

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Interioridade e Transcendência:
o conhecimento de si mesmo e o retorno ao Uno em Plotino

PAULO CÉSAR LAGE DE OLIVEIRA

Brasília, junho de 2006.

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Interioridade e Transcendência:
o conhecimento de si mesmo e o retorno ao Uno em Plotino

Paulo César Lage de Oliveira

Dissertação apresentada ao Departamento
de Filosofia da Universidade de Brasília,
como requisito parcial para a obtenção do
título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Scott Randall Paine (UnB)

Banca: Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal (UnB)

Prof. Dr. Cícero Cunha Bezerra (UFS)

Brasília, junho de 2006

Porém, quem conhece a si mesmo, também conhecerá a sua origem.

Plotino
En. VI 9, 7, 30-35.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, quero agradecer aos meus pais, Plínio e Maraíza, pelo constante apoio e dedicação. Sem eles a elaboração desta dissertação não teria sido possível.

Aos meus irmãos, especialmente ao Gustavo, pela ajuda nas horas decisivas.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Scott Randall Paine, pelas sugestões e correções.

A todos os meus familiares, especialmente aos que estiveram próximos durante a execução deste trabalho.

Aos meus amigos, cuja presença foi sempre importante ao longo da caminhada.

Aos professores do Departamento de Filosofia da UnB que, direta ou indiretamente, contribuíram para a elaboração desta dissertação.

Aos servidores do Departamento de Filosofia da UnB, cujo trabalho é fundamental para o andamento da vida universitária.

Enfim, a todos aqueles que não foram mencionados, mas cuja contribuição encontra-se presente nas páginas desta pesquisa.

RESUMO

Plotino estabelece como fim último da existência humana a unificação da alma com o princípio transcendente de todos os seres: o Uno ou o Bem. O objetivo deste trabalho é investigar em que sentido a interiorização é a via que permite a realização do retorno à transcendência. Segundo Plotino, isso só é possível em função da presença do Uno na alma, considerado como o seu centro e a sua natureza originária. O conhecimento de si mesmo é indispensável nesse processo, pois permite que a alma conheça a sua origem, o seu vínculo com o princípio e a causa do mal que a afeta. O caminho de subida ao princípio deve ser percorrido em duas etapas: do sensível ao inteligível e do inteligível ao Uno. Três são os candidatos aptos a percorrê-lo: o músico, o amante e o filósofo. O retorno ao inteligível pode ser realizado por meio da contemplação da beleza, da prática das virtudes e do exercício da dialética. A unificação com o Uno requer a superação de todas as determinações inteligíveis por meio da abstração e permite que a alma exceda os seus limites e coincida com a presença do Uno.

ABSTRACT

Plotinus establishes as the last end of human existence the unification of the soul with the transcendent principle of all beings: the One, or the Good. The aim of this dissertation is to investigate in what sense internalization is the way that allows the realization of the return to transcendence. According to Plotinus, this is only possible by virtue of the presence of the One in the soul, considered as its center and original nature. Self-knowledge is indispensable in this process, for it allows that the soul know its origin, its bond with the principle and the cause of the evil that affects it. The way of ascent to the principle must be pursued in two stages: from the sensible to the intelligible, and from the intelligible to the One. There are three candidates able to pursue it: the musician, the lover and the philosopher. The return to the intelligible can be accomplished by means of the contemplation of beauty, the practice of the virtues and the exercise of dialectic. Unification with the One requires the overcoming of all intelligible determination by means of abstraction, and allows that the soul surpass its limits and coincide with the presence of the One.

SUMÁRIO

Agradecimentos.....	iv
Resumo.....	v
Abstract.....	vi
Introdução.....	1
1. Plotino em seu tempo: religião e tradição filosófica nas <i>Enéadas</i>	4
1.1. Plotino e a filosofia como forma de vida.....	4
1.2. A relação entre religião e filosofia em Plotino.....	19
2. Interioridade: A antropologia plotiniana.....	37
2.1. O autoconhecimento e o cuidado de si mesmo.....	37
2.2. A <i>hipóstase</i> da Alma.....	41
2.3. A origem da alma individual e a sua relação com a Alma universal.....	50
2.4. A estrutura da alma individual e a sua imagem no corpo.....	58
2.5. A presença das <i>hipóstases</i> superiores na alma.....	66
2.6. A alma e o eu.....	67
3. Exterioridade: o descenso da alma e o contato com o mal.....	74
3.1. A investigação do problema do mal.....	74
3.2. A origem e a função da matéria.....	76
3.3. A matéria inteligível.....	81
3.4. A matéria do sensível como idêntica à privação e ao mal.....	83
3.5. O mal primário e secundário.....	89
3.6. A descida da alma na matéria e o contato com o mal.....	91
4. Transcendência: O retorno da alma e a contemplação do Uno.....	99
4.1. O retorno pelo amor: a contemplação da beleza.....	100
4.2. O retorno pela conduta: as virtudes cívicas e superiores.....	111
4.3. O retorno pelo conhecimento: o exercício da dialética.....	120
4.4. O sábio, a felicidade e o outro.....	129
4.5. O retorno ao Uno-Bem: a <i>aphairesis</i> , o êxtase e a <i>hénosis</i>	137
Conclusão.....	148
Bibliografia.....	154

Introdução

Plotino foi herdeiro das grandes correntes filosóficas da tradição grega, principalmente do platonismo, aristotelismo e estoicismo. Aristóteles e os estóicos foram muito criticados por ele, apesar da assimilação das suas doutrinas, mas Platão era considerado o mestre da verdade, cujos ensinamentos precisavam apenas de uma aclaração, estando praticamente acima do erro. Plotino se considerava apenas um exegeta do pensamento de Platão, mas esta veneração pelo mestre não o impediu de forjar um sistema original, que constituiu o cume da recuperação do pensamento platônico iniciada no século I a.C. com Eudoro de Alexandria e prosseguida com Filon de Alexandria no séc. I d.C. e com os médio-platônicos no século II d.C.

O cerne do sistema plotiniano é a doutrina do Uno (*Hén*), considerado o primeiro princípio (*prôton arché*) e o fim último de todos os seres, aquele que dá o ser, o sustenta e permanece como o centro em torno do qual tudo gira. Dele procedem a Inteligência (*Noûs*), a Alma (*Psyché*) e a matéria (*Hýle*), esta última identificada com o mal; a Alma atua sobre a matéria e a leva a se assemelhar ao inteligível, dando origem assim, ao mundo sensível. A Alma, pelo seu caráter intermediário, é a *hipóstase* que está em contato com todos os níveis de realidade e pode ser considerada como uma espécie de viajante entre o sensível e o inteligível, pois é capaz de contemplar o Uno e também imergir na matéria.

A ética plotiniana é indissociável da concepção metafísica delineada acima. Ela herda de Platão e Aristóteles o seu caráter teleológico e decorre de uma certa concepção sobre a essência humana, especialmente sobre a estrutura da alma e sobre a

relação que esta deve manter com o inteligível e com o primeiro princípio de todas as coisas. E ainda em relação aos autores mencionados, a ética plotiniana mantém-se como uma ética das virtudes e coloca nestas o caminho indispensável que deve ser seguido para que o homem possa realizar a sua verdadeira natureza e alcançar o seu fim último. Metafísica e antropologia constituem o fundamento da ética, pois não é possível a consecução do Bem (*agathón*) sem o conhecimento da alma e de sua relação com o mundo.

A pergunta fundamental deste estudo é a seguinte: qual é precisamente, de acordo com Plotino, o *télos* do homem e os modos de sua realização? O objetivo geral consiste em investigar qual é o Bem a ser buscado (*aghatón*) e quais são as diversas etapas que o homem deve percorrer para realizá-lo.

Os objetivos específicos são: a) investigar a estrutura da alma e as suas relações com os níveis superiores de existência; b) examinar como a alma é afetada pelo mal e; c) analisar como é possível para a alma eliminar toda a alteridade presente em si mesma, superar o mal e retornar à sua condição originária.

O núcleo do trabalho consiste em examinar como a interioridade e a transcendência constituem os dois pólos fundamentais da ética plotiniana e coincidem enquanto duas faces de um mesmo processo, pois toda interiorização corresponde a uma ascensão a níveis ontológicos, noéticos e henológicos superiores, em função da presença de todas as *hipóstases* no homem.

O conhecimento de si mesmo implica o conhecimento da origem e estrutura da alma e de sua relação com o mundo, especialmente sobre a maneira como ela é afetada pelo mal. Uma vez obtido o autoconhecimento como primeira etapa na busca da realização do Bem, é necessária a prática das virtudes (*aretai*), que são meios

indispensáveis para que o homem possa restringir a sua natureza passional e se libertar do mal (*tò kakón*) e da ignorância. Uma vez atingido o domínio de si (*enkráteia*) pela purificação (*kátharsis*), a prática da abstração (*apháiresis*) libertará a alma de toda determinação e alteridade (*heterótes*), mesmo inteligível, e a conduzirá a uma unificação interior que culminará na *hénosis*, na coincidência com o centro de todas as coisas, o Uno.

A dissertação será distribuída em quatro capítulos. No primeiro, dividido em duas partes, apresentaremos a relação entre filosofia e religião em Plotino, tendo em vista mostrar as condições de produção que possibilitaram o surgimento da sua ética. No segundo capítulo, investigaremos a importância do autoconhecimento, a estrutura da alma e as suas relações com os níveis superiores de realidade. No terceiro capítulo, apresentaremos o problema do mal e a maneira como a alma se deixa envolver por ele. No quarto capítulo, estudaremos o papel das virtudes, do conhecimento e do amor no caminho de retorno ao *Noûs*; e por último o papel da *apháiresis* e do êxtase (*ékstasis*) no retorno ao Uno.

A principal edição com tradução completa a ser utilizada na elaboração deste trabalho é a preparada por Jesus Igal, reconhecidamente um dos mais importantes plotinistas das últimas décadas, e cujo trabalho tornou-se uma referência internacional; e por ser única fonte das citações das *Enéadas* em espanhol, dispensaremos a menção ao tradutor a cada citação. Algumas edições de tratados isolados serão utilizadas, com a indicação dos tradutores. Elas serão usadas em função da sua especialização em relação ao tema que estiver sendo tratado. A edição completa em italiano, traduzida por Roberto Radice, também será consultada.

1. Plotino em seu tempo: religião e tradição filosófica nas *Enéadas*

1.1. Plotino e a filosofia como forma de vida

Todas as informações biográficas que nós possuímos a respeito de Plotino foram relatadas por Porfírio, seu discípulo, biógrafo e editor. Ele nasceu em Licópolis no Egito, em 203/205 d.C. e morreu na Campânia, nas cercanias de Roma, em 270, acompanhado de perto pelo seu médico e discípulo, Eustoquio, a quem disse as suas últimas palavras, que sintetizam o seu ensinamento, segundo o relato de Porfírio: “Sur le point de mourir, - ainsi que nous le raconte Eustochius -, comme Eustochius, qui habitait à Pozzoles, était arrivé tard auprès de lui, Plotin lui dit: ‘C’est toi que j’attendais’, et il affirma qu’il s’efforçait de faire remonter le divin qui est en nous vers le divin qui est dans le Tout (...)” (POPHYRE, *La vie de Plotin*, 2, 25-28).

Nada sabemos sobre a sua infância e juventude. Segundo Porfírio, Plotino completou os seus estudos em Alexandria, grande centro intelectual e comercial do Império Romano e, aos 28 anos, sentiu a necessidade de encontrar respostas para as questões mais vitais da existência humana, começando então a procura por um mestre em filosofia que pudesse orientá-lo. Frequentou vários filósofos e ouviu os seus ensinamentos, sempre se decepcionando, até que um amigo o convidasse para assistir a uma palestra de um sábio chamado Amônio Sacas. Esse encontro revolucionou a vida de Plotino, que saiu da palestra dizendo ter encontrado aquele que ele procurava. (PORPHYRE, *La vie de Plotin*, 3, 10-15).

Plotino entrou para o círculo de Amônio e passou onze anos junto ao

mestre, aprendendo e praticando a filosofia. Nada sabemos sobre a vida de Amônio, a não ser que ele representou um elo importante na corrente de filósofos que se dedicaram a recuperar o pensamento de Platão. Aos 38 anos, Plotino quis conhecer a sabedoria dos orientais, persas e hindus, e acompanhou a expedição do imperador Gordiano III contra os persas em 242 d.C. A expedição foi um fracasso, o imperador foi assassinado e Plotino fugiu do acampamento, indo primeiro para Antioquia e, depois, se estabelecendo definitivamente em Roma, onde abriu escola, ensinou e compôs a sua obra.

Plotino começou a escrever depois dos cinquenta anos de idade e redigiu dezenas de tratados, os quais foram editados por Porfírio, que os intitulou, os dividiu até chegar ao número de 54 e os agrupou em 6 grupos de nove, dando-lhes o título geral de *Enéadas*. Os seus tratados foram preservados integralmente até os dias de hoje. A maneira como Porfírio organizou as *Enéadas*, colocando os tratados éticos em primeiro lugar e, na seqüência, os tratados sobre o mundo (*Kósmos*), a Alma (*Psyché*), a Inteligência (*Noûs*) e o Uno (*Hén*), indica o itinerário que o filósofo deve percorrer, partindo do conhecimento de si mesmo, tema do primeiro tratado, até chegar à unificação com o Uno, tema do último tratado.

Plotino foi um homem profundamente avesso a falar sobre a sua vida pessoal e os acontecimentos ligados a ela, como se quisesse mostrar, com essa atitude, a sua indiferença com relação à personalidade exterior do homem. Quando quiseram fazer o seu busto, ele teria recusado-se a posar para o escultor, por não querer reproduzir um simulacro de um simulacro. Esse acontecimento tem uma profunda significação, pois revela a pouca importância que ele dava à sua personalidade biográfica, já que, segundo Plotino, o despojamento do homem exterior é condição para a realização do fim último

da alma, a unificação com o princípio. A reserva de Plotino em relação a tudo o que diz respeito ao seu eu pessoal é testemunhada por Porfírio nos seguintes termos:

Supporter un peintre ou un sculpteur lui paraissait indigne au point même qu'il répondit à Amélius le priant d'autoriser que l'on fit son portrait: "Il ne suffit donc pas de porter ce reflet dont la nature nous a entourés", mais voilà qu'on lui demandait encore de consentir à laisser derrière lui un reflet de reflet, plus durable celui-là, comme si c'était là vraiment l'une des oeuvres dignes d'être contemplée!" (PORPHYRE, *La vie de Plotin*, 1, 6-10).

Esse e outros dados biográficos de Plotino são muito significativos quando se estuda a sua ética, pois ele foi um dos filósofos da Antigüidade que viveu da maneira mais intensa possível aquilo que ensinou. Porfírio relata que Plotino praticava o celibato, era vegetariano e, por quatro vezes, teria alcançado a união inefável com o primeiro princípio, meta de toda a sua filosofia. (PORPHYRE, *La vie de Plotin*, 23, 15-18). Esse regime de vida ascético não o impediu de manter o contato social, e a ele foram confiados a educação e os bens de inúmeros órfãos cujos pais lhe votavam uma profunda admiração e confiança. Além disso, por anos a fio, ele ocupou-se com a direção da sua escola e a elaboração de seus cursos.

A vida de Plotino exemplifica de maneira clara a concepção, defendida por Pierre Hadot, de que a filosofia praticada na Antigüidade, principalmente na era helenística e romana, era antes de tudo uma forma de vida: "C'est dans les écoles hellénistiques et romaines de philosophie que le phénomène est plus facile à observer. Les stoïciens par exemple, le déclarent explicitement: pour eux, la philosophie est un 'exercice'. À leurs yeux, la philosophie ne consiste dans l'enseignement d'une théorie abstraite, encore moins dans une exégèse de textes, mais dans un art de vivre (...)" (HADOT, 2002, p. 22-23).

A concepção de Hadot de que a filosofia na Antigüidade era um modo de vida, adotado mediante uma conversão, é delineada em vários de seus livros, principalmente em *Qu'est-ce que la philosophie antique; La philosophie comme manière de vivre* e *Exercices spirituels et philosophie antique*. O núcleo da interpretação de Hadot acerca da filosofia antiga consiste na recusa em reduzi-la a um mero discurso explicativo sobre Deus, o mundo ou o homem: “L’acte philosophique ne se situe pas seulement dans l’ordre de la connaissance, mais dans l’ordre du “soi” et de l’être: c’est un progrès qui nous fait plus être, qui nous rend meilleurs.” (HADOT, 2002, p. 22-23).

Segundo Hadot, a adoção de um sistema filosófico representava uma conversão da totalidade do ser do indivíduo a um modo de vida constituído por uma visão de mundo e um conjunto de práticas e exercícios espirituais, cuja finalidade seria a de conduzir ao bom agir (*eupraxia*) e a uma vida feliz (*eudaimonia*), concebidos de acordo com o ensinamento de cada escola filosófica: “C’est une conversion qui bouleverse toute la vie, qui change l’être de celui qui l’accomplit. Elle le fait passer d’un état de vie inauthentique, obscurci par l’inconscience, rongé par le souci, à un état de vie authentique, dans lequel l’homme atteint la conscience de soi, la vision exacte du monde, la paix et la liberté intérieures.” (HADOT, 2002, p. 23).

Hadot (2002, p. 223-226) afirma que a conversão, no seu sentido religioso e filosófico, pode significar tanto uma mera mudança de opinião quanto uma modificação completa do indivíduo. A conversão pode ser tanto uma *epistrophé*, busca de um retorno a si mesmo ou à origem, quanto uma *metánoia*, uma mudança de mentalidade, de visão de mundo, de postura existencial. Esses aspectos são complementares e estão presentes na filosofia, pelo menos a partir de Platão. Na Antigüidade, a conversão se

tornou um dos aspectos essenciais da vida filosófica e revelou o seu traço mais característico, a busca do autoconhecimento e da transformação de si mesmo: “La philosophie antique (...) apparaît comme un appel à la conversion par laquelle l’homme retrouvera sa nature originelle (*epistrophé*) dans un violent arrachement à la perversion où vit le commun des mortels et dans un profond bouleversement de tout l’être (c’est déjà la *metanoia*).” (HADOT, 2002, P. 226)

A conversão a uma determinada filosofia implicava uma “(...) *askesis*, qu’il faut bien entendre, non pas comme ascétisme, mais comme pratique d’exercices spirituels, (...)” (HADOT, 2002, p. 21). A expressão “exercício espiritual”, escolhida por Hadot para designar a prática de certos métodos preconizados pelas Escolas filosóficas, é justificada pelo autor em função da insuficiência de outras expressões tais como, “exercícios éticos” ou “exercícios psíquicos”, as quais não abrangem tudo aquilo que deve ser abarcado pela noção em questão:

En fait, ces exercices (...) correspondent à une transformation de la vision du monde et à une métamorphose de la personnalité. Le mot “spirituel” permet bien de faire entendre que ces exercices sont l’œuvre, non seulement de la pensée, mais de tout le psychisme de l’individu et surtout il révèle les vrais dimensions de ces exercices: grâce à eux, l’individu s’élève à la vie de l’Esprit objectif, c’est-à-dire se replace dans la perspective du Tout. (HADOT, 2002, p. 20-21).

Os chamados exercícios espirituais eram fundamentais para a consecução da vida filosófica, a qual consistia em uma educação do homem mediante uma terapêutica (*therapeütiké*) das paixões, consideradas como a principal causa de sofrimento, perturbação da alma e dor. Pela prática dos chamados exercícios espirituais, era possível uma mudança de perspectiva em relação a tudo o que se valorava como um bem ou como um mal e, conseqüentemente, a superação do sofrimento. No estoicismo, por exemplo,

as quatro paixões, a dor, o prazer, o desejo e o medo, são consideradas apenas como frutos de juízos equivocados que, uma vez erradicados, dão lugar a um estado de *apátheia* ou ausência de paixões, da qual resultaria uma perfeita tranquilidade da alma (*ataraxia*).

A saúde da alma era visada não apenas pelo estoicismo, mas também pelo epicurismo e pelo ceticismo. Epicuro, na sua *Carta sobre a felicidade* (a Meneceu), convida a todos a se ocuparem com a filosofia: “Así, pues, es menester practicar la ciencia que trae la felicidad (...)” (*Carta a Meneceu*, 122). Toda a atividade teórica da filosofia, por exemplo, a lógica e a física, devem ter como objetivo a transformação de nossa perspectiva sobre a realidade, da nossa visão de mundo, para que se torne possível a superação dos nossos temores e desejos. No caso do epicurismo, é dito que a física é um saber que deve nos ajudar na superação do temor do destino e dos deuses.

Pelo exercício da prudência (*phrónesis*), virtude prática por excelência, Epicuro afirma que podemos discernir que há vários tipos de prazeres: os naturais e necessários; os naturais, mas não necessários e os não naturais e não necessários. (*Carta a Meneceu*, 128). Somente os primeiros podem levar o homem à *aponia* e à *ataraxia*, ausência de dor no corpo e ausência de perturbação na alma, na medida em que suprem as nossas necessidades vitais de comida, bebida e abrigo. Os outros prazeres são apenas variações que não ajudam na remoção da dor e ainda podem causá-la. Também no epicurismo, o segredo de uma vida feliz consiste no discernimento do verdadeiro bem a ser alcançado.

O ceticismo de Pirro de Élida também exemplifica a concepção de que a filosofia é uma forma de vida. Partindo da consideração de que nenhum ser possui uma essência ou natureza própria, Pirro desenvolveu uma crítica da ontologia essencialista e

declarou a igualdade ou identidade absoluta entre todos os fenômenos, mediante expressões tais como, “nada é mais isto que aquilo”; “tudo é tanto isto quanto aquilo” e “nada é isto nem aquilo”. Diante da natureza indeterminada de todos os eventos e a impotência da razão em conhecê-los em função da sua ausência de essência, resta ao filósofo a *afasia*, a *apátheia* e a *ataraxia*. O silêncio e a indiferença em relação a tudo constituem os aspectos fundamentais de uma forma de vida que liberta o homem do sofrimento e o leva a assemelhar-se à “natureza igualíssima do bem”, ou seja, ao divino. (HADOT, 1999a, p. 167-168). Os céticos posteriores, como Sextus Empiricus, consideravam a *epoché*, a suspensão do juízo, o abandono da busca de conhecimento, como o caminho para a tranquilidade e a paz.

Segundo Hadot, as Escolas helenísticas sintetizavam toda a sua visão de mundo em alguns aforismos, sentenças curtas ou argumentos persuasivos (*epilogismói*) que podiam ser facilmente memorizados e utilizados em todas as situações da vida que demandassem a aplicação da sabedoria filosófica, como é o caso dos quatro remédios (*tetraphármakon*) de Epicuro. O próprio termo indica que a filosofia é considerada por ele como uma medicina (*terapeia*) da alma, que deve ser aplicada para a sua cura.

