

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CAMPUS I - CAMPINA GRANDE
CENTRO DE EDUCAÇÃO- CEDUC
CURSO DE GRADUAÇÃO LICENCIATURA EM FILOSOFIA**

TADEU JÚNIOR DE LIMA NASCIMENTO

**O HOMEM E AS VIRTUDES: A IDEIA DE ASSEMELHAÇÃO
COM O DIVINO EM PLOTINO**

CAMPINA GRANDE

2014

TADEU JÚNIOR DE LIMA NASCIMENTO

**O HOMEM E AS VIRTUDES: A IDEIA DE ASSEMELHAÇÃO
COM O DIVINO EM PLOTINO**

Monografia apresentada ao Curso de Graduação em Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba, em cumprimento à exigência para obtenção do grau de Licenciado em Filosofia.

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Maria Simone Marinho Nogueira

CAMPINA GRANDE

2014

N245h Nascimento, Tadeu Júnior de Lima.

O homem e as virtudes [manuscrito] : a ideia de assemelhação com o divino em Plotino / Tadeu Júnior de Lima Nascimento. - 2014. 78 p.

Digitado.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, 2014.

"Orientação: Profa. Dra. Maria Simone Marinho Nogueira, Departamento de Filosofia e Ciências Sociais – DFCS".

1. Neoplatonismo. 2. Platonismo. 3. Filosofia plotiniana. 4. Antropologia plotiniana. I. Título.

21. ed. CDD 141.2

TADEU JÚNIOR DE LIMA NASCIMENTO

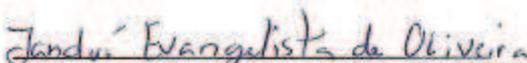
O homem e as virtudes: a ideia de assemelhação com o divino em Plotino

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Graduação em Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba, em cumprimento à exigência para obtenção do grau de Licenciado em Filosofia.

Aprovado em 07/03/2014.


Prof.^a. Dr.^a. Maria Simone Marinho Nogueira / UEPB
Orientadora


Prof. Ms. Fábio Henrique Rodrigues Sousa / UEPB
Examinador


Prof. Ms. Janduí Evangelista de Oliveira / UEPB
Examinador

Ao meu avô Severino (*in memoriam*) que sempre me falou da importância de saber viver no mundo.

AGRADECIMENTOS

À minha mãe Fátima pela educação, apoio e confiança até hoje dirigidas a mim.

À minha Irmã Bruna, minha primeira professora, pelas lições iniciais e o companheirismo.

Ao meu avô Severino e a minha avó Joana pelo papel fundamental desempenhado em minha “criação”.

À minha linda esposa Pepita por compartilhar das alegrias e tristezas, pelo amor e a ajuda presentes em nossa relação.

Ao meu filho Nicolas Miguel por muitas vezes interromper minha escrita para brincar, em certos momentos era exatamente do que eu necessitava.

Aos meus colegas do Pibid pela união com que participamos desse programa que muito contribuiu para minha formação enquanto docente.

À professora Dr^a Maria Simone Marinho Nogueira pela orientação não apenas nesse trabalho, mas ao longo de todo meu percurso na academia. Pela bibliografia sugerida e cedida. Pela dedicação, confiança, paciência e compreensão desde meu engatinhar na filosofia.

Aos colegas de classe, em especial, Márcio e Julianne pela amizade, incentivo e cumplicidade nestes anos que estudamos juntos.

Àquilo que há de divino no universo.

A Plotino.

“Ora certamente o filósofo, convivendo com o que é divino e ordenado, tornar-se-á ordenado e divino até onde é possível a um ser humano. Embora em toda parte se multipliquem os detratores.”

Platão

RESUMO

Conceituar o que seja o homem parece ser uma investigação primordial, ao longo da história do pensamento humano. Uma questão emblemática e de interesse não só do conhecimento tido como estritamente filosófico, mas também do político, religioso etc. Tal questão será retomada por diversos filósofos, dentre eles, Plotino, talvez a maior figura do Neoplatonismo. Plotino nasceu em 204 ou 205 e morreu em 270 (d.C.), vivendo assim em um período singular de nossa história no que concerne à situação política, econômica, cultural e principalmente religiosa. Era o mundo greco-romano onde a filosofia não parecia contentar-se em ser apenas teoria, mas também modo de vida. Neste mundo viveu o homem Plotino e a sua filosofia. Dito isto, este trabalho pretende, de forma sucinta, expor o pensamento do filósofo egípcio no que diz respeito à sua antropologia, refletindo, naturalmente, sobre o homem, as virtudes e as relações destas com a ideia de assemelhar-se ao divino. Para fazê-lo, utilizaremos como base dois escritos plotinianos intitulados *Sobre o que é o vivente e o que é o homem* e *Sobre as virtudes*, além, é claro, de outros tratados também de suas *Enéadas* que complementam e trazem explicações sobre as hipóstases: Uno (ἓν), Intelecto (νοῦς) e Alma (ψυχή) —fundamentais para melhor compreensão do pensamento desse autor—, bem como comentadores que reforçam a importância e vivacidade dessa problemática antropológica/ética abordada por ele.

Palavras-chave: Plotino. Homem. Virtude. Assemelhação. Divino.

ABSTRACT

Conceptualize what is man seems to be a primary research, throughout the history of human thought . An emblematic question and of interest not only of knowledge had like strictly philosophical, but also of the political, religious etc. Such question will be recovered by many philosophers, among them, Plotinus, maybe the greatest figure of Neoplatonismo. Plotinus was born in 204 or 205 and died in AD 270, living in a unique period of our history as regards to political, economic, cultural and especially religious situation. Was the Greco-Roman world where the philosophy not seemed content to be just theory, but also way of life. In this world lived Plotinus and his philosophy. Said that, this paper intends, to briefly, expose the thought of Egyptian philosopher who regards his anthropology, reflecting, of course, about the man, the virtues and their relations with the idea resemble the divine. To do it, we'll use how base two written plotinianos titled about *what is the living and what is the man* and *On the virtues*, behind, of course, other works also of their *Eneadas* that complement and bring explanations about of the hypostasis: Unity (έν), Intellect (νοῦς) and Soul (ψυχή) —elementals to better understanding of the thought that author — as well as commentators that reinforce the importance and vivacity of this anthropological/ethics issues taken by him.

Keywords: Plotinus. Man. Virtue. Assimilation. Divine.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 AS TRÊS HIPÓSTASES: PRESSUPOSTOS DA FILOSOFIA PLOTINIANA	16
2.1 O UNO.....	16
2.2 O INTELECTO.....	21
2.3 A ALMA.....	26
2.3.1 Alguns conceitos e contextos de ψυχη.....	26
2.3.2 A Alma segundo Plotino.....	29
3 A ANTROPOLOGIA PLOTINIANA NA <i>ENÉADA</i> I 1[53]	35
3.1 PRESSUPOSTOS SOCRÁTICO-PLATÔNICOS.....	35
3.2 <i>ENÉADA</i> I 1 [53]: O HOMEM E O VIVENTE.....	36
4 AS VIRTUDES E A SEMELHANÇA COM DEUS A PARTIR DA <i>ENÉADA</i> I 2 [19]	55
4.1 O DEUS DE PLOTINO.....	55
4.2 <i>ENÉADA</i> I 2 [19].....	58
4.3 O MISTICISMO PLOTINIANO: UMA FILOSOFIA DA ASSEMELHAÇÃO.....	65
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	70
REFERÊNCIAS	76

1 INTRODUÇÃO

“Esforcei-me para elevar o divino que há em nós ao divino que há no universo”¹. Poucos pensadores conseguiram sintetizar suas filosofias em tão poucas palavras como o fez Plotino em suas últimas. Graças a Porfírio, seu amigo e discípulo e sua obra *Vida de Plotino* conhecemos um pouco da história daquele que é considerado por muitos o **Pai do Neoplatonismo**². Nosso filósofo não é muito estudado na “academia” (pelo menos, não no nosso contexto), talvez por pertencer a um período da história da filosofia que poderíamos chamar de antiguidade tardia ou quem sabe a pré-medievalidade. Tal realidade nos causa uma forte sensação de que é necessário falar, embora de forma sucinta, da biografia do “velho sábio grego”³.

Entre os anos de 204 e 205 d.C., na cidade de Licópolis, no Egito nasceu Plotino. Provavelmente pertencia a uma família com boas condições financeiras devido a educação helênica que teve. Aos 28 anos de idade, decepcionado com os filósofos de sua cidade por não satisfazerem suas pretensões filosóficas, Plotino viaja para Alexandria e lá após escutar o filósofo Amônio Saccas pela primeira vez, exclama: “Era este a quem procurava.” Segundo Porfírio os três alunos que mais se destacavam no círculo filosófico de Amônio eram Plotino, Erênio e Orígenes (o Pagão) e estes fizeram um pacto de não expor as doutrinas de seu mestre e muito menos, claro, escrevê-las.

Após 11 anos de discipulado e com a morte de Amônio, Plotino então com 39 anos de idade e desejoso de ter contato com a filosofia oriental dos persas e hindus, integrou-se à comitiva do imperador Gordiano em sua expedição contra os persas. Após o fracasso da empreitada e a morte do imperador, Plotino sobrevive com dificuldades e se refugia em Antioquia. Aos 40 anos decidiu ir a Roma onde se instalou definitivamente e fundou uma escola de filosofia aos moldes da que estudara em Alexandria. Segundo Porfírio, uma das

¹ *Vida de Plotino*, Cap. 2.

² SOMMERMAN. Américo. PLOTINO. *Tratados das Enéadas*. Tradução, apresentação, notas e ensaio final de Américo Sommerman—São Paulo: Polar Editorial, 2000. p. 9.

³ Expressão muito utilizada por Ullmann a qual explica: “No mundo islâmico medieval, o nome de Plotino, embora se lhe conhecessem as obras, ficou encoberto pelo anonimato. Os árabes a ele se referiam, denominando-o o velho homem ou sábio grego.” «ULLMANN. Reinholdo Aloysio. *Plotino e os gnósticos*. In. BOMBASSARO. Luiz Carlos; PAVIANI, Jayme. (Org). *Filosofia, lógica e existência/ organização*, — Caxias do sul: EDUCS, 1997. p. 375. n. 66»

características de seus cursos era incentivar os alunos a pensarem por si próprios, os instigava a fazerem perguntas e debaterem questões platônicas, aristotélicas, estoicas etc.

Plotino teve em suas aulas a presença de grandes autoridades romanas como nobres e senadores. Até mesmo o imperador Galieno e sua esposa Salonina se não chegaram a frequentá-las diretamente, ainda assim mostravam imensa admiração pelo filósofo licopolitano⁴. Além destes, freqüentavam também a escola plotiniana poetas, escritores, médicos, mulheres (algo não muito comum para a época) e outros filósofos. Plotino passa cerca de 10 anos apenas lecionando e por volta de seus 50 anos começa a escrever alguns tratados. A essa altura tanto Erênio quanto Orígenes já tinham quebrado o pacto sobre a divulgação do pensamento de Amônio, Plotino, no entanto permanecia fiel, mas convencido por seus discípulos e amigos inicia suas obras.

Porfírio nos diz que na escrita de seu mestre havia densidade e riqueza de idéias, embora lhe faltasse uma boa caligrafia e ortografia. Plotino costumava pensar o tratado inteiro antes de escrevê-lo. Mesmo que alguém o interrompesse para conversar, não cessava seu trabalho intelectual e ele retomava imediatamente de onde parava. Quando todas as argumentações estavam mentalmente prontas, Plotino as escrevia como alguém que apenas copiava de um livro, como numa espécie de “transe”. Após isso, não corrigia nada, nem sequer relia seu próprio escrito, pois, por conta da idade, já sofria de problemas de visão.

Cinquenta e quatro foram os tratados escritos por Plotino até sua morte em 270 d.C. quando tinha sessenta e seis anos de idade. Porfírio que ficara responsável pela correção e organização de seus textos tratou em dividi-los em seis partes cada uma com nove tratados, dando-lhes o nome de *Enéadas* (nove em grego é *ennéa*). Todavia, não seguiu a ordem cronológica, ou seja, a ordem em que Plotino escreveu. Porfírio organizou os tratados por temas e de modo progressivo (dos mais fáceis aos mais difíceis e de certa forma, do homem ao Uno).

A estadia de Plotino em Roma estava cercada por uma série de fatores importantes, a serem considerados por quem lê sua filosofia. Era um tempo em que o helenismo ainda predominava com a “patente” de cultura sofisticada. O Ocidente era um mundo greco-romano

⁴ O imperador teria inclusive concordado em fundar uma cidade regida segundo a *República* de Platão. A cidade se chamaria platonópolis e o próprio Plotino se propôs a ir morar lá com seus discípulos, todavia, devido a intrigas de alguns cortesãos o projeto foi cancelado.

que, claro, tinha Roma como uma de suas capitais (ou talvez A capital). Carlo Bussola chama a atenção para quatro aspectos ou situações extremamente conturbadas no contexto histórico de nosso filósofo, que nos fazem pensar nas teorias presentes nas *Enéadas* não só do ponto de vista filosófico, mas também político, econômico, cultural e religioso⁵. Com relação a filosofia podemos dizer que mesmo com toda a influência das escolas helenísticas —como Cinismo, Ceticismo, Epicurismo e obviamente o Estoicismo de Sêneca, Epiteto etc.— Platão e Aristóteles cada vez mais se firmavam como colunas principais, como “autoridades do pensar” especialmente no Neoplatonismo nascente que tentava conciliá-los. Todavia, como o próprio nome já indica, o discípulo de Sócrates é quem “dava as cartas e ensinava a jogá-las”.

Em Roma, Plotino encontra uma troca sucessiva de imperadores motivada, principalmente, pelos assassinatos constantes desses governantes por suas próprias tropas. Encontra também uma economia tumultuada e uma cultura que, mesmo ante os problemas anteriores, florescia como plantas em meio a espinhos. Porém, é certamente a situação religiosa a mais delicada e fascinante. É ela também, a mais relacionada com nosso trabalho, pois, este tem como objetivo geral entender como o filósofo licopolitano, através de uma ética baseada nas virtudes, defende a assemelhação do homem com o divino, teoria preconizada por Platão anteriormente. Em termos religiosos, o pano de fundo do pensamento plotiniano ainda é o “paganismo” greco-romano e suas “derivações” (Orfismo, mistérios de Elêusis, seitas pitagóricas etc.), entretanto, no século III, Roma se encontrava inundada por inúmeras seitas, religiões orientais e especialmente, por gnósticos e cristãos.

O gnosticismo — que literalmente acreditava ser possível ter um conhecimento (γνῶσις) de deus — tinha suas próprias doutrinas, baseadas também em perspectivas filosóficas e religiosas diversas, o que nos faz pensar em vários tipos de gnósticos e não apenas um. O Cristianismo estava se estruturando, não era ainda a religião “católica” (universal) de que hoje conhecemos a história. Plotino sentiu, ainda, os primeiros ventos aleatórios do que um dia se tornaria um verdadeiro vendaval, um tornado, a religião que se fundamenta em Jesus Cristo. Bussola ao fazer uma análise da “contemporaneidade” do nosso filósofo afirma: “[...] Ireneu, em 187, colecionou 20 variedades de cristianismo, e Epifânio, em 384, contou 80!”⁶.

⁵ BUSSOLA, Carlo. **Plotino**: a alma no tempo. Vitória: FCAA/ UFES, 1990, p. 13

⁶ BUSSOLA, *op. cit.*, p. 22

Em meio a essa pluralidade teológica e filosófica, estava Plotino que estudara junto a cristãos e gnósticos e também enquanto professor tinha ambos como alunos. É plausível dizer que estes o influenciavam, mesmo assim, sua postura com relação ao divino é peculiar, atingiu um alto nível de teorização. Parte dessa teoria perpassa dois pontos que como dito acima, abordaremos: o conceito de homem e a ideia de que as virtudes nos conduzirão a deus. Contudo, como dissemos, esses dois pontos são apenas parte de um todo teórico imenso, é preciso um olhar mais amplo que nos ampare em nosso estudo.

Portanto, para obtermos uma compreensão satisfatória do que Plotino entende por homem e de como através das virtudes este homem pode se “assemelhar ao divino”— objetivo norteador de nosso estudo— parece não só acertado como necessário começarmos pela exposição da “espinha dorsal” de tal filosofia: A trindade ou tríade hipostática plotiniana: Uno (ἕν), Intellecto (νοῦς)⁷ e Alma (Ψυχή). O postular desses níveis de realidade, as três hipóstases⁸ são uma inovação do filósofo alexandrino não pelo ineditismo delas, mas sim pela forma como ele resolve, dentro de seu sistema, questões “obscuras” de seus antecessores.

Acreditamos que uma breve exposição dessa teoria seja suficiente para situar nosso objetivo central, pois investigar a antropologia de Plotino sem semelhante prelúdio pode ser muito arriscado. Ficaríamos sujeitos a qualquer leitor que num momento de “inspiração socrática” nos perguntasse mais profundamente sobre os pressupostos do homem plotiniano, nos constringendo assim a retornar dialeticamente ao Uno não apenas “subindo a escada”, como pretendemos, mas parando a todo instante para explicar sobre os degraus. Preferimos não correr tal risco e poupar-nos desse constringimento.

⁷ Mesmo cientes da grande divergência na tradução desse termo pelos grandes estudiosos de Plotino, optamos por utilizar em nosso texto em vez de inteligência ou espírito, a palavra **Intellecto**, como o fez, por exemplo, Carlos Bussola em seu trabalho *Plotino- A alma no tempo* e Baracat Júnior na sua recente tradução das Enéadas I, II e III. Optamos por essa tradução não só por ser a mais utilizada nos atuais trabalhos acadêmicos acerca de Plotino de que tivemos acesso, mas também porque traduzir νοῦς por **Espírito** parece aproximar mais ainda o licopolitano da tradição cristã, pois tal palavra ganhou grande peso nessa religião e nosso trabalho não é endereçado, claro, a quem tem uma grande familiaridade com a filosofia plotiniana (estes talvez não fizessem essa relação) mas a qualquer leitor. Quanto ao termo **Inteligência**, mesmo cientes do seu relevante uso desde a escolástica, parece soar como algo extremamente relacionado com a racionalidade humana.

⁸ Segue a explicação extremamente clara deste termo, feita pelo Doutor Marcus Reis Pinheiro: “*A palavra hipóstase em português (que em seu sentido filosófico é sinônimo de ‘substância’, mas que quer também dizer ‘sedimento’), é diretamente derivada de hypóstasis do grego, que significa algo que existe por si mesmo, algo realmente existente e unicamente dependente de si mesmo. Etimologicamente, a palavra é composta pelo prefixo hypo que quer dizer ‘por baixo’ e stasis, ‘posição’. Assim, ela é também etimologicamente um sinônimo para substância (sub- = em baixo, -stancia = estar)*”. « PINHEIRO, Marcos reis. *O Aprendiz do Belo: a arte-ética em Plotino*. **Viso · Cadernos de estética aplicada** (Revista eletrônica de estética), n.º. 3, (s.p.) set-dez/2007, n. 3.

Esse caminho nos parece então menos tortuoso, tendo em vista que o homem como será explicado no capítulo seguinte, se encontra posterior a alma suprema (hipóstase) na hierarquia inteligível/sensível de Plotino. Tal hierarquia nos é apresentada através de dois “movimentos” fundamentais nesse sistema filosófico, movimentos que, claro, serão amplamente utilizados neste trabalho. O primeiro deles chamamos conceitualmente de processão e aqui utilizamos essa tradução do termo grego πρόοδος (em vez de emanação, por exemplo), por concordar, dentre outros comentadores, com NOGUEIRA, que em seu artigo *Plotino e Mestre Eckhart: uma mística da unidade* explica:

O termo processão significa o modo como as coisas derivam do Uno. Alguns estudiosos chamam de emanatismo ou criacionismo. Mesmo assim, parece-nos menos problemático utilizar o termo processão em vez de emanação ou criação. A emanação implica a perda progressiva daquilo do qual as coisas são emanadas. Ora, em Plotino, o uno não se despotencializa, quando “gera” as outras hipóstases. Quanto ao criacionismo, o termo também é problemático, porque aproxima demais a processão do Uno com a idéia da criação *ex nihilo* do pensamento cristão. O termo processão, portanto, encontra um meio termo entre o pólo da emanação e o da criação.⁹

O segundo movimento é o retorno (ἐπιστροφή), embora seja importantíssimo ressaltar, como o fez Reale¹⁰, que essa ordem de operações, momentos, ações etc., não é necessariamente cronológica, mas sim lógica. Nesse sentido, seguimos apenas por convenção o raciocínio de que a processão nos fará “descer” até o homem (άνθρωπος) e a partir deste homem acontecerá, através de uma elevação intelectual, ética e até mesmo mística, o retorno ao Uno.

Como já foi dito as *Enéadas* seguem certa progressão: Do homem ao Uno. Então, se nossa investigação tem caráter antropológico/ético, é plausível utilizarmos os tratados da primeira *Éneada* como guias nesse caminho. Dois deles serão examinados mais a fundo por tratarem especificamente do tema de nosso trabalho. São eles: o primeiro tratado da *Enéada* I intitulado *Sobre o que é o vivente e o que é o homem*¹¹ e o segundo tratado da mesma *Enéada* denominado *Sobre as virtudes*¹². A escolha por esses escritos é justificada, ademais, pela

⁹ NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. Plotino e Mestre Eckhart: uma mística da unidade. **Ágora filosófica**. Fundação Antonio dos santos- FASA. Recife. Volume 2. Nº 1/2. p. 103- 115. 2003. n.2.

¹⁰ REALE, Giovanni. História da filosofia: filosofia pagã antiga, v. I Giovanni Reale. Dario Antiseri ; [tradução Ivo Stomiolo]. - São Paulo : Paulus. 2003. p. 361

¹¹ [53] Quinquagésimo terceiro tratado na ordem cronológica.

¹² [19] Décimo nono tratado na ordem cronológica.

agradável ligação sequencial que Porfírio fez entre os dois que justamente corresponde ao nosso desenvolvimento teórico (homem→virtudes→deus). Em outros tratados encontramos também definições do que seja homem, todavia, por ter sido escrito no último ano da vida de nosso filósofo, nos diz Jesús Igal: “Este tratado [53] é, com efeito, a última palavra de Plotino sobre o homem.”¹³

O que foi dito parece ser suficiente para alicerçar nossa seleção bibliográfica “primária”, mas as palavras de Jan ter Reegen não só nos ampara nesta questão como explica o porquê de começar pelas hipóstases:

É na 1ª *Enéada* que se encontra o que pode ser caracterizado como as linhas fundamentais de uma ética plotiniana, que, porém, não pode ser considerada independentemente de sua metafísica: a ética está enraizada nesta metafísica e, se Plotino dela trata de forma mais indireta do que direta, isto ocorre em razão de a metafísica ser para ele uma ética, como também se constata em Platão, a grande inspiração de Plotino.¹⁴

Sendo assim nosso desenvolvimento nesse trabalho estará dividido em três capítulos: o primeiro tratará das hipóstases iniciais (Uno, Intelecto e Alma) não seguindo uma *Enéada* específica, pois, como se sabe, esse assunto percorre praticamente todos os tratados plotinianos. O segundo iniciar-se-á a partir da temática derradeira do capítulo anterior, ou seja, o mundo sensível no que concerne ao homem. Neste sentido, examinaremos a definição plotiniana de *αντροπος* no tratado 53. Feito isso, o terceiro capítulo tem como finalidade explicar como esse homem (agora conceituado) pode, por meio das virtudes, torna-se semelhante a deus, assunto central no tratado 19 e que por nós será explorado a partir dele.

