmistificar os signos do romantismo; a reconciliação, a chave para o imediato, só vem, então, através da mediação da linguagem.

O “porto”, entretanto, que segundo a interpretação do poema é cantado pelas florestas e fontes, é a reconciliação com as coisas, por meio da linguagem, que se transcende em música apenas graças a essa reconciliação. [...] As siglas de um romantismo já reificado representam, nos escritos de Eichendorff, o desencantamento do mundo, e justamente nelas se alcança esse despertar (*Erwekung*), por meio do abandono de si mesmo (*Selbstpreisgabe*). (ADORNO, 2003, p. 112; 1974, p. 84)

Há uma complexidade ascética na formulação: só recusando o romantismo, ou seja, a reconciliação fácil e falsa, é possível chegar a uma experiência poética de reconciliação verdadeira. O “abandono aos impulsos da linguagem” (*Preisgabe an die Impulse der Sprache*) (ADORNO, 1974, p. 79), no lugar mesmo da não reconciliação, no lugar da separação, é a única via, pois só quando ela é trabalhada pelo poeta para liberar sua correnteza que finalmente as coisas se

reconciliam. Só a ascese poética moderna, que se exercita na linguagem para melhor se entregar a ela, entrevê uma saída parcial no abismo do desencantamento e do niilismo. *A negatividade niilista, nesse momento, transfigura-se em negatividade reconciliadora.*

A palavra *Preisgabe*, substantivação do verbo *preisgeben*, significa abandono, renúncia, capitulação, rendição. No contexto do ensaio sobre Eichendorff, ela traduz a atitude de rendição do sujeito aos impulsos da linguagem. No ensaio sobre Paul Valéry, “O artista como representante”, Adorno considera que o único meio para que o homem integral e mesmo toda a humanidade sejam expressos artisticamente é “por meio de uma divisão do trabalho esquecida de si mesma e intensificada até o sacrifício da individualidade, até a capitulação de cada homem em particular” (*zur Selbstpreisgabe des je einzelnen Menschen*) (ADORNO, 2003, p. 155; 1974, p. 117, 118). Rendição de cada homem, sacrifício da individualidade em prol da humanidade, renúncia da integralidade do homem por meio da divisão de trabalho artística em prol da expressão dessa mesma integralidade: toda essa dinâmica de sacrifício, renúncia e retomada verdadeira do sacrificado faz parte de uma lógica rigorosamente ascética. Ao render-se aos impulsos da linguagem renunciando aos impulsos românticos, o poeta de Adorno se aproxima das teorias textualistas (com toda a riqueza, contudo, da perspectiva sociológica crítica, com o conceito marxista de divisão de trabalho), mas ele esclarece de forma peculiar uma estrutura ascética que nas outras formulações não estava muito clara, e nos ajuda a relacionar o mergulho na linguagem moderna com o desapossar-se de si mesmo plotiniano em prol da união com o divino. No neoplatônico, renuncia-se ao eu para unir-se ao todo, no Valéry de Adorno, renuncia-se ao pretense homem total e à humanidade, rendendo-se à divisão de trabalho, para melhor vencê-la em seu próprio território. Negar a si mesmo para resgatar a si mesmo num sacrifício ascético em nome da universalidade perdida.

## LINGUAGEM POÉTICA POSSUÍDA PELA MÍSTICA

Não é o caso de entrar aqui, contudo, nos meandros da discussão entre teoria crítica e outras filosofias da modernidade. Essas breves considerações servem para esclarecer o âmbito em que, neste artigo, foi tratado, que são *as raízes ocultas da aniquilação do sujeito na teologia negativa*. Há uma genealogia da relação entre negatividade e subjetividade ainda a ser feita. O que queremos assinalar, para introduzir tal campo de pesquisa, é que há constatações impressionantes na comparação, mesmo que breve e localizada, de posicionamentos filosóficos entre diferentes momentos históricos, cristalizados em certos trechos de suas obras. Plotino pensa que a negatividade inefável do Uno é fundamento da identidade da alma e de sua vontade de abandonar-se ao princípio superior; Eckhart pensa o desprendimento como esvaziamento do eu em prol da entrega incondicional à ação divina; Adorno vê na aniquilação da unidade subjetiva, feita pela experiência sublime moderna, a fonte mais radical de resistência do sujeito ao seu apagamento e neutralização perpetrados pelo sistema social. Em meio às consideráveis diferenças, a importância da negatividade enquanto experiência de expropriação do eu, de suas certezas, determinações, especificidades, enfim, de sua identidade, para a formação subjetiva, mediante uma experiência extática, é determinante. Em Plotino, a alma individual é o berço da individualidade, que se desapossa de si para unir-se ao Uno; em Eckhart encontramos o momento de pré-formação do sujeito moderno enquanto desprendimento de si mesmo para tornar-se um com Deus; em Hegel, aparece o ápice idealista do sujeito superando suas contradições através das mesmas contradições; em Adorno, a crise do sujeito e seu enfraquecimento perpetrado pelo sistema são enfrentados especialmente com a experiência do mergulho aniquilador na linguagem poética enquanto condição do fortalecimento; nas filosofias antissubjetivistas, ainda que o mergulho seja equivalente, há a suposição de que a



crise significa já uma superação que ignora tanto a inevitabilidade quanto o potencial emancipatório do sujeito.