A divisão estoíca da filosofia em lógica, física e ética indicava não apenas uma divisão do discurso teórico relativo aos distintos aspectos da realidade, mas setores da filosofia que deveriam ser vivenciados no cotidiano da vida do filósofo: “Dans l’Antiquité (...) il y a trois parties de la philosophie: la logique, la physique et l’éthique. En fait, il y a une logique théorique, une physique théorique, une éthique théorique, et puis il y a une logique vécue, une physique vécue, une éthique vécue. (HADOT, 2002, p. 379).” Havia a concepção de que o discurso teórico não coincidia com a totalidade da filosofia, por isso era muito comum que alguns homens que nunca escreveram um único

livro sobre temas filosóficos fossem considerados como filósofos, unicamente pelos seus exemplos de vida, como foi o caso do senador neoplatônico Rogaciano ou do governador estóico Rutilius Rufus.

Hadot afirma que os ensinamentos relativos aos exercícios espirituais não foram completamente codificados pelas Escolas antigas em razão de terem sido transmitidos mediante o ensino oral, mas há inúmeras indicações da sua prática nos textos do período helenístico. Filon de Alexandria conservou duas listas desses exercícios praticados entre os estóicos, em uma delas constando os seguintes: “L’une de ces listes énumère: la recherche (*zétesis*), l’examen approfondi (*skepsis*), la lecture, l’audition (*akróasis*), l’attention (*prosochè*), la maîtrise de soi (*enkráteia*), l’indifférence aux choses indifférentes.” (HADOT, 2002, p. 26). A lista indica que a atividade filosófica se inicia com a investigação e deve conduzir a um completo estado de indiferença em relação a tudo o que não constitui um verdadeiro bem ou um verdadeiro mal para o homem.

No caso das filosofias anteriores ao período helenístico, como as de Sócrates e Platão, a mesma constatação é feita, ou seja, que a adoção da filosofia representava uma conversão ou mudança (*metabolé*) para um modo de vida cuja finalidade era a de liberar o homem da sua ignorância, desejos e sofrimentos. Segundo Hadot (1992, p. 40), a técnica do diálogo praticada por Sócrates, tinha como objetivo conduzir o interlocutor a tomar consciência de si mesmo e da sua maneira de viver e, a partir daí, mediante o conhecimento da essência do homem como alma racional, levar a cabo o processo de transformação dos valores e da submissão da natureza passional à alma racional, por meio do exercício da virtude (*areté*). Não havia, por parte de Sócrates, qualquer pretensão em ensinar uma doutrina, mas sim levar os atenienses ao autoconhecimento e

ao cuidado de si.

De acordo com Hadot, os diálogos platônicos representam uma herança da dialética socrática, pois o seu intento não é apenas o de elaborar um discurso teórico fundado no *lógos*, mas constituem um expediente utilizado por Platão para levar o interlocutor a se converter à busca da verdade (*alétheia*) e do bem (*agathón*), mediante uma exaustiva participação na investigação. O diálogo platônico não é uma exposição dogmática de um tema específico, mas um modo de conduzir o interlocutor a uma determinada atitude mental e existencial:

Exercice dialectique, le dialogue platonicien correspond exactement à un exercice spirituel, pour deux raisons. Tout d'abord, il conduit, discrètement, mais réellement, l'interlocuteur (et le lecteur) à la conversion. En effet, le dialogue n'est possible que si l'interlocuteur veut vraiment dialoguer (...) trouver la vérité, s'il veut, du fond de son âme, le Bien, s'il accepte de se soumettre aux exigences rationnelles du *Logos*. (...) D'autre part, aux yeux de Platon, tout exercice dialectique, précisément parce qu'il est soumission aux exigences du *Logos*, exercice de la pensée pure, détourne l'âme du sensible et lui permet de se convertir vers le Bien. C'est un itinéraire d'esprit vers le divin. (HADOT, 2002, p. 47).

Os ensinamentos dos neoplatônicos inserem-se na perspectiva da filosofia grega considerada como modo de vida, muito embora o neoplatonismo tenha acrescentado, ou melhor, acentuado um aspecto que já estava presente em Platão, Filon e nos médio-platônicos, ou seja, a concepção de que a vida filosófica deve conduzir a um retorno ao princípio. No caso de Plotino, esse retorno envolve tanto a *epistrophé* quanto a *metánoia*, e é concebido como uma *hénosis*, uma unificação supra-intelectual com o Uno, o qual é visto como a natureza original (*archaía phýsis*)¹ presente na alma e o seu centro (*psychês khéntron*).

¹ Plotino (*En.* VI 9, 8, 14) segue a Platão neste ponto, cf. a *República* 611 d 2 e o *Banquete* 192 e 9, embora apresentem concepções diferentes.

Tanto o discurso quanto a prática filosófica assumem, no neoplatonismo em geral, tons religiosos e prefiguram aquilo que, no cristianismo, foi chamado de teologia mística, muito embora o papel da razão e o exercício da dialética sejam considerados, por Plotino, como essenciais na busca do retorno ao Uno. A respeito dos autores neoplatônicos em geral, Saffrey afirma que: “Avec eux, la recherche du divin et la hiérarchie des dieux sont devenus l’objet presque exclusif de la philosophie. Et, comme en Grèce la philosophie n’a jamais été seulement une activité intellectuelle, mais aussi un style de vie, la vie spirituelle de ces philosophes est devenue une prière et une liturgie continuelles.” (SAFFREY, 1984, p. 169).

No caso de Plotino, a presença da exortação à prática dos exercícios espirituais é uma constante nas *Enéadas*, de acordo com Hadot (2002, p. 60): “Nombreuses sont les pages de Plotin qui décrivent de tels exercices spirituels qui n’ont pas seulement pour fin de connaître le Bien, mais de devenir identique avec lui en un éclatement total de l’individualité.” Segundo o ponto de vista de Plotino, os aspectos teóricos e práticos da filosofia devem mudar a nossa maneira de conceber a realidade e operar uma mudança radical da nossa maneira de viver. A adesão à filosofia deve levar a uma mudança de hábitos alimentares, à abstinência sexual, a uma mudança de valores e a uma maior disponibilidade em relação ao outro. Mesmo o discurso sobre o Uno só é elaborado na medida em que serve para indicar a sua existência e abrir caminho para que possamos contemplá-lo.

Não obstante a filosofia se apresentar como uma forma de vida ao longo de toda a tradição grega é necessário perceber as profundas diferenças dos seus respectivos contextos e aquilo que as distingue em relação à forma de vida ideal e os meios de realizá-la. No caso do pensamento clássico, representado por Sócrates, Platão e

Aristóteles, a realização ética e espiritual do indivíduo não é concebida separadamente da vida da *pólis*, ou seja, o homem não pode ser plenamente realizado se não estiver em uma comunidade que lhe forneça as instituições e uma educação necessárias para o pleno desenvolvimento da sua natureza.

Na Atenas dos séculos V e IV a.C. o *ethos* vigente estabelecia uma inseparabilidade entre a vida ética e a vida política, e isto transparecerá nas obras dos principais filósofos da época, Sócrates, Platão e Aristóteles. Coube a Sócrates a primeira formulação de uma concepção ética fundada em princípios racionais e universais² e em cuja esteira as éticas de Platão e Aristóteles se desenvolveram. Na *Apologia de Sócrates*, Platão deixa claro que o discurso do seu mestre tinha como único objetivo levar os cidadãos de Atenas ao conhecimento de si mesmos e, conseqüentemente, a uma verdadeira regeneração moral e espiritual que coincidiria com a renovação da *pólis* ateniense.

Platão, por sua vez, mostra em suas obras um forte acento religioso ou espiritual em relação àquilo que é considerado genuinamente socrático. Apesar da dimensão espiritual de sua obra, em alguns dos seus escritos, especialmente na *República* e nas *Leis*, encontra-se a presença do *ethos* vigente em seu tempo, mediante uma concepção ética inseparável da dimensão política, anteriormente já expressa pelo pensamento de Sócrates. Isto é fácil de ser percebido no paralelismo que ele estabelece entre as virtudes do homem individual e as da cidade, e na divisão das partes da alma e das classes sociais.

Fica claro também que, para Platão, só no contexto de uma cidade ideal ou

² Vaz, 1999, p. 87: "(...) ao estabelecer a necessidade do uso da razão para a prática da virtude, inaugura a história da Ética como ciência do *ethos*, e essa será a marca indelével de sua origem socrática."

próxima do ideal, como aparece na *República* ou no *Político*, seria possível implementar um programa educativo que pudesse levar os homens à realização da justiça (*dikaíosyne*). Hadot (2002, p. 226), ao analisar o problema da conversão no âmbito da filosofia grega, mostra que, em Platão, a conversão tinha um significado político, o qual não está presente em um autor neoplatônico como Plotino: “La philosophie platonicienne, en effet, est foncièrement une théorie de la conversion politique: pour changer la cité, il faut transformer les hommes (...).”

Aristóteles, por sua vez, estabeleceu em suas obras de sabedoria prática uma estreita vinculação da ética à política, evidenciando novamente que o horizonte do homem grego de sua época coincidia com o horizonte da *pólis*, de acordo com Ross (1987, p. 193): “A ética de Aristóteles é, sem dúvida, social, e a sua política é ética. Na *Ética*, não se esquece que o homem individual é essencialmente um membro da sociedade. Nem, na *Política*, que a virtude do estado (sic!) está conforme à virtude dos seus cidadãos.”

Nas obras de Aristóteles evidencia-se o paralelismo que há entre o homem virtuoso, que realizou a *eudaimonia*, e a cidade governada de acordo com princípios filosóficos. O mais alto ideal de felicidade proposto por ele consiste na realização das virtudes *dianoéticas*: a *phrónesis*, virtude do intelecto prático; e, principalmente, a *sophía*, virtude do intelecto teórico, entendida como a contemplação (*théoria*) do princípio mais elevado, Deus. Este ideal corresponde, na *Política*, à mais alta função que um homem deve desempenhar no âmbito da vida pública, ou seja, a função sacerdotal. (*Política*, H 8 ss.). Da mesma maneira que os homens de virtude são aqueles nos quais prevalece a alma racional em razão do cultivo das virtudes éticas e dianoéticas, cabe aos homens das classes superiores dirigirem a cidade, em função da

sua natureza mais elevada.

A revolução promovida por Alexandre Magno com a conquista da Pérsia e do Egito, e a conseqüente promoção da integração entre a cultura helênica e o Oriente próximo, fez com que o paralelismo entre a vida individual e a política fosse rompido. Instaurou-se um novo *ethos* e uma nova filosofia prática no mundo helenístico. Um indício disso é a concepção ética desenvolvida pelo epicurismo, profundamente avessa à política, e também a concepção dos estóicos que, mesmo sem desprezar e até incentivando a participação na vida pública, conceberam um ideal de felicidade que permitia aos homens a sua realização pessoal sem que eles se envolvessem nos assuntos públicos.

O indivíduo emerge pela primeira vez como produto da dissolução das instituições políticas da Grécia clássica e assume uma importância até então desconhecida, conforme Vaz (1999, p. 150): “Um dos fenômenos, porém, entre os que são freqüentemente assinalados para caracterizar a transformação então sofrida pelo mundo antigo e que convém lembrar, é a emergência, pela primeira vez na história, do indivíduo como um dos protagonistas no grande drama da gestação de uma nova sociedade.”

Hadot (2002, p. 226) mostra que, nas filosofias do período helenístico, incluindo-se aí no neoplatonismo, a conversão adquiriu um significado diferente em relação à formulação de Platão: “Après Platon, dans les écoles stoïcienne, épicurienne et néoplatonicienne, il s’agira moins de convertir la cité que de convertir les individus. La philosophie devient essentiellement un acte de conversion.”

Já em relação à filosofia plotiniana, não há uma teoria política pensada em paralelismo com ética, e a própria virtude é considerada apenas como condição

necessária para que o homem possa realizar o seu fim último, mas não suficiente, sendo vista apenas como uma etapa necessária que deve levar ao retorno ao Uno. Quando Plotino afirma, no tratado *En. I 4*, que a virtude basta para que o homem seja feliz, isto quer dizer que, uma vez que o homem realize em si a virtude, ele se converte ao Intelecto, vive uma vida perfeita e prepara a sua unificação com o Uno; mas é esta última que torna o homem perfeito e não a virtude.

Laurent (1999, p. 95) é da opinião que, malgrado certas tentativas feitas por alguns intérpretes de mostrar a presença de um interesse político em Plotino, não há nenhum projeto ou teoria política detectável em sua filosofia: “(...) il faut se rendre à l'évidence: Plotin néglige la *tekhnè politikè* et ne propose aucun contenu législatif ou éducatif précis dans les *Ennéades*. La purification par la vertu et l'amitié philosophique épuisent les règles de conduite que l'homme extérieur doit appliquer.” Segundo Laurent (1999, 95-97), em todas as passagens das *Enéadas* onde Plotino se expressa por meio da linguagem da política de seu tempo, não aparece em nenhum momento uma tentativa de fundamentação ou de uma construção racional acerca da atividade política; muitas vezes a política é usada apenas como uma alegoria da vida interior, por exemplo, quando ele compara o sábio a um rei que governa uma cidade bem ordenada. A arte política, como todas as artes relativas ao corpo e à ação, é considerada de pouco valor por Plotino. Mesmo as chamadas virtudes políticas são utilizadas apenas como meios de conversão da alma ao inteligível, e não aparecem como elemento regulador de qualquer estrutura social.

A via contemplativa proposta por Plotino não coincide então com aquela que foi elaborada por Platão e Aristóteles, cujos interesses políticos e pedagógicos correspondiam ao seu tempo, mas tinham pouca ressonância em um filósofo cuja

preocupação fundamental consistia em elaborar um caminho de retorno e unificação com o princípio e cujas teorias serviam para este fim. Embora compartilhasse certas opiniões políticas presentes na *República*, as preocupações de Plotino encaminhavam-o, de uma maneira muito mais radical do que em Platão, a um outro nível de realidade em relação ao qual as atividades deste mundo tendiam a se eclipsar. O caminho para a transcendência concebido por Plotino não tinha como contrapartida um projeto de estruturação ou reforma da sociedade, ou mesmo um projeto pedagógico que pudesse ser implementado em benefício de uma ordem social. A cidade platônica que Plotino quis fundar, Platonópolis, se parece muito mais com um mosteiro no qual os amantes do saber viveriam e compartilhariam tudo na busca do Bem transcendente, do que uma cidade concebida nos moldes da teoria platônica apresentada na *República* e em outras obras.

Para a filosofia neoplatônica, toda a atividade filosófica deve ser considerada como uma forma de vida, cujo fim último é a *hénosis*. A antropologia, a cosmologia, a metafísica e mesmo a religião, devem ser consideradas tanto como uma tentativa de compreensão da realidade quanto uma visão de mundo que deve fornecer as indicações indispensáveis para que o homem possa efetivar a realização do Bem transcendente. É dentro desse quadro metafísico e cosmológico que a busca do conhecimento de si mesmo (*gnôsis heautoû*), a prática da virtude (*areté*), da abstração (*aphairesis*) adquirem o seu pleno sentido, como veremos nos capítulos subseqüentes.

1.2. A relação entre religião e filosofia em Plotino

Os ideais éticos e contemplativos que foram estabelecidos por Plotino devem ser compreendidos a partir do duplo influxo, presente em sua obra, da forte religiosidade do período, marcado pelo desenvolvimento dos cultos de mistério e da recuperação do pensamento platônico a partir do séc. I a.C. Estes dois componentes da sua filosofia nos permitem apreender melhor o seu projeto de retorno e unificação com o Uno e a especificidade do seu pensamento em relação à tradição clássica e helenística.

A integração entre as culturas helênica e oriental, iniciada com as conquistas de Alexandre, chegou ao seu ponto culminante no âmbito do Império Romano. O mundo romano, entre o século I a.C. e IV d.C., foi marcado por uma intensificação da vida religiosa, acompanhada de uma profunda renovação do platonismo. Após a expansão de Roma pela Ásia e Europa, e da conseqüente interação com esses povos, ocorreu uma inclinação da mentalidade para a dimensão religiosa da vida, o que se acentuou profundamente com a crescente desagregação do Império a partir do século III d.C.

Este século é descrito por Prini (1992, p. 9-27) como verdadeiramente trágico para Roma, não somente pela desagregação das suas instituições, mas pelos enormes desastres provocados por cataclismos naturais, como o terremoto de 262 d.C. que atingiu Roma e várias províncias da Ásia e África; e também pelas pestes e doenças, pela pobreza, fome, condições insalubres das cidades e pelas guerras, como aquela contra a Pérsia, da qual participou Plotino ao acompanhar a comitiva do imperador Gordiano, que culminou no assassinato deste, na derrota para os persas e na

assinatura de um tratado humilhante para os romanos, inclusive com a perda de territórios.

Com a progressiva derrocada do Império acentuou-se ainda mais o espírito religioso em função da descrença das pessoas na solidez das suas instituições e mesmo com relação à integridade do seu território, o que contribuiu para a convergência cada vez maior entre filosofia e religião, na busca de uma solução para o problema da existência, de acordo com Bréhier:

(...) en réalité, sa philosophie est fortement empreinte de l'esprit de l'époque; dans la décadence de toutes les spéculations scientifiques et morales, le sentiment religieux se développait avec une force inouïe jusque-là en Occident, et s'emparait de l'imagination et de l'intelligence. Il se produisait, dès avant l'époque de Plotin, un mouvement inverse et convergent de la philosophie, dont les conceptions de l'univers sont tout entières orientées vers la solution du problème de la destinée humaine, et de la religion, qui ne pense pas pouvoir résoudre le problème du salut de l'âme sans un système philosophique de l'univers. (BRÉHIER, 1961, p. 3)

O fator religioso foi fundamental para a constituição da nova mentalidade que se instaurou a partir da penetração de cultos oriundos de diversas províncias do Império³ tais como, os mistérios cristãos, os de Mithra e os de Ísis, dentre outros. O primeiro originou-se na Palestina, o segundo na Pérsia e o terceiro no Egito, sem contar com a forte presença do judaísmo em Alexandria. A religião tradicional romana, que serviu durante séculos como base da vida social e política, foi sendo pouco a pouco sincretizada com os novos cultos que se instalaram no território romano.

Em função das condições sociais e políticas vigentes a partir do século I

³ Cf. Vaz, 1999, p. 158: "Os tempos que se seguiram ao fim dos reinos helenísticos e que assistiram à definitiva consolidação do poder romano no mundo mediterrâneo conheceram igualmente uma mudança cultural profunda, que pode ser caracterizada de uma parte pelo chamado "declínio do racionalismo" e, de outra, pela difusão de um poderoso surto de religiosidade que dominará a tradição grega e será alimentado pelos numerosos cultos vindos do Oriente."

d.C., alastra-se pelo Império um profundo desejo de salvação (*soteria*), de acordo com Tripotilis (1978, p. 3): “The unsettling conditions of the period led men to long and search for ‘soteria’ – salvation – a release from the burdens of finitude, the misery and failure of human life”. Mas esta busca de salvação não dizia respeito apenas à vida futura, mas também à vida presente, pois se esperava que determinadas práticas rituais tivessem eficácia na proteção contra toda sorte de dificuldades presentes nesta vida; e mesmo a salvação no além não implicava um conteúdo necessariamente espiritual.

Burkert (1992, p. 14-15) afirma que, em função dos estudos mais recentes, três são os esteriótipos que devem ser evitados com relação aos cultos de mistérios: não é verdade que eles sejam tardios, pois certos cultos de mistério, como o de Elêusis, prosperavam desde o séc. VI a.C.; tampouco é verdade que todos eles tenham vindo somente do Oriente ou nasceram sob influência da cultura oriental; também não se pode dizer que eles tenham sido espirituais ou não se pode reduzi-los a uma dimensão puramente espiritual. Segundo Burkert (1992, p. 22-23), estes cultos não devem ser vistos como religiões que se desenvolveram às margens do politeísmo tradicional, mas como uma opção religiosa dentro do paganismo.

Os mistérios podem ser definidos como “(...) rituais de iniciação de caráter voluntário, pessoal e secreto, que visavam a uma transformação do espírito por meio da experiência do sagrado. (...) Os mistérios constituem uma forma de religião pessoal, que depende de uma decisão privada e aspira a alguma forma de salvação através da proximidade com o divino.” (BURKERT, 1992, p. 24-25). Esta experiência do sagrado não significa uma vivência mística tal como foi definida posteriormente no cristianismo, mas como uma proximidade pessoal a uma determinada divindade, da qual se esperava proteção, tanto nesta vida quanto na vida futura, como no caso dos mistérios de Elêusis,

que prometiam aos seus iniciados uma vida feliz no além. O mesmo é dito com relação aos mistérios dionisíacos. Não obstante, sem dúvida ocorreu, com esses cultos, uma intensificação da piedade pessoal associada a uma esperança de um destino feliz.

O caráter prático desses cultos não impedia a presença, em alguns casos, de concepções morais, escatológicas e espirituais. Temos o testemunho de Plutarco, relatado por Burkert (1991, p. 71): “O que faz o verdadeiro *Isiakos*, escreve Plutarco, não são as vestes de linho e a cabeça raspada, mas a orientação piedosa e filosófica da pessoa.” Na seqüência, em outro relato, a execução piedosa das cerimônias garante ao sacerdote de Ísis uma condição bem-aventurada entre os deuses. Estes relatos mostram que, não obstante o debate acerca do conteúdo espiritual dos cultos místéricos, os seus ritos e mitos se prestavam a uma interpretação teológica e adquiriam assim, um significado que ultrapassava em muito aquilo que originalmente pretendiam. Neste sentido estes cultos proporcionaram uma espécie de alegoria para os filósofos que estavam buscando um contato pessoal com a divindade transcendente. Os ritos de morte e renascimento podiam ser facilmente revestidos de um conteúdo espiritual que originalmente não possuíam, conforme o seguinte:

Um terceiro nível de interpretação dos mistérios foi inaugurado pelo livro de Plutarco sobre Ísis e Osíris, onde o sistema de referências não é a “natureza” em termos diretos, e sim a metafísica na esteira de Platão. (...) Nas pegadas de Plutarco, muitos autores platônicos recorreram aos mistérios para confirmar os princípios básicos de suas filosofias, para ilustrar, ou para acrescentar uma dimensão religiosa aos exercícios da dialética filosófica. Avançou-se tanto nessa via que Numênio, certa vez, sentiu que tinha traído o segredo de Elêusis através da filosofia.” (BURKERT, 1992, p. 95)

Um relato de Porfírio mostra que os símbolos e ritos místéricos eram objeto de certas interpretações platonizantes, as quais não eram conhecidas ou aceitas por

todos os seus membros: “no entanto, Porfírio deixa algo claro: se Eubulo e Palas, autores mitraicos, viam nos mistérios a representação da doutrina da transmigração, esta era apenas a opinião deles, que consideravam a única ‘verdadeira e exata’, mas a ‘tendência geral’ da crença (crença dos *mystai*, evidentemente) não tinha consciência disso.” (BURKERT, 1992, p. 97). Com relação a este exemplo, embora haja indícios de uma crença na transmigração da alma em certos cultos místéricos mais antigos, parece que tais doutrinas foram sobrepostas aos mistérios e não há nenhuma evidência de uma dependência entre esses ritos e tais concepções.