Com relação às citações das *Enéadas* seguiremos o seguinte padrão: **Enéada** (algarismo romano entre I e VI na ordem estabelecida por Porfírio) — **Tratado** (algarismo arábico de 1 a 9 indicando a posição do tratado na *Enéada*, seguido de algarismo arábico e entre colchetes identificando o tratado segundo a ordem cronológica) — **Capítulo** (algarismo arábico). Por exemplo, *Enéada* I 1 [53] 3 deve ser lido como: primeiro tratado da primeira *Enéada*, quinquagésimo terceiro na ordem cronológica, capítulo três.

¹³ IGAL, Jesús. PLOTINO. **Enéadas I-II**. Vida de Plotino (por Porfírio). Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1982. (Biblioteca Clásica Gredos, 57) p. 181

¹⁴ REEGEN, Jan ter. A Ética em Plotino. AQUINO, J. E. F.; FRAGOSO, E. A. R.; SOARES, M. C. (org.). **Ética e metafísica**. Fortaleza: Ed.UECE, 2007, 210 p. Coleção Argentinum Nostrum. ISBN: 978-85-87203-97-7. p. 13

Neste trabalho tomamos como base a edição das *Enéadas* de Jesús Igal (espanhol), como também as traduções para o português de doze tratados feita por Américo Sommerman e das *Enéadas* I, II e III de autoria de José Carlos Baracat Júnior. Quando citadas, as referências dessas edições estarão conforme convenção do parágrafo anterior acompanhadas de parênteses indicando o tradutor do seguinte modo: «III 5 [50] 2 (A. Sommerman)» ou «III 5 [50] 2 (Baracat Júnior)». Sempre que citarmos a *Vida de Plotino* estaremos utilizando a tradução de Baracat Júnior que acompanha a anterior das *Enéadas*.

2 AS TRÊS HIPÓSTASES: Pressupostos da filosofia plotiniana

2.1 O UNO

Como já foi dito, a primeira hipóstase da tripartição metafísica de Plotino é denominada por este como Uno (ἓν). Pensar acerca do Uno é de certa forma ponderar sobre “Unos”. Isso pode soar como paradoxo, todavia, se considerarmos que este termo foi utilizado por vários filósofos e que estes tinham uma maneira própria de considerá-lo, tal afirmação faz algum sentido. Entre os pensadores que se utilizaram desse termo em suas filosofias estão, além, claro, de Parmênides e Platão, Xenófanes, Nicolau de Cusa, Giordano Bruno etc. Dos dois primeiros o próprio Plotino se coloca como exegeta no tratado intitulado *Sobre as três hipóstases* (V 1 [10] 8).

No que nos chegou da obra do filósofo tido como pré-socrático, Parmênides, fica claro a relevância alicerçal de um Uno que vai de certa forma caracterizar o Ser, caracterizar aquilo que É. A unicidade é atributo do Ser como nos mostra esse fragmento: “Nem é divisível, pois que é homogêneo; nem é mais aqui e menos ali, o que impediria de manter a coesão, mas tudo está cheio do que é.”¹⁵ Outra fonte do pensamento do filósofo eleáta supracitado é Platão, todavia, quando se pretende ler Parmênides a partir do discípulo de Sócrates surge um problema típico de seus diálogos: saber o que realmente teria sido dito por seus “personagens” e o que, em verdade, é teoria platônica atribuída a eles.

Platão retoma a teoria acerca do Uno em alguns de seus diálogos, todavia dois deles são clássicos a esse respeito: a *República* e o desafiador *Parmênides*. Dizemos desafiador porque no *Parmênides* encontramos uma análise profunda e complexa do Uno. Uma intrincada argumentação que fez desse diálogo, ou melhor, de sua interpretação, um enigma comum para os comentadores de Platão, dentre eles, Plotino.

No *Parmênides* encontramos a tentativa de Platão de dizer o que seria o Uno e sua relevância na estrutura metafísica que ele defende. Plotino chamará a atenção no seu décimo tratado acerca da distinção de três “Unos” contida no *Parmênides*, o Uno propriamente dito

¹⁵ SCHOFIELD, M.; J. E. Raven; G. S. Kirk; “Os Filósofos Pré-Socráticos- História Crítica com seleção de textos”- Editora: Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 4ª edição, 1983, pág. 261

(Uno-em-si), o Uno-muitos e o Uno-e-muitos, estes três serão interpretados por Plotino como sendo as três hipóstases principais¹⁶. A supremacia do Uno em virtude da necessidade de sua existência já alardeada pelo filósofo pré-socrático é reforçada no diálogo platônico que leva seu nome de maneira enfática: “Dado que não exista o Uno, nada existe”¹⁷.

Já na *República*, diálogo tido como a obra prima de Platão, que sintetiza grande parte de sua filosofia com relação à política, ética, educação, metafísica etc, lemos sobre o sumo-Bem ou o Uno-Bem:

Fica sabendo que o que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece o poder de conhecer, é a idéia do bem. Entende que é ela a causa do saber e da verdade, na medida em que ela é conhecida, mas, sendo ambos assim belos, o saber e a verdade, terás razão em pensar que há algo de mais belo ainda do que eles.¹⁸

Embora ciente e seguidor dessa tradição filosófica acerca do Uno (inclusive a provável “doutrina não escrita de Platão”) como chama atenção Pinheiro¹⁹, Plotino monta sua filosofia hipostática de forma distinta das teorias anteriores que envolviam alguma das suas hipóstases. Distinta não por ser radicalmente diferente das anteriores, mas sim por guiar sua filosofia por um viés inovador. Ao falar do Uno Plotino faz questão de explicar que tal nome serve apenas como nomenclatura aproximativa ou “didática” para identificar algo que “é também verdadeiramente inefável”²⁰, como fica claro nessa passagem:

Na verdade, nenhum nome pode ser atribuído adequadamente a ele; no entanto, como é preciso nomeá-lo, pode ser chamado de “Uno”, mas não no sentido em que esse termo tem quando é atribuído a qualquer outra coisa. Por isso, ele escapa ao nosso conhecimento.²¹

O Uno ou Uno-Bem aparece não como um bem qualquer, mas como O Bem, o arquétipo platônico supremo, anterior a tudo ou como nos diz Plotino: “O princípio é o fim de

¹⁶ Uno, Intelecto e Alma

¹⁷ PLATÃO, Versão eletrônica do diálogo platônico “**Parmênides**”. Tradução: Carlos Alberto Nunes
Créditos da digitalização: Membros do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia) Home Page do grupo: <http://br.egroups.com/group/acropolis/>. p. 62

¹⁸ PLATÃO. **República**. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. passo 508e

¹⁹ PINHEIRO, Marcus Reis. Plotino, Exegeta de Platão e Parmênides. **Anais de Filosofia Clássica**, Vol. 1, nº 2, p. 70-82, 2007. p. 71.

²⁰ *Enéada* V 3 [49] 13 (A. Sommerman)

²¹ *Enéada* VI 9 [9] 5 (A. Sommerman)

todas as coisas.”²². O Uno é simples²³, onipresente, é princípio (αρχή) imutável e originador de tudo, cuja simplicidade e auto-suficiência demonstram estar além de qualquer noção de alteridade, posto que seja um “além do ser ou Sobre-Ser”²⁴.

Essas atribuições feitas ao Uno parecem ofuscar mais ainda sua natureza ao invés de revelá-la. Como o próprio Plotino nos esclarece: “Não é possível conhecê-lo ou falar a respeito dele.”²⁵ Por isso um dos “instrumentos” filosóficos históricos para lidar com um princípio absoluto seja a via da negação²⁶. O próprio nome Uno é uma negação, ou seja, indica algo que não é múltiplo. Dizer o que o Uno não é surge como caminho menos espinhoso para a mínima apreensão daquele, caminho este já antes trilhado até mesmo por Platão em seu *Parmênides*. Todavia, não é a única via utilizada pelo pensador licopolitano, como bem esclarece Nogueira, Plotino também “descreve” o Uno através da via da analogia e da transcendência.²⁷

É talvez no décimo primeiro tratado²⁸ que Plotino fale mais diretamente sobre o Uno. Sem muitos “rodeios”, o filósofo alexandrino começa dizendo: “O Uno é todas as coisas e não é nenhuma delas”²⁹, e, por conseguinte esclarece que aquela onipresença do Uno é de forma transcendente, pois nele não há multiplicidade. O Uno não é um corpo, mas sim a unidade primeira e incorpórea, por isso indivisível e infinita (απείρον). Plotino aparenta preocupar-se com que o Uno não seja confundido com o Ser (aristotélico ou parmenídico, por exemplo) o que não é difícil de acontecer mesmo por um leitor mais atento. Por essa razão ele enfatiza: “Para que o ser possa existir, o Uno não é Ser, mas sim o gerador do Ser.”³⁰ Isso já é o bastante para presumirmos que o Ser se identifica com a próxima hipóstase do movimento de processão: o Intelecto (νοῦς), porém deste trataremos posteriormente. Vale salientar, no

²² *Enéada* III 8 [30] 7 (Baracat Júnior)

²³ Obviamente essa é a característica principal para sua compreensão. No entanto não deve ser confundida com a noção matemática ou geométrica de unicidade.

²⁴ *Enéada* V 4 [7] 1 (A. Sommerman)

²⁵ *Enéada* V 4 [7] 1 (A. Sommerman)

²⁶ Consideramos importante lembrar a importância que a via da negação teve (ou tem) para a especulação metafísica e sua grande influência nas argumentações cristãs, especialmente na teologia negativa de Pseudo-Dionísio (o Areopagita), Nicolau de Cusa e outros.

²⁷ NOGUEIRA, Maria Simone marinho. Uma aproximação entre Plotino e Dionísio. In: COSTA, Marcos Roberto N; DE BONI, Luis A. **A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade**. Coleção: Filosofia-172. Porto alegre, RS: EDIPUCRS, 2004. p. 67-80

²⁸ Tratado V 2 na ordem estabelecida por Porfírio.

²⁹ *Enéada* V 2 [11] 1 (A. Sommerman)

³⁰ *Enéada* VI 9 [9] 6 (A. Sommerman)

entanto, que uma característica básica que distingue o Uno do intelecto é a alteridade que está presente no segundo, mas não no primeiro.

O Uno não olha para nada, pois se olhasse para algo, mesmo que fosse para si mesmo, haveria um outro, uma certa dualidade. Pode-se dizer que no Uno não há nem mesmo o olhar. Ele é perfeito, não busca nada, não necessita de coisa alguma e o primeiro ato “gerador” (na processão) não passa de um transbordamento de sua perfeição.

Chega a ser comum na filosofia entendermos perfeição como auto-suficiência. O Uno, nos diz Plotino, é aquilo totalmente auto-suficiente e esse atributo ajuda a entendê-lo um pouco: “Com efeito, essa auto-suficiência é a essência de sua unidade. É necessário que haja uma realidade que seja entre todas a mais independente, a mais auto-suficiente, a mais desprovida de necessidade.”³¹

Na passagem acima citada (assim como em outras também das *Enéadas* onde é enfatizada a idéia de que diante da multiplicidade é logicamente necessário considerar uma unidade primária) fica evidente como Plotino não abre espaço para menor suspeita de inexistência do Uno e isso, como mostra Llorens,³² é um postulado metafísico básico para melhor compreender Plotino e seu Uno. Naturalmente nota-se aqui certa repetitividade com a idéia de que por mais que se diga algo acerca do Uno, não passa de uma pouca compreensão dele. Todavia, a dificuldade de um conhecimento racional nos remete a um aspecto fundamental da filosofia plotiniana, que não só é chave do pensamento desse filósofo, mas de grande parte do Neoplatonismo e de outras correntes como a mística. Acreditamos que aquele que se propõe a estudar Plotino necessita tomar como premissa seu misticismo.³³ Como disse Bussola: “Espiritualmente, Plotino era um místico; filosoficamente, era um metafísico”³⁴. Com a mística por pano de fundo, no decorrer de nossa exposição veremos como o homem através de um processo de evolução ética e intelectual pode voltar-se para o Uno, entretanto, voltar não significa compreendê-lo racionalmente e sobre esse problema explana Plotino:

³¹ *Enéada* VI 9 [9] 6. (A. Sommerman)

³² LLORENS, Maria del Carmen Fernandez. **Contribucion al estudio de La demonologia plotiniana**. Resumo de tese doutoral. Barcelona: Universidade de Barcelona, 1970.

³³ Embora haja comentadores como Lorraine Oliveira que em seu artigo **Considerações sobre o uso adequado do termo “mística” na filosofia de Plotino** (2011) discorda dessa idéia, preferimos seguir tantos outros como Reinhold A. Ullmann que corroboram a mesma, pois esses esclarecem que embora Plotino não tenha falado diretamente de uma “mística” como entendemos hoje, sua experiência com o divino é, em última instância, um misticismo.

³⁴ BUSSOLA, *op.cit.*, p. 26

A maior causa dessa dificuldade decorre do fato de a compreensão do Uno não poder se dar nem pelo raciocínio (λογισμοί), nem pela percepção intelectual- como ocorrido com os outros objetos do pensamento, mas por uma presença que é superior a qualquer raciocínio.³⁵

Tão ou mais problemático do que compreender o que seja o Uno é saber como deste pode surgir a multiplicidade. Essa é, provavelmente, uma das questões mais emblemáticas da filosofia antiga e o próprio Plotino admitia esse complexo enigma de seu tempo³⁶. Semelhante incógnita perseguiu os pensadores cristãos dessa mesma época e causava estranheza nos filósofos gregos: O dogma judaico-cristão do Deus que criara o mundo a partir do nada. Tanto é que Orígenes, o cristão (a quem Plotino conhecera bem) dedicou-se a desenvolver uma teoria acerca disso³⁷.

Percebe-se que tanto na concepção *Ex nihilo* do cristianismo/judaísmo quanto na doutrina processional de Plotino, discorrer sobre aquilo que advém do princípio eterno e perfeito, ou seja, como se dá a passagem da unidade para a multiplicidade, não é algo simples assim como não parece ser fácil compreender as explicações sobre esses temas quando estas existem. Como foi dito anteriormente quanto ao modo de escrever de Plotino, parece-nos que ao ler as *Enéadas* nos deparamos com a transcrição de um pensamento puro ou um discurso na pré-oralidade, sem grandes preocupações com a estética textual, com a crítica de posteriores exegetas ou com a sistematização rigorosa. Há uma dialética no texto plotiniano que é reflexo do caminho de desenvolvimento argumentativo desse autor caracterizado pela clássica definição platônica de pensamento enquanto **uma espécie de diálogo da alma consigo mesma**³⁸.

Nesse processo de discussão interna em relação à processão do Uno supracitada, o filósofo licopolitano pergunta: “[...] como todas as coisas provêm do Uno, que é simples e não tem em si multiplicidade alguma e nem mesmo dualidade alguma?”³⁹ a resposta ansiada para tal questionamento nos leva ao próximo nível na hierarquia das hipóstases de Plotino: o Intellecto (νοῦς). Deste nos ocuparemos em expor daqui em diante.

³⁵ *Enéada* VI 9 [9] 4 (A. Sommerman)

³⁶ *Enéada* V I [10], 1 (A. Sommerman)

³⁷ Cf. GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**. Tradução e nota introdutória de Raimundo Vier. 5. edição. Petrópolis: Ed. Vozes. 1991

³⁸ PLATÃO. **Teeteto**/ Platão; tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Ver. Belém: EDUFPA, 2001. Passo 189e

³⁹ *Enéada* V 2 [11] 1 (A. Sommerman)

1.2 O INTELECTO

Se a busca por encontrar predicados para o Uno implica num exercício de reflexão filosófica inexorável, quando então o objeto de nossa investigação é o Intelecto, esse exercício parece sofrer uma inversão hermenêutica, pois tamanha é a quantidade de interpretações possíveis acerca do Intelecto presentes no *corpus* plotiniano e derivadas dele que escolher uma delas para seguir é árduo. A respeito dessa problemática nos alerta Nogueira:

A teoria do $\nu\acute{o}\upsilon\varsigma$ plotiniano é por demais complexa, não só pela heterogeneidade dos elementos que a compõe (as idéias platônicas, a forma aristotélica, o deus estóico) quanto pela possibilidade de interpretações que estes elementos suscitam.⁴⁰

Apesar de encontrarmos esse degrau escorregadio na empreitada dissertativa que aqui nos propomos, necessário é prosseguir na caminhada e para isso partiremos da citação interrogativa que anteriormente⁴¹ colocamos. Sendo o Uno simples, perfeito e transcendente não poderia ter anseio em “gerar” nada, pois sugeriria uma necessidade, uma falta, assim como daria ao Uno uma capacidade reflexivo-criadora, característica que não condiz com a “divindade” plotiniana⁴². Uma das formas encontradas por Plotino para responder a essa questão foi utilizar de algumas imagens ou metáforas que exprimem a idéia de processão de maneira bastante didática. Lembremos que não é raro encontrar nas *Enéadas* nosso filósofo utilizando-se de exemplos extremamente simples e até mesmo corriqueiros para auxiliar na compreensão de suas teorias.

Dizíamos que o primeiro ato “gerador” do Uno advém de um transbordamento de sua perfeição⁴³. A primeira hipóstase não dá origem a segunda para suprir algo ou por tender a pluralidade, mas devido a certa superabundância de perfeição se é que algo pode ser mais ou menos perfeito ou, mesmo sendo $\alpha\pi\epsilon\acute{\iota}\rho\omicron\nu$ (literalmente: sem beiras), possa transbordar.⁴⁴Citemos Plotino:

⁴⁰ NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. **A União mística em Plotino: o retorno ao Uno**. 1999. 110f. Dissertação (Mestrado em Filosofia)— Universidade federal da Paraíba, João Pessoa, 1999. p 40. (obra cedida pela autora)

⁴¹ Ver citação 34

⁴² Ver citação 07

⁴³ Pág 07

⁴⁴Cf. NOGUEIRA, op.cit., n. 29

[...] nada possuindo e nada buscando em sua perfeição, o Uno transbordou e sua superabundância produziu algo diverso dele mesmo. O que foi produzido voltou-se de novo para sua origem e, contemplando-a e sendo por ela preenchido, tornou-se o *Intelecto*. O ato de ter-se detido e se voltado para o Uno deu origem ao Ser; o ato de ter contemplado o Uno deu origem ao *Intelecto*. O ato de ter-se detido e se voltado para o Uno a fim de contemplá-lo tornou-o simultaneamente Ser e *Intelecto*.⁴⁵

Nesta clássica passagem das *Enéadas*, Plotino esclarece que aquilo a que o Uno dá origem não é necessariamente o Intelecto, mas algo “diverso dele mesmo”, um outro. Nasce então a alteridade no que o licopolitano chama de “Matéria inteligível”, uma potência indefinida da multiplicidade que só se torna Intelecto quando volta seu olhar para o Uno e o contempla, recebendo deste seu calor. Não utilizamos do substantivo calor por acaso. Ele remete a uma metáfora plotiniana muito conhecida entre os comentadores desse pensador, em que o fogo é utilizado para explicar como o Uno origina todas as coisas sem perder de si nada. Eis a metáfora:

Em todas as coisas há um ato que se dá no interior da essência e um ato que sai da essência. O primeiro ato é a coisa em si mesma, em sua identidade; o segundo ato é uma inevitável exteriorização do primeiro, uma emanção (processão)⁴⁶ distinta da própria coisa. Assim, no fogo há o calor que pertence à sua natureza essencial e o calor que sai imediatamente dela. O fogo, permanecendo imutavelmente fogo, exerce o ato que é natural à sua essência.⁴⁷

Através dessa imagem (dentre outras), Plotino justifica o absoluto repouso do Uno e sua imutabilidade, pois claro, se o Uno participasse do movimento perderia sua identidade, não seria ainda simples e imutável, não seria uno. Podemos nos queimar tanto em contato direto com o fogo quanto estando apenas próximo a ele, o que varia é o grau da queimadura. Quanto mais nos afastarmos menos sentiremos seu calor até que este não consiga mais causar uma queimadura ou mesmo ser sentido. Pode-se chegar ao fogo por meio do calor, pois de certa forma o último ainda pertence ao primeiro. É uma via de acesso a ele.

O calor que é advindo do fogo (e não o que está diretamente nele) corresponde em primeira instância no movimento de processão, à “matéria inteligível”. Faz-se necessário o

⁴⁵ *Enéada* V 2 [11] 1. (A. Sommerman). Tomamos a liberdade de substituir *Inteligência* por *Intelecto* para corroborar com a tradução do termo *νοῦς* que optamos em nosso trabalho.

⁴⁶ Parêntese nosso.