Depois de toda essa trajetória que construímos com algumas filosofias-chave, o início e o fim carregam afinidades surpreendentes em meio a sua fundamental distância. O Uno de Plotino é, no final das contas, desagregador, inconcebível: a unidade ou identidade perfeitas são, paradoxalmente, lugar da radical indeterminação; no conceito de linguagem adorniano, a dissolução da experiência é fruto da própria determinação linguística, quando esta é subvertida poeticamente. Uno e linguagem são fatores de irrupção de seus contrários: o indeterminado e o indizível, no cerne da experiência estética.

Não há dúvida de que entre Uno, Deus e linguagem há uma ruptura decisiva. A linguagem não é o princípio do universo ou da criação; é, antes, um princípio de desagregação, exemplificada, tradicionalmente, na dispersão babélica. Porém, o que foi pouco examinado pela filosofia da diferença é o quanto a linguagem poética, aquela que diz o ser-em-si da linguagem, se tornou, no século XX, um verdadeiro princípio de reconciliação com o mundo, um princípio ao mesmo tempo contrário ao seu estado falso e mediador essencial do real inapreensível, paradoxalmente imediato e não mediável. Ainda é preciso esclarecer melhor o quanto a inefabilidade, potência e vitalidade absoluta do Uno e de Deus se transpuseram para a linguagem poética, o quanto as teorias do século XX terminaram por divinizá-la e o que isso implica para uma reavaliação e redescoberta das potencialidades ainda ocultas da especulação mística. Partindo de Plotino, temos uma nítida linha genealógica que revela a tradição subterrânea da teologia negativa e que deságua na experiência extática da poesia moderna.

Por isso, penso que relacionar neoplatonismo com poesia moderna é essencial para os estudos de modernidade, mesmo naquilo que se diferencia fundamentalmente do pensamento antigo e medieval: a primazia da linguagem e, segundo vimos no

início, a experiência da metrópole. Pois é justamente no cerne da diferença histórica que o moderno está estranhamente tomado, *possuído*, pela experiência de pensamento do passado. Não é sem ironia que a antiguidade tardia revela-se, aqui, pouco antiga e muito pré-moderna.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. W. *Notas de literatura*. São Paulo: Ed. 34, 2003. v. 1. p. 88

\_\_\_\_\_. *Band 6: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

\_\_\_\_\_. *Band 7: Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

\_\_\_\_\_. *Band 20: Vermischte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. v. 1.

\_\_\_\_\_. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

\_\_\_\_\_. *Band 5: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

\_\_\_\_\_. *Band 11: Noten zur Literatur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

BAUDELAIRE, Charles. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimand, 1975.

\_\_\_\_\_. *Poesia e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.

BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BOLZ, Norbert. Erlösung als ob: Über einige gnostische Motive der kritischen Theorie. In: TAUBES, Jacob (Org.). *Religionstheorie und politische Theologie: Gnosis und Politik*. Paderborn: Fink, 1984. V. 2. p. 264-89.

CERTEAU, Michel de. *La fable mystique*. Paris: Gallimard, 1982.

ECKHART, Mestre. *Sermões alemães: sermões 1 a 60*. Petrópolis: Vozes, 2006.

ECO, Umberto. *Os Limites da Interpretação*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

FRÓES, Leonardo. *Vertigens: obra reunida (1968-1998)*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

HARPER, George Mills. *The Neoplatonism of William Blake*. North Carolina: Chapel Hill, 1961.

HARRIS, R. Baine. *Neoplatonism and contemporary thought*. Albany: State University of New York Press, 2002.

HEGEL, G. W. Fr. *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*. Org. G. Lasson. Hamburg: Felix Meiner, 1967.

KLEIST, Ewald Christian von. *Sämtliche werke*. Stuttgart: Reclam, 1971.

KRISTEVA, Julia. *Histórias de amor*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

LIEBREGTS, Peter. *Ezra Pound and Neoplatonism*. Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 2004.

LOSSO, Eduardo Guerreiro Brito. *Teologia negativa e Theodor Adorno: a secularização da mística na arte moderna*. 2007. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: <<http://www.eduardoguerreirolosso.com/tese.htm>>. Acesso em: 02 abr. 2012.

NIETZSCHE, Friedrich; SCHLECHTA, Karl (Orgs.). *Werke in drei Bänden*. München: Hanser, 1954.

PLOTIN. *Traitéis 9-21*. Org. L. Brisson, J. F. Pradeau. Paris: Flammarion, 2003.

PLOTINUS. *The Six Enneads*. Trad. Stephen MacKenna. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

SCHILLER, Friedrich. *Poesia ingênua e sentimental*. São Paulo: Iluminuras, 1991.

SCHOLEM, Gershom. *Ursprung und Anfänge der Kabbala*. Berlin: de Gruyter, 1962.

SONNENSCHMIDT, Reinhard W. *Politische Gnosis: Entfremdungsglaube und Unsterblichkeitsillusion in spätantiker Religion und politischer Philosophie*. München: Fink, 2001.

TÜRCKE, Christoph. Prazeres preliminares, virtualidade, expropriação. In: DUARTE, R.; FIGUEIREDO, V. (Orgs.). *As luzes da arte: homenagem aos cinquenta anos de publicação da Dialética do Esclarecimento*. Belo Horizonte: Opera Prima, 1999. p. 55-79.