No âmbito do contexto delineado acima, tanto os cultos de mistério quanto a filosofia platônica se encontravam em melhor situação para responder às necessidades espirituais do que a religião estatal ou mesmo as filosofias que tinham apenas um alcance moral, como no caso das filosofias helenísticas tais como o epicurismo e o ceticismo, pois tais cultos indicavam a possibilidade de se encontrar a felicidade mediante práticas rituais que conduziriam a uma vida feliz aqui e no além; e os platônicos buscavam uma assimilação ao divino por meio da atividade filosófica. E muitas vezes ambas as esferas, a religiosa e a filosófica se encontravam e procuravam se sustentar mutuamente. Talvez desta interação tenha nascido a teurgia, como veremos a seguir.

O problema da relação entre filosofia e religião se torna evidente na filosofia de Plotino justamente quando a sua ética revela uma acentuada preocupação soteriológica, ou seja, com a salvação da alma, que só poderia ser plenamente alcançada com a contemplação (*theoria*) supra-racional (*hypernóesis*) do Uno. A questão central é a aparente oposição entre o esforço racional, que elabora uma metafísica e uma ciência do mundo, e a busca da realização de uma unificação (*hénosis*) total com o primeiro

princípio na absoluta quietude e silêncio, mediante a superação da linguagem, do pensamento, das distinções conceituais e ontológicas.

Esta contemplação, segundo Plotino, pode ser obtida mediante o cultivo do autoconhecimento, da prática da virtude (*areté*), da simplificação (*háplosis*) e do êxtase (*ékstasis*) ou saída de si, que possibilitam a coincidência do centro da alma (*psychês khéntron*) com o centro de todas as coisas. Sua doutrina afirma a transcendência do Uno e a sua presença na alma, e faz corresponder cada etapa do processo de interiorização, a um determinado degrau da hierarquia ontológica. Cilento (1973, p. 141) define esta correspondência nos seguintes termos: “Questa interiorità ha una importanza capitale per il pensiero di Plotino, poiché gli consente di sviluppare una mistica dell’immanenza nei quadri di una metafisica della trascendenza.” Em função dessa busca de uma contemplação supra-racional (*hypernóesis*) do Uno, alguns intérpretes como Bréhier (1961, p. 107), apontaram para uma ruptura entre a filosofia plotiniana e a tradição grega, e tentaram mostrar uma profunda incompatibilidade entre a teoria do êxtase e a racionalidade presente na reflexão filosófica da Antigüidade.

As duas faces da filosofia plotiniana, metafísica e soteriologia, correspondem aos dois momentos do itinerário percorrido por todos os seres de acordo com a concepção apresentada nas *Enéadas*: a primeira diz respeito ao movimento de saída (*próodos*) de todas as coisas a partir do Uno; e a segunda, ao movimento de retorno (*epistrophé*) para o Uno. Esses dois aspectos do pensamento de Plotino não podem ser completamente separados, pois a estruturação de qualquer nível de realidade implica uma conversão contemplativa ao princípio que o gera.

Esta aparente divergência entre o caminho da razão e o da purificação complica-se ainda mais em função da obscura e ainda pouco esclarecida relação entre

Plotino e os já mencionados cultos de mistério que floresceram nos primeiros séculos da era cristã, tais como os de Ísis e Elêusis, que apresentavam o problema da salvação da alma como uma das suas preocupações, como indica um hino dedicado a Deméter: “Beato tra gli uomini mortali chi ha contemplato i misteri! Ma chi resta profano, chi non fu partecipe dei sacri misteri, non gode eguale destino, dopo la morte, nella pútrida caligine dell’Ade.” (*Hino a Deméter*, apud CILENTO, 1973, p. 160). Essa passagem coincide notavelmente com o que afirma Plotino no tratado *Sobre o Belo*:

Y es que, según la doctrina antigua, ‘la morigeración, la valentía’ y toda virtud es ‘purificación’, y la sabiduría misma lo es. Y por eso los ritos místéricos tienen razón al decir, con misterioso sentido, que quien no esté purificado, yendo ‘al hades, yacrá en el cieno’. Porque lo impuro, por su maldad, es amigo del cieno, lo mismo que los cerdos, inmundos como son de cuerpo, se recrean en lo inmundo.” (*En. I 6, 6, 1-7*).

Plotino, mesmo utilizando-se da linguagem dos cultos de mistério, em determinadas passagens das *Enéadas*, parece considerar os ritos religiosos como supérfluos e aparenta divergir dos neoplatônicos posteriores, como Jâmblico (séc. III-IV d.C.), Proclus (415-485 d.C.) e Damásio (470 – 544 d.C.), os quais não admitiam que a filosofia fosse suficiente para conduzir à realização do Bem. De acordo com Saffrey (1984, p. 173), para esses autores, “la théurgie est donc la voie la plus sûre et la plus totale d’union à dieu.” A virtude e o conhecimento deveriam ser complementados pela prática de ritos teúrgicos, considerados uma revelação dos deuses, cujo objetivo é ensinar ao homem a se elevar ao inteligível. Os últimos neoplatônicos, talvez sob o impacto do cristianismo, não acreditavam mais que somente os esforços humanos pudessem reconduzir ao princípio, mas consideravam o auxílio divino indispensável. Segundo Hadot, os ritos teúrgicos praticados pelos neoplatônicos podem ser

caracterizados da seguinte forma:

A palavra 'teurgia' aparece apenas no século II d.C.; parece ter sido criada pelo autor ou pelos autores dos *Oráculos caldaicos*, para designar ritos capazes de purificar a alma (...). Esses ritos comportavam abluções, sacrifícios, e invocações que utilizavam palavras rituais freqüentemente incompreensíveis. O que diferencia a teurgia da magia é que ela não pretende forçar os deuses, mas ao contrário, ela se submete à sua vontade efetuando os ritos que supostamente eles mesmos fixaram. (HADOT, 1999, p. 245).

Jâmblico foi o responsável pela combinação da metafísica platônica com a teurgia e chegou a nomeá-la *hiératikè théourgia* em seu livro que trata especificamente do assunto, o *De Mysteriis*. (CAROZZI, 1986, p. 411). A origem da teurgia remonta a Juliano, o teurgo (séc. II d.C.), autor de uma obra de cunho platônico intitulada, *Oráculos Caldaicos*. Saffrey afirma que este texto exerceu uma influência decisiva na maneira como os autores neoplatônicos posteriores a Plotino conceberam o retorno ao princípio, pois:

En enseignant la présence en chaque créature d'un symbole ou d'un caractère directement venu des dieux, les *Oracles* mettaient à la portée de chacun un outil pour remonter en quelque sorte jusqu'à son origine divine. Les êtres conscients devaient libérer en eux-même ce caractère pour se conformer à la divinité, ils pouvaient aussi utiliser les êtres matériels constitués de manière privilégiée par tel symbole divin. Dès lors, cultiver ces symboles, les manipuler, les adorer, c'était rencontrer le divin et en quelque sorte se l'approprier. (SAFFREY, 1984, p 172).

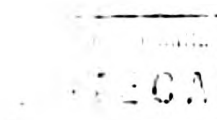
De acordo com Carozzi (1986, p. 413-414), a teurgia dividia-se em três partes: teléstica, "arte mediúnica" e *apathanatismos* (divinização). A primeira consistia na fabricação de estátuas animadas, infundidas de divindade e que podiam funcionar como oráculo; a segunda tinha como objetivo fazer com que o iniciado recebesse em seu corpo, temporariamente, a presença de um deus; e a terceira, a mais importante,

visava a imortalização do homem, o retorno às realidades inteligíveis e a uma condição livre e bem-aventurada, pela liberação do seu vínculo com o corpo por meio de práticas rituais.

A aparente rejeição dos ritos como caminho de *soteria*, por parte do autor das *Enéadas*, aparece na biografia escrita por Porfírio, quando é mencionada uma ocasião em que Plotino foi convidado por seu discípulo Amélio a participar de uma festa religiosa, mas recusou o convite dizendo: “C’est à eux de venir vers moi, non à moi d’aller vers eux” (PORPHYRE, *La vie de Plotin*, 10, 35-36), o que horrorizou os seus discípulos. Este trecho foi considerado por muitos intérpretes como um convite para a interiorização e uma recusa da religião institucionalizada e do valor salvífico dos seus ritos.

Em outras passagens das *Enéadas* e da mencionada biografia, essa aparente rejeição dos ritos parece não ter sentido, pois nas datas de aniversário de Sócrates e Platão, ele oferecia um sacrifício aos deuses e um banquete aos amigos. Significativo é o relato de que em uma ocasião, Plotino aceitou participar de um rito de evocação da sua divindade tutelar, do seu *daimon*, segundo a narrativa de Porfírio, o que torna plausível pensar que ele estava comprometido com certas crenças religiosas e acreditava na eficácia, em algum nível, de certos rituais:

Ainsi, un prêtre égyptien, qui, venu à Rome, lui avait été présente par un ami et voulait donner une démonstration de son savoir, demanda à Plotin de venir voir l’évocation du démon familial, son compagnon. Plotin ayant accepté volontiers, l’évocation a lieu dans l’Iscion; car c’était là le seul endroit pur que l’Égyptien disait avoir trouvé dans Rome. Cependant, appelé à se manifester, le démon vint. c’était un dieu et il n’était pas de la classe des démons; ce qui fit dire à Égyptien: “Bienheureux es-tu, toi dont le démon est un dieu et dont le compagnon n’appartient pas à la classe inférieure.” (PORPHYRE, *La Vie de Plotin*, 10, 15-25).



Mais significativa ainda é a sua demonstração de uma profunda admiração dos mitos presentes na religião grega, que constantemente são objeto de interpretação, e pelo simbolismo das religiões de mistério e suas diversas etapas de iniciação. Cilento (1973, p. 171-173) chegou a afirmar que a doutrina apresentada nas *Enéadas* seria uma transposição filosófica dos Mistérios. De acordo com Burkert (1987, p. 95), desde Plutarco, a tradição platônica procurou nos Mistérios uma justificativa para as suas doutrinas filosóficas e tentou “(...) acrescentar aos exercícios da dialética, uma dimensão religiosa.” Plotino, em diversos momentos, se utiliza de expressões tais como, “a sós com o solitário” e “quem viu sabe o que eu digo” que, segundo Cilento (1973, p. 162), correspondem a algumas fórmulas rituais que eram utilizadas nos ritos isíacos. O seguinte passo das *Enéadas* mostra a utilização desse vocabulário por parte de Plotino:

Hay que volver, pues, a subir hasta el Bien, que es el objeto de los deseos de toda alma. Si alguno lo ha visto, sabe lo que digo; sabe cuán bello es. Es deseable, en efecto, por ser bueno, y el deseo apunta al Bien; mas la consecución del Bien es para los que suben hacia lo alto, para los que se han convertido y se despojan de las vestiduras que nos hemos puesto al bajar (como a los que suben hasta el sanctasanctorum de los templos les aguardan las purificaciones, los despojamientos de las vestiduras de antes y el subir desnudos) hasta que, pasando de largo en la subida todo cuanto sea ajeno a Dios, vea uno por sí solo a él solo. (*En.* I 6. 7, 1-15).

Mesmo tendo adotado a linguagem dos cultos de mistério na descrição da subida da alma, há uma unanimidade por parte dos intérpretes em afirmar que, para Plotino, a filosofia é o único caminho disponível que torna possível o retorno ao Bem, mediante o cultivo da interiorização pela virtude (*areté*) e pela ciência (*epistème*), conforme Procopio (2005, p. 68): “Eppure, nonostante le analogie teleologiche e le affinità sul piano lessicale, la salvezza proposta dai misteri appare prevalentemente legata a riti di carattere formale, esterno, iniziatico, mentre Plotino è anzitutto

interessato al progresso dello spirito umano, allá conquista della libert , della verit  e della conoscenza, cui l’anima perviene nel momento del contato con l’Uno.”

Apesar de não admitir que os ritos tivessem um valor salvífico como o fizeram os neoplatônicos posteriores, e ter priorizado a prática das virtudes, a interioriza o e a investiga o filosófica no caminho de retorno ao Uno, Plotino não rejeitou a religião em nenhum sentido. Ele admitia que os símbolos, mitos e ritos dos cultos de mistério são imagens e imita es das realidades inteligíveis, e que aquilo que   vivido exteriormente no rito, deve ser vivido interiormente pela alma no seu caminho de volta ao princípio, pois constantemente recorre aos mitos religiosos para explicar certos aspectos da *anagogé* e da *hénosis*: “Ahora bien, los misterios son meras imitaciones; así que con ellas los sabios de entre los profetas expresan enigm ticamente el modo como aquel Dios es visto. Mas el sacerdote sabio, descifrando el enigma, puede, llegando hasta allá, hacer real la contemplacion del sagrario.” (*En.* VI 9, 11, 27-30).

O iniciado nos mistérios imita, com os seus gestos, aquilo que deverá ser feito pela alma, no seu movimento de retorno. (*En.* VI 9, 11, 15-35). O que   expresso no rito e no mito, coincide com verdade metafísica e com a ascensão soteriológica e cabe   filosofia realizar uma exegese deles, pois trazem em si uma sabedoria originária que necessita apenas de esclarecimentos. Há também uma coincidência entre os objetivos da religião e da filosofia, pois o fim último da atividade filosófica   possibilitar a contempla o do Uno e, conseqüentemente, a liberta o da alma. Apesar desta coincidência de fins,   necessário frisar que, para Plotino, o caminho de retorno  , por excelência, a filosofia⁴.

⁴ Platão, no *Fédon* 69 b – e, apresenta a filosofia como um caminho de purifica o e faz um paralelo dela com a purifica o buscada mediante a inicia o nos Mistérios.

A filosofia à qual Plotino se refere e que se constituiu como a contrapartida teórica do desenvolvimento da religiosidade do período é a de Platão, considerada a única capaz de elevar o homem à realidade mais alta e da qual quis ser apenas um exegeta: “De onde resulta que Platón sabía que del Bien procede la Inteligencia y de la Inteligencia el Alma, y que estas doctrinas non son nuevas ni han sido expuestas hogaño, sino antaño, no de forma patente, es verdad, pero la presente exposición es una exégesis de aquella porque demuestra con el testimonio de los escritos del propio Platón que estas opiniones (nuestras) son antiguas.” (*En.* V 1, 8, 10-15).

Depois de séculos de domínio das escolas helenísticas que negaram a existência do ser incorpóreo e imaterial, tais como o epicurismo, o estoicismo e o ceticismo, lenta mas inexoravelmente, a filosofia de Platão começou a se impor, provavelmente em função do novo clima espiritual da época. A história da recuperação do platonismo na Antigüidade constitui um dos capítulos mais ricos e fascinantes do longo desenvolvimento da tradição platônica, e é lastimável que grande parte das obras dos autores platônicos do período tenham se perdido, pois caso contrário teríamos uma visão inteiramente distinta acerca da sua diversidade, riqueza e importância para o desenvolvimento da filosofia. A obra de Plotino constituiu o ponto culminante dessa recuperação, cujos capítulos finais foram protagonizados pelos seus discípulos diretos e indiretos, até o fechamento da escola neoplatônica de Atenas pelo Imperador Justiniano em 529 d.C. Segundo Saffrey (1984, p.173), de Jâmblico a Damáscio, as obras de Platão passaram a ser consideradas como escrituras sagradas pelos neoplatônicos.

Eudoro de Alexandria (séc. I a.C.) pode ser considerado o marco inicial da recuperação do platonismo, embora antes dele, Panécio (séc. II a.C.) e Possidônio (séc. II a.C.) tenham admitido doutrinas platônicas no âmbito do estoicismo e também

Antioco de Ascalon (séc. I a.C.), no âmbito do ceticismo acadêmico. Mas nenhum dos autores citados anteriormente admitiu a existência de princípios imateriais e incorpóreos para explicar o surgimento dos seres. Eudoro é considerado o marco inicial da recuperação do platonismo justamente por ter admitido novamente esses princípios e inclusive por ter antecipado teses metafísicas que posteriormente foram elaboradas por Plotino e os neoplatônicos, conforme a seguinte passagem conservada por Simplicio e que aproxima Eudoro dos pitagóricos:

Num primeiro e mais elevado sentido é preciso dizer que os pitagóricos afirmam o Um como princípio de todas as coisas, enquanto num segundo sentido dizem ser dois os princípios das coisas existentes, o Um e a natureza a ele contrária. De todas as coisas pensadas como opostas dizem que o que é bom é subordinado ao Um, enquanto o que é mau é subordinado à natureza contraposta àquele. Por isso, segundo eles, não são estes os princípios gerais. Se, de fato, um é princípio de algumas coisas, o outro de outras, estes não são princípios universais de toda a realidade, como é o Um. (*In Arist. Phys.*, p. 181, 7ss. apud REALE, p. 301).

No século I a.C. o movimento conhecido como neopitagorismo, originado do médio-pitagorismo, começou a surgir como uma filosofia mais elaborada e contribuiu decisivamente para a recuperação da metafísica, da antropologia e da ética de Platão. Os principais nomes são os de Públio Nigidio Figulo (séc. I a.C.), Moderado de Gades (I d.C.) e Nicômaco de Gerasa (II d.C.). Em todos esses autores são retomadas as concepções sobre a imortalidade da alma, a sua transmigração e expiação em função dos seus crimes, e a possibilidade de retorno à sua condição originária. Os famosos *Versos Áureos* atribuídos indevidamente a Pitágoras e de datação incerta, difundiu na época os ideais éticos da Escola pitagórica e propôs um caminho de purificação cujo termo seria justamente a libertação da alma do ciclo de renascimentos e a volta à sua condição divina, conforme as suas últimas linhas: “Sobre teu corpo reine e brilhe a Inteligência

para que, te ascendendo ao Éter fulgurante, mesmo entre os Imortais, consigas ser um Deus!” (*Versos Áureos*, apud SANTOS, 1960, p. 211-213).

Filon de Alexandria (14 a.C. – 44 d.C.) deve ser considerado de uma importância capital na recuperação do platonismo ao ter elaborado a primeira síntese entre o pensamento monoteísta judaico e a filosofia grega, especialmente o platonismo. Ele incorporou a metafísica platônica ao identificar Deus com o ser incorpóreo e transcendente, e elaborou uma importante teoria acerca do *lógos* como primeira criatura do Deus supremo e lugar das Idéias que constituem os arquétipos de todos os seres. É dele a expressão “cosmo noético” (*kósmos noetós*).

A antropologia filoniana concebe o homem como um ser eminentemente espiritual que se serve de um corpo mortal. Ele adota uma concepção tricotômica ao distinguir no homem o corpo mortal; a alma intelectual e o Espírito. Este último confere imortalidade ao intelecto enquanto é o sopro da vida de Deus no homem, o qual pode escolher viver uma vida voltada para o corpóreo, para o racional ou para a sua parte mais elevada, o Espírito.

Filon também é autor de uma importante teoria do retorno ao princípio, a qual estabelece como fim último do homem a união com Deus mediante o desprendimento do corpo (*sôma*), a interiorização e a saída de si, o êxtase, concebido como um dom ou uma graça de Deus, por meio da qual nos unimos a Ele. A razão humana é impotente para alcançar plenamente a verdade, se esta não lhe vem ao encontro por meio da revelação. Daí a suprema virtude para o homem ser a fé, considerada o bem mais precioso. O objetivo da filosofia filoniana é o de elaborar uma visão de mundo que mostre o caminho que deve ser percorrido para que possamos realizar a nossa máxima possibilidade, o retorno a Deus. É provável que a concepção

filoniana sobre a união com Deus por meio do êxtase tenha chegado a Plotino via Numênio de Apaméia, que foi leitor de Filon.

Outro movimento fundamental para a recuperação do platonismo tanto em sua dimensão metafísica quanto ética foi o médio-platonismo. Entre os platônicos mais importantes se destacaram: Plutarco de Querónia (Séc. I – II d.C.), Albino (Séc. II d.C.), Aticus (séc. II d.C.), Máximo de Tiro (Séc. II d.C.), Celso (Séc. II d.C.), Apuleio (séc. II d.C.).

Eles eram muito lidos na Escola fundada por Plotino em Roma e se tornaram intermediários na sua apreensão de Platão (PORPHYRE, *La vie de Plotin*, 14, 10-11), o que significa que a leitura das suas obras é fundamental para uma boa compreensão da filosofia neoplatônica. Os médios-platônicos estabeleceram uma metafísica cujo ponto fundamental é a concepção do ser como incorpóreo e transcendente, inspirada no platonismo. A antropologia e a escatologia desses autores, em geral seguem de perto a de Platão, pois acreditavam na imortalidade da alma, na transmigração e na possibilidade do retorno ao princípio, conforme o que é dito no *Fédon* e em outros diálogos. Neste aspecto, a influência deles sobre Plotino foi fundamental, segundo Balaudé (1990, p. 77): “Et Plotin ne manque pas de reprendre le mot d’ordre platonicien déjà largement *glosé dans le moyen-platonisme, de l’assimilation à Dieu (*Teeteto*, 176 b 1), auquel il donne un contenu complexe.”

Dentro da perspectiva acima, o homem é considerado, mediante a sua parte superior, intelectual, apto a alcançar a contemplação do princípio e unir-se a Ele, conforme o testemunho de Albino: “Só o intelecto e a razão em nós podem alcançar a semelhança do Bem [que é o Intelecto supremo]”. (ALBINO, *Didascálico*, XXVII, apud REALE, 1994, p. 313). A diferença entre Plotino e o médio-platonismo reside em

que a maior parte desses autores concebeu o primeiro princípio como idêntico ao *Noûs*, enquanto Plotino concebeu um princípio acima da Inteligência.

A ética elaborada pelos médio-platônicos estabeleceu como fim último do homem o retorno a Deus, o que sem dúvida influenciou de maneira determinante as concepções de Plotino. A busca da unificação com o princípio é ilustrada por Albino, que a coloca como a meta da filosofia platônica: “Platão, em consequência de todas essas coisas, põe como fim o assimilar-se a Deus enquanto possível; esta doutrina é tratada de vários modos.” (ALBINO, *Didascálico* XXVIII, 1-4, apud REALE, 1994, p. 311).

Apuleio, por sua vez, tentou reproduzir a mesma divisão dos bens efetuada por Platão, e estabeleceu Deus como o Bem supremo a ser buscado, de acordo com Reale (1994, p. 314-315): “Apuleio, por exemplo, subdivide os ‘bens’ em dois grandes gêneros: 1) os bens divinos e 2) os bens humanos. Ele divide, depois, cada um desses gêneros de bens duas espécies: 1a) Deus, 1b) a virtude, 2a) as boas qualidades do nosso corpo, 2 b) a posse de riquezas, de poder e semelhantes. Os do segundo só são bens se e na medida em que são subordinados aos primeiros, e são usados segundo a razão.”