⁴⁷ *Enéada* V 4 [7] 2 (A. Sommerman)

retorno para caracterizarmos o Intelecto. Plotino esclarece melhor essa origem na passagem a seguir:

Devemos, porém, investigar se a matéria inteligível é perpétua de modo semelhante a como alguém investigaria se também as idéias o são: elas são geradas porque têm um princípio, mas são ingênicas porque não têm um princípio no tempo, mas sempre de algo outro, não como os seres que devem sempre, como o cosmos, mas como os que existem sempre, como o cosmos de lá. Pois também lá existe sempre a alteridade, que produz a matéria: pois ela é o princípio da matéria e também o primeiro movimento; por isso, este também era chamado alteridade, porque nasceram juntos movimento e alteridade; e tanto o movimento quanto a alteridade que procedem do primeiro são algo indefinido, dele necessitando para definirem-se; e se definem quando se voltam para ele.⁴⁸

O Uno é o sumo-Bem inefável que está além de todas as coisas, inclusive da eternidade. Quando dizemos eterno nos referindo ao Uno estamos apenas, novamente, atribuindo características negativas a ele, neste caso dizendo que não possui nem princípio nem fim. A identificação de uma hipóstase primordial com conceitos se dá a partir do Intelecto, este sim é eterno apesar de participar do movimento. O tempo, muito antes na famosa concepção de Agostinho de Hipona, já era uma questão fundamental na filosofia. Acerca deste tema Plotino escreve um tratado onde analisa as opiniões já existentes sobre tal tema e defende uma interessante teoria sobre a distinção entre eternidade e tempo tanto no âmbito inteligível quanto sensível. Cabe aqui citar um aspecto importantíssimo colocado por José Reis ao comentar sobre a eternidade em Plotino: “Não, a eternidade não é o próprio ser inteligível, mas apenas um seu atributo. Do mesmo modo que também não é o repouso. Decerto ela, enquanto tal, não permite o movimento e, por aí, é de algum modo o repouso.”⁴⁹

É preciso termos cuidado para não confundir o adjetivo eterno com o substantivo eternidade ao falarmos da metafísica plotiniana. Bem como ter em mente que o tempo sensível não se aplica aos movimentos inteligíveis. Esse talvez seja outro grande obstáculo na compreensão da filosofia plotiniana e consequentemente platônica. As mesmas palavras ou conceitos podem expressar coisas distintas ou apenas parecidas exigindo do exegeta não apenas uma tradução confiável do original grego como também do contexto dos termos. No tratado intitulado “*As três hipóstases iniciais*”, observamos uma proeminente posição de Plotino quanto à relação entre intelecto e tempo:

⁴⁸ *Enéada* II 4 [12], 5 (Baracat Júnior)

⁴⁹ REIS, José. O tempo em Plotino. *Revista filosófica de Coimbra*, Coimbra, n. 12, p. 381-439. 1997. p. 388

A inteligência⁵⁰, no entanto, é tudo; por isso, tudo o que está nela contido está sempre presente simultaneamente nela: ela é puro Ser em eterna atualidade; nela não há lugar para futuro nem para passado algum, pois todas as coisas permanecem num eterno agora, idênticas a si mesmas no lugar que receberam para si, como identidades satisfeitas em serem o que são.⁵¹

O Intelecto corresponde ao Ser, ou melhor, é o Ser. Entretanto não o Ser de Parmênides cuja propriedade principal é a imobilidade eterna e absoluta, mas um Ser muito mais próximo da definição apresentada pelo estrangeiro no Sofista de Platão: “Aquilo em que está presente o poder de exercer ou sofre a ação, por menor que seja”⁵². Este Ser é produto da perfeição do Uno, pois: “Quando algo chega à perfeição, vemos que começa a gerar, pois não é capaz de permanecer fechado em si mesmo e engendra algo mais.”⁵³ Nesse algo mais, na “Matéria inteligível” (que é alteridade por ser diferença), enxergamos o Ser e/ou o Intelecto:

Pois, embora ambos (Intelecto e Ser) sejam simultâneos, não abandonem um ao outro e tenham sua existência em comum, a unidade que formam é bipartida: Intelecto e Ser; principio Intelectual e Objeto da inteligência; pensante e pensado. Enquanto pensa, é Intelecto; enquanto é pensado, é Ser.⁵⁴

O νοῦς é como nos diz Reale, Ser, Pensamento e Vida por excelência, e nessa perspectiva (Ser/Pensar) que destaca o comentador italiano, Plotino se aproxima de Parmênides e da tradição filosófica que o precede, o que o filósofo licopolitano faz questão de acentuar é o que aqui colocamos mesmo sendo um trecho extenso, pela relevância que tem:

Assim, estes discursos não são novos, nem são de agora, mas, sem estarem desenvolvidos, já foram enunciados há muito tempo. Os discursos de agora são exegeses daqueles, confiando nos escritos do próprio Platão que testemunham a antiguidade destas doutrinas. Antes dele, Parmênides seguia uma opinião deste tipo, na medida em que ele reunia o ser e o pensar e também afirmava que o ser não estava nas coisas sensíveis. Diz, “pois, o mesmo é pensar e ser” e afirma este ser imóvel, e mesmo adicionando-lhe o pensar, excluía dele todo o movimento corpóreo para que permaneça idêntico a si mesmo. Comparava-o com uma massa esférica porque tem todas as coisas incluídas em si e porque o pensar não lhe é exterior, mas em si mesmo. Porém, ao chamá-lo de *um* nos seus escritos, ele se expõe a críticas, porque este *um* aparece como múltiplo. O *Parmênides* de Platão se exprime mais exatamente: ele distingue uns dos outros, o primeiro um, o um (ἓ ἓ no sentido mais

⁵⁰ Intelecto. Preservamos a tradução. *Ver nota 40*

⁵¹ *Enéada* V 1 [10] 4 (A. Sommerman)

⁵² PLATÃO. **Sofista**. Coleção os pensadores. São Paulo: Ed. Abril, 1979. passo 248c

⁵³ *Enéada* V 4 [7] 1(A. Sommerman)

⁵⁴ *Enéada* V 1 [10] 4 (A. Sommerman)

rigoroso, o segundo, chamando-lhe de um-múltiplo (έν πολλά) e o terceiro, que é *um e muitos*(έν καὶ πολλά).⁵⁵

Plotino se coloca como um comentador, como alguém que apenas desenvolveu tais teorias, mas vai além, pois traz e concilia elementos de filosofias diferentes para preencher lacunas da metafísica do Uno. O Intelecto não é simples como o Primeiro princípio (έν), mas sim, afirma Platão, é **Uno-múltiplo** (ou Uno-muitos), seguindo-o Plotino ratifica: “Portanto, nenhuma unidade posterior à primeira pode ser simples: pode ser apenas unidade na diversidade”⁵⁶. É heterogêneo, pois ao contemplar o Uno não consegue apreende-lo como unidade perfeita e reflete em si mesmo pluralidade de formas, de idéias. É uma imagem do Uno, como nos diz Baracat Júnior sobre essa questão:

O intelecto mesmo transforma sua unidade em multiplicidade; ele, que nesse momento atinge sua plenitude, é um intelecto saturado de sua própria prole, as essências-formas, que retém dentro de si como o deus Cronos⁵⁷. Mas a pluralização do intelecto-resultado de sua visão distorcida, imagem pluralizada do uno - em nada afeta ao uno transcendente, que permanece em sua absoluta unidade.⁵⁸

O Intelecto é então o “mundo inteligível” (não no sentido de dimensão, claro), âmbito em que se encontram as ideias (ειδος), os arquétipos supra-sensíveis de Platão, as formas perfeitas de Aristóteles, os Números pitagóricos. Onde todas as coisas são/estão pensadas de maneira pura e são o próprio Intelecto. O Próprio Plotino refere-se a *Metafísica* do filósofo de Estagira quando diz na Enéada V 4 [7] 2: “Da díade indeterminada⁵⁹ e do Uno provêm as formas ou idéias e os Números”. Muito audaz, acreditamos, é Reale ao dizer: “Para ficar claro, esse νοûς é a inteligência suprema aristotélica”⁶⁰. É em suma, primeira e última alteridade onde paradoxalmente, movimento e repouso coincidem.

Não nos alongaremos mais em falar sobre o Intelecto, contudo, cremos que para explicar as influências plotinianas na construção da teoria do νοûς, bem como o que faz desta uma síntese original, as palavras de Jesus Igal não são apenas competentes, mas necessárias:

⁵⁵ *Enéada* V, 1 [10], 8. In: PINHEIRO, *op. cit.*, p.76

⁵⁶ *Enéada* V 4 [7] 1 (A. Sommerman)

⁵⁷ Comparação feita por Plotino em V. 1 [10] 7.

⁵⁸ BARACAT JÚNIOR, José Carlos. **Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino**

Introdução, tradução e notas. 2006. 700f. Tese (Doutorado em lingüística) — Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2006. pág 90-91

⁵⁹ Ou como neste trabalho citamos: Matéria inteligível

⁶⁰ REALE, Op. Cit., p. 360

De Platão [Plotino] toma duas idéias [em sua explicação do engendramento o intelecto]: da analogia do sol na República (508 b 6-7), a idéia do Intelecto como irradiação do Bem, assim como a potência da visão é uma luz emanada do sol; das doutrinas não escritas, a idéia da gênese da forma como resultado conjunto de um princípio duplo: o Uno e a Díada indefinida, o Uno como princípio ativo e a Díada indefinida como matéria. Do neopitagorismo, toma a idéia de que essa Díada indefinida provém do Uno. De Aristóteles, finalmente, toma a idéia da gênese bifásica aplicada ao Intelecto. Para o estagirita, o intelecto humano é inicialmente e por si mesmo mero intelecto em potência, mera capacidade intelectiva, uma espécie de matéria capaz de chegar a ser todas as coisas mas sem ser todavia nenhuma delas em ato; uma vez atualizado, é já intelecto em ato em virtude de uma intelectção em ato (Sobre a Alma III 5).⁶¹

Qual será então a chave que nos revela a alteridade ou bússola que orienta as definições para segunda hipóstase? Talvez não seja outra senão a contemplação. A contemplação nos acompanha desde o início de nossa exposição e nos acompanhará até o fim desta. Por quê? Porque assim esteve com Plotino. Acerca disso escreve muito convictamente Gabriela Bal: “A contemplação é a via que parte do Um (Uno) e a Ele retorna. A compreensão deste caminho só se adquire na caminhada, quando através da marcha percorremos todas as paisagens e vislumbramos com “os olhos da alma” os segredos ali guardados.”⁶²

A contemplação nos trouxe até aqui e continuará sendo nosso farol no muitas vezes obscuro cenário da filosofia Plotiniana. Descrevemos até esse ponto (ou pelo menos tentamos) duas das três hipóstases principais do tripé metafísico do filósofo licopolitano, a saber, o Uno e o Intelecto. Resta-nos, conseqüentemente, examinar a terceira realidade essencial de nosso pensador: $\Psi\upsilon\chi\eta$.

1.3 A ALMA

1.3.1. Alguns conceitos e contextos de $\Psi\upsilon\chi\eta$

Das três hipóstases iniciais do pensamento de Plotino, talvez seja a Alma a mais intrigante. Os motivos para essa afirmação são vários, porém, dois deles consideramos

⁶¹ IGAL (1992, vol. I, pp. 43-44)

⁶² BAL, Gabriela. **Silêncio e contemplação- Uma introdução a Plotino**. 1ª edição. São Paulo: Ed. Paulus, 2007. p. 27

bastante relevantes. Chamamos a atenção em primeiro lugar para algo que não se refere diretamente ao neoplatônico aqui estudado, mas sim ao fato de que o conceito de alma é extremamente vasto e está situado não somente nas “ágoras” do filosofar, mas também na psicologia, astrologia e claro, quem sabe principalmente, na religião; percorrendo assim a história da humanidade em diversas vertentes. Vejamos o que José Ferrater Mora nos diz sobre esta questão em seu dicionário de filosofia:

Até ao final da cultura antiga—e em muitas concepções populares dentro do ocidente e até aos nossos dias—dominaram representações da alma formadas de camadas muito diferentes: a alma como um membro—sombra que desce ao seio da terra —; a alma como um “alento” ou princípio de vida; a alma como realidade aérea, que vagueia em redor dos vivos e se manifesta sob a forma de forças e acções, etc. Estas representações influíram, além disso, nas ideias que muitos filósofos fizeram da alma.⁶³

Tal como alguém que se vê obrigado a andar num campo minado, faz-se necessário atentarmos ao perigo que nos rodeia. Neste caso, o mais grave deles possa ser de nossa parte, uma perspectiva anacrônica da Alma Plotiniana. Estamos habituados a idéia de alma, ela está próxima de nós e não é raro que tenhamos dificuldade de enxergar com clareza as coisas quando estas estão demasiadamente próximas. Até mesmo a super luminosidade às vezes se torna treva⁶⁴. Por isso, é importante termos em mente que “O chão de Plotino é Platão, mas não apenas Platão”⁶⁵. Além das influências supracitadas⁶⁶, o mestre de Porfírio era “familiarizado” com doutrinas orientais, gnósticas, cristãs⁶⁷, etc.

O segundo ponto que queremos elencar é o fato de a Alma ser a última hipóstase inteligível de Plotino e, por conta disso, ter um aspecto “daimoniaco” ou demonológico, ser uma realidade que faz uma espécie de relação/ligação entre o inteligível e o sensível, relação essa que provavelmente seja um dos maiores e mais fascinantes mistérios que já intrigaram (ou ainda intriga) os “Amigos da sabedoria”.

⁶³ MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. Traduzido do espanhol por António José Massano e Manuel Palmeirim. 1ª Ed. Lisboa: publicações Dom Quixote, 1978. 302p.

⁶⁴ Referência a pseudo-Dionísio e sua obra: *A teologia mística*

⁶⁵ BAL, op. cit., p. 145

⁶⁶ Citação 56

⁶⁷ Acerca da relação de Plotino com o Cristianismo e gnosticismo de sua época recomendamos por exemplo, as considerações de Reinhold A. Ullmann em seu livro Plotino: um estudo das *Enéadas* (2002)

Levando em consideração o contexto filosófico em que estamos situados de forma mais intensa, ou seja, recorrendo ao divino Platão⁶⁸, começaremos a exposição acerca da Alma com um trecho da *Carta II* do fundador da Academia destinada à Dionísio (filho) de Siracusa. Mas o que explica essa escolha? As doutrina não-escritas de Platão mencionadas anteriormente sem dúvida nos causa curiosidade e mesmo as escritas em seus diálogos nos afetam de forma semelhante por não termos nesses, palavras assumidas do autor. Mesmo muitas vezes contestadas⁶⁹, as epístolas platônicas revelam segredos da intimidade docente de seu remetente. Na *Carta II* especificamente, Platão alerta para o perigo de suas palavras serem lidas por pessoas a quem em outras obras chamou de não-iniciadas⁷⁰ e diz: “Não há escritos de Platão, nem nunca haverá; o que por aí corre com esse nome é de Sócrates belo e remoçado.”⁷¹ E ainda recomenda que Dionísio queime a carta após lê-la muitas vezes.

Nesta mesma carta o mestre de Aristóteles escreve, propositalmente por enigmas, algo que aparenta justificar não só nosso esforço em compreender de antemão as hipóstases, mas provavelmente o próprio exercício plotiniano na construção de sua teoria trinitário-metafísica, tendo em vista que o licopolitano também cita essa passagem na *Enéada I 8 [51] 2*. Assim escreve Platão:

Tudo gravita em torno do Rei do universo; esse é o fim de todas as coisas e a causa de tudo o que é belo; em torno do Segundo se encontram as segundas coisas; e do Terceiro, as terceiras. Aspirando a conhecer como são constituídos esses princípios, a alma humana considera o que lhe é afim, mas a que falta, em conjunto, a perfeição; é o que, em absoluto, não se dá com respeito ao Rei e o que mencionei primeiro. Acerca do que se lhe segue, cabe à alma perguntar: Em que consiste sua natureza? Essa questão, filho de Dionísio e de Dóride, é a fonte de todos os males, ou melhor, é o que provoca na alma as dores do parto; e enquanto a alma não superar esse entrave, jamais alcançará a verdade.⁷²

Platão nos indica uma direção, Plotino nos apresenta o caminho, cabe a nós tentarmos trilhá-lo. Tratemos daqui em diante da terceira hipóstase plotiniana de forma mais direta, pois ela é o principal pressuposto na “antropologia divina” que pretendemos apresentar.

⁶⁸ *Enéada III. 5 [50] 1* (Baracat Júnior)

⁶⁹ Igal, por exemplo, quando comenta uma citação da *Carta II* feita por Plotino (que a considerava autêntica) na *Enéada I. 8 [51] 2*, diz ser essa epístola “falsamente atribuída a Platão”.

⁷⁰ *Teeteto 155e*

⁷¹ PLATÃO. *Carta II*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. – **Diálogos de Platão**. Volume V. – Belém: EDUFPA, 1975. Passo 314c.

⁷² *Carta II*, passos 312e - 313a.

1.3.2 A Alma segundo Plotino

Plotino dá continuidade a teoria de como se originam as hipóstases ao descrever a processão que “gera” a Alma, ou seja, mantém a distinção entre a atividade das realidades essenciais em si próprias e uma que procede delas a qual é alteridade, é relação sujeito-objeto. Há certa “necessidade” no Intelecto em dar seguimento a cadeia hipostática iniciada pelo Uno. Ao contemplar o Uno o Intelecto se auto-constitui Ser, Pensamento e Vida⁷³. Como já foi dito acima, é nesse momento (atemporal) que a matéria inteligível advinda do transbordamento do sumo-Bem⁷⁴ se torna verdadeiramente *νοῦς*.

Todavia além de contemplar seu antecessor, o Intelecto volta seu olhar para si próprio e se vê enquanto pluralidade de formas (*εἶδος*) perfeitas. Esse estágio de perfeição ou plenitude faz com que a segunda hipóstase origine algo diferente dela mesma. Mais uma vez surge um tipo de matéria indeterminada que não se assemelha completamente a anterior⁷⁵; pelo Intelecto possuir o pensamento puro e já perceber sua alteridade de modo mais “maduro”, seguro. A substância⁷⁶ que na primeira instância da processão advém do *νοῦς*, embora ainda indefinida, tem “propriedades” mais desenvolvidas (não sinonimizando superioridade). Por isso Baracat Júnior afirma:

Há, assim, uma matéria anímica do mesmo modo que há uma matéria inteligível; com efeito, a alma se comporta, em sua primeira fase, como matéria, não, porém uma matéria puramente indeterminada e informe, mas sim bela, intelectiforme (*noeidés*) e simples; e não é também puramente passiva, pois é já visão e intelecção em potência.⁷⁷

Na *Enéada* V 2 (*Sobre a origem e a ordem dos seres que vêm depois do Primeiro*) que já citamos anteriormente, Plotino explica a processão dos princípios de maneira bastante sucinta e assim escreve sobre a origem da alma:

Desse modo, tornando-se semelhante ao Uno por contemplá-lo, repetiu o ato do Uno e emitiu um grande poder. Esse segundo transbordamento, o da essência do Intelecto, é a Alma, que veio assim à existência, mas o Intelecto permaneceu

⁷³ REALE, op. Cit., p. 360

⁷⁴ Uno

⁷⁵ Presente entre o Uno e o Intelecto.

⁷⁶ Palavra usada na forma corriqueira, sem ligação direta com a complexidade desse termo na filosofia antiga, em especial a aristotélica e do próprio Plotino.

⁷⁷ BARACAT JÚNIOR, op. cit., p. 104

inalterado. A Alma surgiu como uma ideia e um ato do Intelecto imóvel — que também proveio de uma origem [Uno] que permaneceu imóvel e inalterada — [...].⁷⁸

Quando a matéria “psíquica” se encontra nesse momento pós-intelectual e pré-hipostático volta-se para seu anterior e contempla-o como unidade-múltipla, fazendo de si imagem (hipóstase) dessa multiplicidade. Eis a Alma, o *Lógos*, razão ou verbo, ato intelectual do νοῦς. A Alma já não é mais pensamento puro como seu antecessor. Tornou-se pensamento discursivo, intelecção superior, ou melhor, razão formal⁷⁹.

Mas que Alma é essa que Plotino nos apresenta como hipóstase? Não é “a entelúquia de um corpo orgânico” defendida por Aristóteles no *De Anima*⁸⁰ pois Plotino descarta essa teoria contundentemente.⁸¹ Seria a alma do mundo criada pelo demiurgo no *Timeu*⁸²? Aquela que está presa no corpo como nos mostra o *Fédon*⁸³? A Ψυχη triádica embora uma da *República*⁸⁴? A que perde as asas no *Fedro*⁸⁵? Arriscamo-nos em dizer que são todas essas e nenhuma especificamente.

A Alma —enquanto uma das hipóstases principais— é a Alma suprema ou Alma universal que mesmo permanecendo junto ao Intelecto traz à existência o mundo físico, o cosmos sensível. Nela o movimento é intenso e necessário visto que a dialética ali se configura em grau elevado “alimentando a nossa alma”⁸⁶. As ideias (arquétipos supra-sensíveis) vêm à tona através do reflexo do mundo inteligível que é a Alma universal (Ψυχη παντός), no entanto, mesmo sendo a fonte do mundo físico, a Alma universal não se liga diretamente a ele, mas permanece voltada para seu predecessor, o Intelecto. Por essa razão, da primeira Alma deriva outra: A alma do mundo ou do todo.

⁷⁸ *Enéada* V 2 [11] 1(A. Sommerman)

⁷⁹ Tal como traduz Elisa Franca e Ferreira em sua dissertação de mestrado: *O Homem, a alma e o vivente: a definição do homem nas Enéadas de Plotino*. 2009. p. 76.

⁸⁰ *De Anima* II 1, 412a 27 *apud* Américo Sommerman.

⁸¹ *Enéada* IV 1 [28] 1(A. Sommerman)

⁸² PLATÃO. *Timeu*/ Platão; tradução de Carlos Alberto Nunes. - 3. Ed. Ver. - Belém: EDUFPA, 2001. Passos 35a-38b.

⁸³ PLATÃO. *Fédon*. Coleção os pensadores. São Paulo: Ed. Abril, 1979. Passo 62b

⁸⁴ *República*

⁸⁵ PLATÃO. *Fedro*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. - **Diálogos de Platão**. Volume V. - Belém: EDUFPA, 1975. Passos 246c-d

⁸⁶ *Enéada* I 3 [20] 4 (A. Sommerman)

Esse é um aspecto importante que diferencia a Alma das outras hipóstases anteriores em seu movimento processional, pois além de gerar algo diferente de si e de nível mais baixo, ou seja, o sensível, a Alma passa por uma processão interna que não gera outra hipóstase principal, mas dividi-a a si própria, muito embora essa divisão pertença a problemática que tratamos ao falar do Uno e do Intelecto, a saber: a unimultiplicidade. Esse conceito parece tão auto-contraditório, que talvez seja a coluna principal da teoria hipostática plotiniana, aquela que apesar de sustentá-la, é a mais evidente à ser quebrada fazendo com que tudo desmorone. Como nos diz Igal: “A doutrina da unimultiplicidade, tal como a entende Plotino e levada as suas últimas consequências, é talvez uma das mais difíceis de toda sua filosofia”⁸⁷.

A Alma universal dá origem à alma do mundo que por sua vez engendra as almas particulares que habitam todo o cosmos sensível, dando vida ao universo, literalmente o animando (Alma, no latim: *Anima*). Contudo, os três tipos de alma constituem uma trindade: São três e ao mesmo tempo são apenas uma. Explica Plotino:

[...] a Alma tem de ser una e múltipla, dividida e indivisível, e não devemos acreditar que é impossível uma coisa estar em muitos lugares. Do contrário, a natureza que mantém as coisas todas juntas e as governa não existiria: ela que, abarcando todas as coisas, as mantém unidas e as conduz com sabedoria, sendo ao mesmo tempo múltipla (posto que os seres são múltiplos) e una— a fim de que o princípio de coesão seja uno. Mediante sua unidade múltipla, a alma dá vida a todas as partes, enquanto que, mediante sua unidade indivisível, as conduz com sabedoria⁸⁸

Identificamos assim que diferente do Intelecto que possuía a multiplicidade dentro da unidade sendo “**Uno-muitos**”, a Alma representa, na interpretação de Plotino, a terceira hipótese do *Parmênides* de Platão: ela é “**Uno-e-muitos**” (*hèn kai pollá*), é una e múltipla, pois ainda permanece una enquanto imagem (em segunda instância) do primeiro princípio (Uno), indivisa na Alma suprema (universal), mas também se torna múltipla ao vivificar a pluralidade de corpos do mundo sensível a partir da alma do *kósmos* físico.⁸⁹

⁸⁷ IGAL (1992, vol. I, p. 52)

⁸⁸ *Enéada* IV 1 [28] 2 (A. Sommerman)

⁸⁹ A doutrina plotiniana acerca da alma não é muito clara apesar do licopolitano ter escrito nove tratados falando diretamente sobre ela, organizados por Porfírio na IV *Enéada*. Ullmann, por exemplo, coloca a Alma universal como sendo a Alma do mundo, já outros autores como Reale acentuam a distinção entre Alma suprema e Alma do todo ou do mundo. De qualquer forma, ambas as interpretações são plausíveis, pois apesar de fazermos (ou não) a diferenciação entre as almas, temos em mente que todos nos referimos em última instância à Alma una, anterior a qualquer predicado ou divisão. De nossa parte não nos proporemos a entrar nesse debate de nível tão elevado primeiro porque não é objetivo desse trabalho essa investigação, segundo porque tal discussão não afeta

Já no primeiro ato de processão chamávamos a atenção para a dupla atividade que cada hipóstase possui explicada por Plotino, principalmente, através do exemplo do fogo. Há, no entanto, certa heterogeneidade quanto ao entendimento de tais atividades com relação à alma. Vejamos primeiro a tradução de Igal de uma passagem da *Enéada IV*, tratado 8, capítulo 3: “Mas a Alma, ao olhar para quem é anterior a ela, entende; porém, ao olhar para si mesma, ordena, governa e comanda o que é posterior a ela.” O trecho conforme foi traduzido nos mostra os dois movimentos que já conhecemos. A Alma ao contemplar o Intelecto, entende, pensa. E ao dirigir-se a si mesma, ordena, governa e comanda aquilo que é posterior a ela.

Reale traduz a mesma passagem e acrescenta nesta mais uma atividade: “Quando a Alma olha o que está antes dela, então pensa; quando olha-se a si mesma, então se conserva; quando olha o que está depois dela, então a Alma ordena, dirige e comanda isso”⁹⁰; esclarece ainda esse comentador: “E esse “ordenar, dirigir e comandar” coincide com o gerar e fazer viver as próprias coisas”⁹¹ Portanto, segundo a perspectiva realeana, é possível perceber não apenas uma dupla e sim uma tripla atividade da Alma suprema. Levantamos tal questão, dentre outros motivos, para nos auxiliar na compreensão ternária do homem que está por vir. De qualquer forma, nos elucidava Nogueira:

[...] é importante observar que existem na terceira hipóstase plotiniana dois níveis: um superior e outro inferior. O primeiro nível é uma essência indivisa, é transcendente e está em contato com o mundo inteligível. O segundo nível divide-se nos corpos, é imanente, está em contato com o mundo sensível.⁹²

Por vezes os comentadores plotinistas utilizam essa nomenclatura —Alma superior/Alma inferior— para abordarem esse duplo olhar característico de tal hipóstase. Nesse caminho a Alma ocupa como disse Plotino⁹³, um grau intermediário entre o sensível e o inteligível que será evidenciado principalmente quando comentarmos sobre a alma que desce aos corpos, sobre o homem. Assim escreve Plotino sobre esses níveis da Alma:

substancialmente nossa finalidade. Optamos então por manter a interpretação que considera a Alma universal (hipóstase principal) e a Alma do mundo (primeira imanência da anterior), pois atende melhor ao caminho pedagógico que trilhamos, caminho este que será mais evidenciado ao falarmos da dupla atividade concernente à Alma.