No que diz respeito à relação entre filosofia e religião, além da tentativa de mediação entre o pensamento grego e a revelação mosaica efetuada por Filon, três autores médio-platônicos constituem exemplos emblemáticos do entrelaçamento de ambas no período estudado aqui: Celso, Plutarco de Queroneia e Apuleio. O primeiro envolveu-se em uma forte polêmica com os cristãos em defesa da filosofia grega e do paganismo, tendo escrito *O discurso verdadeiro contra os cristãos*; o segundo compôs centenas de obras literárias e filosóficas, foi sacerdote de Isis e escreveu um livro que representa uma tentativa de interpretação platonizante do culto da deusa egípcia, o

Sobre Ísis e Osiris; o último iniciou-se em vários cultos de mistério e escreveu uma obra, *O asno de Ouro*, onde narra com detalhes os ritos celebrados nos mistérios de Isis.

Numênio de Apaméia (séc. II d.C.) foi o imediato predecessor de Plotino e as doutrinas de ambos apresentam tantos pontos em comum que o segundo chegou a ser acusado de plágio e teve que ser defendido pelo seu discípulo Amélio, que conhecia profundamente o pensamento do primeiro. A doutrina de Numênio representou um momento de junção entre o médio-platonismo, o neopitagorismo e a filosofia de Filon. As teorias deste último talvez tenham chegado a Plotino mediante as obras de Numênio. Além de elaborar uma metafísica de cunho platônico, Numênio concebeu o retorno ao princípio em termos que lembram claramente a concepção plotiniana:

É preciso que o homem, depois de ter-se afastado das coisas sensíveis, entre em íntima união com o Bem, a sós com Ele, lá onde não há nenhum homem, nem outro ser vivo, nem algum corpo, nem grande nem pequeno, mas há uma solidão maravilhosa, infável e indescritível, lá onde está a morada do Bem, as suas ocupações e os seus esplendores, o próprio Bem na paz e na benignidade, Ele, o tranquilo e o Senhor, que, benévolo, transcende a própria essência. E se alguém, ficando agarrado às coisas sensíveis, imagina que o Bem vem até ele, e, vivendo nos prazeres, crê alcançar o Bem, este está completamente enganado. (NUMÊNIO. fr. 2, apud REALE. 1994, p. 371).

A crença em princípios imateriais, a aceitação de uma hierarquia de seres inteligíveis, a concepção de que a matéria funciona como receptáculo do influxo do inteligível; a aceitação da imortalidade da alma e a sua transmigração; a filosofia concebida como uma ascese (*áskesis*), como um caminho de retorno (*anagagé*) e purificação (*kátharsis*) e, finalmente, a doutrina da assimilação (*homoiosis*) ou união (*synousia*) com Deus, concebida como a finalidade última da existência humana, formam os elementos do corpo doutrinário que se tornou predominante nos últimos séculos do Império Romano e determinou o contexto filosófico de Plotino.

Nygren (1962, P. 208) afirma que o neoplatonismo representou uma síntese dos dois aspectos fundamentais da cultura romana dos primeiros séculos da era cristã, pela recepção do influxo do platonismo e dos cultos de mistério: “Par sa pensée, Plotin se situe dans le syncrétisme religieux e culturel qui a marqué les siècles que précédèrent immédiatement l’ère chrétienne. On donnerait une meilleure définition du néo-platonisme en disant *qu’il est une synthèse du platonisme et de la piété déterminée par les mystères, telle qu’elle se présente à la fin de l’antiquité.*” (grifo do autor).

2. Interioridade: a antropologia plotiniana

2.1. O autoconhecimento e o cuidado de si mesmo

A primeira etapa na busca da realização do Bem (*agathón*)⁵, de acordo com o pensamento plotiniano, é a da interioridade ou da conversão a si mesmo. Esta conversão ao interior levará à descoberta da presença do Uno na alma⁶ e à realização do outro pólo da ética plotiniana, a transcendência: “Mais celui qui s’est reconnu lui-même saura d’où il vient” (*En. VI 9, 7, 30-35*, trad. de Hadot). De acordo com Arnou (1967, p. 197), o neoplatonismo não reconhece a possibilidade do retorno ao transcendente sem a correspondente interiorização: “La philosophie de l’époque néoplatonicienne établit un parallélisme rigoureux entre la connaissance de Dieu et la connaissance de soi-même: qui se connaît, connaît Dieu, et dans la mesure où il se connaît.”

É muito significativo que o primeiro tratado das *Enéadas*, *En. I 1: Sobre o que é o animal e o que é o homem*, segundo a organização de Porfírio, seu principal discípulo, trate justamente de responder à pergunta: o que nós (*hemeis*) somos? Essa pergunta e a resposta dada nos mostram que Plotino se mantém como um herdeiro de Sócrates⁷ em pelo menos dois aspectos: o conhecimento de si mesmo⁸ (*gnôsis heautoû*) e o cuidado de si mesmo (*epiméleia heautoû*).

⁵ Vaz, 1999, p. 88: “Em torno da categoria primeira de Bem organiza-se pois, o conjunto dos valores fundamentais do saber ético dos gregos, que a Ética herdará e no qual deverá introduzir a ordem das razões.”

⁶ Igal, 1992, p. 23: “Las últimas palabras pronunciadas por Plotino son en realidad una síntesis de su propia filosofía, cuyo tema básico es el platónico de la *huida y subida* del alma, *huida y subida* que en nuestro filósofo son, además, un *retorno y*, más marcadamente que en su maestro, una *entrada en si mismo*.” (grifo do autor).

⁷ Vaz, 1999, p. 87: “Fazer proceder essa luz do foco da razão demonstrativa, eis uma das tarefas fundamentais que a Ética antiga se propõe desde Sócrates, fazendo do topos “conhece-te a ti mesmo”, transposto ao plano de uma inquisição racional à maneira socrática, seu tema constante, no qual é permitido ver uma primeira figura da “consciência moral”.”

⁸ O *Alcebiades I* 129 a – 130e constitui uma fonte importante acerca do tema do conhecimento de si.

Sócrates foi o primeiro a fundamentar uma ciência do *ethos* ao propor os dois pontos mencionados acima como o objetivo essencial da atividade filosófica. A busca do autoconhecimento o levou a identificar o homem com a sua alma e esta com a racionalidade; a busca do cuidado de si o levou a procurar uma vida boa, que consistiria em viver de acordo com os ditames da razão, ou seja, viver uma vida que concedesse a primazia à essência do homem que é a sua alma racional. Viver de acordo com a razão (*lógos*) implica cultivar a virtude do autodomínio (*enkráteia*) e, por meio dessa, realizar a liberdade interior (*eleuthería*).

O cuidado de si mesmo requer o conhecimento de si, pois só após a determinação da essência do homem é possível estabelecer um modo de vida que seja condizente com a sua essência e que conduza ao seu aperfeiçoamento. O modo de vida correto ou o cuidado de si devem propiciar ao homem a possibilidade de atualizar plenamente a sua natureza, mediante uma conduta que represente um desdobramento da sua essência e não implique uma contradição com o que ele é. O socrático cuidado de si mesmo está presente na ética plotiniana e pode ser encontrado na seguinte passagem das *Enéadas*:

Retírate a ti mismo y mira. Y si no te ves aún bello, entonces, como el escultor de una estatua que debe salir bella, quita aquí, raspa allá, pule esto y limpia lo otro hasta que saca un rostro bello coronando la estatua, así tú también quita todo lo supefluo, alinea todo lo torcido, limpia y abrillanta todo lo oscuro y no ceses de ‘labrar’ tu propia estatua hasta que se encienda en ti el divinal esplendor de la virtud, hasta que veas ‘a la morigeración asentada en un santo pedestal.’ (*En.* I 6, 9, 8-16).

A passagem acima indica que, no caso da filosofia plotiniana, o cuidado de si mesmo não requer que se acrescente algo à essência do homem, mas que se retire aquilo que foi acrescentado a ele no processo de descida dos seres a partir do princípio,

e no processo de separação da alma individual da *hipóstase* da Alma universal. Segundo Ullmann (2002, p. 139), “a via da libertação, para Plotino, está na purificação e na descoberta do estado originário da alma, sob a ganga das impurezas acumuladas pelos sentidos.” O Bem já está presente o tempo todo, mas foi recoberto por elementos estranhos que devem ser retirados para que a natureza originária (*archaia physis*) volte a se manifestar plenamente, sem impedimentos. O trabalho ético, análogo ao trabalho de um escultor, visa justamente retirar o supérfluo para que o homem volte a ser o que ele nunca deixou de ser. Por isso, Plotino pode dizer que o Uno ou o Bem veio sem ter vindo, pois: “Aquél, por su parte, no vino, como se podía esperar, sino que llegó sin llegar. Porque fue visto como quien no vino, (...)” (*En. V 5, 8, 13*).

Com relação ao primeiro aspecto, a pergunta pela essência do homem ou a busca do conhecimento de si mesmo, a resposta de Plotino, como a de Sócrates, só poderia ser uma: nós somos a alma (*psyché*). Ao falar do estudo da alma em geral, Plotino ressalta que investigá-la nos leva ao autoconhecimento, o que significa dizer que não há diferença entre conhecer a si mesmo e conhecer o que é a alma: ‘Por otra parte, al llevar a cabo el examen de este asunto {alma}, obedeceríamos a aquella recomendación del dios que nos exhorta a conocernos a nosotros mismos.’ (*En. IV 3, 1, 7-10*).

De forma análoga ao que ocorre com outros autores da tradição grega, como

no caso de Aristóteles⁹, a partir da determinação da essência do homem, é possível a dedução das virtudes e sua aplicação a cada aspecto ou atividade da alma. Uma vida virtuosa, para o autor das *Enéadas*, é indispensável para a consecução do sumo Bem, pois limita o envolvimento do homem com aquilo que lhe é inferior, a matéria (*hýle*) e o corpo (*sôma*), e permite a sua ascensão (*anagogé*) ao inteligível e ao Uno.

Investigar o que é a alma nos permite o conhecimento das suas relações com as *hipóstases* superiores e também com o que lhe é inferior; da causa da sua queda e do seu fim último. Segundo Plotino, como a alma é uma realidade intermediária entre o sensível e o inteligível, examiná-la “(...) nos proporciona conocimiento en ambas direcciones; en la de las cosas de las que el alma es principio y en la de los principios de los que proviene el alma.” (*En.* IV 3, 1, 5-10). A alma constitui então o ponto onde se entrelaçam todos os elementos do sistema plotiniano, a metafísica, a epistemologia, antropologia e a ética. Isto só é possível em função do contato da alma com todos os outros níveis de realidade, conforme Bréhier (1961, p 49): “La psychologie plotinienne est l’étude des divers niveaux auxquels peut se trouver l’âme, depuis le plus élevé, l’êxtase et la communion avec l’Un, où ‘l’âme n’est même plus une âme’ (VI 7, 35), jusqu’au plus bas, où elle est force organisatrice dans le monde sensible.”

A questão das diversas funções da alma representa, de acordo com Bréhier (1961, p. 49-50), grandes dificuldades para a filosofia plotiniana, pois entram em conflito, em seu sistema, a sua concepção cosmológica, de inspiração platônico-estóica,

⁹ Aristóteles divide a alma em nutritiva (*threptikè psychè*), sensitiva (*aisthetikè psychè*) e intelectiva (*noetikè psychè*). As virtudes éticas são relativas à alma sensitiva, que pode ser dominada pela razão, e consistem no justo meio entre os extremos. A coragem, por exemplo, é o justo meio entre a covardia e a temeridade. Elas são adquiridas pelo hábito. As virtudes dianoéticas, a prudência e a sabedoria, são relativas à função pensante da alma. A primeira nos dá o conhecimento dos meios para realizarmos os fins e a segunda, o conhecimento dos princípios, as conseqüências dedutíveis deles e a contemplação racional de Deus. As virtudes nos permitem chegar à *eudaimonia*, que é a felicidade definida como a realização da natureza humana enquanto racional.

com a soteriológica, de inspiração órfico-pitagórica. O próprio Plotino assinala a dificuldade de se conciliar as duas concepções já em Platão. (*En.* IV 8, 1). A primeira afirma que a função da alma é organizar o mundo e, portanto, que o contato com o corpo (*sôma*) é necessário e natural para ela; já a segunda afirma que a presença da alma nos corpos é fruto de uma queda, e aponta como seu fim último a contemplação (*theoria*) do inteligível, a qual exige o desprendimento completo do corpóreo. Examinaremos nas próximas seções o que é a alma do ponto de vista de Plotino e como ele explica a sua presença nos corpos.

2.2. A hipóstase da Alma

Plotino, ao dizer que nós somos a alma, obrigatoriamente precisa responder a algumas questões: o que é a alma individual e qual a sua origem; quais são as suas funções e partes e com qual das suas partes ou funções nos identificamos? As respostas para essas questões são dadas principalmente nos tratados da quarta *Enéada*, dedicados a elucidar a *hipóstase* da Alma e na *En.* I 1 (53): *Sobre o que é o animal e o que é o homem*, o penúltimo tratado escrito por Plotino, o qual sintetiza toda a sua antropologia e representa sua posição final sobre o tema.

O autor das *Enéadas*, em sua antropologia, incorpora elementos de diferentes escolas da tradição grega. Seguindo de perto a Platão, ele mantém que o homem é essencialmente a sua alma, ou seja, uma substância incorpórea e imortal, que preexiste ao corpo e sobrevive à morte, concepção esta que constitui o núcleo em torno

do qual são agregados outros elementos. Ele critica certas concepções dos pitagóricos, dos estoícos e de Aristóteles com relação à alma (*En. IV 7, 8*), mas com relação à sua origem e estrutura, ele tenta uma conciliação da antropologia platônica com a aristotélica. Esta tentativa de conciliação é aplicada tanto à Alma universal como às almas (*psychai*) individuais e consiste em um paralelo entre a concepção platônica de que a alma é constituída por uma essência indivisível e uma essência que se divide nos corpos, apresentada no *Timeu* 34 c - 35 c, com a igualmente platônica tripartição da alma em racional (*logistikón*), irascível (*thymoeidés*) e apetitiva (*epithymetikón*), tal como aparece na *República* 436 b; estas duas são combinadas com a divisão aristotélica da alma de acordo com as funções intelectual (*noetikón*), sensitiva (*aisthetikón*) e vegetativa ou nutritiva (*threptikón*), elaborada no *De anima* 415 a 18-19.

Para entendermos essa tentativa de conciliação, é necessário investigarmos a maneira como Plotino concebeu a origem da *hipóstase* da Alma e, depois, como surgiram a Alma do mundo e as almas individuais. O mecanismo que possibilita o surgimento de todos os seres a partir de um princípio primeiro é chamado de processão (*próodos*), a qual deve ser complementada pela conversão (*epistrophé*). Ambos os movimentos são necessários para o surgimento e estruturação dos seres.¹⁰ O primeiro princípio a partir do qual toda a multiplicidade procede é o Uno (*Hén*), que está além da essência e da substância (*epékeina tês ousías*) (*En. VI 9, 1, 1-10*), segundo a exegese plotiniana da primeira hipótese do *Parmênides* 137 c – 142 a, referente ao uno em si, e de um trecho da *República* 509 b, relativo ao Bem.

¹⁰ Segundo Igal (1992, p. 28-31) o mecanismo da processão pode ser sintetizado em 5 regras: Produtividade do perfeito, doação sem perda, gênese bi-fásica, degradação progressiva e a dupla atividade.

O Uno é completamente transcendente a todos os modos de existência que são posteriores e se originam dele. (*En.* V 1, 7, 20). Ele supera tanto as determinações sensíveis como as inteligíveis (*En.* VI 9, 3, 35-45) e não pode ser apreendido por meio da linguagem e do pensamento. Plotino, ao investigar a natureza do Uno, adota pelo menos duas abordagens: a da negação e a da analogia. A primeira representa a via *apofática* (negativa), que procede negando qualquer tipo de definição ou atributo aplicado ao princípio, em função da sua transcendência e simplicidade; a segunda, a abordagem *catafática* (afirmativa), procede atribuindo ao princípio, metaforicamente, todas as perfeições concebíveis pela razão, e permite que possamos ter uma certa compreensão do Uno em suas relações com o múltiplo.

Segundo Plotino, a primeira é mais apropriada que a segunda, pois sequer o termo “Uno” é adequado para descrevê-lo ou defini-lo (*En.* VI 9, 5, 30-35), sendo utilizado apenas para indicar a sua existência. Quando Plotino define o Uno, afirma ser Ele uma potência infinita¹¹ (*En.* V 1, 7, 9-12) e o Bem (*En.* II 9, 1, 1-15), de cuja perfeição procede toda a multiplicidade. Quando se procura explicar o surgimento de todos os seres no processo de saída (*próodos*), o procedimento afirmativo torna-se indispensável; mas quando se trata de retornar ao princípio (*epistrophé*), o desprendimento cada vez maior da multiplicidade exige que o discurso seja reduzido paulatinamente ao silêncio por meio das negações (*apófasis*).

O Uno gera, segundo Plotino, uma primeira alteridade (*heterótes*), a matéria inteligível indeterminada ou a *diade* indefinida que, ao voltar-se para o princípio a fim de contemplá-lo, recebe dele um influxo do seu poder e torna-se o *Nous* (Inteligência),

¹¹ Plotino afirma na *En.* V 1, 15, 30-35, que a potência do Uno não é uma potência passiva como no caso da matéria, mas uma potência criadora.

uma *hipóstase*¹² considerada como uma essência indivisível una-múltipla (*hèn pollá*). O *Noûs* é uma dualidade inicial constituída pelo ser e pensamento, que são dialeticamente recíprocos e inseparáveis em função da mediação da sua vida (*zoé*) que é idêntica à eternidade (*aión*). A dualidade inicial resulta em uma tríade de ser, vida e pensamento¹³ (*En. V 6, 6, 12-25*) que constituem o *Noûs* e cujas relações implicam uma unidade dialética, mas não tautológica, pois um não existe sem o outro.

A função do *Noûs* é pensar e o que ele pensa é idêntico a ele mesmo (*En. V 3, 6, 4-8*), muito embora a presença da relação entre pensamento e objeto do pensamento implique multiplicidade. É em razão dessa relação que Plotino rejeita a possibilidade de identificar o princípio primeiro com o *Noûs* ou com o motor imóvel de Aristóteles, tal como este o define na *Metafísica* 1072 b 18, ou seja, como inteligência que pensa a si mesma (*noéseos noésis*). Plotino caracteriza o mundo inteligível aplicando-lhe as categorias ou gêneros supremos apresentados por Platão no *Sofista* 254 d – 255 a, conforme a *En. III 7, 3, 7-12*: substância (*ousía*), idêntico (*tautón*), diverso (*tháteron*), movimento (*kinesis*) e a imobilidade (*stásis*).

O *Noûs* também é considerado como uma multiplicidade ideal constituída pelas essências ou arquétipos imutáveis, os quais são os seus eternos conteúdos. (*En. VI 9, 2, 35-40*). A Inteligência, definida como o uno-que-é, contém tudo o que pode ser em ato. (*En. III 7, 6, 1-22*). O Uno é tudo em potência¹⁴ e o *Noûs* é tudo em ato e, por isso, Plotino diz que o último é todos os seres e o que existe de mais verdadeiro e com o

¹² “*Hipóstase*” é considerada aqui tanto um nível hierárquico de existência quanto um ser autosubsistente que se estrutura em função da sua capacidade de retornar ao princípio que o origina e de contemplá-lo.

¹³ Platão, no *Sofista* 248e-249a, atribui vida, pensamento e movimento ao inteligível.

¹⁴ A *dynamis* do Uno significa o seu poder de produzir todas as coisas e não se relaciona com qualquer capacidade ou possibilidade de se tornar algo por meio de uma atualização.

maior grau de unidade no plano ontológico¹⁵, pois nele nenhum dos seres é diferente do outro, embora todos possuam uma distinção formal, pela presença da alteridade (*heterótes*) ou da diferença (*diaphorá*). A expressão “uno-múltiplo” (*hèn pollà*) é utilizada para indicar que a essência do *Noûs* permanece sempre indivisível e que, apesar das distinções presentes nele, cada aspecto particular é todos os outros. A Inteligência é considerada como a imagem mais perfeita possível do Uno, sendo uma manifestação dele no plano das essências eternas.

Da Inteligência, por sua vez, procede uma matéria psíquica indeterminada, que se volta para contemplar o seu princípio e se estrutura como *hipóstase* da Alma (*Psyché*) ou Alma universal, cuja essência é una e múltipla (*hèn kai pollá*). Os tratados IV 1 e IV 2 das *Enéadas* são dedicados a explicar a essência da Alma. Nós veremos a seguir que a Alma é una e múltipla em dois sentidos: enquanto constituído por uma essência indivisível e uma essência que se divide nos corpos e enquanto *lógos* universal que contém em si um conjunto de *lógoi* individuais.

A distinção que Plotino estabelece entre a essência da Alma e a da Inteligência é a seguinte: “En suma, la Inteligencia está siempre indiscriminada y non dividida, mientras que el alma está allá, indiscriminada e indivisa, pero es naturalmente capaz de dividirse. Es que la división del alma consiste en apartarse y encarnarse en un cuerpo.” (*En.* IV 1, 1, 5-10). No mesmo passo é dito que a Alma é indivisa enquanto há algo dela que não se aparta ou se divide, ou seja, algo da Alma que permanece sempre no Inteligível e que é a sua essência indivisível; e algo que desce como “un radio fluye del centro” (*En.* IV 1, 1, 16) e anima um corpo.

¹⁵ Apesar da perfeição e eternidade do *Noûs*, Plotino chega a dizer que teria sido melhor que ele não tivesse se separado, cf. *En.* III 8, 8, 35-36.

Uma outra distinção entre a Inteligência e a Alma universal, relacionada com a anterior, refere-se às funções que cada um dos dois deve desempenhar no cosmo e pelas quais devem ser diferenciados, conforme a seguinte passagem das *Enéadas*: “Ahora bien, la función propia de la parte más racional del Alma consiste en inteligir, mas no en inteligir solamente; si no, en qué diferiría de la Inteligencia? (...) Y así, también el Alma posee su función, puesto que todo cuanto pertenece al reino de los inteligibles la posee. Mas el Alma, al mirar a quien es anterior a ella, entiende; pero, al mirarse a sí misma, pone en orden y gobierna al que es posterior a ella, y manda en él.” (*En.* IV 8, 3, 25-29). É inerente à Alma o governo do mundo, e esta concepção terá conseqüências profundas para a antropologia plotiniana, quando esta discute a causa da presença das almas individuais nos corpos.

A natureza da Alma, portanto, é ser indivisível e divisível nos corpos. (*En.* IV 2, 2, 1-5). Esta doutrina é elaborada por Plotino a partir do *Timeu*, onde Platão descreve e explica o surgimento da Alma do mundo mediante a ação do Demiurgo, que mistura o idêntico (*tautón*) e o diverso (*tháteron*), dos quais surge uma terceira essência, que contém o divisível e o indivisível. Esta é novamente misturada com as duas primeiras para formar a Alma do mundo, a qual é um ser que possui as características do inteligível e é capaz de atuar sobre os corpos e dotá-los de vida e movimento, conforme o seguinte: “De la substance indivisible et qui se comporte toujours d’une manière invariable, et de la substance divisible qui est dans les corps, il a composé entre les deux, en les mélangeant, une troisième sorte de substance intermédiaire comprenant et la nature du Même et celle de l’Autre. Et ainsi, il l’a formée, entre l’élément indivisible de ces deux réalités et la substance divisible des corps.” (*Timeu* 35 a 1-4).

A indivisibilidade e a divisibilidade da Alma podem ser compreendidas

melhor quando situamos a Alma entre a substância inteligível e as qualidades somáticas de um corpo, tais como a cor ou o sabor. A primeira, totalmente indivisível, origina a Alma e a sua indivisibilidade (*En.* IV 2, 1, 45). A segunda é totalmente divisível nos corpos, pois está toda ela em cada parte dos corpos, mas de tal maneira que cada parte seja independente de todas as outras, a ponto de não sofrer a afecção que a outra sofre.

De acordo com Plotino, a Alma se situa entre ambas, a indivisibilidade da essência inteligível e a total divisibilidade das qualidades corpóreas. Quando ela descende para animar os corpos, ela se mostra divisível nos corpos, mas de uma maneira distinta das qualidades corpóreas. Ela mantém a unidade da sua essência inteligível, que jamais desce aos corpos, e mesmo a sua essência que se divide nos corpos, se divide indivisivelmente, mantendo a sua unidade: “Ahora bien, esa naturaleza divisible y a la vez indivisible que decimos que es el alma, (...) es divisible porque está en todas las partes del cuerpo en que está, pero es indivisible porque está entera en todas ellas y entera en cualquier punto de aquél.” (*En.* IV 2, 1, 60-67).

Segundo Igal, a diferença com as qualidades corpóreas reside em que essas são especificamente a mesma em cada parte dos corpos, mas não numericamente, como é o caso da alma, conforme a seguinte nota relativa a uma passagem da *Enéadas*:

La cualidad somática difiere, por una parte, del cuerpo y, por otra, del alma. Difere del cuerpo: a) porque aquélla, aunque divisible, no lo es en sí misma, sino en el cuerpo en que está; b) porque está *entera* en cada parte del cuerpo en que está: la blancura de una parte no es una parte de la blancura total, y una parte de miel es tan dulce como la miel total. Pero, por otro lado, la cualidad somática difiere del alma: a) porque aquélla es una forma *inmanente*: no puede existir sin el cuerpo; b) porque la blancura o la dulzura de una parte, aunque es la misma que la de otra parte, lo es sólo *específicamente*, no numéricamente como el alma; c) y, por consiguiente, no hay simpatía mutua entre la blancura o la dulzura de una parte y la de otra. (IGAL, n. 7, *En.* IV 2, 1, 45)

Plotino ressalta que a Alma em si mesma é sempre indivisível e que a divisibilidade representa uma afecção dos corpos e não dela, pois são os corpos que, sendo divididos, se mostram incapazes de receber a Alma em sua indivisibilidade e, portanto, devem recebê-la em cada uma de suas partes, de forma que ela se mostre dividida nos corpos ao se estender sobre eles: “En conclusión, la división es una afección propia de los cuerpos, no del alma.” (*En.* IV 2, 1, 75). Caso a Alma não mantivesse a sua indivisibilidade ao animar os corpos, cada parte do corpo seria regido por uma alma distinta, o que tornaria impossível o governo do corpo e a unidade da percepção. Por outro lado, se a Alma fosse totalmente indivisível, jamais poderia animar qualquer corpo, pois permaneceria em um único centro, deixando o restante do corpo sem vida.

Plotino, em função da Alma ser constituída por uma essência indivisível e uma essência divisível nos corpos, distingue nela dois níveis correspondentes à divisão acima: a Alma superior, que corresponde à essência indivisível; e a Alma inferior, correspondente à essência que se divide nos corpos. Ele assume a divisão aristotélica da alma em vegetativa, sensitiva e intelectual, fazendo corresponder à Alma superior a função intelectual e à Alma inferior, as funções sensitiva e vegetativa. A Alma superior corresponde à Alma universal que está sempre voltada para o *Noûs* e jamais entra em contato com os corpos; já a parte inferior torna-se a Alma do mundo encarregada de modelá-los e animá-los. Essa dupla face da Alma, que a torna capaz de entrar em contato com o que está acima e abaixo dela, é ilustrada pelo passo a seguir:

Ahora bien, la prole de la Inteligencia es una cierta Razón y una Subsistencia, la Potencia dianoética: ésta es la que se mueve en torno a la Inteligencia, luz de la Inteligencia y una huella dependiente de aquella; por una de sus caras, está adherida a la Inteligencia (...) y pensando; por la otra, está en contacto con los posteriores a ella, o mejor, procreando, también ella,

las cosas que necessariamente son inferiores al alma. (*En.* V 1, 7, 40-50).

Ao estabelecer níveis hierárquicos distintos na Alma, Plotino precisou repensar o mecanismo da processão, pois no *Noûs* ocorre apenas um único movimento de retorno mediante o qual ele contempla o Uno. A Alma, por sua vez, é dotada de dois movimentos, um pelo qual ela retorna ao *Noûs* e o contempla, constituindo-se como *hipóstase dianoética*¹⁶ (*En.* V 1, 7, 40-45); e outro, descendente, pelo qual origina os seus níveis inferiores.

As três funções da alma distinguidas por Aristóteles estão presentes na *hipóstase* da Alma como níveis hierárquicos distintos, e é preciso ter em mente que essa divisão da Alma não implica novas *hipóstases*, mas uma distinção hierárquica no âmbito da mesma *hipóstase*. A Alma universal ou superior é uma intelectividade *hipostática* que engendra os seus graus inferiores: “El Alma, en cambio, decíamos que se mueve cuando engendra tanto la Sensitividad hipostática cuanto la Vegetatividade, llegando incluso hasta las plantas.” (*En.* III 4, 1, 1-5).

Apesar de certa imprecisão presente nas exposições de Plotino acerca das divisões da Alma, que o leva, às vezes, a identificar a Alma universal com a Alma do mundo, o passo a seguir nos mostra que ele admite que a Alma do mundo procede da Alma superior, assim como as almas individuais, e exerce funções específicas:

Ahora bien, al hacer de ellas una sola alma, las hacen depender de otro principio, el cual, no siendo yá, él mismo, de este o de aquel ser, sino de ninguno – ni del cosmos ni de ningún outro -, él mismo da origen a lo que es (alma) del cosmos o de cualquier otro ser animado. Porque lo correcto es que, justamente por ser sustancia, no toda alma es alma de algún ser, sino que existe un alma que no lo es de ninguno en absoluto, y que todas las otras, las que lo son de alguno, se hacen tales en un momento dado y accidentalmente. (*En.* IV 3, 2, 5-10).

¹⁶ Segundo Igal, 1992, p. 59, a afirmação de que a alma superior é uma potência *dianoética* não significa que nela haja raciocínio discursivo ou memória, mas sim que ela é uma inteligência derivada e mediata.

Um outro passo, que faz parte de uma tentativa de explicar a maneira como as almas particulares originam-se da Alma universal sem, contudo, fragmentá-la, indica de modo ainda mais incisivo a distinção entre a Alma universal, a Alma do mundo e as individuais: “Si, pues, esto es lo que se verifica en el caso del Alma total y de las otras, entonces el Alma total, que consta de semejantes partes, no será alma de un ser particular, sino un Alma autosubsistente, y, por tanto, tampoco será Alma del cosmos, sino que aun la del cosmos será una de las almas particulares. Luego todas son partes de una sola Alma, puesto que son de la misma especie.” (*En.* IV 3, 2, 50-55).

2.3. A origem da alma individual e a sua relação com a Alma universal

O problema da origem e da relação entre as almas individuais e a Alma universal é fundamental para Plotino. A questão é saber se, além da Alma universal, existem almas individuais dotadas de autonomia e identidade própria e, também, em que sentido estas são unas com a Alma universal. No tratado IV 9: *Sobre se as almas são uma só*, ele defende claramente a tese de que todas as almas são uma só e busca esclarecer em que sentido o são, ou seja, se todas são simplesmente uma única alma ou se todas são uma só em função de serem originadas por uma única alma. (*En.* IV 9, 4, 1-5). A resposta é a seguinte: “Si, pues, tanto la mía como la tuya provienen de la del universo y la del universo es una sola, tambien la mía y la tuya deben ser una sola; y si tanto la del universo com la mía provienen de una sola alma, entonces de nuevo todas son una sola. Cuál es, por tanto, esta única alma?” (*En.* IV 9, 1, 10-14).

Um indício claro de que todas as almas são uma só é a simpatia, facilmente constatável, segundo Plotino, que existe entre todos os seres. O passo a seguir mostramos uma crença animista profundamente arraigada no autor das *Enéadas* e que faz com ele defenda a tese da unidade da alma a partir de dados que constituem, segundo ele, uma evidência da unidade de um princípio, no caso a Alma, que liga os seres entre si em função da sua presença:

Sin embargo, basándose en hechos de signo contrario, la razón dice que los hombres simpatizamos unos con otros cuando, al vernos, nos condolemos y nos sentimos relajados y naturalmente atraídos a la amistad. No será que la amistad se debe a esto? Y si los encantamientos y las artes mágicas, en general, logran que nos juntemos y simpaticemos desde lejos, eso es posible sin duda por la unidad del alma. Y una palabra, en fin, dicha en voz baja influye en la disposición de quien está lejos y se hace escuchar por quien se halla a distancias inmensas. De todo lo cual cabe deducir que la unidad de todas las cosas se debe a que el alma es una sola. (*En.* IV 9, 3, 1-10).

Um outro indício da unidade das almas é o fato delas serem capazes de compartilhar as mesmas verdades, conforme uma passagem contra os estóicos, onde Plotino afirma que a admissão, por parte desses, de que a alma individual conhece os mesmos objetos da Alma universal, é razão suficiente para que sejam uma só, no sentido de possuírem a mesma natureza. (*En.* IV 3, 2, 1-5).

Não obstante a unidade das almas, no tratado *En.* III 1: *Sobre a fatalidade*, é afirmada a identidade particular de cada alma, as quais são responsáveis pelos seus atos e pensamentos: “Sin embargo, cada uno deve ser cada uno y debe haber acciones y pensamientos nuestros; y las acciones nobles o innobles de cada uno deben provenir del individuo mismo; y no hay que adjudicárselas al universo, no al menos la realización de acciones innobles.” (*En.* III 1, 4, 24-30). As duas passagens anteriores mostram que Plotino pensa serem perfeitamente conciliáveis as afirmações de que as almas são uma

só e que são também individualidades distintas, como ele procurou demonstrar no tratado *En. IV 9: Sobre se todas as almas são uma só*.

O argumento de que a unidade de todas as almas impediria as diferenças individuais não se sustenta, segundo Plotino, pois tal unidade não implicaria a necessidade delas compartilharem as mesmas experiências ou afecções e nem as mesmas qualidades morais. Para termos as mesmas afecções de outros indivíduos teríamos que compartilhar os mesmos corpos, mas somos compostos diferentes e, mesmo se considerarmos um corpo contínuo, a afecção de uma parte pode não ser percebida por outra. Da mesma forma, Plotino afirma que não é absurdo pensar que em mim haja movimento e em outro, repouso e, analogamente, em mim vício e em outro, virtude, apesar da unidade da alma, pois “(...) que el mismo principio esté en uno y en otro, no se sigue que haya de tener las mismas afecciones en cada uno de los dos.” (*En. IV 9, 2, 3*).

O grande desafio de Plotino é o de elaborar uma teoria que mantenha a unidade da Alma e também admita a multiplicidade das almas individuais. Como é possível que a Alma universal produza muitas e, no entanto, permaneça uma só? Não é possível aceitar que as almas individuais sejam meros fragmentos da Alma universal, pois isto implicaria a destruição da unidade da Alma e também implicaria afirmar que ela se divide como os corpos se dividem ao se fracionarem em substâncias distintas, separadas localmente. (*En. IV 3, 2, 45-50 e IV 3, 4, 10-12*). Por outro lado, não se pode admitir que a alma de um indivíduo seja parte da Alma universal, como a alma de parte de um corpo é parte da alma do corpo todo, pois isto significaria a impossibilidade de uma existência particular, autônoma, da alma individual.

Sob certo aspecto, todos os seres corpóreos são partes do universo e partes

da Alma do mundo, na medida em que esta se estende a todas as partes daquele, mesmo às que, erroneamente, consideramos como sendo inanimadas, como as rochas; mas os seres racionais que, além dos níveis inferiores da alma, trazem consigo os níveis superiores, não podem ser considerados meras partes, conforme a *En.* IV 4, 32, 10-12. Segundo a interpretação de Moreau (1970, p. 138), há seres viventes que não podem ser considerados meras partes porque desempenham funções que não permitem que sejam reduzidos à condição de parte de um todo, pois funcionam como um todo, sendo necessário admitir uma alma particular neles.

Além de ser uma essência indivisível que se divide nos corpos, há um outro aspecto, o segundo, pelo qual a Alma deve ser considerada una e múltipla e que explica a existência das almas individuais. A *hipóstase* da Alma ou a Alma universal é considerada por Plotino como um *lógos* universal, ou seja, uma inteligência e um inteligível não primários, derivados da inteligência e inteligível primários, o *Noûs*. Nela estão presentes os *lógoi*¹⁷, que são imagens dos arquétipos situados no *Noûs*, pois do mesmo modo que neste estão presentes as Idéias que são tanto inteligências quanto inteligíveis individuais, os quais não comprometem a sua unidade, na Alma estão presentes as imagens dessas Idéias que são os *lógoi* individuais ou razões presentes na Alma universal: “(...) el alma misma es una Razón y un compendio de razones. Las razones son actividad del alma actuando según su esencia, y su esencia es potencia de razones.” (*En.* VI 2, 5, 10-15).

¹⁷ De acordo com Igal, p. 57, nota 115: “El término *Logos*, en su sentido metafísico, es el más intraducible del léxico plotiniano por la multiplicidad de significados que denota y connota. De ellos importa destacar los siguientes: 1) expresión o imagen de una realidad superior como la palabra lo es de la idea; 2) inteligencia, intelección o inteligible non primarios; 3) principio constitutivo de una realidad a modo de forma immanente; 4) principio originativo de una realidad inferior a modo de causa ejemplar y eficiente a un tiempo. (...) En el *Lógos* ínfimo (el del cosmos sensible) sólo se cumplen los significados (1) e (3).”

Esses *lógoi* se reproduzem nos níveis inferiores da Alma e se tornam *lógoi* derivados na Alma do mundo e formas imanentes no mundo sensível. Pela sua parte superior, a Alma exerce predominantemente uma atividade contemplativa e transmite à sua parte inferior, cuja missão principal é organizar o mundo, os princípios que ela extrai do universo inteligível. Isto não significa que a superior apenas contemple e a inferior apenas organize, pois segundo Plotino, *theoría* e *poiesis* são inseparáveis já que toda atividade contemplativa é produtiva e toda produção é fruto da contemplação, como ocorre no surgimento das *hipóstases* abaixo do Uno.

A Alma universal, portanto, pode ser considerada como um *lógos* universal que contém um conjunto de *lógoi*, os quais são as almas individuais. (*En.* IV 3, 5, 15-20). Cada alma individual está vinculada e é uma expressão de seu respectivo arquétipo inteligível, conforme o seguinte passo:

Pues así también las almas, inmediatamente suspendidas una a una de su respectiva Inteligencia, siendo como son razones representativas de las Inteligencias y estando más desarrolladas que aquéllas cual convertidas de algo exíguo en algo múltiple, estando cada una en contacto con su respectiva, exigua y más indivisa Inteligencia, descando dividirse ya, pero no pudiendo llegar a la división total porque preservan tanto su identidad como su alteridad, cada una sigue siendo una, a la vez que todas juntas son una sola. Recapitulando lo expuesto, hemos dicho que las almas provienen de una sola Alma y que las muchas almas que provienen de una sola están, al igual que la Inteligencia, divididas y no divididas (...). (*En.* IV 3, 5, 8-13).

No *Noûs* cada inteligível é também uma inteligência individual que mantém a sua identidade em função da alteridade (*heterótes*), por meio da qual existe uma distinção apenas formal entre os arquétipos, cada um exprimindo em ato certo aspecto da Inteligência universal, mas sendo todos os outros na medida em que os contém virtualmente, conforme o passo a seguir: “(...) porque también allá, en la Inteligencia, se da, por una parte, la Inteligência que, cual Animal ingente, comprende en potencia las

otras, y, por otra, cada una de las inteligencias en acto que la otra comprendía en potencia.” (*En.* IV 8, 3, 14-16). Na Inteligência universal estão presentes todas as inteligências particulares que, na medida em que exprimem e atualizam um aspecto daquela, se distinguem pela alteridade, mas são virtualmente todos os outros. Evidentemente esta atualização é eterna na medida em que o *Noûs* é imutável, coexistindo então a Inteligência universal com as inteligências particulares.

Na Alma universal essas razões individuais ou almas individuais são como imagens das inteligências individuais, manifestações delas em um plano hierárquico inferior que reproduzem, de maneira análoga ao que ocorre no *Noûs*, a mesma relação entre o universal e o particular. Cada alma individual representa um aspecto particular da Alma universal e se distingue dela na medida em que atualiza essa particularidade, mantendo-se potencialmente como Alma universal.

Plotino ressalta que as almas são uma só na sua parte superior, em função de terem se originado de um único princípio; porém, do ponto de vista do nosso olhar limitado pelo corpóreo e em razão da sua parte inferior aparecer dividida nos corpos, temos a impressão de que as almas são localmente e essencialmente distintas. Na verdade, a Alma universal, enquanto vida infinita, contém todas as particulares, as quais comungam da mesma natureza e não estão divididas localmente, mas conectadas e implicando todas as outras:

Y es que es una, pero a la vez infinita, y lo contiene todo junto y cada cosa discriminada, pero a la vez no deslindada por separado. Porque de qué otro modo podríamos llamarla infinita sino porque lo contiene todo junto, toda vida, toda alma y toda inteligencia? Pero vida, alma e inteligencia no están acotadas con linderos. Y por eso es a la vez una sola. Debía contener no una sola vida, sino una vida infinita a la vez que una sola, y la que es una sola debía ser una sola porque contiene todas las vidas juntas, no amontonadas en un solo montón, sino originadas de un mismo principio y permanecientes en el principio de donde se originaran. (...) Porque allá no hay nada que esté en

proceso de devenir ni, por tanto, en proceso de división, pero al participante le da la impresión de que está en proceso de división. (*En.* VI 4, 14, 1-15).

Segundo Moreau (1970, p. 143), uma vez que as almas individuais habitam os corpos, pode ser apontada entre elas uma separação local, mas isto não pode ser considerado como a causa da distinção das almas, ou mesmo ser aplicado a elas se as considerarmos em sua parte superior, que permanece no inteligível e se distinguem como se distinguem os arquétipos do *Noûs*, não por separação local, mas por simples alteridade. A separação local, pelos corpos, é considerada da seguinte forma: “La séparation des âmes individuelles, leur extériorité réciproque, qui les ferait considérer comme des parties de l’âme universelle, n’est donc qu’une apparence, un phénomène, dans lequel se reflète, au niveau de l’expérience sensible, leur distinction dans l’unité, leur individualité formelle.” (MOREAU, 1970, p. 144).

Plotino afirma que o termo “parte”, ao ser aplicado aos seres incorpóreos, não deve ser entendido da mesma maneira que quando aplicado aos seres corpóreos, e busca exemplificar a identidade e a diferença da alma individual com a universal usando imagens e analogias que também são utilizadas para explicar como a unidade do *Noûs* e, portanto, a da Alma, admite a multiplicidade. A primeira metáfora utiliza como exemplo a razão seminal, a qual origina a diversidade de órgãos ou partes de um organismo que, no entanto, estão contidas de maneira indivisível na sua semente, na medida em que a razão de cada parte ou órgão já está no seu princípio originador imediato: “Y también la semilla es un todo y, sin embargo de ella provienen las partes en las que por naturaleza puede dividirse; y así, cada parte es un todo; no obstante, la semilla total permanece entera sin mengua – la materia es la que la divide – y todas las partes son una sola cosa.” (*En.* IV 9, 5, 15-10).

Uma outra comparação é feita com a ciência e os seus teoremas: “Entonces, será verdad que el alma es parte en el mismo sentido en que se dice que el teorema de una ciencia es parte de la ciencia total dado que la ciencia misma no se queda por eso menos entera mientras que la partición es como una enunciación y una actualización de cada teorema?” (*En. IV 3, 2, 50-55*). Segundo Plotino, quando um teorema da ciência é destacado, ele se apresenta como um aspecto em ato da ciência total, e todos os outros estão virtualmente nele, pois não se pode considerá-lo isoladamente da ciência total. Por exemplo, na geometria, cada passo da demonstração inclui todos os outros de modo potencial, sejam os que são premissas ou os que decorrem dele e, portanto, todos estão em cada um; já na ciência total, todos os teoremas encontram-se juntos, em ato, se considerarmos o conjunto, em potência, se considerarmos sua particularidade, conforme o seguinte: “Ése es tal vez el sentido de la distinción entre ciencia total y parte: en la ciencia total, todas las partes están a la vez como en acto; así que cualquier teorema de que quieras echar mano está disponible; en la parte, en cambio, sólo está el teorema disponible, pero éste se refuerza por su proximidad, diríamos, a la ciencia total.” (*En. IV 9, 5, 15-20*). A chave da questão é que, nos corpos, a parte fraciona e diminui o todo, enquanto nos incorpóreos, a parte não fraciona e nem diminui o todo.

Um outro exemplo é o da relação entre gêneros e espécies, sendo a Alma universal como o primeiro em relação aos segundos, que são comparados às almas individuais: “(...) también debían existir muchas almas a la vez que una sola, y de la que es una sola debían provenir las que son muchas y diversas, del mismo modo que de un solo género proviene una serie de especies, unas mejores y otras peores, unas más intelectivas y otras que lo son menos en acto (...).” (*En. IV 8, 3, 10-13*).