⁹⁰ REALE, *op. cit.*, p. 361

⁹¹ REALE, *op. cit.*, p. 361

⁹² NOGUEIRA, *op. cit.*, p. 43

⁹³ *Enéada IV* 8 [6] 7 (A. Sommerman)

Portanto se ela é descrita como sendo constituída de uma essência indivisa e de uma essência que se divide nos corpos, isso equivale a dizer que a alma contém uma essência que esta em cima, ligada ao Supremo, mas que ao mesmo tempo desce a esta região inferior como um raio que parte de um centro. Porém, ao entrar nesta região, ainda preserva a visão inerente à sua parte superior, de modo que mantém sua natureza integral.⁹⁴

Se buscarmos fazer uma correspondência entre os dois níveis da Alma supracitados e suas atividades, acharemos, sem dúvida, um refúgio seguro nas palavras de Igal acerca disso. Expomo-las aqui: “A Alma total (ou Alma universal) é a Alma em seus dois níveis: superior e inferior; a Alma do universo (ou Alma do mundo) é o da Alma inferior.”⁹⁵

É a parte inferior da Alma que produz o mundo sensível e desce até ele, que olha pra ele e transforma a matéria (ὕλη) lhe dando formas. Quando dizemos que a Alma é geradora do mundo físico, que dá vida e citamos trechos como: “mas todas as coisas vivem devido ao todo, devido à onipresença da Alma, semelhante ao Pai a engendrou em sua unidade e sua universalidade”⁹⁶ parece soar análogo ao que disse Tales de Mileto segundo Aristóteles: “E alguns afirmam que ela [a alma] está misturada no universo: foi talvez, por essa razão que Tales também pensou que tudo está cheio de deuses”⁹⁷; todavia muito embora próximas, as doutrinas não parecem idênticas, pois o licopolitano acentua heterogeneidade e supremacia da alma em relação ao sensível, bem como explica sua onipresença: “Portanto, a Alma não está em lugar algum, mas no princípio que tem a característica de estar em toda parte e em parte alguma.”⁹⁸ O que nos leva a uma difícil questão do pensamento de Plotino: De onde vem a matéria?

A questão da origem da matéria causa grande divergência entre os comentadores do pensamento plotiniano. Talvez a principal razão pela qual isso aconteça, seja a de que Plotino, mesmo escrevendo um tratado sobre a matéria (II 4 [12]) não tenha dado um “veredicto” acerca disso. Não discutiremos tal problemática, mas gostaríamos de frisar que um ponto é relativamente comum entre os plotinistas: a Matéria é o/um Mal. Acolhemos aqui a idéia de que a matéria é de algum modo, “criada” pela Alma do mundo e como nos diz Reale:

⁹⁴ *Enéada* IV 2 [4] 1 (A. Sommerman)

⁹⁵ IGAL (1992, vol. I, p. 129. n.38)

⁹⁶ *Enéada* V 1 [10] 2 (A. Sommerman)

⁹⁷ In. SCHOFIELD, *op. cit.*, p. 93

⁹⁸ *Enéada* V 2 [11] 2 (A. Sommerman)

[...] torna-se exaustão total e, portanto, privação extrema da potencia do Uno (e, assim, do próprio Uno) ou, em outros termos, privação do Bem (que coincide com o Uno). Nesse sentido, a matéria é “mal”: mas, no caso, o mal não é uma força negativa que se oponha ao positivo, mas simplesmente falta ou privação do positivo.⁹⁹

Ante essa concepção, deduzimos a matéria como produto “obscuro” das processões, ou seja, resultado da progressiva diminuição da luminosidade advinda do Uno tão enfraquecida que não consegue gerar algo além dela mesma e, provavelmente, nem contemplar sua origem. A matéria não seria então uma espécie de “hipóstase do mal”¹⁰⁰, não seria causa, mas sim efeito. Essa compreensão do mal enquanto consequência de um distanciamento do bem e não algo que existe por si só é, de certa forma, comum da antiguidade e à medievalidade, porém, é possível que tenha encontrado o apogeu da notoriedade na filosofia de Santo Agostinho quando, ao tratar da origem do mal diz: “Indaguei o que era a iniquidade, e não achei substância, mas a perversão de uma vontade que se afasta da suprema substância, de ti, meu Deus- e se inclina para as coisas baixas, e que derrama suas entranhas, e se intumesce exteriormente.”¹⁰¹

É nesse mundo material —reflexo físico do cosmos inteligível, último degrau de processão do Uno escurecido e “maldito” pela raquítica contemplação do primeiro princípio— que viveu Plotino, que vivemos nós, que vive o homem. Mas o que é o homem para Plotino? É isso que inicialmente buscaremos entender a partir desse ponto. Ponto esse importantíssimo, pois marca o começo de nosso retorno (ἐπιστροφή) e como disse Aristóteles: “o começo é mais que metade do todo”¹⁰².

⁹⁹ REALE, *op. cit.*, p.361

¹⁰⁰ ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *O homem e a liberdade em Plotino*, in. **Teocomunicação**. nº160. Porto Alegre, p. 252-269, maio/ago. 2008. p. 266.

¹⁰¹ AGOSTINHO. **Confissões**, livro sétimo, cap XVI. Ebook digitalizado por Lúcia Maria Csernik. p. 65. Disponível em: <http://www.monergismo.com>

¹⁰² ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. Coleção os pensadores. São Paulo: Ed. Abril. I 7, passos 1098b 5

3 A ANTROPOLOGIA PLOTINIANA NA *ENÉADA* I 1 [53]

3.1 PRESSUPOSTOS SOCRÁTICO-PLATÔNICOS

A antológica máxima escrita no Oráculo de Delfos: “γνῶθι σεαυτόν —Conhece-te a ti mesmo”, não merece ser considerada apenas como uma frase de efeito da filosofia. Sem dúvida, ela é muito mais do que isso, é a expressão de um deus¹⁰³. Retrata um posicionamento epistemológico que põe o sujeito do conhecimento no centro da discussão, no ponto de partida do filosofar. Sócrates seguiu essa postura e adotou o aforismo délfico como guia em sua jornada intelectual, introduzindo na filosofia de seu tempo uma forte perspectiva humanista que buscava “A verdade” de cada coisa, a começar pelo homem. Os sofistas também colocaram o ser humano em evidência, todavia, o relativismo sofístico que beirava o ceticismo sintetizado na frase de Protágoras: “O homem é a medida de todas as coisas”, era assim inadmissível para Sócrates.

As palavras que Platão escreve no *Fedro* como sendo de seu mestre demonstram com clareza a postura acima citada: “[...] até agora não fui capaz de conhecer-me a mim mesmo, conforme aquilo do oráculo de Delfos, donde parecer-me ridículo estudar coisas estranhas, antes de saber o que, de fato, sou.”¹⁰⁴

Obviamente, podemos dizer que as palavras do oráculo tão difundidas por Sócrates fazem parte do “DNA” filosófico de seu maior discípulo, Aristocles¹⁰⁵, e ainda ecoa alto no Neoplatonismo Plotiniano. Com Platão o pensamento socrático não só permanece vivo, mas sua essência dialética é elevada à *episteme*, ao procedimento acadêmico¹⁰⁶ de filosofar. No *Teeteto ou Sobre o Conhecimento* essa “ascensão” é visível, pois a frase do oráculo parece soar como um conhecimento fundamentalmente introspectivo, particular. Porém, nesse diálogo, o autor traz à tona a necessidade de conceituar não apenas a si mesmo, mas o homem (άνθρωπος) universal. Assim fala Platão através de seu mestre sobre a atividade de um filósofo: “Mas o que seja o homem e o que, por natureza, lhe cumpre fazer ou suportar, para

¹⁰³ O oráculo de Delfos pertence a Apolo, dentre outras coisas, o deus das adivinhações.

¹⁰⁴ PLATÃO, *Fedro*, passos 229 e - 230 a

¹⁰⁵ Nome verdadeiro de Platão

¹⁰⁶ Platão fundou em Atenas uma escola chamada Academia, considerada uma das primeiras instituições de ensino superior do ocidente.

distingui-lo dos outros seres, eis o que ele procura conhecer, sem poupar esforços em sua investigação.”¹⁰⁷

Essa tradição aponta o homem como possibilidade primeira do conhecimento do todo, tanto é que na *República*, Platão apresenta a cidade como uma “ampliação do homem”¹⁰⁸. Com Plotino essa ideia passa por uma nova alteração. Sua filosofia — posterior a Aristóteles e seu “homem enquanto animal racional”—, dialoga com seus predecessores, mas acrescenta na tarefa do autoconhecimento um o viés místico que lhe é característico e do qual mais adiante falaremos melhor. Partamos então para um breve exame da antropologia Plotiniana.

3.2 ENÉADA I 1 [53]: O Homem e o vivente

Quando Porfírio após a morte de Plotino, se viu com os tratados do mestre e a missão de organizá-los, optou em agrupá-los por assunto, não respeitando a ordem cronológica, mas sim temática. Diz-nos Porfírio:

[...] como eram cinquenta e quatro os escritos de Plotino em minha posse, os distribuí em seis enéadas, tendo afortunadamente encontrado a perfeição do número seis e dos grupos de nove, e os reuni agrupando em cada enéada os escritos afins, dando ainda posição inicial às questões mais fáceis. A primeira enéada, com efeito, contém os tratados predominantemente éticos [...]¹⁰⁹

Segundo tais palavras, as *Enéadas* seguem uma ordem ascendente de dificuldade, ou seja, dos tratados mais fáceis (se é que podem ser considerados assim) para os mais difíceis. Mas por que começar pela ética? O primeiro tratado da primeira Enéada recebeu o seguinte título: Περὶ τοῦ Ζῶον καὶ Περὶ τοῦ Ἀνθρώπου — *Sobre o Vivente e o Homem* ou na tradução de Baracat júnior, *Sobre o que é o vivente e o que é o homem*. Essa obra foi escrita no último ano de vida de Plotino (270 d.C.) e é a de número 53 na ordem cronológica de seus escritos.

Na introdução desse tratado na sua tradução, Igal nos chama a atenção para outro motivo na escolha de arranjo das *Enéadas* que tem a ver com o “Conhece-te a ti mesmo” de que falávamos no tópico anterior: “Porfírio o colocou como o primeiro de todos baseando-se,

¹⁰⁷ PLATÃO. *Teeteto*, Passo 174b

¹⁰⁸ PLATÃO. *República*, passos 368 e – 369 a

¹⁰⁹ *Vida de Plotino*, Cap. 24.

provavelmente, (na ideia) de que a verdadeira filosofia deve começar pelo conhecimento de si mesmo”¹¹⁰. Esse plotinista espanhol nos mostra que a ascensão organizacional das *Enéadas* não se dá somente devido ao critério de complexidade, mas segue um itinerário filosófico de retorno: do Homem ao Uno.

Na busca por encontrar características que fundamentem sua antropologia, Plotino inicia esse tratado (I 1 [53]) sugerindo três possibilidades para imputação de certas afecções (πάθη) comuns a todos nós seres humanos e diz: “Prazeres e tristezas, medos e arrojos, desejos e aversões e dor, de quem seriam? Ou da alma, ou da alma que usa o corpo, ou de um terceiro composto de ambos. E este, de dois modos: ou a mistura, ou algo outro a partir da mistura”¹¹¹. Indaga ainda de quem seria o raciocínio, a opinião, as intelecções e as sensações. E até mesmo quem daqueles três estaria a investigar tais coisas. Mediante as opções dadas na passagem supracitada já poderíamos perceber algo evidente: seja qual for a tese defendida por nosso filósofo, tudo dependerá da alma. Por isso Plotino afirma: “Primeiro, devemos falar da alma”¹¹².

Surge para o licopolitano a necessidade de distinguir duas teorias acerca da alma: Se ela é composta ou simples. Essas duas advêm do seguinte questionamento: “a alma e o ser da alma são diferentes?”¹¹³. Segundo ele, se resposta pra essa pergunta for sim seríamos obrigados a atribuir a alma afecções melhores e piores, inclusive as que vêm por meio do corpo. Então a resposta é não, pois a alma não muda sua essência simples e imortal (ἀθάνατον): “Assim, pode-se chamá-la o verdadeiro imortal, pois o imortal e imperecível deve ser impassível, doando de algum modo de si para outro, mas sem receber nada além do quanto possui dos anteriores a ela, dos quais não se aparta, ainda que sejam superiores”¹¹⁴.

A Alma essencial não recebe coisa alguma que venha daquilo que lhe é posterior, ou seja, do corpo, do mundo sensível. Tudo o que a alma possui foi herdado do Intelecto e consequentemente do Uno, as hipóstases anteriores. A alma não teme nada, pois não sofre vitimada por alguma coisa externa a ela. Não se encoraja ou arroja, não deseja nem se envolve com algo “futuro”, pois: “o essencial é sem mistura [...] o que é simples em essência é

¹¹⁰ IGAL (1992, vol. I, p. 182.)

¹¹¹ *Enéada* I 1 [53] 1 (Baracat Júnior)

¹¹² *Enéada* I 1 [53] 2 (Baracat Júnior)

¹¹³ *Enéada* I 1 [53] 2 (Baracat Júnior)

¹¹⁴ *Enéada* I 1 [53] 2 (Baracat Júnior)

autosuficiente [...] o que é, é sempre.”¹¹⁵. A alma nos diz Plotino, não possui raciocínio discursivo ou opinião tendo em vista que tais atividades provem da sensação, das afecções do corpo.

Apesar de defender a impassibilidade e individualidade da alma, Plotino nos lembra que “devemos assumir que a alma está no corpo”¹¹⁶, pois só assim estaremos de acordo com as palavras de Platão no *Fedro*: “Essa composição tem o nome de animal (ou vivente)¹¹⁷, a alma e o corpo ajustados entre si, e é designada como mortal”¹¹⁸. Surge aí a figura do vivente (ζῷον), a união entre a alma e o corpo, sendo este último o instrumento do primeiro. Se a alma utiliza o corpo como um instrumento, ou seja, se lhe é superior, não poderá em momento algum ser forçada a receber as afecções experimentadas por ele (o corpo). Mesmo assim, Plotino leva em consideração a hipótese de que a alma possa ter alguma sensação já que para utilizar o instrumento a alma precise conhecer as afecções do corpo através da sensação “pois usar os olhos também é ver”¹¹⁹.

A grande questão nesse ponto do tratado I 1 [53] é identificar como se dá essa transmissão, em outras palavras, como as afecções vindas do corpo poderiam chegar até a alma, pois admite-se esse transmitir de afecções de um corpo à outro por serem semelhantes, mas, a alma tem uma natureza distinta daquilo que ela usa, está separada dele, sendo assim complicado sustentar tal comunicação. Como pode a alma estar junta e ao mesmo tempo separada do corpo? A chave para esse dilema, como será explicado, envolve também os dois movimentos fundamentais bastante citados até aqui: a processão e o retorno. Se alma e o corpo são separados é porque obviamente, de alguma forma estavam juntos e isso caracteriza o retorno (ἐπιστροφή) da alma, todavia, se estavam juntos é porque a processão anímica, causou essa união. Diz-nos Plotino:

Mas, antes de separados (alma e corpo) através da filosofia, como era isso? Estavam misturados. Mas, se estavam misturados, ou havia uma fusão, ou era como se a alma estivesse entrelaçada, ou como uma forma não separada, ou como uma forma em contato, assim como um timoneiro ou uma parte dela desta maneira e outra, daquela; digo com isso que uma parte está separada, e é exatamente a que usa, e a outra está de algum modo misturada e é da mesma ordem daquilo que é usado, para que a filosofia possa volver esta para a que usa e afastar a que usa, na medida em que não

¹¹⁵ *Enéada* I 1 [53] 2 (Baracat Júnior)

¹¹⁶ *Enéada* I 1 [53] 3 (Baracat Júnior)

¹¹⁷ Parênteses nosso

¹¹⁸ PLATÃO, *Fedro*, passo 246 c

¹¹⁹ *Enéada* I 1 [53] 3 (Baracat Júnior)

seja totalmente necessário, para longe do que ela usa, de modo a não estar sempre a usá-lo¹²⁰.

A Filosofia aparece nessa passagem como a ferramenta responsável pela separação da mistura corpo/alma e que assim como a música e o amor¹²¹ consequentemente nos possibilita a elevação, o retorno ao Uno. Plotino afirma a mistura, entretanto é necessário saber como ela se dá por isso ele menciona algumas teorias acerca disso como esclarece Igal:

Plotino considera aqui cinco modos de como a alma pode estar mesclada ao corpo: 1) fundida, no sentido estóico de compenetração total de tipo físico; 2) como entrelaçada: partículas de alma entremeadas com partículas de corpo; 3) como forma não separada, ao modo aristotélico; 4) como forma em contato ao modo do timoneiro (i. e., na realidade, separada); 5) uma parte dela (=a superior) deste modo (=separada) e outra (=a inferior) daquele outro (= mesclada de qualquer um dos três primeiros modos)¹²².

Enunciados esses cinco modos, Plotino passa a analisar, a princípio, a ideia de corpo e alma estarem totalmente misturados ou fundidos, se assim o fosse, segundo o licolitano, a alma seria pior que o corpo, pois este está presente de forma ativa no viver do homem, já a alma participa da morte e da irracionalidade. Por isso Plotino afirma que essa mistura “seja talvez tão absolutamente impossível quanto se alguém dissesse ter misturado ao branco a linha, uma natureza a outra”¹²³.

O segundo modo seria o entrelaçamento da alma no corpo. Para Plotino isso não significaria necessariamente dizer que ambos (a alma e o corpo) experimentariam as mesmas afecções (ὁμοιοπαθῆ) e para exemplificar seu posicionamento utiliza a metáfora da luz. Tal como a luz que consegue envolver ou penetrar totalmente um corpo sem ser afetada, a alma imana uma imagem dela mesma que se entrelaça no corpo sem experimentar as afecções por conta disso.

Já sobre o terceiro modo, Plotino, seguindo os passos de Aristóteles, pergunta: “Mas estará ela (a alma) no corpo como a forma na matéria?”¹²⁴ essa teoria nos leva a um

¹²⁰ *Enéada* I 1 [53] 3 (Baracat Júnior)

¹²¹ *Enéada* I 3 [20] 1 (Baracat Júnior)

¹²² IGAL (1992, vol. I. p. 188, n. 7), *apud* BARACAT JÚNIOR, 2006, p.238

¹²³ *Enéada* I 1 [53] 4 (Baracat Júnior)

¹²⁴ *Enéada* I 1 [53] 4 (Baracat Júnior)

hilemorfismo, ou seja, admitimos por ela que a alma atribui sua forma (μορφή) a matéria. Mais uma vez nosso filósofo recorre a uma metáfora (nesse caso aristotélica) para explicar seu pensamento, como explica Ferreira:

Ele (Plotino) retoma a analogia aristotélica de que a alma está para o corpo, assim como a forma imposta ao ferro está para o machado. Se Plotino adapta o instrumentalismo platônico pelo viés do hilemorfismo, ele modifica esse último: a forma que se une à matéria é a imagem da alma; a alma indivisível se mantém separada da matéria, havendo, portanto, uma separação na união¹²⁵.

Talvez seja recomendável esclarecermos mais adequadamente o que seria a alma essencial e a imagem da alma, e por que a comentadora acima citada afirma haver uma *separação na união*. A compreensão dessa conjectura é fundamental para prosseguirmos nesse tratado com mais segurança no entendimento da antropologia de Plotino. Assim como a Alma universal, a alma humana também possui uma parte superior voltada para o inteligível e uma parte inferior que tende ao mundo sensível, ao corpo. Essa “alma inferior” corresponde a imanação da alma essencial (superior), a sua imagem. Ela é que faz parte da “mistura” (κράσις) que origina o vivente. No final do tratado *Sobre a descida da alma nos corpos* (IV 8 [6]) Plotino escreve:

As almas que se individualizam e voltam-se para algo parcial também tem um elemento transcendente, mas estão ocupadas com a percepção sensível de muitas coisas que são contrárias à sua natureza e a afligem e perturbam, pois o objeto ao qual se dirigem [o corpo] é parcial, deficiente, exposto a muitas influências exteriores e a uma multidão de desejos e prazeres enganosos. Porém, sempre há na alma outra parte que não se deleita com os prazeres efêmeros e segue um caminho em conformidade com a sua natureza¹²⁶.

Trabalhamos, assim com a ideia de que a alma do homem (άντροπος), ou as almas individuais permanecem unas, embora sejam múltiplas ao encarnarem nos corpos. Essa unimultiplicidade aparece como característica principal não só dessa espécie de alma, mas da hipótese como um todo tal qual foi visto anteriormente. Plotino parece conduzir o animal que é reconhecido como ser humano a um pluralismo sensitivo-metafísico e não somente a um simples dualismo corpo/alma.

¹²⁵ FERREIRA, Elisa Franca e. **O Homem, a Alma e o vivente: a definição do homem nas Enéadas de Plotino**. 2009. 165f. Dissertação (mestrado em filosofia) — Faculdade de filosofia e Ciências sociais humanas — UFMG, Belo Horizonte, 2009. p 39.

¹²⁶ *Enéada* IV 8 [6] 8 (A. Sommerman)

Continuando na exegese do tratado que escolhemos como base (I 1 [53]) nos deparamos com a iniciativa plotiniana de demonstrar definitivamente o que é o vivente. Se “é ou o corpo específico, ou o composto, ou um terceiro distinto resultante de ambos”¹²⁷. Plotino já introduziu a ideia do vivente advir da união do conjunto alma/corpo e atribuiu a este as afecções. Todavia, cabe agora ratificar tais afirmações. Para isso, o licopolitano traz a tona no capítulo cinco uma série de dúvidas acerca da relação entre as partes que constituem o vivente se for este um composto apenas enquanto mistura: Como pode o composto se entristecer? Como a sensação termina na alma? A opinião é da alma ou do composto? Etc. Como disse Ferreira: “Plotino aceita a *krâsis* (mistura) no sentido de que ela expressa uma união em que a alma permanece essencialmente inalterada”¹²⁸.

É preciso recapitular a linha de raciocínio de Plotino até esse ponto para não nos perdemos em suas aporias metodológicas. Ao longo dos cinco primeiros capítulos nosso filósofo estudou três hipóteses para designar de quem seriam as afecções: da alma, da alma que utiliza o corpo como instrumento ou de um composto formado por alma e corpo. Admitiu-se o animal (vivente) como essa terceira hipótese, entretanto, ela se subdivide em duas, ou numa quarta hipótese ou o vivente é a mistura propriamente dita ou “algo outro a partir da mistura”¹²⁹. Tal como afirma Igal¹³⁰, o vivente (animal) para o filósofo alexandrino corresponde a essa quarta hipótese e é a partir do sexto capítulo que Plotino passa a expor sua própria teoria nesse sentido.

Nesse ponto do tratado aparece a ideia de potências da alma. Plotino esclarece que tais potências são imóveis, garantindo assim a apatia da alma e conferindo mais uma vez as afecções ao possuidor das potências, o vivente. Decorrente disso surge uma questão relevante com relação à sensação, pois no *Filebo* de Platão há uma passagem acerca desse tema e nela nos diz Sócrates: “Mas quando o corpo e a alma são afetados pelo mesmo agente e se movem a um só tempo, se deres o nome de sensação a esse movimento, não terás falado fora de propósito”¹³¹. Tendo em mente provavelmente esta definição platônica, Plotino interroga: “Mas, se a sensação é um movimento que através do corpo atinge a alma, como a alma não

¹²⁷ *Enéada* I 1 [53] 5 (Baracat Júnior)

¹²⁸ FERREIRA, Op. Cit., p 38.

¹²⁹ *Enéada* I 1 [53] 1 (Baracat Júnior)

¹³⁰ IGAL (1992 vol. I. p. 190, 191 e 192, n. 16 e 19)

¹³¹ PLATÃO. *Filebo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. – **Diálogos de Platão**. Volume VIII. – Belém: EDUFPA, 1975. Passos d 34 a

sentirá?”¹³². É imprescindível colocarmos aqui parte do capítulo sete para elucidarmos essa questão.

Pois bem, que seja o composto (aquilo que sente), embora a alma, estando presente, não doe uma alma de determinado tipo para o composto ou para o outro componente, mas faça, a partir do corpo e de um tipo de luz emitida por ela mesma (a imagem da alma), a natureza do vivente algo diferente, a que se atribui o sentir e todas as outras afecções do vivente. Mas como nós sentimos? Ora, porque não nos apartamos de tal vivente, apesar de nos estarem presentes elementos mais preciosos para a essência total do homem, constituída de multiplicidade. E não é preciso que a potência da alma seja perceptiva de sensíveis, mas antes que o seja das impressões no vivente que são engendradas a partir da sensação: porque estas são já inteligíveis¹³³.

Plotino nos diz muito nesse trecho. Primeiro alega que quem sente é o composto. Em seguida explica que esse composto formado pelo corpo e a imagem da alma se configura algo de natureza distinta de seus componentes. O vivente não é assim a mistura, mas em última instância como já indicamos anteriormente, algo que resulta dessa mistura, nem alma, nem corpo, um terceiro. A sensação e todas as afecções trazidas desde o início do tratado I 1 [53] são, portanto do vivente. Quando Plotino pergunta como nós sentimos, já indica o caminho que nos levará a nosso objetivo maior nesse estudo sobre a antropologia plotiniana: a definição do homem. Esse “nós” (ἡμεῖς) está carregado de significados e não é tão simples quanto parece situá-lo ou mesmo identificá-lo, especialmente se o fizermos focando apenas esta obra¹³⁴. Por isso não nos deteremos em tal conceito, mas apenas traremos uma breve nota de Igal sobre ele: “Plotino passa agora a esboçar uma síntese antropológica (7, 6-8, 23) centrando-se no sentido do “nós”, termo técnico para referir-se ao homem e ao eu do homem”¹³⁵.

O “eu” do “nós” não está totalmente separado do vivente. Quando Plotino fala de uma essência total do homem, acreditamos que se trata de todos os níveis ou componentes dos quais se podem apontar como tal (homem). Pois nesse sentido somos múltiplos. A potência da alma não é perceptiva de sensibilidade, não sente. Quando o vivente tem alguma sensação adquire impressões, então a potência sensitiva da alma tem a percepção cognitiva dessas

¹³² *Enéada* I 1 [53] 6 (Baracat Júnior)

¹³³ *Enéada* I 1 [53] 7. Parênteses nosso.

¹³⁴ Acerca dessa problemática do “nós” plotiniano, recomendamos o a dissertação de Elisa Franca e Ferreira, onde essa autora se aprofunda em tal questão em especial na seção 3.2 intitulada O HOMEM, O VIVENTE E O NÓS, trazendo explicações extremamente relevantes a partir inclusive da leitura de outras *Enéadas*.

¹³⁵ IGAL (1992 vol. I. p. 194. n. 23)

impressões. Um conhecimento que já se assemelha a contemplação das formas inteligíveis e: “Exatamente dessas formas, das quais apenas a alma recebe já sua hegemonia sobre o vivente, provêm os raciocínios (discursivos: δίδ νοῦ), as opiniões e as intelecções: sobretudo aqui estamos nós”¹³⁶.

Entretanto, Plotino falara anteriormente que tais coisas não seriam da alma, sim, não são da alma enquanto essência, porém a alma sendo múltipla abarca tais coisas. Tudo o que é de nível mais baixo que isso, como o contato direto com o mundo sensível, também são considerados nossos “mas nós somos precisamente o que há daí para cima, sobrepondo-nos ao vivente”¹³⁷.

O “nós” agora assume uma identidade mais particular, mais elevada. As argumentações de Plotino finalmente nos trazem uma definição para o homem:

Nada, contudo, impedirá dizer-se que a totalidade seja o vivente, misturado nas partes inferiores, e que o que está daí para cima seja aproximadamente o homem verdadeiro; aqueles níveis são a “parte leonina” e a “besta variegada” em geral. Pois, como o homem e a alma racional coincidem, quando raciocinamos, nós raciocinamos porque os raciocínios são atos da alma.¹³⁸

A alma racional é o verdadeiro homem. Esse é algo superior ao vivente, que o transcende. Plotino diz que no nível inferior (no vivente) estão a “parte leonina” e a “besta variegada”, uma alusão a *República*¹³⁹ de Platão que nos faz aqui destacar a genialidade do “velho sábio” em conciliar Platão e Aristóteles (característica do Neoplatonismo). A filosofia de Plotino está longe de ser apenas uma união do pensamento desses pensadores. Podemos dizer que analogamente o que fez com relação ao vivente, o licopolitano faz algo terceiro, a partir principalmente de ambos, mas com identidade própria.

Sobre a referência plotiniana à obra de Platão, citemos Igal: “A “parte leonina” e a irascível, e a “besta variegada”, a apetitiva, e ambas juntas formam a “outra espécie de alma”

¹³⁶ *Enéada* I 1 [53] 7 (Baracat Júnior)

¹³⁷ *Enéada* I 1 [53] 7 (Baracat Júnior)

¹³⁸ *Enéada* I 1 [53] 7 (Baracat Júnior)

¹³⁹ PLATÃO, *República* 588 c, 590 a.

do *Timeu* (69 c 7)”¹⁴⁰. Na Πολιτεία (República) o fundador da Academia defende a ideia de uma tripartição da alma:

Não é, portanto, sem razão que consideraremos que são dois elementos, distintos um do outro, chamando àquele pelo qual ela raciocina, o elemento racional da alma, e aquele pelo qual ama, tem fome e sede e esvoaça em volta de outros desejos, o elemento irracional e da concupiscência, companheiro de certas satisfações e desejos¹⁴¹.

Parece haver uma incongruência entre o que afirmamos e a citação correspondente, pois falávamos de tripartição, mas o trecho expõe apenas dois elementos. Todavia o fizemos de propósito. No decorrer dessa passagem da *República* Platão demonstra que a concupiscência faz parte de outra parte (ou elemento) da alma: a apetitiva. Mesmo assim a citação cabe perfeitamente no nosso desenvolvimento dissertativo já que ainda segundo Igal¹⁴², a tripartição possa ser vista como uma bipartição, pois Platão afirma ser a parte racional superior, alojada na cabeça enquanto a irracional e a apetitiva são inferiores e estão respectivamente no peito e no ventre. De qualquer forma voltamos a uma dicotomia.

Aristóteles postulou três níveis ou potências da alma humana: o intelectivo, o sensitivo e o vegetativo. Ao trazer essas potências para sua filosofia — não só nesse tratado (I 1 [53]), mas em vários outros— Plotino dialoga abertamente com o pensamento peripatético e sem aparente constrangimento, aproxima novamente mestre e discípulo(Platão e Aristóteles) em alguns pontos, um desses pontos seria essa divisão da alma, os níveis psíquicos do homem. Sobre a alma plotiniana em termos aristotélicos, diz-nos ainda Igal:

Em suma, a alma humana consta, como a do cosmos (alma universal), de um nível superior, o intelectivo, que é a essência indivisa, e um nível inferior, o sensitivo-vegetativo, que é a essência que se divide nos corpos. Deste modo Plotino trata de conciliar Platão e Aristóteles¹⁴³.

Os raciocínios são atos da alma racional, então quando dizemos que estamos raciocinando equivale dizer que nossa alma racional (ou intelectiva) está a agir e vice-versa. Assim, tendo assinalado o lugar do homem verdadeiro no percurso processional de sua

¹⁴⁰ IGAL (1992 vol. I. p. 195, n. 26)

¹⁴¹ PLATÃO, *República* 439 c

¹⁴² IGAL (1992 vol. I. p. 84, Cap. 65)

¹⁴³ *Ibidem*, 1992 p. 84, Cap. 66.

filosofia, Plotino passa a indagar sobre a relação que temos com as duas hipóstases que se encontram hierarquicamente acima desse “nós” começando por nosso “superior imediato”, o $\nu\omicron\upsilon\varsigma$: “E em relação ao Intelecto, como estamos?”¹⁴⁴.

O licopolitano explica que nós, almas racionais, temos o Intelecto de dois modos: o $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ é “Uno-muitos”. Por ser uno e indivisível, o temos em comum, compartilhamos do mesmo “pai”¹⁴⁵. Contudo, cada homem tem também ele (o Intelecto) por inteiro em nossa essência verdadeira, ou alma suprema. Consequentemente possuímos o mundo inteligível de duas maneiras: enquanto almas temos as ideias ou formas ($\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$) supra-sensíveis separadas, porém no Intelecto, a pluralidade arquetípica permanece unida.

“E a deus, como o temos?”¹⁴⁶, pergunta Plotino, aqui utilizando do termo $\theta\epsilon\delta\acute{o}\nu$ como sinônimo de Uno¹⁴⁷. Seguindo Platão de perto¹⁴⁸, nosso filósofo diz que somos os terceiros tomando como ponto de partida o primeiro princípio (Uno). Um composto de almas que são, por assim dizer, imagens de uma única, a alma universal:

[...] pois também se dá a todo o universo, embora seja uma; ou antes, porque aparenta estar presente nos corpos brilhando para eles e os fazendo viventes, não se juntando ao corpo, mas permanecendo ela mesma e doando imagens de si como um rosto em múltiplos espelhos¹⁴⁹.

Se nossa alma racional é impassível das afecções do corpo, não podemos atribuir a ela a culpa dos males que o homem pratica e sofre. Tais coisas devem ser imputadas ao vivente, ou seja, ao composto alma sensitivo-vegetativa/corpo. Diante disso, Plotino então indaga: “Mas, se a opinião e o raciocínio são da alma, como ela é impecável?”¹⁵⁰. No começo do tratado está claro que o raciocínio discursivo ($\delta\iota\acute{\alpha}\ \nu\omicron\upsilon\alpha$) e a opinião ($\delta\acute{o}\ \xi\alpha$) não pertencem a alma, todavia, ali já estava preconizada a inafetação da alma essencial e as características relativas as “outras almas”. Plotino identifica na opinião a causa de vários males cometidos pelo homem e explica: “Os males são praticados quando somos vencidos pelo pior em nós— pois nós somos multiplicidade —, seja pelo desejo, seja pela raiva, seja por uma imagem do

¹⁴⁴ *Enéada* I 1 [53] 8 (Baracat Júnior)

¹⁴⁵ *Enéada* V 1 [10] 3 (A. Sommerman)

¹⁴⁶ *Enéada* I 1 [53] 8 (Baracat Júnior)

¹⁴⁷ É necessário fazer essa ressalva, pois nem sempre nas *Enéadas* Plotino faz tal equivalência, porém deixaremos para falar acerca disso no próximo capítulo.

¹⁴⁸ PLATÃO, *Timeu* 35 a

¹⁴⁹ *Enéada* I 1 [53] 8 (Baracat Júnior)

¹⁵⁰ *Enéada* I 1 [53] 9 (Baracat Júnior)

mal”¹⁵¹. O homem como um todo é formado por vários elementos, sendo provavelmente a dicotomia entre dois deles, razão e emoção, a mais acalorada na história da reflexão existencial humana. Qual dos dois nos faz mais humanos? Qual é mais confiável? Mais benéfico?

No advento da “época das luzes”, o homem experimentou uma “fé” na racionalidade — e, claro, em si mesmo —, que sobrepujava talvez, até mesmo o misticismo metafísico-religioso. O mundo mais do que nunca parecia poder ser compreendido e nem o contraste entre as teorias acerca do princípio de nosso conhecimento (Racionalismo/empirismo) mudava o fato de que as emoções eram vistas —numa alteridade sombria— como um **Outro**: diferente, as vezes necessário, muitas outras incompatível com as concepções e paradigmas ontológicos da humanidade. Muito embora tenha havido pensadores como Espinosa e Pascal que salientavam (respectivamente) a importância dos *afectos* e do coração, no geral, a razão predominava como protagonista e conduzia ao desenvolvimento do método científico moderno e da via positivista da filosofia.

O Romantismo alemão claro a começar, por exemplo, com Hölderlin, Schiller, Goethe etc, parece nascer como um antídoto, um movimento baseado na evidenciação de que o ideal utópico do iluminismo não traduzia todas vertentes do homem. A proposição que indica nossa completude não é disjuntiva, mas sim conjuntiva: somos razão e emoção. Plotino assim como Platão e Aristóteles admite a multiplicidade inerente a todos nós e tal como o fundador da Academia defende não o “culto monoteísta” á razão, mas a justiça entre as partes que compõe nossa alma. Lembremos que na *República* a justiça¹⁵² é definida sendo cada um fazer a sua parte ou se tratando dos elementos da alma, cada um cumprir sua natureza. Como nos diz sem rodeios Pereira: “Aos apetites cabe obedecer, às emoções assistir, à razão governar.”

153

Segundo Plotino, a parte raciocinante é o que há de melhor, de mais “divino” em nós, por isso nosso filósofo alerta para o risco de sermos vencidos (e aqui é a alma racional falando em primeira pessoa) por nossos piores elementos: “[...] praticamos o mal obedecendo às partes inferiores [...]”¹⁵⁴. Quando por meio da sensação comum obtemos o conhecimento das

¹⁵¹ *Enéada* I 1 [53] 9 (Baracat Júnior)

¹⁵² PLATÃO, *República* 433 a- 434 b

¹⁵³ PEREIRA, Maria Helena de Rocha. In. PLATÃO, *República*. p. XXIII

¹⁵⁴ *Enéada* I 1 [53] 9 (Baracat Júnior)

coisas sem que essas sejam examinadas pelo intelecto tal conhecimento não passa de uma farsa e raciocinar sobre coisas falsas é o que Plotino chama de imaginação ($\varphi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\ \alpha$). Se o que adquirimos através dos sentidos é julgado pelo intelecto —sendo esse impecável— logo identifica a veracidade do nosso conhecimento porque, como explica Baracat:

[...] o intelecto é idêntico ao seu objeto de conhecimento, que é ele mesmo e as formas inteligíveis, de modo que seu conhecimento se dá por contato: se a essência existe, é verdadeira e está em contato com o intelecto, mas, se não existe, se é falsa, não pode haver contato¹⁵⁵.

Disto obtemos do filósofo licopolitano uma distinção entre as coisas que são próprias da alma e as que são comuns, voltadas ao vivente. O raciocínio que podemos chamar de superior e verdadeiro, segundo Plotino é o raciocínio da alma verdadeira: “[...] uma atividade de intelectões e, frequentemente, de identidade e comunhão das coisas externas com as internas”¹⁵⁶. Este raciocínio, diante das impressões que advêm da sensação, ultrapassa a percepção sensível e ver nos objetos de conhecimento as formas inteligíveis, estabelecendo juízos mediante essas impressões. Ora, se o homem como um todo abrange não apenas a alma racional, mas também a sensitivo-vegetativa e por consequência o vivente, quando dizemos experimentar algo significa que compreendemos o que o corpo experimenta, temos uma copercepção.

O “nós” nos diz Plotino, é duplo, é a “besta” e o que está acima disso embora haja o que este pensador chama “homem verdadeiro” ou “homem interior”, que corresponde à alma intelectiva. Diz-nos:

[...] o homem verdadeiro é outro, é o que está purificado das afecções e é possuidor das virtudes da intelectão, que certamente se assentam na própria alma que está se separando, separando-se e separada mesmo estando aqui; pois, quando ela se afasta completamente, a que é iluminada por ela sai acompanhando-a¹⁵⁷.

Nessa passagem Plotino esclarece que o homem superior está purificado por meio das virtudes que pertencem à alma racional. Acerca dessas virtudes não nos deteremos por enquanto, pois serão discutidas no próximo capítulo de nossa exposição, porém, vale salientar mais uma vez a metáfora plotiniana da luz para explicar essa aparente contradição: Como

¹⁵⁵ BARACAT JÚNIOR, Op. Cit., p 245. n 49.

¹⁵⁶ *Enéada* I 1 [53] 9 (Baracat Júnior)

¹⁵⁷ *Enéada* I 1 [53] 10 (Baracat Júnior)

pode a alma estar ao mesmo tempo separando-se e separada do sensível (corpo)? A alma intelectual nunca esteve unida ao corpo, mas sua imagem sim. Quando tal alma se volta completamente para o intelecto, não irradia mais sua luz sobre o corpo vivificando-o, por isso Plotino diz que a imagem da alma acompanha a superior

Em nossa infância, conforme o filósofo alexandrino coloca, prevalecem as capacidades advindas do composto (alma e corpo) tendo pouca influência as que provêm do alto, de nossa essência inteligível. Amadurecemos intelectualmente e tendemos a intermediação norteadas pela alma racional, diferentemente das bestas cuja “alma humana” (intelectiva) não se encontra. Como pode elas (as bestas) se tornarem viventes se estes necessitam da união de uma alma e um corpo? Neste caso Plotino diz que a iluminação vem diretamente da alma universal e predomina nesse composto a alma sensitiva, como já alertara em outro tratado ao explicar os diferentes corpos animados:

No caso da alma que entra em alguma espécie vegetal, o que está ali é uma hipóstase (imagem), a mais rebelde e menos intelectual delas (alma vegetativa). No caso da alma que entra num animal, o que prevalece e a conduz para lá é a faculdade sensorial (alma sensitiva). No caso da alma que entra no homem, o que prevalece no movimento exteriorizante é a faculdade racional (alma intelectual ou racional)¹⁵⁸.

Plotino obviamente reconhece e aceita a tradição pitagórico-platônica da metempsicose, que dentre outras coisas afirma que as almas humanas “pecadoras” podem reencarnar em animais como castigo por suas transgressões, mas a alma, como foi dito, não peca, então “[...] se a alma é impecável, como existem castigos?”¹⁵⁹ Nosso filósofo confronta então duas teses: a de que a alma peca e a que lhe atribui a impecabilidade. A síntese de Plotino a esse respeito reflete sua teoria por vezes paradoxal: “é o composto quem peca e quem recebe o castigo, mas não ela”¹⁶⁰.

O composto a que Plotino se refere aqui tal qual esclarece Igal¹⁶¹ não é a união entre alma e corpo que caracteriza o vivente, mas sim a alma enquanto junção de elementos. Definir como esse composto anímico pode sofrer castigos e ainda assim a alma ser impassível e impecável não é uma tarefa simples. Principalmente por Plotino não ter detido nessa questão no tratado que estamos utilizando como base (I 1 [53]). De qualquer forma ela (a alma

¹⁵⁸ *Enéada* V 2 [11] 2 (A. Sommerman). Parênteses nossos.

¹⁵⁹ *Enéada* I 1 [53] 12 (Baracat Júnior)

¹⁶⁰ *Enéada* I 1 [53] 12 (Baracat Júnior)

¹⁶¹ IGAL (1992 vol. I. p. 200, n. 47)

essencial) não sofre punições, pois é sim irrepreensível. Ela é a alma verdadeira, pura, que só pode ser vista em sua natureza se retirarmos as “adições” ou “acréscimos” originados a partir de sua descida ao corpo sensível, enquanto não o fazemos, estamos a ver apenas uma imagem camuflada da alma, maculada pelas afecções e vícios sensíveis.

Plotino cita a emblemática passagem do livro X da *República* onde Sócrates diz que quando falamos sobre a alma “Nós vimo-la seguramente num estado comparável ao de Glauco marinho”¹⁶², um ser imortal que antes era um homem, mas agora está irreconhecível devido à deteriorizações marítimas. É preciso olhar para a filosofia da alma, para seu amor pela sabedoria, “para as coisas com que está em contato e pelas quais, sendo congênita, é o que é”¹⁶³. Mas quando se dão os “acréscimos” à alma? Plotino responde:

De fato, a adição acontece na geração; de modo geral, a geração é própria da outra forma de alma. O modo como se dá a geração foi explicado pelo fato de que, ao descender a alma, surge a partir dela algo outro que descende no declínio¹⁶⁴.

Tudo isso nos conduz a delicada questão do porque das almas descerem aos corpos se isso não parece trazer nenhum benefício para elas. No oitavo tratado da quarta *Enéada* (IV 8 [6]) cujo título é *Sobre a descida da Alma nos corpos*, Plotino — recorrendo tanto a alguns pré-socráticos como Heráclito e Empédocles quanto ao “divino Platão” — procura harmonizar duas teses aparentemente opostas sobre a encarnação das almas. Após uma exegese das doutrinas desses pensadores, nosso filósofo conclui:

Portanto, é possível conciliar estas contradições aparentes: A semeadura das almas no mundo do devir para aperfeiçoamento do universo concilia-se com o castigo e a caverna; a necessidade, com a livre escolha; a descida voluntária, com a involuntária. Na verdade, a necessidade da encarnação num corpo inclui a escolha. A doutrina de Empédocles sobre a descida das almas como um afastamento de Deus, como uma punição do pecado, pode ser conciliada com a doutrina de Heráclito de que a alma “mudando [de lugar] descansa”¹⁶⁵.

O filósofo alexandrino admite a ideia de que a alma seja obrigada a descer aos corpos por está sendo castigada. Essa concepção do corpo como prisão da alma não é nenhuma

¹⁶² PLATÃO, *República*. Passos 611 c-d

¹⁶³ *Enéada* I 1 [53] 12 (Baracat Júnior)

¹⁶⁴ *Enéada* I 1 [53] 12 (Baracat Júnior)

¹⁶⁵ *Enéada* IV 8 [6] 5 (A. Sommerman)

novidade. Está presente no pensamento dos “primeiros filósofos” e tem grande visibilidade na filosofia de Sócrates, todavia, para que tal tese concorde com sua teoria processional, Plotino também precisa atribuir a alma uma necessidade ontológica de “iluminar um próximo” já que “[...] o processo de exteriorização não poderia terminar no nível das almas, pois cada coisa deve produzir o que se segue a ela [...]”¹⁶⁶. Razão pela qual nosso filósofo escreve: “E como o declínio não é pecado¹⁶⁷? Contudo, se o declínio é iluminação para o inferior, não é pecado”.¹⁶⁸

O pecado estaria muito mais vinculado a escolha da alma em não olhar para o que está acima dela, á seu afastamento “consciente” do Uno e apego excessivo ao corpo. Enquanto governante do corpo sensível, a alma racional, iluminando-o, dar-lhe sua imagem, mas quando a alma fixa seu olhar apenas no Intelecto e por consequência no Uno, sua imagem desaparece, pois “[...] a imagem não mais existe, se ela inteira olhar para lá.”¹⁶⁹ A alma sensitiva e vegetativa desaparecem no sentido de serem reabsorvidas pela alma essencial. Nesse estágio a alma particular (humana) parece voltar a coincidir com a Alma universal ou a terceira hipóstase. Livre das sensações e do vínculo com o cosmo físico. Um estado de desapego extremo e “encontro” com a tríade hipostática que pode ser alcançada — como veremos no terceiro capítulo deste trabalho — através da experiência mística.