Plotino também se utiliza de duas outras metáforas para ilustrar como as

almas individuais se originam da Alma universal, mas permanecem unas com ela, na medida em que compartilham da mesma natureza, embora tenham potências distintas:

Es como si hubiese una ciudad dotada de alma que comprendiera otros seres dotados de alma: el alma de la ciudad sería más perfecta y más potente; no obstante, nada impediría que también las otras fueran de la misma naturaleza que aquélla. O bien, es como si del fuego universal proviniesen, de un lado, una hoguera grande y, de otro, unas hogueras pequeñas; mas la esencia universal del fuego es la del fuego universal, o mejor, aquella de la que proviene aun la del fuego universal. (*En. IV 8, 3, 20-25*).

Concluindo a questão das relações entre a Alma universal e as individuais, pode-se afirmar que são concomitantemente unas e múltiplas. São unas em função da sua identidade de natureza; em função de sua parte superior constituir um todo com todas as outras; e também, porque há uma simpatia ou laço entre elas que nunca pode ser rompido; mas não obstante, cada uma delas pode afirmar a sua particularidade e afrouxar os vínculos que as unem entre si e com o todo. Segundo Bréhier (1961, p. 91), “Toute âme est ou bien universelle en acte et particulière en puissance, et alors elle ne fait qu’un avec l’âme universelle, ou bien, ‘en détournant son activité, elle devient une âme particulière, bien que, en un autre sens (en puissance) elle garde son universalité’.” (*En. VI 4, 16, 33-40*, trad. Bréhier).

2.4. A estrutura da alma individual e a sua imagem no corpo

Uma vez explicada a coexistência da Alma universal e das individuais, Plotino, ao tratar da alma humana, tenta realizar a mesma conciliação entre Platão e Aristóteles feita quando elaborou a sua teoria acerca da Alma universal, usando como

fonte principal, nos dois casos, o *Timeu* e a *República*. Platão, na *República*, ao fazer um paralelo entre a ordem¹⁸ que deve prevalecer na alma e na cidade, estabeleceu três partes da alma, a racional (*logistikón*) que é a única imortal, a irascível (*thymoeidés*) e a concupiscível (*epithymetikón*), correspondentes às três classes da cidade ideal. No *Timeu*, Platão afirma que a alma individual, da mesma forma que a do mundo, é constituída por duas essências, a indivisível e a que se divide nos corpos.

O desafio de Plotino será o de conciliar a divisão apresentada na *República* entre o racional, o irascível e o apetitivo, principalmente os dois últimos, com a divisão aristotélica das três funções da alma, e com a divisão do *Timeu* entre a essência indivisível e a que se divide nos corpos. Plotino afirma que, também na alma individual, o nível intelectual se identifica com a essência indivisível, e o vegetativo e sensitivo, com a essência divisível nos corpos.

O problema consiste em justificar a presença do irascível e do concupiscível em nós, pois na concepção de Plotino, eles não correspondem a nenhuma das três funções apresentadas por Aristóteles, e nem à alma verdadeira, constituída pela essência indivisível e a divisível, mas sim a um nível inferior ao vegetativo, uma espécie de sombra da alma que é projetada no corpo, o nível subvegetativo. Em suma, Plotino não identifica o sensitivo-vegetativo de Aristóteles com o concupiscível-irascível de Platão, mas pensa haver um nível inferior da alma ao qual corresponderia o último par, conforme o seguinte:

Los dos niveles de que acabamos de hablar, el intelectual y el sensitivo-vegetativo, traducen en términos aristotélicos las dos esencias constitutivas

¹⁸ Vaz, 1999, p. 99: “A idéia diretriz do pensamento ético de Platão, na qual se entrecruzam a significação ética e a significação metafísica, é a idéia de ordem (*taxis*). É ela que permite a unificação, sob a égide da teoria das idéias, da Ética, da Política e da Cosmologia, assegurando a justa medida da *areté* ao indivíduo e à cidade e guiando o Demiurgo na construção de um cosmo harmonioso.”

del alma inmortal del *Timeo*. Pero a qué corresponde en Plotino 'la outra especie de alma', la mortal y pasional, irascible y apetitiva del *Timeo*? La respuesta es que, pese a ciertas vacilaciones detectables en los tratados de la primera etapa, hay indicios claros de que, en los de la segunda y tercera etapas, esa otra especie de alma, irascible-apetitiva, constituye un nivel subvegetativo: es la que Plotino llama 'la imagen del alma', dimanada del alma vegetativa como proyección de la misma en el cuerpo orgánico. (IGAL, 1992, p. 86).

Trouillard identifica em Plotino uma triplíce divisão do homem, o inteligível, o racional e o composto (*synamphóteron*) de corpo e imagem (*ikhmos*) da alma (*En. I 1, 7, 1*), o homem empírico, nos seguintes termos: "Il y a donc l'âme proprement dite, identique à l'esprit en tant qu'elle est contemplation, distincte de lui en ce qu'elle illumine la matière: c'est l'élément divin. Il y a le reflet de l'âme, ou le corps illuminé: c'est l'animal. Il y a, entre les deux, la raison." (TROUILLARD, 1955, p. 20).

A admissão por parte de Plotino de um nível subvegetativo representa uma nova posição tanto em relação a Aristóteles quanto a Platão, mas que tenta incorporar as duas, não sem algumas dificuldades, pois o irascível-apetitivo de Platão deveria coincidir de alguma maneira com o vegetativo e sensitivo, mas identifica-se com o subvegetativo.

Igal tratou amplamente da questão acima em um artigo intitulado, *Aristóteles e la evolucion de la antropologia de Plotino*, do qual faremos a seguir uma síntese com o objetivo de completar o quadro da antropologia plotiniana, elucidar melhor a presença do irascível e do apetitivo no homem e a relação desses com a divisão aristotélica e a do *Timeu*. O ponto de partida de Igal é a tese de que, apesar de grande parte dos intérpretes afirmarem que Plotino tenha apresentado um sistema completo e acabado, sem qualquer evolução detectável entre os primeiros e os últimos

tratados das *Enéadas*, houve uma evolução na elaboração da sua antropologia. Seguindo a Porfírio¹⁹, Igal divide a produção de Plotino em três etapas: a primeira, abrangendo os tratados de 1 até 21; a segunda, os tratados 22-45 e a última, os tratados 46-54.

Na passagem do tratado 21 (IV 1) para o 22 (VI 4) aparece uma novidade na antropologia plotiniana, com a adição de um novo nível de alma entre o vegetativo e o denominado corpo estruturado. Esta novidade faz parte de uma releitura do *Timeu* e de uma nova concepção acerca do composto humano ou da união da alma com o corpo, cujos objetivos seriam os seguintes, conforme Igal (1979, p. 316): “Y esa nueva antropología, creemos que obedece fundamentalmente al doble propósito de compaginar, por una parte, el esquema tripartito del alma de Pláton con el también tripartito del alma de Aristóteles, y de mediar, por otra, por lo que respecta a la relación alma-cuerpo, entre el dualismo platónico y el hilemorfismo aristotélico.”

A antropologia apresentada até o tratado 21 concilia perfeitamente a divisão do *Timeu* com a *República*, o que foi feito pelo próprio Platão, ao fazer coincidir a essência indivisível, “o princípio imortal da alma” (*Timeu*, 69 c, 5-6) com a parte racional, apresentada na *República* 611 b, como a “verdadeira natureza da alma”. De acordo com Igal (1979, p. 319-320), no *Timeu*, Platão faz coincidir a essência divisível com o irascível e o apetitivo (69 c-e), sede das paixões, dores e prazeres. A parte superior está localizada na cabeça (90 a, 5) e a inferior está separada dela pelo pescoço, e os seus dois aspectos, o irascível e o apetitivo, estão separados pelo diafragma. (69 d, 6 - 70 a, 2).

¹⁹ Graças à biografia escrita por Porfírio, hoje nós conhecemos a ordem cronológica dos escritos de Plotino, que Porfírio dividiu em três etapas: o período anterior à sua entrada na Escola de Plotino; o período de sua convivência com o mestre e o último, quando partiu de Roma.

O que Plotino não parece notar é uma aparente discrepância, que também não é mencionada por Igal, entre o *Fedro* 245c – 247a e o *Timeu*, pois no primeiro, é dito que a alma, simbolizada por uma carruagem conduzida por um cocheiro, é puxada por dois cavalos que representam justamente o irascível e o apetitivo, os quais estão nela antes mesmo da sua queda em um corpo humano; já no segundo é dito que o irascível e o apetitivo são acrescentados quando a alma desce ao corpo, não por uma queda, mas em função de uma lei que as obriga a animar os corpos.

Em relação à localização da alma, Plotino faz uma alteração em relação a Platão, ao localizar a alma intelectiva sobre a cabeça e a sensitiva no interior do cérebro. A parte da alma que está sobre a cabeça é responsável pela atividade *noética* e *dianoética*, inteligência pura e pensamento discursivo e “é estas ya no se comunican al cuerpo, pues su función no se realiza a través de un órgano del cuerpo: el cuerpo sería un estorbo si alguien se valiese de él en sus investigaciones.” (*En*. IV 3, 19, 25-26).

A distinção entre inteligência pura e discursiva corresponderia, segundo Igal (1979, p 321, n. 17), respectivamente, ao intelecto ativo e o passivo de Aristóteles. O primeiro, exercendo sua atividade sem vinculação ou dependência de qualquer órgão do corpo, pode ser relacionado perfeitamente com a parte da alma cuja atividade está situada completamente fora do cérebro, a *noética*; já que a segunda, a *dianoética*, apesar de ser uma atividade da alma superior que não depende de nenhum órgão, está relacionada com a potência sensitiva que está no interior do cérebro. A vinculação das potências da alma com órgãos corpóreos indica muito mais a relação de uma potência espiritual com determinada atividade de uma parte do corpo orgânico, do que uma localização espacial.

Como foi dito, o problema surge quando Plotino percebe que seria

insatisfatório identificar o irascível-apetitivo com a alma real, constituída pelas duas essências. A alma do cosmo, por exemplo, possui as três potências, racional, sensitiva e vegetativa, mas não possui nem o irascível e nem o apetitivo. Como a alma humana é da mesma natureza daquela e possui as mesmas divisões, ela não pode ter tampouco o irascível-apetitivo em sua essência. Em um tratado da primeira etapa, o *En.* III 4, 6, 12-14, Plotino parece fazer corresponder o irascível-apetitivo com o sensitivo-vegetativo, tentando seguir o *Timeu* 77 b 3 – 4, quando neste é afirmado que a alma das plantas participa da terceira espécie de alma, a apetitiva. (Igal, 1979, p. 322-323). Mas como, para Plotino, não é possível admitir que a alma do cosmo tenha em si, o irascível e o apetitivo, e, portanto, tampouco a alma humana, ele terá de elaborar uma alternativa tanto em relação à antropologia de Platão quanto a de Aristóteles.

Segundo Igal (1979, p. 325), esta nova antropologia inicia-se no tratado VI 4, 15, 14-16, onde é dito que a alma real não descende ao corpo, mas emite um sinal seu para animá-lo. Com esta posição, ele reforça o paralelismo entre a Alma universal e a individual, pois esta, como aquela, jamais desce completamente ao corpóreo, seja com a sua parte superior, seja com a inferior.

No tratado *En.* IV 3, 19, 20-24, ainda de acordo com Igal (1979), depois de relacionar o irascível-apetitivo com o sensitivo-vegetativo e localizá-los, respectivamente, no coração e fígado, Plotino alude a uma outra origem para o primeiro par: “Asimismo, la facultad vegetativa del alma y la incrementativa deben dividirse del mismo modo. Y si el apetito reside en el hígado y otra cosa – la cólera – en el corazón, la misma doctrina es también aplicable a éstos. Pero tal vez éstos no los toma (Platón) en la mezcla aquella, sino que tal vez éstos provienen de otro modo, es decir, de alguno de los ingredientes de la mezcla.”

Diante das dificuldades acima, a alternativa é dada nos tratados IV 3-5, quando Plotino divide a potência vegetativa de acordo com o princípio da dupla atividade²⁰. Igal (1979, p. 323) afirma que a solução “em breves palabras, consiste en desdoblar la vegetatividad en dos niveles: la vegetatividad propiamente dicha y su proyección en lo compuesto humano.” A vegetatividade considerada em si mesma faz parte da essência divisível da alma, que subsiste independentemente de sua relação com o corpo; a vegetatividade projetada no corpo, tal qual uma sombra (*skia*) da alma, faz nascer o irascível e o apetitivo em nós.

Segundo Igal (1979, p. 323), Plotino indica de maneira clara que o irascível e o apetitivo não se identificam com a potência vegetativa, mas são posteriores a ela e um sinal dela, uma projeção e um desdobramento da potência vegetativa no corpo orgânico, conforme o passo a seguir:

En realidad, nada impide que ambas sean posteriores y que la división tenga por objeto los efectos derivados de un mismo principio. Es, en efecto, una división de tendencias desiderativas en cuanto desiderativas, no de la esencia de la que dimanan aquéllas. Porque la esencia aquella no es de suyo un deseo; es tal vez consumadora del deseo al hacer que la actividad dimanada de sí misma se solidarice con él. Finalmente, no es absurdo decir que lo que reside en el corazón es la huella que degenera en irascibilidad. (*En. IV 4, 28, 68-75*).

Esta imagem da alma que desce ao corpo é chamada de subvegetativa porque ela procede da última fase da alma, a vegetativa, identificada por Plotino com a *phýsis*, a natureza, concebida como o limite último do inteligível, o seu nível mais inferior encarregado de vivificar ou iluminar a matéria. No caso do homem, nem mesmo esta parte mais baixa da alma desce para animá-lo, mas projeta de si aquilo que,

²⁰ O princípio da dupla atividade está presente em todos os níveis da processão e consiste em afirmar que há uma atividade que é imanente a um determinado ser, que permanece nele, e outra que procede dele e permanece em volta dele.

misturado com o corpóreo, será o homem exterior, carregado de apetitividade e irascibilidade, o composto (*synamphótheron*). (*En.* II 3, 9, 30-31). Usando a imagem do fogo e do calor para exemplificar o princípio da dupla atividade, pode-se dizer de maneira análoga que a imagem da alma anima o corpo enquanto calor derivado do calor em si, representado pela alma vegetativa. É curioso que, divergindo de Platão, Plotino afirma que sequer esta imagem da alma é mortal, pois quando o corpo se desagrega, ela é reabsorvida pela alma real. (*En.* IV 5, 7, 60-62).

Com base nessa nova distinção apresentada acima, Plotino concebe uma divisão entre o homem real, constituído pelas duas essências, indivisível e divisível nos corpos, e o homem aparente, o “outro homem” (*állos ánthropos*), a besta ou o animal, como é chamado, o qual seria constituído, não pela mistura da alma com o corpo, mas pela mistura do corpo com a imagem da alma que é projetada nele: “Efectivamente, cada hombre es doble: uno, compuesto dual particular, y outro, él mismo {isto é, a alma}.” (*En.* II 3, 9, 32-34).

Este é o sujeito de todas as paixões e não a alma propriamente dita, que permanece como uma natureza inteligível impassível. Em uma passagem de um tratado que sintetiza a sua nova antropologia, Plotino indica que todas as nossas paixões, apetites e desejos, devem ser atribuídos ao composto animal. A imagem da alma no corpo constitui a sua parte passional (*pathetikón*), a parte passível que é distinta e inferior à racional (*logistikón*):

Concedamos que es el compuesto el que siente por la presencia del alma, no porque un alma de tal calidad se entregue al compuesto o al otro componente, sino porque es ella la que, de la unión de un cuerpo específico con una especie de luz emitida por ella, produce la naturaleza del animal como una entidad distinta; y esta entidad distinta es el sujeto de la sensibilidad y de todas las otras afecciones que hemos enumerado como propias del animal. (*En.* I 1, 7, 1-5).

2.5.A presença das *hipóstases* superiores na alma

Um ponto fundamental da antropologia plotiniana é a presença das *hipóstases* na alma individual. Vimos anteriormente que a alma individual é idêntica à Alma universal, pois possuem a mesma natureza (*En.* IV 3, 4, 30-35); e também que cada uma delas é uma expressão dos arquétipos que estão no *Noûs*. O vínculo com o *Noûs* ou a presença deste permite à alma ultrapassar os seus limites e se tornar uma pura inteligência, retornando ao seu arquétipo.

Mas, e com relação ao Uno, como se dá a relação da alma individual com o primeiro princípio? O Uno, em sua imanência no homem, é o que Plotino chama de natureza originária (*archaia phýsis*) ou centro da alma (*psychês khétron*), (*En.* VI 9, 8, 10-14), o Uno em nós; a sua presença é condição *sine qua non* para a realização do Bem. Esta teoria sobre o centro da alma é basilar para a ética plotiniana e confere sentido a todo o seu programa, pois o objetivo último do exercício das virtudes e da própria filosofia em geral, é o de propiciar uma identificação com esse centro da alma, que é um traço do Uno em nós e que é também o centro de todos os seres.

A presença das *hipóstases* superiores se dá na parte da alma que permanece na região inteligível, sem descer ao sensível: “Ahora bien, del mismo modo que esta Trinidad de la que hemos hablado existe en la naturaleza, así hay que pensar que también habita en el hombre. Quiero decir: no ‘dentro del hombre sensible - pues esa Trinidad es transcendente -, sino ‘encima’ del hombre que está fuera de las cosas sensibles’ y este ‘fuera de’ se entiende del mismo modo que aquella está fuera del

universo entero.” (*En.* V 1, 10, 5-10).

A alma, não obstante a multiplicidade de suas potências e a presença nela das outras *hipóstases*, é considerada uma só, pois “(...) non porque las potencias del alma sean muchas el alma deja de ser una sola.” (*En.* IV 9, 3, 18). A multiplicidade de potências e a dupla face da alma, uma voltada para o sensível e a outra para o inteligível, permitem que ela opere em todos os níveis de realidade. (*En.* III, 4, 2, 1-11).

Podemos então estabelecer uma divisão para a alma com base no que ela é e no que está presente nela. Se considerarmos os níveis inferiores e os superiores, temos então, em ordem descendente, o nível supra-noético, o noético, o dianoético, o sensitivo, o vegetativo e o subvegetativo. A alma é capaz de se identificar com cada um desses níveis, seja com os superiores, transcendendo a sua própria natureza, seja com os inferiores, inclinando-se em direção a eles e sendo dominada por eles.

2.6. A alma e o eu

Dado o que foi dito acima acerca da complexidade da alma individual e de sua relação com os níveis superiores e inferiores em relação a ela, devemos voltar à questão inicial deste capítulo e perguntar novamente: quem somos nós (*hemeis*)? (*En.* VI 4, 14, 16-21). Isto suscita um ponto importante em relação à antropologia plotiniana, que é a questão da relação entre a alma individual e o eu. Estes conceitos não são coincidentes, pois Plotino parece distinguir na alma uma subjetividade, o que caracterizaria uma inovação em relação à tradição grega, que concebia a alma como

uma realidade objetiva, de acordo com Bréhier (1961, p. 68):

Mais cette hypostase qui constitue notre âme, ce n'est pas nous-même, ou, du moins, ce n'est pas toute à fait nous-mêmes; à cette réalité existant en soi qui constitue notre âme s'ajoute notre propre attitude à son égard; nous pouvons être en elle à des niveaux différents; nous pouvons nous séparer de sa partie supérieure. (...) Il semble parfois que Plotin ait l'intuition d'une activité proprement subjective qui, elle, ne peut se transformer en chose et s'hypostasier.

Segundo Bréhier (1961, p. 68-69), a possibilidade que o homem tem de se separar dos níveis superiores da sua alma, de se destacar dela e assumir uma atitude frente a ela, permite que falemos em uma distinção entre a alma e o eu. Schniewind (2003, p. 102, nota 1), por outro lado, recomenda certa cautela em relação à questão, pois não devemos adotar um ponto de vista anacrônico e achar que Plotino tenha antecipado a discussão do problema da subjetividade humana tal como foi estabelecido pela modernidade. O que Plotino chama de “nós (*hemeis*)”, segundo o mencionado intérprete, é a melhor parte de nós, aquela com a qual nos identificamos e à qual são acrescentados tanto os níveis inferiores quanto os superiores.

Laurent (1999, p. 87) também afirma que esta pergunta não se reporta à busca de uma humanidade identificada com a subjetividade, que teria sido instaurada somente a partir da filosofia moderna, mas indica que Plotino busca uma definição do homem verdadeiro, o homem em si que existe antes de sua mistura com a matéria e ao qual são acrescentados os seus níveis inferiores. O “quem somos nós” refere-se ao homem inteligível e não à subjetividade do homem biográfico. (*En.* VI 4, 14, 17-22). O homem interior (*tòn eíso ánthropon*, *En.* V 1, 10, 12-19) é o homem real ou verdadeiro (*alethès ánthropos*, *En.* I, 1, 10, 7-9) para Plotino, e deve ser identificado com o homem inteligível.

Igal (1992, p. 91-92) acrescenta que o homem, ou seja, o “nós”, é identificado ora com a alma inteira, ora com o nível intermediário, o *logismós*, ora com o nível com o qual nos identificamos em um determinado momento. Ao admitir a última posição, Igal implicitamente parece concordar com Bréhier de que há uma atividade subjetiva autônoma que não pode ser hipostasiada e que deve ser considerada o nosso eu subjetivo, distinto da alma enquanto realidade objetiva.

Por outro lado, se nós considerarmos que a parte intermediária do homem, a faculdade discursiva, pode se separar da inteligência e se identificar com os níveis inferiores, e pode também voltar-se para os superiores e se identificar com eles, talvez essa parte intermediária seja aquilo que não se reduz a uma realidade puramente objetiva, hipostasiada. É o que indica o passo das *Enéadas*, onde Plotino distingue a alma da sua atividade racional: “Il faut donc admettre que l’homme est une ‘raison formelle’ (*logos*) différente de l’âme. – Qu’est-ce qui empêche que l’homme ne soit les deux: une âme agissant selon une ‘raison formelle’ (*logos*) d’un certain type, cette ‘raison formelle’ étant en quelque sorte un type déterminé d’activité, activité qui ne peut exister sans un sujet qui agit?” (*En.* VI 7, 5, 1. Trad. de Hadot)

Trouillard, a respeito da questão da identidade do homem, confirma a posição de que o homem é a razão discursiva propriamente dita, e ressalta que a capacidade reflexiva que esta confere permite ao homem destacar-se de si mesmo e remontar aos níveis noéticos e henológicos superiores: “La raison discursive est le plan proprement humain. (...) La capacité de réfléchir, d’être indéfiniment conscience de conscience, de se contester totalement, montre qu’elle se dépasse elle même. Ce dépassement ouvre à l’homme ce qui est refusé à l’animal: la possibilité d’accéder à des niveaux supérieures.” (TROUILLARD, 1955, p. 7).