A parte final do tratado I 1 [53] talvez nos traga mais dúvidas que conclusões, simplesmente porque nós tentamos compreender teoricamente o que Plotino conhecia empírico-misticamente. Diz-nos o licopolitano:

Quem investigou essas questões, nós ou a alma? Nós, mas pela alma; mas como “pela alma”? Investigamos porque a possuímos? Não, porque somos alma. Então, ela se moverá? Devemos atribuir a ela esse tipo de movimento, que não é o de corpos, mas a sua vida. E a intelecção é nossa porque a alma também é intelectiva; e a intelecção é vida mais forte, tanto quando a alma entende, como quando o intelecto age em nós: pois ele também é uma parte de nós e a ele ascendemos¹⁷⁰.

Três palavras merecem uma atenção especial nesse último capítulo (13) por sua relação peculiar: nós, alma e Intelecto. A ligação entre esses termos é fundamental para o

¹⁶⁶ *Enéada* IV 8 [6] 6 (A. Sommerman)

¹⁶⁷ Baracat Júnior traduz ἀμαρτία como pecado, porém, devido a forte ligação desse termo com a cultura cristã, alertamos que também pode ser traduzido como *erro*.

¹⁶⁸ *Enéada* I 1 [53] 12

¹⁶⁹ *Enéada* I 1 [53] 12 (Baracat Júnior)

¹⁷⁰ *Enéada* I 1 [53] 13 (Baracat Júnior)

término do tratado. Plotino olha pra toda a argumentação anterior e surpreendentemente pergunta pelo sujeito da reflexão, pela *res cogitans*¹⁷¹. Mais uma vez é ratificado que nós somos a alma e diante disso poderíamos dizer que o “nós” aqui corresponde a alma essencial (racional ou intelectual), não vemos maiores problemas em afirmar tal coisa, entretanto, árdua é a caminhada do exegeta (nesse caso nós) que procura filosofar a partir de uma magnífica filosofia.

Se retirássemos a última frase desse tratado, um pouco menores seriam as “dores do parto”. Plotino (muito provavelmente de propósito) conclui dizendo que o intelecto é parte de nós e que ascendemos a ele. Ora, se do “nós” faz parte o Intelecto, é porque nesta passagem ele (o nós) abrange muito mais do que foi dito anteriormente em todo o tratado. Nosso filósofo parece estar se referindo a essência mais pura do homem, a sua *αρχη*, àquele “encontro” com a unidade a que nos referíamos acima. Acerca desse ponto muito elucidada Szlezák:

A doutrina da parte da alma que permaneceu “no alto” está integrada na doutrina genérica da presença do superior no inferior, e da participação do inferior no superior. Dessa maneira é eliminado tudo o que lhe é excepcional e excitante; o fato de existir dentro de nós algo da espécie do Nous constitui apenas um dos aspectos da presença do inteligível. Presença hierarquizada em vários níveis. Sendo que todas as três hipóstases estão ativas dentro de nós sem que percebamos, estamos não apenas sempre no Nous, mas também e da mesma maneira na alma e no uno.¹⁷²

A linguagem metafísico-religiosa da filosofia antiga e medieval parece causar certa aversão naqueles que se identificam com o pensamento moderno e contemporâneo recheado tanto por um preconceito ao que lhe precede, quanto por uma nomenclatura que podemos chamar de materialista, pragmática, positivista, e até mesmo atéia. No entanto, diferentemente da ciência, uma das grandes belezas da filosofia é essa capacidade de lembrar, relembrar etc. Pensemos nas palavras de Sponville:

[...] a ciência vive no presente e está sempre esquecendo os seus primeiros passos. A filosofia, ao contrário, está sempre continuando os seus, desde o início. Que físico relê Newton? Que filósofo não relê Aristóteles? A ciência progride e esquece; a

¹⁷¹ Expressão de René Descartes que indica a substância pensante. Aqui utilizada como analogia exemplificativa, não como idênticas, salvaguarda assim a inexistência de anacronismo.

¹⁷² SZLEZÁK, Thomas Alexander. **Platão e Aristóteles na doutrina do Nous de Plotino**. Trad. Monika Ottermann. São Paulo: Paulus, 2010. (Coleção philosophica), p. 319.

filosofia medita e se lembra. Aliás, o que é a filosofia senão uma fidelidade extrema ao pensamento?[...] ¹⁷³.

Dizemos isso para que sirva de pressuposto ao que colocaremos agora. Quando Plotino nos diz que somos nossa alma racional e que o corpo é nosso “recipiente” ¹⁷⁴, guardadas as devidas proporções, está falando de uma relação que posteriormente é estudada como o dualismo mente-corpo. Já esclarecemos que nos policiamos a respeito do anacronismo, então seguimos com uma comparação didática simplesmente. Se retirarmos da alma o sentido mais “espiritualizado” da palavra, resta-nos a capacidade cognitiva, intelectual, racional do sujeito — a mente.

A “atual” filosofia da mente nos oferece uma teoria maravilhosa para voltarmos a doutrina plotiniana, pois uma de suas vertentes, o Funcionalismo, trabalha com o conceito de mente como *Software*, como um tipo de programa que poderia ser instalado e uma das conseqüências da tese do Funcionalismo é que:

[...] sendo o mental definido em termos puramente funcionais, o substrato material não precisa ser um cérebro biológico. Se pudermos implementar o programa de uma mente humana em um supercomputador, ou no cérebro biônico de um andróide, essas máquinas passarão a ter mentes humanas! Há entusiastas do funcionalismo que previram a conquista da imortalidade com base nisso [...] ¹⁷⁵

A grande questão diante dessa tese pode ser: Deixaríamos de sermos homens se isso fosse possível? Perderíamos nossa humanidade? Ou o que nos faz, em última instância, humanos não tem necessariamente essência no corpo orgânico que temos? Nesse sentido, a filosofia contemporânea e por que não dizer a ciência, se vêem perante uma “velha senhora”: a Ética. Esta é capaz de nos remeter hoje, as mesmas questões da antiguidade. Questões essas que aparentam ser humanamente ontológicas e neste caso, tanto de Plotino quanto da filosofia da mente.

¹⁷³ COMTE-SPONVILLE. **Pequeno tratado das grandes virtudes**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 31

¹⁷⁴ *Enéada* I 1 [53] 12 (Baracat Júnior)

¹⁷⁵ COSTA, Claudio. **Filosofia da mente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005 (Coleção Passo-a-passo; 52) p. 29-30.

Optamos por utilizar o tratado I 1 [53] como base em nosso estudo da antropologia plotiniana pelas razões já mencionadas na introdução, porém, é importante ressaltar que esse tema é extremamente vasto e se aprofundado requer uma análise de todas as *Enéadas* afim de ter um panorama geral do conceito de homem ao longo dos escritos de Plotino.

O célebre plotinista brasileiro, professor Reinholdo A. Ullmann, ao falar deste tema identifica três homens ou três almas na filosofia plotiniana, a saber: a alma superior (intelectiva- νους) é o primeiro homem, a racional (que corresponde à Alma do mundo- διὰ νοία) é o segundo e a sensitiva (a alma que vivifica o corpo terreno- αισθητική) o terceiro¹⁷⁶. Tal compreensão desse comentador, por si só já exigiria um estudo mais minucioso porque mostra a discordância e ampla margem de interpretações que nos oferece a filosofia de Plotino.

Nesse mesmo viés, Maria del Carmen Fernandez Llorens em seu estudo da demonologia plotiniana nos traz um outro ponto de vista acerca da teoria dos “três homens”. No esquema que ela propõe o primeiro homem (= θεός) é o nível da alma que não está separado do intelecto. O Segundo homem (= δαίμων) corresponde à alma no nível da natureza. Por fim, o terceiro homem (= άνθρωπος) é o nível em que a alma está nos corpos sensíveis¹⁷⁷.

Não examinaremos tais posicionamentos por mais profícuos que sejam. O que pretendíamos falar sobre o caráter antropológico do pensamento de Plotino tinha como fundamento o tratado que elegemos. Sabemos que o homem, segundo este filósofo, é alma racional e que esta gera uma imagem de si mesma que anima o corpo físico, resultando dessa união o vivente. Entretanto, é de grande relevância expor aqui a explicação de Ullmann no mesmo texto acima colocado sobre esse processo:

A alma intelectual não está unida ao corpo como forma. Nem a alma racional e sensitiva estão completamente unidas ao corpo, à maneira de forma substancial. Só estão submersas no corpo, como alguém que se encontra com os pés na água, mas com o resto do corpo fora. Por essência, todas as almas são iguais, mas umas estão mais imersas na matéria que outras. O máximo grau de imersão corresponde às plantas¹⁷⁸.

¹⁷⁶ ULLMANN, 2008. p. 257

¹⁷⁷ LLORENS, Maria del Carmen Fernandez. *Contribucion al estudio de La demonologia plotiniana*. Resumo de tese doutoral. Barcelona: Universidade de Barcelona, 1970. p. 12

¹⁷⁸ ULLMANN, 2008. p. 257

No mais, se agora temos uma definição do que seja o homem, resta-nos prosseguir na reflexão e cumprir a segunda meta de conhecimento promulgada na passagem do *Teeteto* colocada no começo desse capítulo. Essa segunda questão, de fundo propriamente ético, nos traz o problema de saber o que devemos fazer ou suportar para sermos considerados humanos, para nos diferenciarmos dos outros seres ou viventes. O esquema de Llorens nos dá uma “pista” de para onde podemos seguir que merece investigação: O primeiro homem é identificado como θεός (deus), então, é preciso daqui em diante, compreender como este homem pode torna-se divino ou em outras palavras, semelhante a deus.

4 AS VIRTUDES E A SEMELHANÇA COM DEUS A PARTIR DA *ENÉADA* I 2 [19]

4.1 O DEUS DE PLOTINO

Antes de percorrermos o eminente tratado *sobre as virtudes* (I 2 [19]) assim como fizemos com o anterior (I 1 [53]), parece necessário e no mínimo filosoficamente cortês de nossa parte expormos, embora que de forma breve, quem ou o que pode ser considerado deus segundo Plotino. A própria grafia deste texto já revela um dado importante e instigador da curiosidade de quem o lê: Por que **deus** e não **Deus**?

Alguns comentadores como Igal, Ullmann e Bal, citados nesse trabalho, traduzem o termo θεός por Deus nos casos em que Plotino se refere a uma das hipóstases, em especial ao Uno. Não há aparente impedimento que nos force a não utilizar o “d” maiúsculo para designar a divindade plotiniana, mesmo porque havíamos optado desde o início em colocar a primeira letra de cada hipóstase principal em “caixa alta” ficando assim Uno, Intelecto e Alma. Sommerman na sua tradução de alguns *tratados das Enéadas*, que é amplamente empregada aqui, também traz o vocábulo Deus escrito desta forma, com inicial maiúscula. A outra e principal tradução que nos auxilia, a de Baracat Júnior, não utiliza as iniciais maiúsculas nem para as três hipóstases nem para a palavra deus, oferecendo três motivos para tal decisão:

[...] primeiro, porque não é sempre tão nítida essa diferença¹⁷⁹; segundo, porque toda referência à alma, ao intelecto, ou à unidade intrínseca de um ser é, em última instância, uma referência aos princípios; terceiro, porque nos atrevemos a pensar que Plotino mesmo riria do uso desse recurso [...] ¹⁸⁰

De nossa parte preferimos um meio-termo entre essas perspectivas. A grafia: Uno, Intelecto e Alma parece não causar grandes dificuldades na exegese como o faria com relação a tradução segundo Baracat Júnior, pelo contrário, se torna um recurso linguístico, didático e importante para leitura de nossa reflexão. Já sobre “deus” manteremos a inicial minúscula como primeira forma de diferenciação entre a divindade plotiniana e o Deus cristão.

¹⁷⁹ Entre as hipóstases e o uso comum das palavras uno, intelecto e alma.

¹⁸⁰ BARACAT JÚNIOR, *op. cit.*, p. 58-59

Recordemos que há uma forte tradição ocidental de se denominar o deus do cristianismo como Deus. Essa tradição está tão fincada na nossa “cultura gráfica” que a identificação deste termo (Deus) com “Jeováh”, em qualquer texto, é praticamente instantânea. Todavia, haverá um grande prejuízo interpretativo se o deus do pagão Plotino for confundido com o Pai celeste de Jesus cristo? Mesmo sendo eles advindos de concepções religiosas diferentes podem ter características equivalentes?

Plotino conheceu o cristianismo de sua época e suas doutrinas, tinha amigos e alunos cristãos, mesmo assim não se converteu nem o tomou como “verdade revelada” pelo contrário, o *velho sábio grego* apresentava dissensões tão profundas com essa religião que Ullmann chega a dizer que ele tinha um “posicionamento anticristão”¹⁸¹. Contudo, isso não impediu que o pensamento do nosso filósofo estivesse presente nas três maiores religiões que a humanidade possui, acerca disso nos diz Sommerman de forma contundente: “A influência de Plotino e dos neoplatônicos sobre o pensamento cristão, islâmico e judaico foi enorme”¹⁸².

O fato de Plotino discordar das teses cristãs apesar de parecer pouco, já nos é suficiente para afastar sua ideia de divindade, do “Deus dos evangelhos”. É importante dizer que essa discordância do filósofo se dava em vida e não é fruto apenas da interpretação de comentadores. Bussola esclarece tal diferença e nos traz uma comparação interessante nesse ponto:

O Uno, evidentemente, é Deus, mas não o Deus que as escrituras judaico-cristãs reduzem a um ponto indefinido nalgum lugar do céu, com características antropomórficas, e sim o Deus de Espinosa, ou, talvez, na linguagem da mentalidade moderna, a Energia Eterna, infinita, inexplorável, única e incomensurável de que fala Einstein [...] O Deus de Espinosa, apresentado com outros conceitos e com outras palavras, era o mesmo Deus de Plotino.¹⁸³

O autor supracitado vê no Uno um conceito de divindade semelhante ao deus conforme Espinosa¹⁸⁴, o que também soa um pouco estranho. Este filósofo pensa em “Deus” como algo imanente, ou seja, a divindade “retira” de si todas as coisas mesmo ainda se encontrando nelas coincidindo, portanto com a natureza sensível do mundo e Plotino, como

¹⁸¹ ULLMANN, 1997. p. 379

¹⁸² SORMMEMAN, *op. cit.*, p.177

¹⁸³ BUSSOLA, *op. cit.*, p. 32

¹⁸⁴ Os autores variam com relação à tradução do nome deste pensador, por exemplo: Spinoza, Espinoza, Espinosa etc.

sabemos, diz que o Uno não perde nada de si durante a processão das hipóstases. Não bastar-se essa primeira diferença entre esses pensadores, o próprio Espinosa faz questão de distinguir sua hipótese teológica tanto da tradição judaico-cristã quanto da doutrina de Plotino e de outros neoplatônicos:

Além disso, aquilo que foi criado não pode ter sido criado do nada, devendo necessariamente ter sido criado a partir de alguma coisa existente: mas que a criatura possa provir de alguma coisa sem que esta resulte minimamente diminuída, isso nosso intelecto não pode compreender¹⁸⁵.

Teologicamente falando, a teoria de Espinosa sobre deus é um Panteísmo. Mesmo que não utilizemos o termo *emanação* como tradução de *πρόοδος* cujo porquê anteriormente explicamos, nos valem das palavras de Ullmann sobre a dessemelhança entre a filosofia do licolitano e o panteísmo: “Plotino admite a criação (= *emanação!*), porém, ela é eterna. Dessarte, ele contradiz a religião cristã. De passagem vale recordar que *emanação*, no sentido plotiniano, não significa panteísmo, mas *panenteísmo*^{186, 187}.”

Não nos ateremos mais detalhadamente no contraste ou aproximação de perspectivas teológicas em à de Plotino, pois é um tema complexo que motiva a produção de artigos inteiros, nos quais tal questão é trabalhada de forma imensamente mais profunda do que poderíamos fazê-lo nessa breve introdução deste capítulo. Um desses artigos intitulado: *O problema de Deus na filosofia de Plotino: convergências e divergências com o Deus judaico-cristão*, de autoria do mestre Janduí evangelista de oliveira e doutor Marcos Roberto Nunes Costa, traz em suas considerações finais, após uma bela análise dessa temática, o seguinte:

Portanto, diante dessas constatações, concluímos que o *Uno* de Plotino não é Deus, pelo menos nos padrões da tradição judaico-cristã, todavia, é possível que se conceba uma associação do Uno com Deus, mas este tem de ser um Deus da concepção dos cristãos¹⁸⁸.

¹⁸⁵ ESPINOSA, Baruch. *Tratado Breve sobre Deus*. Apud NICOLA, Ubaudo. **Antologia ilustrada de filosofia: das origens à idade moderna**. Trad. Maria Margherita De Luca. São Paulo: ed. Globo, 2005. p 254.

¹⁸⁶ O panenteísmo aceita a presença de Deus na natureza (ou seja, a natureza estaria contida em Deus) e, ao mesmo tempo, a transcendência de Deus em relação ao mundo.

¹⁸⁷ ULLMANN, 1997, p. 380

¹⁸⁸ OLIVEIRA, Janduí Evangelista de; COSTA, Marcos Roberto Nunes. *O problema de Deus na filosofia de Plotino: convergências e divergências com Deus judaico-cristão*. **Perspectiva filosófica**: UFPE/UFPB. Recife, v. I, n. 35, p. 25-38, janeiro/ junho 2011. P. 39

O Uno, segundo Plotino é indizível, está além de todas as coisas que podem ser predicadas. Se o chamamos de “Uno” por convenção, a denominação “deus” segue o preceito. Ele (o Uno) está acima de uma definição de deus, porém, o filósofo de Licópolis utiliza deste termo de cunho intensamente religioso para se referir àquilo que é metafisicamente superior, àquilo que é divino no universo, em especial, ao primeiro princípio— justificada se torna, assim, a afirmativa de Ullmann: “Uno, Absoluto, Deus ou Bem sinonimizam nas *Enéadas* de Plotino”¹⁸⁹. — embora, no tratado que examinaremos daqui em diante, “deus” corresponda a outra hipóstase: o Intelecto.

Avancemos então rumo ao estudo do tratado *sobre as virtudes* (I 2 [19]) onde nos encontraremos (infelizmente, apenas de forma teórica) com o Uno, estação última de nossa viagem.

4.2 ENÉADA I 2 [19]

O princípio do tratado *sobre as virtudes* está repleto de citações que Plotino faz do *Teeteto* de Platão. Poderíamos expor aqui o primeiro parágrafo da obra plotiniana como ponto de partida em nossa reflexão, entretanto, se pretendemos compreender o modo como nosso filósofo interpreta seu antecessor e compõe sua exegese neoplatônica, talvez seja interessante partir das passagens do próprio autor dos *diálogos*. Começando pelo o fundamento do tratado I 2 [19], as palavras de Sócrates a Teodoro:

[...] Porém não é possível eliminar os males – forçoso é haver sempre o que se oponha ao bem—nem mudarem-se eles para o meio dos deuses. É inevitável circularem nessa região, pelo meio da natureza perecível. Daqui nasce para nós o dever de procurar fugir o quanto antes daqui para o alto. Ora, fugir dessa maneira é tornar-se o mais possível semelhante a deus; e tal semelhança consiste em ficar alguém justo e santo com sabedoria¹⁹⁰.

Essa ideia de tornar-se semelhante a deus não é uma exclusividade do *Teeteto*. Na *República* pode-se ler uma postura análoga: “Efetivamente, os deuses nunca descuram quem quiser empenha-se em ser justo e em se igualar ao deus, até onde isso é possível a um homem,

¹⁸⁹ ULLMANN, Reinholdo Aloysio. Plotino: um estudo das *Enéadas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 33

¹⁹⁰ PLATÃO, *Teeteto*, passos 176 a-b

na prática da virtude.”¹⁹¹ Em ambas as citações a doutrina de Platão é clara: a única forma de fugir dos males que nos assolam neste mundo sensível é tornando-nos semelhantes a deus através da virtude, sendo deus, portanto, um paradigma de justiça, pureza e claro, sabedoria. Plotino obviamente não discorda do ensinamento platônico, mas busca esclarecê-lo. Para isso é preciso indagar sobre os pressupostos dessa doutrina, ou seja: “[...] a qual deus? [...] à alma do cosmos e ao princípio condutor que há nela, possuidor de sabedoria admirável? É razoável que, estando aqui, nos assemelhemos a ele”¹⁹².

A investigação plotiniana começa então pela Alma universal, a alma enquanto hipóstase; mais especificamente pelo princípio condutor da alma, a saber: a parte superior, o intelecto (*λογος*) que há na Alma, reflexo da hipóstase anterior, o *νοῦς* da Alma.¹⁹³ Entretanto, nosso filósofo pergunta como pode esse intelecto possuir todas as virtudes se não tem contato direto com nada que lhe seja exterior? Não seria possível ser temperante ou corajoso, pois não teme nem deseja nada, já que não lhe falta coisa alguma.

Há sim algo à que o intelecto se volte e deseje. Nada que seja exterior, pelo contrário, parte de si: Os inteligíveis. Daí nos diz Plotino, “[...] nos vêm a ordem e as virtudes.”¹⁹⁴ a questão que será um divisor de águas aqui, é: Que virtudes são essas que o intelecto possui? Aparece então a distinção entre virtudes cívicas e intelectuais. As virtudes cívicas são apresentadas por Platão na *República* e atribuídas às diferentes partes da alma: A **sabedoria** está na parte racional (cabeça), a **coragem** na irascível (peito), a **temperança** que está no acordo entre a parte apetitiva (ou desiderativa: ventre) e o raciocínio, e por fim a **justiça** que surge quando cada parte da alma cumpre sua função¹⁹⁵. As virtudes superiores (intelectivas) são nomeadas da mesma forma que as anteriores, porém, seu âmbito é outro, se apresentam inteligivelmente.

Ora a Alma universal não compartilha da tripartição anímica que a alma humana possui, então as virtudes cívicas não podem ser atribuídas a ela. Portanto não nos assemelharíamos a deus através das virtudes inferiores mais sim pelas superiores. Contudo, Plotino chama a atenção para o fato de que não parece racional dizermos que não nos assemelhamos a divindade de forma alguma pelas virtudes cívicas até porque o próprio

¹⁹¹ PLATÃO, *República*, passos 613a-b

¹⁹² *Enéada* I 2 [19] 1 (Baracat Júnior)

¹⁹³ SZLEZÁK, *op. cit.*, p. 288.

¹⁹⁴ *Enéada* I 2 [19] 1 (Baracat Júnior)

¹⁹⁵ PLATÃO, *República*, passo 433 a

licopolitano citou no tratado anterior Hércules, que se tornou digno de ser deus mesmo sendo exemplo de virtude prática¹⁹⁶. Para que não permanecesse esse aparente impasse, nosso autor explica: “[...] deve-se dizer que de algum modo se assemelharam¹⁹⁷ -, mas que a assemelhação se dê segundo as superiores. Todavia, cabe precisamente possuir ambas as virtudes, mesmo que não sejam do mesmo tipo”¹⁹⁸.

Antes de qualquer coisa, nos diz Plotino, é preciso refletir sobre as virtudes:

[...] para que descubramos esse algo mesmo que, sendo em nós imitação, é virtude, mas lá, sendo como que um arquétipo, não é virtude, assinalando que há dois tipos de assemelhação: uma reclama que haja algo idêntico nos semelhantes, que se assemelham todos igualmente a partir de uma mesma forma; por outro lado, no caso daqueles em que um se assemelha ao outro mas este outro é primário, não convertível naquele nem a ele considerado semelhante, nesse caso devemos conceber a assemelhação de outro modo, sem exigirmos uma forma idêntica, mas antes diferente, se de fato se assemelham de modo diferente¹⁹⁹.

O fogo não precisa ser aquecido, pois possui o calor em si mesmo, nós é que nos aquecemos por ele. Da mesma forma através da imitação somos virtuosos, imitamos os paradigmas que estão no inteligível, as ideias perfeitas que lá não são virtudes, mas essências das virtudes. Enquanto almas podemos nos assemelhar igualmente à mesma fonte ou a algo que jamais nos será idêntico, como o Uno. Plotino percebe a necessidade de examinar tanto a virtude particular quanto a universal, só assim ficará claro o que faz delas virtudes.

De que nos servem as virtudes cívicas? Nosso filósofo responde: “[...] nos ordenam realmente e nos tomam melhores, porque delimitam e metrificam os desejos e, em geral, metrificam as afecções e eliminam as falsas opiniões através daquilo que é absolutamente melhor [...]”²⁰⁰ ou seja, a alma racional ao praticar as virtudes inferiores (cívicas) impõe limites ao vivente, o controla, o harmoniza. Temos assim o “metro da alma na matéria”²⁰¹. Por nossa alma ser mais próxima das hipóstases inteligíveis que o corpo, participa mais do plano divino, assim, aqueles que possuem as virtudes cívicas, chegam a se enganar pensando ser esse nível “melhorado” da alma o próprio deus.

¹⁹⁶ *Enéada* I 1 [53] 12 (Baracat Júnior)

¹⁹⁷ Aqueles possuidores das virtudes cívicas em excelência.

¹⁹⁸ *Enéada* I 2 [19] 1 (Baracat Júnior)

¹⁹⁹ *Enéada* I 2 [19] 2 (Baracat Júnior)

²⁰⁰ *Enéada* I 2 [19] 2 (Baracat Júnior)

²⁰¹ *Enéada* I 2 [19] 2 (Baracat Júnior)

É necessário a partir de então pensar sobre as virtudes superiores para que não as confundamos com as supracitadas. Para Plotino, o fato de Platão ter especificado certas virtudes como “cívicas” e “purificadoras” indica que há outras diferentes dessas, nas palavras do filósofo alexandrino: “[...] fica claro que ele (Platão) afirma que existem dois tipos de virtudes e que afirma que a assemelhação não se dá através da virtude cívica”²⁰².

A purificação pelas virtudes cívicas não é sinônimo de assemelhação com deus, esta se dá, como veremos, após esse processo. Plotino colocara anteriormente²⁰³ que a alma ao se unir com o corpo se torna “equiafetável”, se não houvesse tal união a alma humana seria naturalmente virtuosa. Eis a perspectiva plotiniana:

[...] ela (a alma) seria boa e possuidora de virtude se não coopinasse (com o corpo), mas atuasse sozinha — isto é, precisamente, entender e ser sábio —, e não fosse equiafetável — isto é, precisamente, ser temperante —, e não temesse afastar-se do corpo — isto é, precisamente, ser corajoso —, e a razão e o intelecto comandassem e as demais partes não se opusessem — e isto seria a justiça. Esse tipo de disposição da alma, pela qual ela entende e é assim impassível, se disséssemos que ela é a assemelhação a deus, não erraríamos: pois o divino também é puro e sua atividade é de tal tipo que quem a imita possui sabedoria²⁰⁴.

Poderíamos então afirmar que deus segue esse modo de entender da alma? Não, pois esse tipo de disposição é necessariamente da alma. Existe um modo de pensar (entender) primário e puro, que pertence ao Intelecto e outro que lhe imita, o da alma. Igal chama a atenção para uma distinção importante que o licopolitano faz nesse ponto do tratado: “Plotino resume aqui a tese de V 6: a Alma é hetero-intelectiva; a Inteligência (Intelecto), auto-intelectiva, e o Uno-Bem, supra-intelectivo”²⁰⁵. Não devemos assim, entender o pensar da alma como semelhante ao do Intelecto, o que leva a outra conclusão: “[...] a virtude é coisa da alma: não há virtude do Intelecto nem do que está além (o Uno).”²⁰⁶

Como já adiantávamos acima, é preciso saber se a virtude está no processo de purificação ou em estar purificado. Enquanto estamos nos purificando, a virtude é, claro, de certa forma imperfeita, diferentemente do estado em que nos encontraríamos purificados, esse é um estágio de perfeição. “Contudo, o estar purificado é uma expulsão de tudo o que é

²⁰² *Enéada* I 2 [19] 3 (Baracat Júnior)

²⁰³ *Enéada* I 1 [53] 4 (Baracat Júnior)

²⁰⁴ *Enéada* I 2 [19] 3 (Baracat Júnior)

²⁰⁵ IGAL (1992, vol. I. p. 212, n. 11)

²⁰⁶ *Enéada* I 2 [19] 3 (Baracat Júnior)

alheio, ao passo que o bem é diferente disso.”²⁰⁷ Se o bem fosse o simples resultado do purificar-se, teríamos que admitir que aquele (o bem) estava envolto pelo mal. Por isso nos lembra Marsola: “a virtude não seria mais a purificação, mas aquilo que permanece após a purificação”²⁰⁸. A alma que passa pelo processo purificador pode ser chamada de *agathoeidês*, ou seja, algo que possui a forma do bem, todavia, Plotino advertindo pra “dupla face” da alma, explica que o mal para ela é estar com seus contrários e o bem em habitar com aqueles que compartilham de suas natureza divina. No tratado V 1 [10] essa concepção também é ilustrada:

O que pode ter levado as almas — elas que eram parte do mundo mais alto e pertenciam completamente a ele — a esquecerem seu pai, Deus, e a ignorarem tanto a si mesmas como a ele? A origem do mal que as tomou foi a vontade própria, foi a entrada na esfera da alteridade e o desejo de pertencerem a si mesmas [...] Ao olharem para o que é terreno e não olharem para si mesmas, tornaram-se completamente ignorantes a respeito de Deus²⁰⁹.

Mas quando a alma consegue estar em um nível elevado e alcançar seu bem? Eis a resposta plotiniana:

[...] estará, quando tiver se convertido. Então, após a purificação ela se converte? Na verdade, após a purificação está convertida. Sua virtude é isso? Sua virtude é antes o que surge da conversão. E o que é isso? Uma contemplação e uma impressão do que foi visto impressa e em atividade, como a visão em relação ao que é visto²¹⁰.

O pensamento de Plotino está anos-luz de ser simplório. Por vezes nos apercebemos perguntando: se o modo dialético de desenvolver as teses é tão complexo nos escritos plotinianos, imaginemos como fluíam suas aulas? Já nos alertara Porfírio sobre o mestre: “Ao escrever, era denso e rico de idéias, conciso e mais abundante em idéias do que em palavras, expressando-se quase sempre inspirada e apaixonadamente”²¹¹. Nessa altura do tratado ao colocar a relação entre purificação e conversão, resplandece tal complexidade como nos explica Regen: “Na perspectiva de Plotino, nem sempre fácil de entender e às vezes pouco clara, a virtude não é uma purificação nem é a conversão que ocorre depois da purificação”

²⁰⁷ *Enéada* I 2 [19] 4 (Baracat Júnior)

²⁰⁸ MARSOLA, Mauricio Pagotto. *Plotino e a escolha de Hércules. Paixões, virtude e purificação*. HYPNOS, São Paulo, ano 14, n. 20, p. 61-74, 1º sem. 2008. p. 69

²⁰⁹ *Enéada* V 1 [10] 1 (A. Sommerman)

²¹⁰ *Enéada* I 2 [19] 4 (Baracat Júnior)

²¹¹ *Vida de Plotino*, Cap. 14.

²¹². A virtude está, em última instância, ligada a uma ideia a muito por nós colocada como fundamental na filosofia do licopolitano: a contemplação.

A alma tem as formas inteligíveis no seu mais profundo interior, porém, elas permanecem inativas, obscuras, como impressões. Somente com a conversão consegue contemplar os arquétipos verdadeiros, liga impressões a realidade que, em suma, sempre esteve na alma, pois como dito no fim do tratado 53, o Intelecto (que corresponde ao mundo inteligível) de alguma forma está em nós, o movimento assim é de “interiorização”, de retorno (ἐπιστροφή) para si próprio, como afirma Nogueira em seu instrutivo artigo sobre a ética plotiniana: “O que realmente existe na filosofia de Plotino não é uma elevação, mas, sim, uma interiorização e posteriormente uma reflexão, daí a sua afirmação de que a verdadeira virtude consiste em voltar-se para dentro de si e olhar para si próprio”²¹³.

No quinto capítulo do tratado I 2 [19] Plotino, a partir do estudo da purificação retoma à questão principal: “Mas é preciso determinar até onde se estende a purificação: pois assim também será claro a que deus nos assemelhamos e a qual nos identificamos.”²¹⁴ Tal qual foi dito anteriormente²¹⁵, a alma é capaz de se afastar do corpo físico, não participando das afecções que provem dele, sendo impassível. Mas esse rompimento se dá de forma brusca? Claro que não. Esse processo intenso, envolve a diminuição gradativa dos prazeres corporais, das dores, da ira, do sofrimento, do medo e dos “desejos da carne” como comer, beber e fazer sexo, em suma:

[...] a alma será pura de tudo isso e desejará tornar pura também sua parte irracional [...] Assim, não haverá guerra: basta estar presente a razão, à qual a parte inferior reverenciará de tal modo que a própria parte inferior se desagradará, caso haja qualquer excitação, por não ter-se mantido quieta na presença de seu senhor, e reprovará a si mesma por sua fraqueza²¹⁶.

²¹² REEGEN, Jan ter. *A Ética em Plotino*. AQUINO, J. E. F.; FRAGOSO, E. A. R.; SOARES, M. C. (org.). **Ética e metafísica**. Fortaleza: EdUECE, 2007, p. 9- 36. (Coleção Argentum Nostrum. ISBN: 978-85-87203-97-7.). p. 28

²¹³ NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. *A ideia de uma prescrição ética no retorno Plotiniano*. In: III SIMPÓSIO NACIONAL DE FILOSOFIA ANTIGA: ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA. S.d. **Anais**. Sergipe: Universidade Federal de Sergipe, S.d. p. 101-108. (Cedido pela autora). p. 103

²¹⁴ *Enéada* I 2 [19] 5 (Baracat Júnior)

²¹⁵ No tratado I 1 [53]

²¹⁶ *Enéada* I 2 [19] 5 (Baracat Júnior)

A única forma da alma separar-se rapidamente do corpo é através do suicídio, todavia, Plotino já advertira que “[...] não se deve deixar a vida enquanto houver esperança de melhora”²¹⁷. O que temos é um progressivo afastamento do mundo sensível, uma “fuga do mundo”. Neste sentido escreve Marsola: “A assimilação do homem ao divino é dada pela relação ascendente, não por um domínio violento das paixões, não do superior ao inferior, pelo domínio do superior sobre o inferior. Essa assimilação ocorre no *continuum vital* do sábio”²¹⁸. Alguém poderia dizer assim, que a alma permanece observando constantemente os males sensíveis para deles fugir, como alguém que fixa seu olhar no inimigo temendo seu ataque. Entretanto o filósofo de Licópolis nos lembra nosso verdadeiro objetivo e para onde devemos olhar: “[...] nosso empenho não é em estarmos fora do pecado, mas em sermos deus”²¹⁹. Mas que deus? Embora essa resposta seja dedutível, as palavras de Reegen a trazem a luz:

Deus, conforme a maioria dos estudiosos, não deve ser identificado com o Uno: este está além de deus, é “maior e mais perfeito” do que deus, porque é a Realidade que está acima de todas as realidades. Deus é a primeira hipóstase que procede do Uno, ele é a Inteligência (Intelecto) em que essência e existência coincidem, em que sujeito pensante e objeto pensado são a mesma coisa²²⁰.

Digamos então o que realmente são as virtudes cardiais nesse homem que se dedica a “fugir do mundo” pela assemelhação com o Intelecto, conseqüentemente entendendo o porquê de serem definidas como virtudes intelectivas ou superiores.

Cada virtude, nos diz Plotino, é a “[...] sabedoria e a prudência na contemplação das coisas que o intelecto possui”²²¹; as virtudes tem uma dupla estadia: uma no intelecto e outra na alma. No intelecto a justiça, temperança, sabedoria e coragem são “em si”, não são virtudes, mas paradigmas, ideias perfeitas das virtudes. Na alma, no entanto, são virtudes porque advêm do *voûç* como reflexo dos arquétipos inteligíveis. Resume o *velho sábio grego*:

[...] assim, a justiça superior da alma é a atividade orientada para o intelecto, a temperança é a versão de seu interior para o intelecto, e a coragem é a

²¹⁷ *Enéada* I 9 [16] 1 (Baracat Júnior)

²¹⁸ MARSOLA, *op. cit.*, p. 74

²¹⁹ *Enéada* I 2 [19] 6 (Baracat Júnior)

²²⁰ REEGEN, *Op. Cit.*, p 12.

²²¹ *Enéada* I 2 [19] 6. É de extrema relevância expor aqui a opinião de Igal sobre essa passagem (1992, vol. I. p. 217, n. 18): “[...] Aristóteles distingue nitidamente sabedoria teórica (*sophia*) e sabedoria prática (*phrónesis*) como hábitos distintos (*Ét. Nic. VI 3-8*). Em Platão, e com frequência em Plotino, tal distinção tende a desaparecer: se trata bem mais de dois aspectos de uma mesma virtude.”

impassibilidade conforme à assemelhação àquilo para o qual olha, que é impassível por natureza, ao passo que a alma o é a partir da virtude, a fim de não coafetar-se com seu conviva inferior (o corpo)²²².

O que diferencia, portanto o homem que popularmente chamamos de bom ou virtuoso do sábio plotiniano? “[...] o possuidor das superiores tem também, por necessidade, as inferiores em potência, mas o das inferiores não necessariamente possui aquelas. Esse é o princípio da vida do sábio”²²³. Se aquele homem que se assemelha a deus tem as virtudes cívicas em potência, não as terá em ato? Parece aceitável que o sábio as tenha também em ato e as utilize em sua “vida terrena”, em seu agir no sensível. Porém, como seu olhar está voltado para as virtudes superiores, o sábio estará:

[...] vivendo inteiramente não a vida do homem bom, que a virtude cívica estima, mas abandonando esta e escolhendo uma outra, a dos deuses: a eles, pois, não aos homens bons, é a assemelhação. A assemelhação a estes (aos homens bons) é como uma imagem que se assemelha a outra imagem, ambas de um mesmo arquétipo. Mas a assemelhação ao outro (a deus = Intelecto) é como a um paradigma²²⁴.

A citação supracitada, último trecho do tratado *sobre as virtudes* demonstra toda a importância que Plotino dava à busca pelos princípios metafísicos, que nada mais é do que uma busca pelo autoconhecimento, uma interiorização, um misticismo. Não devemos tomar o homem bom como exemplo a ser imitado, pois se o fizéssemos, seríamos semelhantes aos que se assemelham, ou em outras palavras, imitações da imitação. Estaríamos — como Platão alerta na *República* — “três pontos afastados da realidade”²²⁵. Diante dessas considerações parece que em nosso retorno (ἐπιστροφή) nos encontramos no “deus - Intelecto”, voltemos então para Uno.

4.3. O MISTICISMO PLOTINIANO: uma filosofia da assemelhação

Dizíamos que o ponto de partida de nossa caminhada era Uno e a ele voltaríamos. A assemelhação nos fez “ascender” ao Intelecto enquanto deus, mas somos agora forçados a

²²² *Enéada* I 2 [19] 6 (Baracat Júnior)

²²³ *Enéada* I 2 [19] 7 (Baracat Júnior)

²²⁴ *Enéada* I 2 [19] 7 (Baracat Júnior)

²²⁵ PLATÃO, *República*, passo 597 e

cumprir nossa promessa e nos achegarmos ao Uno-Bem. Por que não nos assemelhamos diretamente ao primeiro princípio? Por mais falacioso que pareça, a princípio, responderemos a essa incógnita com mais perguntas: Como nos assemelharmos a algo inefável, sem predicados, absoluto? Se não conhecemos o Uno, poderíamos nos tornar semelhante ao desconhecido? Terá Plotino uma “carta na manga” que resolverá esse impasse? Sim, a mística. Começemos por estas palavras de Marsolo:

No limite, a alma se diviniza, assemelhando-se ao Intelecto e, por fim, ao Uno [...] Trata-se de uma reabsorção gradual do inferior no superior, do humano no divino [...] É neste sentido que, no quadro de uma ética apofática ou aferética, há um movimento pelo qual o sábio imita (*mimesis*) a unicidade e a simplicidade do Princípio.²²⁶

O comentador que acima nos referimos diz que por fim nos assemelhamos ao Uno imitando sua simplicidade e unicidade, como? Unindo-nos a ele, retirando de nós toda a multiplicidade, pois o que podemos dizer do “além- Ser” é de forma apofática, ou seja, que ele não é múltiplo. Isso já é algo que podemos ter como norte: a união pela simplificação. Todavia o êxtase místico plotiniano não parece sugerir-nos apenas a experiência pessoal com o divino (alteridade), mas sim tornar-se o divino. Na última parte do tratado I 2 [19] que citamos pouco antes, Plotino nos diz que o sábio (a alma racional purificada) vive a vida dos deuses, torna-se semelhante ao deus. O que isso significa isso? O que é essa vida “mística” superior?

A Enéada VI 9 [9] — *Sobre o Bem ou o Uno* — é sem dúvida um oásis para nosso anseio de respostas. Nele Plotino nos fala muito sobre contato, semelhança, vida e contemplação. O contato, nos diz o licopolitano:

[...] se dá por meio de uma faculdade diferente, mediante a qual o contato é muito mais íntimo e muito mais intenso. E isso se dá a tal ponto, que aquele que contempla — graças à semelhança e à identidade que tem com o seu objeto, e graças ao seu vínculo com ele — coincide com ele sem que nada se interponha entre ambos²²⁷.

Só a mística nos dá o grau máximo de intimidade com o Uno através de uma semelhança, uma identidade com o supremo. Se assemelhar em Plotino é necessariamente “ir

²²⁶ MARSOLA, *op. cit.*, p. 69 e 74

²²⁷ *Enéada* VI 9 [9] 8 (A. Sommerman)

ao encontro”, é ter contato com seu semelhante, é ser ele. Somente no Uno a alma “vive verdadeiramente, pois a vida que vivemos agora, essa vida sem deus, é apenas uma aparência de vida, que apenas imita a vida verdadeira, a vida do alto, que é a própria atividade da inteligência (Intelecto)”²²⁸. Eis a vida do sábio, ou seja, a vida dos deuses, em suma: a vida com deus. Contemplamos a divindade quando somos em fim semelhantes a ela, pois: “Na verdade não se trata de uma contemplação no sentido comum, mas de uma contemplação de outra espécie, de uma saída de si, um abandono de si, uma simplificação, uma aspiração ao contato e ao repouso”²²⁹.

Outra questão importante que não poderíamos deixar de falar sobre o final do tratado *sobre as virtudes* é o fato de Plotino nos ensinar que o objeto de nossa assemelhação é exclusivamente o deus, aquilo que está acima de nós e não outro homem que por mais “puro” que seja, está no âmbito inferior. Por tal afirmação é plausível concluirmos que nosso filósofo ensinava como o homem conseguiria retornar ao divino, mas nunca, aparentemente, se colocou como exemplo, um modelo perfeito a ser imitado, um ídolo. Mais um ponto que afasta a doutrina plotiniana do cristianismo e especialmente do pensamento do maior propagador da “nova religião”: Paulo de Tarso. Observemos as palavras desse apóstolo: “Sede meus imitadores, como também eu, de Cristo. E louvo-vos, irmãos, porque em tudo vos lembrais de mim e retendes os preceitos como vo-los entreguei”²³⁰. Ora, em Plotino não encontramos intermediador nem figuras passíveis de imitação que sejam necessárias ou estejam entre nós e deus. Até porque somos homens, *dáimons* e deuses²³¹. Quando dissemos que a Alma funciona como um intermediário entre o sensível e o inteligível, estávamos apenas expondo de forma didática o que é, em última instância, um mistério místico: todas essas imagens ou hipóstases são apenas “níveis” do mesmo sujeito, de um mesmo princípio único e de absoluta totalidade: o Uno.

Nas *Enéadas* inúmeras são as vezes que Plotino nos fala de semelhança: entre as hipóstases, entre o mundo sensível e o inteligível, entre as faculdades da alma, entre as virtudes, etc. razão pela qual o título desse tópico fala de uma “filosofia da assemelhação”.

²²⁸ *Enéada* VI 9 [9] 9 (A. Sommerman)

²²⁹ *Enéada* VI 9 [9] 11 (A. Sommerman)

²³⁰ Coríntios I, Cap. 11, versículo 1. in: **A BÍBLIA** Sagrada Antigo e Novo Testamento. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Ed. rev. e atualizada no Brasil. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

²³¹ Vale salientar nesse ponto que Plotino ao falar de semelhança com o divino utiliza o verbo grego ὁμοίω que significa *igualar, fazer igual, tornar-se igual*. Já Paulo na passagem citada usa μιμητής para indicar um modelo de vida exemplar para um *imitador*.

Como no pensamento do nosso filósofo a máxima da física: “os opostos se atraem” é de certa forma superada pelo que podemos chamar de um axioma metafísico que diz: “os semelhantes se unem, se tornam um só”, é obvio que a mística é fundamental na sua doutrina ética. Porfírio nos diz que enquanto esteve com Plotino presenciou quatro vezes o mestre em estado de êxtase místico ou nas palavras de Porfírio, a meta de “alcançar e unir-se ao deus que está acima de tudo”²³², mas também escreve que isso provavelmente tenha acontecido muitas outras vezes. Somente uma (numeral) vez ao longo das *Enéadas* Plotino descreve essa experiência se referindo a si próprio, eis essa passagem mística:

Muitas vezes ocorreu-me ser retirado de meu corpo e conduzido a mim mesmo; ser retirado das coisas externas e introduzido em mim mesmo, e então ver uma beleza maravilhosa, tornando-se ainda maior a certeza de que pertença à ordem superior dos seres por ter realizado em ato a mais nobre forma de vida; ter-me identificado com a divindade; ter-me estabelecido nela; ter vivido o seu ato e me situado acima de tudo quanto é inteligível, exceto o Supremo²³³.

Tais palavras expressam o apogeu da filosofia Plotiniana, a meta principal, onde o silêncio e a contemplação²³⁴ são o pano de fundo do conhecimento de si mesmo. Essa experiência de autoconhecimento metódico que em Plotino tem um viés místico parece ser algo “paterno”. Dizemos isso no sentido de que a fala do “pai do Neoplatonismo” nos lembra — novamente: guardadas as devidas proporções — o que escreveu o “pai da filosofia moderna”, René Descartes. Vejamos um trecho cartesiano:

Fecharei agora meus olhos, tamparei meus ouvidos, desviar-me-ei de todos os meus sentidos, apagarei mesmo de meu pensamento todas as imagens de coisas corporais, ou, ao menos, uma vez que mal pode fazê-lo, reputá-las-ei como vãs e como falsas; e entretendo-me apenas comigo mesmo e considerando meu interior, empreenderei tornar-me pouco a pouco mais conhecido e mais familiar a mim mesmo.²³⁵

O retorno para si mesmo, o “despojar-se de tudo”, a experiência mística nos leva ao mais puro estágio intelectual de um homem, ao encontro e semelhança com esse deus (o intelecto) e com seu “superior” (o Uno), pois nossa alma racional:

²³² *Vida de Plotino*, Cap. 23

²³³ *Enéada* IV 8 [6] 1 (A. Sommerman)

²³⁴ Aqui expressamos gratidão pela grande contribuição que tivemos com a leitura do livro de Gabriela Bal: *Silêncio e contemplação- Uma introdução a Plotino*. Sem dúvida um belo e aconselhável estudo em língua portuguesa sobre esse tema.

²³⁵ DESCARTES, René. **Meditações** (Coleção Os Pensadores, vol. Descartes). São Paulo, Nova Cultural, 1980.