Quem somos nós então? A posição mais comum de Plotino é distinguir o que nós somos daquilo que nós possuímos; o que nós somos comumente é identificado com a parte intermediária da alma, o *logismós* ou a *diánoia*, o raciocínio discursivo que se situa entre os dois níveis que estão em nós, o superior, supra-noético (*hypernoetikós*) e noético (*noetikós*) e o inferior, sensitivo e vegetativo, os quais apenas pertencem a nós, conforme o passo a seguir:

No, somos nosotros mismos los que razonamos, nosotros mismos los que pensamos los pensamientos que hay dentro de la mente discursiva, ya que esto es lo que somos nosotros – en cambio, los actos de la inteligencia proceden de arriba simplemente, así como los derivados de la sensación proceden de abajo -: somos esto que es lo propio del alma, un intermedio entre dos potencias, una peor, que es el sentido, y otra mejor, que es la inteligencia. (...) El sentido es nuestro mensajero y la 'inteligencia nuestro rey'. (*En. V 3, 3, 35-46*).

A consequência da posição acima é que, em função da presença de todas as *hipóstases* na alma e a capacidade desta de se identificar com todos os níveis, o eu pode tanto ser considerado como a parte racional, como também o nível de realidade que estiver ativo na alma. Esta pode se tornar o mais baixo e também o mais elevado, dependendo daquilo que for cultivado durante a vida, de acordo com Schniewind (2003, p. 111): “Seule la partie médiane est capable d’effectuer ce passage, vers le bas ou vers le haut; elle seule est donc susceptible de recevoir un enseignement. On comprend mieux alors quelle importance revêt le fait de souligner la nécessité pour cette partie moyenne de reprendre le chemin vers le haut (...)”

Com base nessa tripla divisão de homem, chegamos a três tipos de homens que vivem de acordo com o nível que prevalece neles, conforme Schniewind (2003, p.

109): o sábio (*spoudaiōs*)²¹; o homem médio (*mésos anér*) e o homem vil (*phaiilos anér*). (*En.* II 9, 9, 9-11). O primeiro realizou o seu eu verdadeiro; o segundo vive uma vida mista, possui a reminiscência do Bem, mas inclina-se ora para o melhor, ora para o pior; o terceiro vive inteiramente a vida do composto. Eles correspondem então a três tipos de vida que o homem pode viver e são descritos na *En.* VI 4, 15, 35-40: “Pero quien lograre subyugar esa chusma y remontase hasta el hombre aquel que era él en otro tiempo, vive de acuerdo con aquél y es aquél, concediendo al cuerpo, quanto le concede, como a quien es distinto de sí. Y hay un tercer tipo de hombre que vive unas veces de ese modo y otras de otro: es una mezcla del hombre bueno que es él mismo y de otro malo.”

Plotino constata também a presença de três níveis cognitivos no homem, em função da sua tríplice divisão, e que são: a intuição (*nóesis*), o discurso (*diánoia*) e a sensação (*aísthesis*). A intuição é uma apreensão imediata dos traços do inteligível presente nela; já o discurso procede lentamente, passo a passo, e só opera quando a alma está no corpo e sofre uma diminuição da inteligência. Quando está fora do corpo, a atividade pensante da alma não procede em termos discursivos. Dentro desta perspectiva, chega-se à seguinte divisão: o nível superior da alma seria o intelectivo-intuitivo; o intermediário, o discursivo; e o inferior, o sensitivo-vegetativo. A sua concepção sobre a unificação com o Uno exige não apenas a superação dos dois níveis

²¹ Segundo Schniewind, 2003, p. 33, o termo “*spoudaios*” designava inicialmente aquele que “se aplica com seriedade” ou alguém que “é de boa qualidade”. Seu significado evolui em um sentido moral e passa a designar uma pessoa excelente ou virtuosa. Em Aristóteles o termo é usado como adjetivo e significa “algo que tem valor” e passou a ser utilizado com conotação moral, pela primeira vez, pelo Estagirita, designando o homem de bem que age de acordo com a virtude. No período helenístico o termo torna-se sinônimo de “sábio”.

mais baixos, mas também a superação do nível intuitivo, quando a alma deixa de ser alma e a percepção de ser uma personalidade distinta desaparece, ou seja, não perdura qualquer rastro de um eu particular.

Como a função da alma é vivificar, reger e organizar o mundo, ao descer, ela acaba se identificando com os seus níveis inferiores ou até mesmo com a mistura do seu reflexo com o corpo, esquecendo assim quem ela é. Esse processo de descida é concebido, no caso das almas individuais, ora como um processo necessário ora como uma queda. A Alma do mundo jamais desce a ponto de perder o contato com o inteligível, mas as almas individuais, embora mantenham a sua parte superior no inteligível, mergulham demasiadamente nos corpos, arrastam a sua parte intermediária e esquecem a sua origem.

No processo de retorno (*anagagé*), ela recupera a sua identidade própria e tem acesso a níveis superiores, ontológicos, supra-ontológicos, noéticos e supra-noéticos, que estão presentes nela, embora a alma não coincida com eles. É interessante notar que o nível intermediário, o que nós somos propriamente dito, o *logismós*, é o ponto de encontro do que procede de cima e do que procede de baixo, conforme o seguinte: “La raison étant une compénétration d’intelligible et de sensible, de contemplation et de psychisme, se meut d’un extrême à l’autre.” (TROUILLARD, 1955, p. 7).

O conhecimento de que somos a alma, de que esta possui uma dupla face que a permite entrar em contato com todos os níveis de realidade, já significa o início do processo inverso ao da descida e constitui uma condição para o retorno, pois não é possível o conhecimento da origem sem o conhecimento de si mesmo, segundo Schniewind (2003, p. 94): “Ainsi, toute le projet éthique de Plotin est de permettre à

âme de retrouver les conditions nécessaires lui permettant d'effectuer la remontée (*anagogé*) vers sa partie véritable, qui réside dans l'intelligible. Pour cela il faut réveiller l'âme à elle-même et lui faire reconnaître qu'elle a une double tâche."

A primeira etapa do caminho e o primeiro grau de realização é saber discernir o que nós somos e o que foi acrescentado a nós: "S'apercevoir du caractère amphibie de son âme, c'est déjà avoir atteint l'état visé par la remontée: on ne confond plus les choses qui nous entourent seulement comme un vêtement (*perikheisthai*) et celles qui nous sont propres. On sait alors ce qui est autre que soi (*állos*) et ce qui fait partie de soi (*autós*)." (SCHNIEWIND, 2003, p. 94). Antes de investigarmos como se realiza a subida, é necessário sabermos como e porque a alma se envolveu com o mal.

3. Exterioridade: o descenso da alma e o contato com o mal

3.1. A investigação do problema do mal

A busca do autoconhecimento envolve a investigação do mal (*kakón*) que afeta o homem. Plotino, embora tenha tecido considerações acerca da questão do mal em várias passagens da sua obra, elaborou um tratado inteiro, o *En. I 8: O que são os males e de onde eles provêm*, com o objetivo de explicar a sua origem, o seu estatuto ontológico e a sua relação com a alma. Neste tratado, o autor das *Enéadas* afirma que o principal objetivo daqueles que se ocupam com a questão do mal é o de estabelecer a sua natureza ou essência. Feito isso é possível saber de onde ele provém e como e a quem ele afeta.

Investigar o mal implica investigar a matéria (*hýle*), pois esta é considerada como o mal, na medida em que é idêntica à privação (*stéresis*). Plotino é devedor de uma extensa tradição filosófica que examinou esta questão, desde Platão até o seu precursor mais imediato, Numênio de Apaméia, e dedicou um tratado, *En. II 4 (12): Sobre a Matéria*, ao esclarecimento da natureza da matéria (*hýle*), do seu estatuto ontológico e das suas funções. Um outro tratado, o *En. III 6 (26): Sobre a Impassibilidade das Coisas Incorpóreas*, foi elaborado principalmente com o objetivo de esclarecer a questão da sua receptividade, ou seja, que coisas ela recebe e como as recebe.

No tratado *En. I 8, 9*, o autor das *Enéadas* indica que o primeiro grande problema que surge ao se tentar conhecer o que é o mal, é epistemológico, pois se for levada em conta a posição de alguns filósofos gregos de que o semelhante conhece o

semelhante, qual seria a faculdade da alma que se assemelharia ao mal a ponto de poder conhecê-lo? E da mesma maneira, se a virtude é conhecida pela inteligência, como se pode conhecer o vício (*kakia*)?

Segundo Plotino, a resposta para essas aporias consiste em mostrar que a ciência dos contrários é a mesma (*I'édon* 97 d) e que, pelo conhecimento do Bem e da sua posição de contrário em relação ao mal, este pode ser conhecido, conforme o seguinte: “(...) porque el mal es contrario al bien, la ciencia del bien será la misma que la del mal, entonces, a los que se dispongan a conecer el mal, les será preciso penetrar en el conocimiento del bien, (...)” (*En.* I 8, 1, 12-16). Desta maneira, também o vício é conhecido quando contraposto à virtude, na medida em que se afasta dela, da mesma forma que, com uma régua, conhecemos o que se afasta do retilíneo.

Isto significa que um dos modos de se conhecer a natureza do mal é contrapô-lo à natureza do Bem (*agathón*). Como o Bem é concebido como aquilo do qual tudo procede e depende e que todos desejam em sumo grau, a fonte da forma (*eîdos*), vida (*zoé*) e medida (*métron*); tudo isso presente no *Noûs* e procedendo do Bem, o mal deve ser entendido como o carente de todas essas características mencionadas. (*En.* I 8, 9, 1-25). O mal, portanto, é idêntico à privação (*stéresis*) e ao não-ser. (*En.* II 4, 16, 15-30). A matéria é concebida por Plotino nestes termos e a sua privação não é acidental, mas constitui a sua essência, como veremos detalhadamente.

A indeterminação e privação da matéria não podem ser confundidas com a transcendência do Uno, pois a indeterminação do Uno se dá por excesso, enquanto a da matéria se dá por carência, ou seja, é a inversão completa do Uno ou como se fosse este com o sinal trocado, isto é, negativo. Se o Uno é o Bem, a matéria é identificada com o mal, não sendo ativamente oposta ao Uno em nenhum sentido, por carecer de

substancialidade ou realidade ontológica. (*En.* I 8, 7). Enquanto o Uno introduz medida (*métron*) em todos os seres, a matéria contribui com a falta de medida.

Apesar da possibilidade de se conhecer o mal e, portanto, a matéria, pela contraposição ao Bem e ao inteligível, Plotino afirma que qualquer intelecção acerca do indeterminado será indeterminada e, portanto, será uma pseudo-intuição, pois uma intuição só pode ser intuição da forma. (*En.* II 4, 10, 6-8). Não obstante, podemos elaborar uma certa concepção racional sobre ela. (*En.* II 4, 10, 4-6). Todas as afirmações que fazemos a respeito dela são fruto de uma pseudo-demonstração, pois conhecemos todas as coisas por intuição e raciocínios baseados em intuição e, com relação à matéria, em função da sua indefinição, só podemos formar raciocínios baseados em um processo abstrativo que a torna objeto da inteligência, sem que o seja de modo próprio. Esta posição sobre a impossibilidade de se conhecer a matéria é próxima à de Platão apresentada no *Timeu* 52 b 2.

3.2. A origem e a função da matéria

O tratado *En.* II 4 pode ser dividido em duas grandes partes: a primeira trata da matéria inteligível e a segunda, da matéria do sensível.²² Ao longo do tratado, Plotino também elaborou uma crítica cerrada aos autores que desenvolveram as concepções mais influentes sobre a matéria, tais como Aristóteles e os estóicos, muito embora sua teoria deva muito a eles. No início do primeiro capítulo do tratado *En.* II 4, o autor coloca em relevo o fato de que todas as grandes Escolas filosóficas reconheceram a

²² Esta expressão é mais adequada do que “matéria sensível”, pois a matéria, mesmo a inferior, é incorpórea e não é sensível em nenhum sentido, nem ontológico nem epistemológico.

existência da matéria (*hýle*) e as suas duas funções básicas: a de substrato (*hypokeímenón*) e a de receptáculo (*hypodokèn*) das formas (*eidos*). (*En.* II 4, 1-5). No mais, essas mesmas escolas discordaram, pois não apresentaram um acordo com relação ao seu estatuto ontológico e sobre o modo como ela recebe as formas.

Os estóicos concebiam a matéria como sendo um corpo²³ sem qualidades (*apoiós*), enquanto Plotino afirma o seu caráter incorpóreo, conforme o passo a seguir: “Pues bien, la materia es incorpórea, puesto que el cuerpo es posterior y compuesto y ella misma, junto con otra cosa, forma un cuerpo; porque así es como ha obtenido el mismo calificativo que el Ente: por su incorporeidad, puesto que los dos, tanto el Ente como la materia, son distintos de los cuerpos.” (*En.* III 6, 7, 4-8).

Platão, por sua vez, admitia que a matéria coincidia com a extensão ou espacialidade (*khóra*), sendo o lugar ou receptáculo das imagens das formas. (*Timeu*, 49d – 50a). Plotino, ao contrário, afirma que a matéria não possui nenhuma determinação, sequer quantitativa. Outra diferença em relação a Platão é que, para este, a matéria pode ser moldada pela forma (*Timeu*, 50a-e), enquanto para Plotino, a matéria não é afetada em nenhum sentido pelo inteligível: “Mas las cosas que entran y salen son copias de los Seres’(*Timeu*, 50c 4-5), imágenes que penetran en una imagen sin forma y que, reflejándose a causa de la infirmitad de la materia, parecen, sí, actuar em ella, pero, no actúan en absoluto: es que son huera, endebles y carentes de resistencia.”

²³ Para os estóicos, o termo “ser” se aplica a tudo o que pode agir e sofrer, portanto, ao corpóreo, pois só este teria tal capacidade. cf. von Arnim, 1998: I. Fr. 90; II, Fr. 329 e II. Fr. 359. Nestas passagens se afirma a identidade entre o ser e o corpóreo, e também o caráter corpóreo do que age ou sofre ou da causa e do efeito.

(*En.* III 6, 7, 27-30).

Platão afirma que a matéria, que pode ser identificada com o receptáculo ou o não-ser do *Timeu* 50b- 51c e também com o “ilimitado” do *Filebo* 24b-26c, coopera com a medida, ou seja, com a forma, e os dois juntos constituem todos os seres. Segundo Rutten, Plotino nega esta cooperação da matéria com inteligível, pois ela é impassível e não pode constituir uma unidade real com o inteligível, tendo o sensível, por isso mesmo, um acentuado caráter de irrealidade:

La matière, siège des phénomènes, n'est donc plus, chez notre auteur, la part d'indétermination que comporte tout “mixte”, mais le *contraire de l'Être* et, puisque la philosophie de Plotin est une doctrine du salut, le mal absolu. Dès lors, les phénomènes, étant des déterminations du néant, ne sont eux-mêmes rien qu'illusion. (...) Dans ce système, l'intelligible est nié par son “image” comme l'unité par la multiplicité: le “reflet” de l'intelligible est tout à fait “mesonger”. (RUTTEN, 1961, p. 33-34).

É uma diferença importante também com relação aos autores médio-platônicos, como Albino, que seguem Platão no que diz respeito ao caráter moldável da matéria a partir da forma: “Ela tem a propriedade de receber tudo o que nasce, tendo a função de uma nutriz ao carregar e receber todas as figuras, mas é por si sem forma, sem qualidade e sem figura; embora sendo modelada e marcada por essas figuras como matriz impressionável que assume essas figuras (...)” (ALBINO, *Didascálico*, VIII, 2-3, apud REALE, p. 302). A concepção apresentada nas *Enéadas* é oposta a esta e, conseqüentemente, o estatuto ontológico do múltiplo sensível, para Plotino, será diferente da posição médio-platônica. Esta doutrina sobre a impassibilidade da matéria implica a acentuação do caráter ilusório do mundo sensível.

Plotino adota a concepção aristotélica de que a matéria (*hyle*) é um substrato (*hypokeimenón*) dos corpos e que, considerada enquanto matéria primeira, não possui

qualquer determinação quantitativa, quiditativa ou qualitativa. (*Met.* 1029 a 20). No entanto, Plotino rejeita completamente a posição do Estagirita a respeito da distinção entre matéria (*hýle*) e privação (*stéresis*), identificando essencialmente as duas, como veremos adiante.

Plotino se mostra extremamente crítico em relação aos estóicos, embora aceite a sua posição de que a matéria é sem qualidade; já com relação a alguns platônicos, a afirmação de que ela é receptáculo incorpóreo²⁴ permite considerá-la não apenas como substrato dos corpos, mas também da realidade inteligível, admitindo-se assim dois tipos de matéria (*En.* II 4, 1, 14-20): a inteligível e a do sensível.

Contrariando a quase totalidade da tradição grega, que admitia a matéria como eterna, inengendrada²⁵ e independente no sentido de não se originar de um princípio superior, Plotino a concebe como procedendo do Uno e completamente dependente desse, como todos os outros níveis de existência. A matéria do sensível aparece em alguns tratados como o último termo da processão (*próodos*), o esgotamento da irradiação luminosa (*éklampsis*) do Uno, o apagar da luz depois que esta atinge o seu limite. (*En.* I 8, 7, 16-23 e *En.* IV 3, 9, 24-26).

Como vimos na segunda parte, todos os outros níveis de realidade originados do princípio primeiro são auto-constitutivos (*En.* III 4, 1) porque a matéria

²⁴ Nem todos os platônicos a consideram incorpórea. Apuleio, por exemplo, a Platão a concepção de que não é corpórea nem incorpórea. Apuleio, *De Platone*, II, 191s. . apud Reale, 1994, p. 303.

²⁵ Segundo Igal, 1992, p. 65: “En todo caso, hay un punto esencial en que se aparta de sus dos predecesores, pr no decir de todos los filósofos paganos anteriores a él. Para Plotino la matéria no es un factor primordial; no es eternamente existente con independencia de todo principio, sino, lo que es muy distinto, eternamente originada como secuela necesaria de realidades anteriores.” Platão afirma a eternidade da matéria no *Timeu* 52b: “Enfin il y a toujours un troisième genre, celui du lieu: il ne peut mourir et fournit un emplacement à tous les objets qui naissent”; e Aristóteles na *Fis.* I 9, 192a 13-34: “(...) considérée selon la puissance, elle n’est pas corrompue en soi, mais nécessairement elle est ingénéral et incorruptible.”

inteligível, que procede, primeiro do Uno e depois, do *Noûs*, tem o poder de retornar (*epistrophé*) e contemplar aquele que a originou, e este retorno e contemplação permitem a estruturação do *Noûs* e da Alma. Isto não ocorre com a matéria do sensível, pois como ela não traz mais nada da potência (*dýnamis*) do Uno consigo, não tem o poder de retornar e se estruturar a partir de uma contemplação do seu princípio.

Esta concepção de que a matéria se origina do princípio se vincula de maneira explícita ao neopitagorismo representado por Moderado de Gades e Nicômaco de Gerasa, já que o médio-platonismo e mesmo o pitagorismo mais próximo do original, representado por Filolau e Arquitas, concebiam uma dualidade de princípios, o formal e o material. Platão talvez tenha sido o primeiro filósofo a desenvolver uma concepção clara acerca de um princípio material presente em todos os seres múltiplos e que funciona como um receptáculo a ser atuado por um princípio formal, ou a espacialidade (*Khóra*) que recebe as formas. A sua posição teve origem na doutrina pitagórica que identificava como elementos constituintes dos seres, o limite (*péras*) e o ilimitado (*ápeiron*)²⁶. Nas doutrinas não escritas de Platão, o limitado aparece como o Uno e o ilimitado como a Díade indefinida.

Alguns intérpretes do pensamento plotiniano, como H. C. Puech (1960, p. 183-185), chegaram a suspeitar de uma evolução na concepção plotiniana de matéria. Na primeira fase de sua doutrina, ele teria assumido uma posição claramente dualista, segundo a qual a matéria e o princípio seriam inengendrados e coexistiriam eternamente. Posteriormente, a partir da crítica feita aos gnósticos, Plotino teria concebido a matéria

²⁶ Esta doutrina aparece claramente no *Filebo* 24b-26a e está presente em Filolau de Crotona, fr. 1: “A natureza do universo foi harmonizada a partir de ilimitados e de limitadores – não apenas o universo como um todo, mas também tudo o que nele existe. E também os fragmentos 2 e 3, cf. Kirk, G. S., Raven, J. E. & Schofield, M., 1983, p. 342.

como derivada do Uno enquanto último degrau da processão. Esta interpretação não encontrou respaldo e foi criticada por outros intérpretes como Rist (1967, 118 ss.).

3.3. A matéria inteligível

No tratado *En. II 4*, Plotino não analisa a origem da matéria a partir das regras da processão, mas sim a necessidade lógica de se admiti-la como substrato dos corpos e também dos seres inteligíveis. Os primeiros cinco capítulos são uma tentativa de explicar a presença de uma matéria desempenhando a função de substrato do mundo inteligível, afastando as possíveis *aporias* que poderiam resultar de tal concepção. Os capítulos restantes são destinados a elucidar a questão da matéria do sensível.

Plotino afirma que as relações que se dão entre o sensível e o inteligível indicam a presença da matéria neste último, pois se o mundo de cá é imagem do inteligível e aqui os corpos possuem matéria, é necessário que esta seja uma imagem (*En. II 4, 4, 5-10*) da matéria de lá, da mesma maneira que todas as coisas sensíveis são imagens do mundo inteligível. Provando-se a existência de uma matéria inteligível fica fácil deduzir a existência da matéria do sensível.

Há um argumento importante, segundo Plotino, para provar a necessidade da presença da matéria inteligível no *Noûs* e que parte da admissão da existência da multiplicidade das formas, pois estas, sendo múltiplas, devem possuir algo que as diferenciem. O que diferencia os seres é a conformação, o que implica a existência de seres conformados e do seu substrato que recebe a conformação (*En. II 4, 4, 1-10*), pois

mesmo no mundo inteligível, não é possível falar de formas sem pensá-las com um sujeito que as receba. Além disso, se pensamos o mundo inteligível como múltiplo mesmo sendo indivisível, deve haver matéria presente nele, pois não há cisão ou partes, mesmo que sejam formais, se não há uma matéria presente. (*En.* II 4, 4, 12-17).

Segundo Plotino, uma objeção nasce da argumentação acima, pois seria possível dizer que, aquilo que foi descrito como matéria inteligível, não é verdadeiramente matéria, já que não seria possível separá-la e discerni-la da própria forma. Mas tal objeção não procede, visto que também valeria para o mundo sensível, já que, também aqui, a matéria não pode ser encontrada separadamente da forma, a não ser em um processo abstrativo, o qual também pode ser feito com relação ao mundo inteligível. (*En.* II 4, 5, 1-5).