Ao se aproximar d'ele (do Intelecto), torna-se semelhante ao que está além do Ser. Aquele que se vê nesse estado torna-se semelhante ao Supremo; sai de si, passa da imagem ao seu arquétipo, e chega ao fim de sua jornada. Todavia, mesmo quando decai de tal contemplação, pode despertar de novo tal virtude meditando na ordem e na beleza interior; e, mediante essas virtudes, recupera a leveza, torna a alcançar a Inteligência (Intelecto) e a Sabedoria, e, mediante a Sabedoria, o supremo Bem. Está é a vida dos deuses e dos homens divinos e bem-aventurados: ser livre em relação às coisas deste mundo; viver sem se deleitar nas coisas terrenas; fugir, na solidão, ao solitário²³⁶.

Fazendo uma analogia ao que disse Plotino acima: “chegou o fim de nossa jornada”; pelos menos essa a que nos submetemos enquanto humildes exegetas dos escritos plotinianos. Voltamos ao Uno, muito embora nunca tenhamos nos afastado completamente dele. Nós seres humanos somos, acima de tudo, **almas racionais** que através das **virtudes** nos **purificamos** e nos **convertemos**, podendo assim **contemplar** verdadeiramente o **Intelecto**, nos tornando semelhantes a esse **deus** e retornando pelo êxtase **místico** à unirmo-nos com **Uno**. Findamos esse capítulo com as palavras extremamente coerentes e bem colocadas de Nogueira sobre a experiência mística em Plotino:

A experiência mística é o encontro com o Uno. Nesse encontro toda multiplicidade, toda diferença desaparece para dar lugar a uma interiorização onde mergulhamos dentro de nós mesmos, perscrutando o nosso verdadeiro “eu”. No êxtase plotiniano, nós nos desnudamos de todas as vestes do sensível para nos vestirmos unicamente com a veste da simplicidade e, numa simplificação indescritível, convertermo-nos ao Uno e nos tornarmos um com Ele²³⁷.

²³⁶ *Enéada* VI 9 [9] 11 (A. Sommerman)

²³⁷ NOGUEIRA, 1999, p. 82

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estamos conscientes de que o que expomos nesse trabalho equivale apenas a uma estrela anã perante a galáxia que é a filosofia do *velho sábio grego*. Todavia deixamos claro desde o princípio que não era nossa intenção tentar fazer um estudo aprofundado do pensamento de Plotino. Tentar fazê-lo seria imensamente difícil, consegui-lo quase impossível: não se pode contemplar o universo inteiro utilizando uma luneta.

Começamos, antes de qualquer coisa, descrevendo um pouco de quem foi o Filósofo de Licópolis e qual era o legado escrito de Plotino. A vida de tal pensador por si só já nos parece uma teoria filosófica. Mesmo que este não tivesse escrito nada (assim como Sócrates) é bem provável que saberíamos, de alguma forma, quem e quão sábio foi nosso filósofo. Quando Plotino morreu, Amélio, seu amigo, interrogou o oráculo de Delfos sobre o destino da alma de nosso filósofo. A fala do deus Apolo retrata um pouco este pensador que estava num nível acima dos homens comuns, um “gênio”:

Ó *dáimon*, homem outrora, mas que alcanças a sorte mais divinal de um *dáimon* agora que te soltaste da amarra da humana necessidade e nadaste, lançando-te de todo coração para longe do estrondoso fragor de teus membros, até a margem firme, longe do demo dos ímpios, sobre não curvada vereda da alma pura, onde reluz arredor o esplendor divino, onde, pura plaga, prevalece a lei, longe da iníqua impiedade. Mesmo então, quando lutavas para escapar da vaga amara da vida que se nutre de sangue e se angustia na vertigem, em meio à tormenta e ao súbito tumulto, amiúde, da morada dos venturosos, te apareceu a meta que se situa próxima²³⁸.

Após essa introdução a biografia plotiniana, escolhemos um itinerário a seguir. O objetivo central era antropológico e ético, ou seja, saber o que é o homem e como este poderia se tornar semelhante ao divino, utilizando respectivamente os tratados I 1 [53] e I 2 [19] das *Enéadas* de Plotino. Contudo, entendemos ser necessário partir do “sistema metafísico” para conseguirmos voltar a ele, pois, os pontos de partida e de chegada coincidem. Dois movimentos são então necessários: a processão (πρόοδος) e o retorno (ἐπιστροφή). Sendo assim, o primeiro capítulo é dedicado ao estudo da tríade metafísica plotiniana, as três hipóstases: Uno (ἕν), Intellecto (νοῦς) e Alma (Ψυχή).

²³⁸ *Vida de Plotino*, Cap. 22

O Uno é inefável, indescritível, eterno, absoluto, além de todas as coisas, inclusive do ser. Ao mesmo tempo em que é todas as coisas não é nenhuma delas. Esse primeiro princípio ultrapassa completamente nosso entendimento e o pouco que conseguimos falar dele, de forma falha, é apenas pela linguagem apofática. Plotino nos ensinou que algo perfeito tende a transbordar, por isso do Uno surge um tipo de “matéria inteligível” que ao voltar seu olhar para aquele se torna $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, o Intelecto. A partir daí vemos a importância da contemplação como chave para entender a filosofia do licolitano. Ao contemplar o seu anterior, o Intelecto estabelece o início da alteridade. Essa segunda hipóstase corresponde ao Unomuitos de Parmênides, ao mundo inteligível platônico onde residem as ideias ou as formas perfeitas de Aristóteles. No Intelecto há pensamento puro, noético, é o próprio ser.

Ainda a contemplação a partir do segundo princípio se dá de duas formas: contemplado o anterior e a si mesmo. Quando o Intelecto se vê, atinge também um nível de perfeição e continua o movimento processional de forma semelhante a do Uno “gerando” a Alma universal, última hipóstase metafísica da tríade supracitada. Na alma Suprema (ou universal) há uma espécie de processão interna que faz surgir a alma do mundo, e todas as almas particulares que animam os corpos até o último grau que seriam as plantas. A matéria se configura como um *não-Ser*, algo demasiadamente afastado do Uno. Assim terminamos o primeiro capítulo.

No segundo capítulo entramos diretamente no tema de nosso trabalho ao esmiuçar o tratado I 1 [53] intitulado *Sobre o que é o vivente e o que é o homem*. Plotino parte da definição de vivente (ou animal) presente no *Fedro* que diz ser aquele a união entre alma e corpo. Ora, o homem pode ser definido como a junção de uma “alma humana” num “corpo humano”? Nada nos impede de dizer que esse composto é um homem, porém nosso filósofo vai além. Platão havia introduzido a ideia de que a alma tem três partes: racional, irracional e apetitiva. Aristóteles também atribui três “níveis” à alma: intelectual, sensitivo e vegetativo. Plotino, por sua vez, uniu ambas as teorias para identificar o “homem verdadeiro” como a parte mais elevada da alma, aquela que não sente as afecções do mundo sensível, a racional/intelectiva. “Nós somos a alma”²³⁹ mas, não outra que não a superior. Nesse tratado temos elementos suficientes para refletimos profundamente sobre a condição humana, sobre a identidade do homem.

²³⁹ *Enéada* I 1 [53] 10 (Baracat Júnior)

O filósofo brasileiro Mario Sergio Cortella ao falar sobre ética num programa televisivo ²⁴⁰, cita uma frase bíblica presente no evangelho de Marcos em que Jesus diz: “Pois que aproveitaria ao homem ganhar todo o mundo e perder a sua alma?” ²⁴¹. Cortella explica que independente do teor religioso (cujo contexto, sabemos, é o cristianismo) tal pergunta é muito forte, é impactante, pois mesmo que o homem consiga o mundo inteiro, se ele perder a alma, ou seja, aquilo que o define e identifica como espécie ímpar, poderá denominar-se humano? A obra de Plotino nos conduz a tal questão e lembra-nos de que temos, todos, algo divino e esse algo é nosso verdadeiro “eu”.

Estabelecida a natureza do homem, partimos para o terceiro capítulo buscando compreender como — enquanto seres terrestres, sensíveis — conseguimos atingir esse divino que há em nós. Como nos afastar do cosmo físico mesmo estando nele? Com o intuito de responder tal questão prosseguimos em nossa exegese, agora no tratado subsequente ao I 1 [53] ²⁴²: o tratado *sobre as virtudes* (I 2 [19]). Platão afirmara que para fugir dos males desse mundo devemos nos tornar semelhantes a deus na prática da virtude. Plotino se dispõe a explicar quem é esse deus e como se dá essa assemelhação. O primeiro passo para tal, foi a distinção entre virtudes cardeais cívicas (inferiores) e intelectivas (superiores). Apesar de terem os mesmos nomes (justiça, temperança, coragem e sabedoria) elas se relacionam com âmbitos diferentes. As primeiras “disciplinam” o vivente, põe limites a alma que se relaciona ao corpo. As segundas são fruto da contemplação do Intelecto onde as virtudes existem como paradigmas perfeitos, são “ações intelectivas”. Precisamos dos dois tipos de virtudes no caminho de purificação e conversão, só depois desses nos assemelhamos ao divino, ao Intelecto e por conseqüência ao Uno. Na verdade, nos diz Marsola: “[...] o meio de purificar o intelecto é o próprio intelecto [...] a purificação é o processo que assemelha progressivamente nosso intelecto ao Intelecto divino” ²⁴³.

As virtudes, em especial a prudência, justiça, fortaleza e temperança, são um dos instrumentos para a construção de uma ética segundo Plotino. É importante percebermos que perspectiva filosófica parecida nos rodeia em nosso tempo: a chamada “ética das virtudes”. Essa vertente contemporânea cuja origem é identificada na antiguidade, principalmente em

²⁴⁰ <http://www.youtube.com/watch?v=vjKaWIEvyvU>

²⁴¹ BÍBLIA SAGRADA, Marcos, Cap. 8. Vers. 36

²⁴² Na ordem estabelecida por Porfirio nas *Enéadas*

²⁴³ MARSOLA, *op. cit.*, p. 69

Aristóteles e sua *Ética à Nicômaco*, traz de volta a relevância de pensar as virtudes como fundamento ético. Explica Sousa citando Michael Slote:

Desse modo, a ética das virtudes se interessa prioritariamente pelo caráter virtuoso do ser humano e por suas motivações íntimas, buscando “uma explicação das virtudes que é auto-sustentada e central antes que derivada ou meramente complementar à teoria moral”²⁴⁴.

Vamos um pouco além: acreditamos que na contemporaneidade, a ideia de deus ainda é fortemente usada como paradigma de virtude, não nos referindo apenas ao Deus judaico-cristão, mas a inúmeros outros. Tal empreitada reforça nossa apologia à vivacidade do pensamento plotiniano. Seus questionamentos e teorias não são obsoletos, muitos deles são apenas tratados de modo correspondente à sua tradição filosófica e contexto histórico. O afastamento parte de nós não dos escritos do pensador licopolitano. De certa forma, toda obra anseia por quem lhe abraça, no geral não faz distinção de pessoas nem de épocas.

Tanto a busca pela definição do que é o homem quanto o processo que nos leva a assemelhação com o divino nos remete a uma experiência pessoal que acreditamos não errar ao chamarmos de mística. Com ela atingimos como mortais a “vida de deuses”: “Cada um de nós é um mundo inteligível”²⁴⁵. Contudo, se a experiência, como dito, é pessoal, Plotino defendera um isolamento e desprezo total pelo mundo sensível e as relações humanas construídas nele? Responde-nos Ullmann:

Dissemos que Plotino pregava a fuga do mundo. Não se pense, no entanto, que isso significava desinteresse pela realidade social. Basta recordar que ele mesmo tinha sob seus cuidados a guarda de órfãos. Não se trata, pois, de uma fuga de desprezo radical, para viver num solipsismo, como estilista egocêntrico. Lembre-se o convívio com as altas autoridades em Roma e a solicitude paternal por orientar as consciências dos seus discípulos. Não se esqueça, também, a intenção de Plotino de fundar a Platonópolis²⁴⁶.

As palavras desse comentador são suficientemente satisfatórias para dizermos que nosso filósofo se preocupava com o próximo. E como negar tal coisa? É natural (ou pelo menos deveria ser) que a filosofia — enquanto teoria — seja refletida na *práxis* do filósofo.

²⁴⁴ SOUSA, José Elielton de. *A ética das virtudes e a proposta da ética do cuidado de Michael Slote*. **Revista de filosofia Argumentos**, Ano 1, n. 2, p. 107-112, 2009. p. 108.

²⁴⁵ *Enéada* III 4 [15] 3 (A. Sommerman)

²⁴⁶ ULMANN *apud* NOGUEIRA, 1999, p. 47

Ora, em todo o pensamento de Plotino encontramos a alteridade, a relação com o outro. Mesmo sua metafísica é baseada na contemplação. As hipóstases a partir da primeira “díade indefinida” só se definem quando contemplam o outro: lembremos da ética de Emmanuel Lévinas que tem na alteridade humana um princípio semelhante.

Na famosa alegoria da caverna, Platão não dá grandes motivos para o retorno do prisioneiro a seu cativeiro. Por que voltar após contemplar o bem? Por que abandonar o êxtase místico para retornar aos males do mundo sensível? Escreveu Plotino: “Por que não podemos permanecer lá no alto? É por não termos saído inteiramente deste mundo. Virá um tempo em que a contemplação será ininterrupta [...]”²⁴⁷. Sabendo disso: para que pressa? De que adianta o suicídio? Nosso filósofo não fala como alguém que deduziu sua teoria de proposições, mas que sentiu algo que não pode ser transmitido para o outro, o máximo que se pode fazer é apontar o caminho do misticismo. Esse é talvez o grande mistério dessa filosofia. Plotino não quer ser deus sozinho. Existem movimentos religiosos que unem as pessoas em cultos para que elas possam ascender a suas divindades, o licopolitano inverte a lógica, ensina (e quer) que cada um pela sua própria interiorização chegue a deus, o que nos leva a uma conclusão de tom fraternal: se as almas retornam, já num primeiro momento serão todas a Alma universal, a hipóstase, ou seja, todas serão uma só. Em essência, todos somos um só. Como uma teoria dessas pode ser solipsista? Egocêntrica? A jornada é individual, mas o Fim é comum.

As três hipóstases iniciais, como o título do primeiro capítulo indica, são os pressupostos da filosofia de Plotino. Através da compreensão desses princípios (por mínima que possa ter sido) nos deparamos com um vivente chamado homem. No entanto, foi preciso encontrar o verdadeiro homem, aquele que poderia se tornar semelhante a deus. Não seria, claro, o corpo sensível esse “algo potencialmente divino”, por isso encontramos na alma intelectual nosso homem superior, a alma que “toca” o Intelecto quando decide retornar e lembrar que é semelhante a esse “deus”, ou melhor, é também esse deus. Essa assemelhação baseada numa purificação e conversão da alma através das virtudes, que começa no natural e avança para o sobrenatural, conduz, em última instância, à perfeição que reside na unidade absoluta.

Se em todo esse trabalho nos baseamos na processão e no retorno, se princípio e fim, “Alfa e Ômega” coincidem, nada mais coerente de nossa parte do que finalizarmos nossa

²⁴⁷ *Enéada* VI 9 [9] 10 (A. Sommerman)

escrita como começamos, com as últimas palavras de Plotino: “Esforcei-me para elevar o divino que há em nós ao divino que há no universo”²⁴⁸.

²⁴⁸ *Vida de Plotino*, Cap. 2.

REFERÊNCIAS

TRADUÇÕES DAS ENÉADAS:

BARACAT JÚNIOR, José Carlos. **Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino Introdução, tradução e notas**. 2006. 700f. Tese (Doutorado em lingüística) — Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2006. Disponível em: <http://pensamentosnomadas.files.wordpress.com/2012/11/plotino-enc3a9adas-1-2-3-portuguc3aas.pdf>. Consultado em: 15 de junho de 2013.

PLOTINO. **Enéadas I-II**. Vida de Plotino (por Porfírio). Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1982. (Biblioteca Clássica Gredos, 57)

SOMMERMAN, Américo. PLOTINO. **Tratados das Enéadas**. Tradução, apresentação, notas e ensaio final de Américo Sommerman—São Paulo: Polar Editorial, 2000.

OUTRAS OBRAS CITADAS E CONSULTADAS:

ARISTÓTELES, **Ética a Nicômaco**. Coleção os pensadores. São Paulo: Ed. Abril.

A **BÍBLIA** Sagrada Antigo e Novo Testamento. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Ed. rev. e atualizada no Brasil. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

AGOSTINHO. **Confissões**, livro sétimo, cap XVI. Ebook digitalizado por Lúcia Maria Csernik. p. 65. Disponível em: <http://www.monergismo.com>. Consultado em: 05 de abril de 2012.

BAL, Gabriela. **Silêncio e contemplação- Uma introdução a Plotino**. 1ª edição. São Paulo: Ed. Paulus, 2007.

BUSSOLA, Carlo. **Plotino: a alma no tempo**. Vitória: FCAA/ UFES, 1990.

COMTE-SPONVILLE. **Pequeno tratado das grandes virtudes**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

COSTA, Claudio. **Filosofia da mente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005 (Coleção Passo-a-passo; 52)

DESCARTES, René. **Meditações** (Coleção Os Pensadores, vol. Descartes). São Paulo, Nova Cultural, 1980.

FERREIRA, Elisa Franca e. **O Homem, a Alma e o vivente: a definição do homem nas Enéadas de Plotino**. 2009. 165f. Dissertação (mestrado em filosofia) — Faculdade de filosofia e Ciências sociais humanas — UFMG, Belo Horizonte, 2009. Disponível em: http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/ARBZ-84ZN5X/disserta_o_completa.pdf?sequence=1. Consultado em: 15 de junho de 2013.

GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**. Tradução e nota introdutória de Raimundo Vier. 5ª edição. Petrópolis: Ed. Vozes. 1991.

LLORENS, Maria del Carmen Fernandez. **Contribucion al estudio de La demonologia plotiniana**. Resumo de tese doutoral. Barcelona: Universidade de Barcelona, 1970.

MARSOLA, Mauricio Pagotto. *Plotino e a escolha de Héracles. Paixões, virtude e purificação*. **HYPNOS**, São Paulo, ano 14, n. 20, p. 61-74, 1º sem. 2008. Disponível em: <http://revista.institutohypnos.org.br/arquivos/20/artigo4.pdf>. Consultado em: 15 de junho de 2013.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. Traduzido do espanhol por António José Massano e Manuel Palmeirim. 1ª Ed. Lisboa: publicações Dom Quixote, 1978. 302p.

NICOLA, Ubaudo. **Antologia ilustrada de filosofia: das origens à idade moderna**. Trad. Maria Margherita De Luca. São Paulo: ed. Globo, 2005.

NOGUEIRA, Maria Simone marinho. Uma aproximação entre Plotino e Dionísio. In: COSTA, Marcos Roberto N; DE BONI, Luis A. **A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade**. Coleção: Filosofia-172. Porto alegre, RS: EDIPUCRS, 2004.

_____. Plotino e Mestre Eckhart: uma mística da unidade. **Ágora filosófica**. Fundação Antonio dos santos- FASA. Recife. Volume 2. Nº 1/2. p. 103- 115. 2003.

_____. *A ideia de uma prescrição ética no retorno Plotiniano*. In: III SIMPÓSIO NACIONAL DE FILOSOFIA ANTIGA: ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA. S.d. **Anais**. Sergipe: Universidade Federal de Sergipe, S.d. p. 101-108. (Cedido pela autora).

_____. **A União mística em Plotino: o retorno ao Uno**. 1999. 110f. Dissertação (Mestrado em Filosofia)— Universidade federal da Paraíba, João Pessoa, 1999.

OLIVEIRA, Loraine. *Considerações sobre o uso adequado do termo “mística” na filosofia de Plotino*. **Perspectiva filosófica**: UFPE/UFPB. Recife, v. I, n. 35, p. 55-71, janeiro/ junho 2011.

OLIVEIRA, Janduí Evangelista de; COSTA, Marcos Roberto Nunes. *O problema de Deus na filosofia de Plotino: convergências e divergências com Deus judaico-cristão*. **Perspectiva filosófica**: UFPE/UFPB. Recife, v. I, n. 35, p. 25-38, janeiro/ junho 2011.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Maria Helena de Rocha Pereira. 9. Ed.Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2001.

_____. **Sofista**. Coleção os pensadores. São Paulo: Ed. Abril, 1979.

_____. **Fédon**. Coleção os pensadores. São Paulo: Ed. Abril, 1979.

_____. Versão eletrônica do diálogo platônico **“Parmênides”**. Tradução: Carlos Alberto Nunes Créditos da digitalização: Membros do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia) Home Page do grupo: <http://br.egroups.com/group/acropolis/>. Consultado em: 20 de fevereiro de 2012.

_____. **Teeteto**/ Platão; tradução de Carlos Alberto Nunes. - 3. Ed. Ver. – Belém: EDUFPA, 2001.

_____. **Timeu/ Platão**; tradução de Carlos Alberto Nunes. - 3. Ed. Ver. – Belém: EDUFPA, 2001.

_____. *Carta II*; tradução de Carlos Alberto Nunes. – **Diálogos de Platão**. Volume V. – Belém: EDUFPA, 1975.

_____. *Fedro*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. – **Diálogos de Platão**. Volume V. – Belém: EDUFPA, 1975

_____. *Filebo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. – **Diálogos de Platão**. Volume VIII. – Belém: EDUFPA, 1975.

PINHEIRO, Marcus Reis. *Plotino, Exegeta de Platão e Parmênides*. **Anais de Filosofia Clássica**, Vol. 1, nº 2, p. 70-82, 2007. Disponível em: <http://www.ifcs.ufrj.br/~afc/2007/marcus%20reis.pdf>. Consultado em: 15 de junho de 2013.

_____. *O Aprendiz do Belo: a arte-ética em Plotino*. **Viso · Cadernos de estética aplicada** (Revista eletrônica de estética), nº. 3, (s.p.) set-dez/2007. Disponível em: http://www.revistaviso.com.br/pdf/Viso_3_MarcusReis.pdf. Consultado em: 15 de junho de 2013.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia: Filosofia pagã antiga**, v. I Giovanni Reale. Dario Antiseri ; [tradução Ivo Stomiolo]. - São Paulo : Paulus. 2003.

REEGEN, Jan ter. *A Ética em Plotino*. AQUINO, J. E. F.; FRAGOSO, E. A. R.; SOARES, M. C. (org.). **Ética e metafísica**. Fortaleza: Ed.UECE, 2007, 210 p. Coleção Argenteum Nostrum. ISBN: 978-85-87203-97-7. Disponível em: http://www.uece.br/cmef/index.php/arquivos/doc_download/117-1-etica-em-plotino. Consultado em: 18 de junho de 2013.

REIS, José. O tempo em Plotino. **Revista filosófica de Coimbra**, Coimbra, n. 12, p. 381-439. 1997. Disponível em: http://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/o_tempo_em_plotino. Consultado em: 18 de junho de 2013.

SCHOFIELD, M.; J. E. Raven; G. S. Kirk; “**Os Filósofos Pré-Socráticos- História Crítica com seleção de textos**”- Editora: Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 4ª edição, 1983.

SOUSA, José Elielton de. *A ética das virtudes e a proposta da ética do cuidado de Michael Slote*. **Revista de filosofia Argumentos**, Ano 1, n. 2,p. 107-112, 2009. Disponível em: http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/3493/1/2009_Art_JESousa.pdf. Consultado em: 27 de dezembro de 2013.

SZLEZÁK, Thomas Alexander. **Platão e Aristóteles na doutrina do Nous de Plotino**. Trad. Monika Ottermann. São Paulo: Paulus, 2010. (Coleção philosophica).

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *Plotino e os gnósticos*. In. BOMBASSARO. Luiz Carlos; PAVIANI, Jayme. (Org). **Filosofia, lógica e existência**— Caxias do sul: EDUCS, 1997.

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

_____. *O homem e a liberdade em Plotino*, in. **Teocomunicação**. nº 160. Porto Alegre, p. 252-269, maio/ago. 2008. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/4488>. Consultado em: 18 de junho de 2013.