O processo abstrativo encontra, de acordo com Plotino, tanto no mundo inteligível como no sensível, um substrato material para as formas, com a diferença de que no inteligível, a matéria encontrada, ao ser conformada, possui vida e intelecção, pois lá, a conformação é real (*En.* II 4, 5, 15-20); já a matéria de cá é apenas um cadáver ornamentado, pois a conformação é aparente, resultando em coisas aparentes. Esta posição se refere à maneira como a matéria do sensível recebe a imagem da forma, como em um espelho, de acordo com o seguinte passo: “Y si alguno dijese que ni a los espejos ni a las superficies transparentes en general les afectan en nada las imágenes reflejadas en ellos, aduciría un ejemplo que no deja de ser similar. Porque también son imágenes las cosas que hay en la materia, y ésta es más impasible aún que los espejos.” (*En.* III 6, 9, 17-20).

Os seres inteligíveis são o produto de uma conformação real da matéria inteligível, e somente eles são verdadeiros ou reais em sentido estrito. Plotino afirma

que a vida do *Noûs* é a eternidade (*aión*), uma vida plena que possui tudo o que pode ser, simultaneamente, em ato, sem necessidade de mudança; ao contrário do que ocorre no mundo sensível, onde tudo surge sucessivamente, na medida em que uma forma expulsa a outra, pois a sua matéria não pode receber tudo simultaneamente. O que é em ato no mundo inteligível se desenvolve temporalmente no mundo sensível. Apesar da presença da matéria no mundo inteligível, não é possível encontrar nele, o mal, pois não é possível encontrar ali qualquer tipo de privação ou corrupção.

3.4. A matéria do sensível como idêntica à privação e ao mal

A demonstração da necessidade da existência da matéria como substrato dos seres sensíveis e condição para a sua existência toma como ponto de partida os argumentos apresentados por Aristóteles na *Física* I, 6-9²⁷ e no *Da Geração e Corrupção*, II, 1-5. De acordo com Plotino, a transformação dos elementos não pode ser entendida como o produto de um surgimento a partir do não-ser ou de uma passagem para o não-ser. Em toda transformação, há um sujeito que permanece e que acolhe uma forma enquanto se desfaz de outra, e este processo indica que toda corrupção ou geração implica a existência de um composto constituído por matéria e forma. (*En.* II 4, 6, 1-11).

A partir do cap. 7 do tratado *En.* II 4, ele começa a fazer uma análise acerca

²⁷ Aristóteles afirma a necessidade de três princípios, a forma, a matéria e a privação, para explicar a mudança. cfe. *Fis.* I 7, 190a 13-21: “Cela fixé, on peut saisir dans tous les cas de génération, pour peu qu’on y regarde, la nécessité, déjà indiquée, d’un certain sujet, *ce qui* est engendré; et s’il est un quant au nombre, quant à la forme il n’est assurément pas un (forme c’est-à-dire notion): car l’essence de l’homme n’est pas la même que celle de l’illettré. Et l’un subsiste, l’autre ne subsiste pas: ce qui n’est pas l’opposé subsiste (l’homme subsiste), mais le lettré et l’illettré ne subsistent pas, ni le composé des deux, comme l’homme illettré.”

da natureza da matéria e a define como incorpórea, impassível e, principalmente, privada de todas as determinações, o que será fundamental para a sua identificação com o mal. O substrato, na medida em que é matéria de todos os corpos, não pode possuir em si nenhuma das características presentes nos seres sensíveis, senão seria matéria deste ou daquele corpo, e não, de todos os corpos. (*En.* II 4, 8, 5-10). Ela deve ser algo sem qualquer determinação quantitativa, qualitativa ou qüiditativa. Todas estas determinações devem vir a ela que, por sua vez, poderá recebê-las na medida em que não se identifica com nenhuma.

De acordo com Plotino, em relação àquele que imprimirá nela todas estas características, ela se mostra completamente receptiva ao ser capaz de acolher todas as coisas e refleti-las, mostrando aquilo que é transmitido a ela, mas também transmitindo a tudo a sua natureza indigente, de acordo com o passo a seguir: “Car devenue maîtresse de ce qui est reflété en elle, elle le corrompt et détruit en y apposant sa propre nature qui est contraire, non pas en ajoutant le froid au chaud, mais en apportant son absence de forme (...)”. (*En.* I 8, 8, 18-20, trad. de O’Meara). Esta afirmação mostra que, apesar de considerar o mundo como bom e belo, uma imagem do inteligível, Plotino não hesita em mostrar também a presença, no mundo, da negatividade da matéria e a necessidade de uma fuga e um desprendimento daqui. (*En.* I 2, 1, 1-5).

Na tentativa de mostrar que a matéria é desprovida de todas as determinações, Plotino tenta inicialmente demonstrar que a magnitude não é algo que pertença essencialmente à matéria, apesar dela receber tudo em magnitude. Aquilo que transmite à matéria todas as características que aparecem nos corpos é a forma, com todas as suas determinações, inclusive a magnitude. (*En.* II 4, 8, 21-30). É preciso acrescentar que a magnitude já é razão, como a qualidade, sendo assim, forma, medida e

número. A respeito da importância das determinações qualitativas e quantitativas para a formação dos corpos, Plotino se pergunta: “Et pourquoi est-il besoin de quelque autre chose pour la composition des corps, après la grandeur et toutes les qualités? (*En.* II 4, 11, 1-3. Trad. de Narbonne). A resposta é que é necessário um sujeito que receba tudo isto.

Segundo Plotino, a objeção que esta resposta suscita é que, se deve haver um sujeito que receba todas as qualidades, este deve ser massa e deve ter também magnitude, pois sem esta não haveria sequer o lugar onde as qualidades seriam recebidas. Esta objeção é elaborada com a finalidade de mostrar que a suposta carência de magnitude da matéria é sem sentido. Afirmar que a matéria carece de magnitude implicaria que ela não oferece nada aos corpos, pois se ela não possui qualidades e sequer magnitude, o que mais poderia oferecer? Se a matéria não possui magnitude, não tem então nenhum papel a desempenhar na constituição dos corpos. (*En.* II 4, 11, 5-10).

A resposta de Plotino à objeção acima é que nem tudo precisa de magnitude para ser um sujeito receptivo, como é o caso da alma. A matéria recebe tudo em magnitude porque ela é receptora também da magnitude. Isto ocorre de maneira análoga aos seres que, por possuírem magnitude, as suas qualidades aparecem em uma maior ou menor extensão. Mas o fato da matéria, quando determinada, possuir magnitude e receber todas as outras qualidades em magnitude não implica que a matéria deva possuí-la, pois sendo matéria em si, e não deste ou daquele corpo, deve receber tudo de outro, ou seja, da forma, inclusive a magnitude. (*En.* II 4, 11, 20-25). A matéria, então, é fundamental para a existência dos corpos, pois as formas dos corpos existem em um meio dotado de magnitude, a qual, por sua vez, é dada à matéria pela forma. As formas dos corpos, sem o substrato material, permaneceriam na Alma apenas como razões

(lógoi). (*En.* II 4, 12, 1-6).

Tendo afastado o ponto de vista que afirma que a magnitude é inerente à matéria, Plotino procede da mesma maneira com relação aos que argumentam, sem mencionar quem são, que a matéria é uma espécie de qualidade. Ele afirma que é impossível admitir que o substrato seja uma qualidade especial comum a todos os corpos, já que é uma contradição dizer que uma qualidade é um substrato, pois uma qualidade não poderia existir sem matéria, portanto, sem um substrato. (*En.* II 4, 13, 1-5). Além do mais, Plotino afirma que nenhuma qualidade poderia ser a matéria da totalidade dos corpos, pois nenhuma qualidade pode ser indeterminada. A objeção dos que afirmam que a matéria é possuidora de alguma qualidade, por estar privada de todas elas não se sustenta, conforme Plotino, por implicar uma contradição em termos, pois não é possível que algo que seja privado de qualidade seja, por isso mesmo, uma qualidade. Portanto, tanto a magnitude quanto as qualidades são dadas à matéria que, com elas, constitui os corpos.

No que diz respeito à relação entre matéria (*hýle*) e privação (*stéresis*), Plotino faz uma pergunta que levará a uma discussão e subsequente crítica da teoria aristotélica da matéria: “Mais il faut chercher cela, si la matière est privation, ou si la privation est à son sujet.” (*En.* II 4, 14, 1-3. Trad. de Narbonne). Aristóteles afirma que a matéria coincide numericamente com a privação, mas difere desta na noção, pois a matéria é não-ser de modo accidental e aspira à forma, como o feminino deseja o

masculino; já a privação é essencialmente não-ser e a forma implica a sua eliminação.²⁸ Plotino, criticando Aristóteles, é taxativo ao identificar a matéria com a privação e o não-ser, descrevendo-a nos seguintes termos: “(...) sans limite par rapport à la limite, absence de forme par rapport à ce qui produit la forme et déficience permanente par rapport à ce qui est suffisant en soi, toujours indéterminé, (...) indigence totale. Et ces choses ne sont pas des accidents qui lui adviennent, mais elles constituent son essence (...)” (*En.* I 8, 3, 14-17. Trad. de O’Meara).

Para Plotino, a privação não é acidental à matéria enquanto não-ser, mas idêntica a ela em todos os sentidos. Aristóteles concebe a matéria como um substrato neutro que pode acolher tanto a forma quanto a privação da forma, como foi visto; já para Plotino, a matéria é completamente refratária à forma, sendo o mal e o não-ser. Este “não-ser” não deve ser entendido como o não-ser enquanto alteridade (*heterótes*) presente no mundo inteligível ou o não-ser como um simples nada, como no caso de Parmênides, mas como aquilo que é o contrário do Bem e do mundo inteligível. (*En.* I 8, 3, 4-10). Este último é forma, vida, limite, medida e plenitude do ser; já o não-ser, enquanto idêntico ao mal, deve ser entendido como o carente de todas essas características mencionadas:

²⁸ Aristóteles justifica a distinção entre matéria e privação em *Fis.* I 7, cujo núcleo é a passagem 190a 13-21, citada na nota 27 e também em *Fis.* I 9, 192 a 6: “Pour nous, en effet, nous disons que la matière et la privation sont à distinguer et que, de ces deux choses, l’une est un non-être par accident, à savoir la matière; l’autre, à savoir la privation, est un non-être par soi; l’une est près d’être, elle est en quelque manière substance. c’est la matière; la privation, elle, n’est substance à aucun degré.” E na seqüência, depois de criticar Platão por sua concepção sobre a matéria, em razão de não fazer a distinção entre essa e a privação, Aristóteles afirma que a privação, enquanto contrário da forma, não pode desejá-la, como o faz a matéria, cf. *Fis.* I 9, 192 a 20-25: “Pourtant la forme ne peut se désirer elle-même, parce qu’il n’y a pas de manque en elle; ni le contraire, car les contraires sont destructeurs les uns des autres. Mais le sujet du désir, c’est la matière, comme une femelle désire un mâle et le laid le beau, sauf qu’elle n’est pas laide en soi, mais par accident.” Neste sentido a matéria pode coexistir com a forma, mas a privação é destruída por essa última. E também em *Fis.* I 7, 190b 23: “Mais le sujet est un quant au nombre. deux quant à la forme (...)”

Pero como la materia no es ni alma, ni inteligencia, ni vida, ni forma, ni razón, ni límite – pues es ilimitación – ni potencia – porque qué efecto produce? - , sino que cayó fuera de todas esas cosas rebasándolas, tampoco puede recibir con justeza la denominación de “ente”, sino que lo razonable sería llamarla “no-ente”; empero no al modo como el Movimiento es no-Ente, y el Reposo es no-Ente, sino verdaderamente no-ente, simulacro y apariencia de masa, anhelo de subsistencia e inestablemente estable (...)” (*En.* III 6, 7, 8-20).

A objeção plotiniana a esta separação entre matéria e privação pela definição é colocada inicialmente mediante uma pergunta: se o ser das duas é o mesmo, como podem ser duas pela definição? O ponto fundamental da sua objeção consiste em examinar se de fato a privação é essencial ou acidental à matéria. A investigação acerca da relação entre matéria e privação começa com a prova de que a matéria mesma é o ilimitado e que este não pode ser um mero acidente dela.

Plotino afirma que todas as coisas que são determinadas, ou seja, que possuem razão, ordem e número, não podem coincidir com a ilimitação. A ordem e a determinação procedem do limite e da medida. Aquilo que recebe estas propriedades e se torna limitado e ordenado, portanto, só pode ser o ilimitado. Como o que recebe ordenação é a matéria ou algo que traz também a matéria, conforme o argumento sobre a conformação, exposto para se provar a existência de uma matéria inteligível, segue-se que a matéria é o próprio ilimitado ou indeterminado. (*En.* II 4, 15, 1-10).

Segundo Plotino, a matéria não é ilimitada acidentalmente, pois “(...) il faut que ce qui survient par accident soit une raison; or l’infini n’est pas une raison.” (*En.* II 4, 15, 10-15. Trad. de Narbonne). Caso consideremos o ilimitado como um predicado de algo, este só poderia ser dado ao que é limitado, mas neste caso o ilimitado destruiria o limitado. O ilimitado (*ápeiron*) então não pode ser um acidente da matéria, sendo ela mesma o ilimitado em si (*En.* II 4, 15, 10-20) e contraposta a qualquer razão (*lógos*).

A matéria é má por ser idêntica à privação e completamente destituída de razão e forma, ou seja, porque carece de bem, não de um determinado bem, mas de todo bem, em função mesmo de sua ilimitação. (*En.* II 4, 16, 17-21). O que é penúria absoluta, necessariamente é o mal, pois nela falta tudo, sendo em si totalmente feia e informe. (*En.* II 4, 16, 22-25). Ao falar da necessidade do conhecimento do Bem como condição para o conhecimento do mal, Plotino afirma mais uma vez que o mal não é algo que possua realidade ontológica, mas é idêntico à privação: “(...) étant donné que les choses meilleures précèdent les choses inférieures et sont des Formes, les autres ne l’étant pas, mais plutôt privation.” (*En.* I 8, 1, 16-18, Trad. de O’Meara).

3.5.O mal primário e secundário

Plotino não hesita em afirmar, na *En.* I 8, 3, 20-25, que a matéria é o mal primário, embora não seja substância, e a causa de todos os outros males, inclusive para a parte racional da alma, já que tudo aquilo que se mescla com ela, de alguma maneira é afetado pela privação ou o não-ser: “Il reste donc que, s’il existe (o mal), il est parmi ceux qui ne sont pas, étant comme une certaine espèce du non-être et associé avec une des choses mélangées avec le non-être ou ayant part de quelque manière au non-être (...).” (*En.* I 8, 3, 4-6. trad. de O’Meara).

Pode-se considerar o mal de duas maneiras: em si mesmo e sobrevindo a algo que dele participa: “Car si le mal advient à un autre, il faut qu’il existe antérieurement en soi, même s’il n’est pas un être. Puisque comme pour le bien il y a le

bien en soi et celui qui est un accident, ainsi il y a le mal en soi et celui qui, selon le premier, est dès lors l'accident d'un autre." (*En.* I 8, 3, 20-25. Trad. de O'Meara). A matéria é considerada como o mal em si, primário; o que a ela se mistura, acaba sendo afetado pela sua indigência, segundo Trouillard (1955, p. 25): "Car elle est l'origine et comme le modèle de toutes les formes de mal et d'impureté. (...) elle provoque le mal des âmes en les entraînant dans un sens opposé à elles-mêmes." Os seres sensíveis participam tanto da natureza do Bem e do inteligível, quanto da penúria da matéria. A alma, que se relaciona com os dois pólos da realidade, está constantemente dividida entre os dois, inclinando-se ora para um lado, ora para outro.

Isto não significa uma condenação do mundo sensível, pois este é uma imagem do inteligível e, mesmo mesclado com a matéria, ele é bom e belo. Plotino discorda da posição gnóstica que declara que o mundo sensível é o mal e seu autor deficiente, apesar dele afirmar que o sensível, mesmo enquanto imagem do inteligível, possui um ser aparente, falso e inautêntico, em função da sua contaminação pela matéria. (*En.* III 6, 6, 33-77).

Plotino se pergunta como é possível relacionar determinados males externos, como a enfermidade, a fealdade e a pobreza, com o mal primário. Segundo ele, é importante salientar que nenhuma carência particular pode ser considerada como o mal, pois um ser pode carecer de algo em alguma medida, mas nem por isso deixará de ser bom em seu próprio nível, considerada a posição que ocupa no todo e a sua natureza e funções. (*En.* I 8, 5, 1-5).

Só o carente de todo bem pode ser considerado o mal absoluto e primário, do qual todos os outros são derivados, pois: "Que ce qui est sans mesure soit donc le mal à titre premier et que ce qui arrive dans ce qui est non-mesure par assimilation ou

par participation, parce qu'il lui advient par accident, soit le mal secondaire; en premier lieu donc l'obscurité, en second lieu de même ce qui est obscurci." (*En. I 8, 8, 37-43*. Trad. de O'Meara). A enfermidade, por exemplo, é a carência ou excesso dos corpos que não suportam ordem e medida; a fealdade se relaciona com a matéria que não foi submetida pela forma, e a pobreza é a privação de coisas de que temos necessidade pela presença da matéria. (*En. I 8, 5, 22-30*).

O mal que nos afeta então não está primariamente em nós, mas surge a partir de um contato com o mal, a matéria. Segundo Plotino, se alguém objetar que os males que nos afligem se devem às qualidades corpóreas, como o quente ou o frio e, portanto à forma, é necessário mostrar que ainda assim é a matéria a causa dos males. A justificativa é que as razões ou formas, quando estão em si mesmas são diferentes das que estão conformando a matéria, pois estas, ao estarem na matéria, são contaminadas pela sua indigência e produzem efeitos que não produziriam se consideradas em si mesmas. (*En. I 8, 8, 12-30*). As más qualidades que um corpo apresenta são o produto da matéria, sendo esta responsável, em última instância, pelos males em função da sua falta de medida.

3.6. A descida da alma na matéria e o contato com o mal

Se os males externos procedem da matéria, o mesmo pode ser dito dos vícios que de alguma maneira se relacionam com a alma? Qual a razão do contato da alma com o mal e como é possível que ela se deixe dominar por ele? Como surge o vício na alma; há alguma paixão que a leva a se misturar com a matéria?

O mundo sensível é produto da atuação dos níveis inferiores da Alma sobre a matéria, que a torna estruturada (*émmorphos*). A Alma universal jamais é afetada pelo mal e a Alma do mundo e as dos astros também não, pois estas últimas jamais descem nos corpos além do necessário para animá-los; somente as almas individuais na sua parte irracional são capazes de acolher o que não tem medida e o ilimitado, e também a parte racional da alma, quando esta se deixa arrastar pela irracional. É deste contato que surgem os vícios e as falsas opiniões que nos fazem trocar o verdadeiro bem pelos falsos.

A relação da alma com a matéria traz problemas para a filosofia plotiniana, pois se as almas caem na matéria em função de alguma paixão, como é afirmado em *En.* V 1, 1, 1-5 e *En.* I 8, 14, 50-55, o mal existirá nelas antes do seu contato com a matéria e esta não poderá ser considerada o mal primário. Além disso, temos dois pontos de vista acerca da descida da alma na matéria: o soteriológico e o cosmológico. De acordo com o primeiro, a alma não desceu, mas caiu em função de alguma falta cometida; pelo segundo, é função natural da alma animar os corpos e a descida é necessária e não o fruto de uma escolha ou de uma falta. A conciliação entre esses dois pontos de vista é, de acordo com a maior parte dos intérpretes, reconhecidamente falha.

Plotino tenta conciliar as duas posições ao afirmar que a descida da alma é necessária e que a queda consiste em um excessivo contato com o corpo, quando então se deixa fascinar pela sua imagem e acaba se esquecendo da sua origem. Se o contato com a matéria não fosse excessivo, a alma poderia conhecer o mal e desenvolver as suas potencialidades, mas não é o que ocorre com todas as almas individuais. (*En.* IV 8, 5, 26-30).

O mito de Narciso e o seu comentário por Plotino explicam, de maneira

metafórica, a descida da alma na matéria e nos corpos como fruto da sua ignorância. Segundo as várias versões²⁹ do mito, Narciso nasceu em Thespies na Beócia e foi um jovem de beleza inigualável, sendo, por isso, amado e desejado por numerosos jovens que ficaram encantados por ele. As conseqüências dessa atração foram desastrosas para os seus pretendentes, pois o desprezo de Narciso, nascido do seu orgulho, provocou o suicídio do seu amante Aminias e o desaparecimento da ninfa Écho. Isto trouxe também a ruína de Narciso, pois a vingança do deus amor não tardou. Em uma tarde de caça, Narciso se aproximou de uma fonte de água para saciar a sua sede e, ao contemplar a sua imagem na água, foi tomado de amor pelo seu reflexo. Incapaz de alcançar o objeto de seu amor, Narciso tombou de desespero e se suicidou na borda da fonte, morrendo em função do amor pelo seu reflexo. No lugar de seu corpo nasceu uma flor chamada narciso.

No tratado *En. I 6: Sobre o Belo*, Plotino identifica a loucura de Narciso com a ignorância a respeito do estatuto ontológico do que ele percebe pela sensação, com a conseqüente atribuição de substancialidade a algo que é mera imagem e possui o seu ser em outro e por outro. A ignorância é a responsável pelo aprisionamento da alma, na medida em que esta se deixa seduzir pela beleza presente no sensível e se perde justamente ao ignorar o seu caráter de reflexo e imagem:

Porque, al ver las bellezas corpóreas, en modo alguno hay que correr tras ellas, sino, sabiendo que son imágenes y rastros y sombras, huir hacia aquella de la que éstas son imágenes. Porque si alguien corriera en pos de ellas queriendo atraparlas como cosa real, le pasará como al que quiso atrapar una imagen bella que bogaba sobre el agua, como con misterioso

²⁹ Segundo Hadot, 1999b, p. 225, o mito foi apresentado por Ovidio em *Metamorfoses*; Conon em *Narrações*; Pausânias, IX, 31, 7 e Filostrato, o antigo em *Imagens*, I, 23.

sentido, a mi entender, relata cierto mito: que se hundió en lo profundo de la corriente y desapareció. (*En.* I 6, 8, 10-13).

Este exemplo serve para ilustrar como a alma, depois que originou o mundo sensível ou dos corpos como uma imagem sua, se deixa misteriosamente fascinar por essas imagens mais do que devia e, desta forma, se aprofunda demasiadamente no sensível e acaba por esquecer a sua natureza originária e a verdadeira relação que existe entre a imagem projetada e o seu modelo, a própria alma.

Na *En.* III 6, 6, 65-80, Plotino explica a razão pela qual não percebemos a imagem refletida na matéria como uma imagem e, desta maneira, o motivo pelo qual não percebemos o seu verdadeiro estatuto ontológico, que é análogo ao de um sonho. O homem que emite seus juízos sobre o mundo sensível com base na sensação, comete o mesmo erro daquele que dorme e sonha e, neste estado, confere realidade ou substancialidade aos seus sonhos:

He aquí, pues, nuestra réplica a los que identifican los seres con los cuerpos cerciorándose de la verdad de ello por el testimonio de los impactos y por las apariciones que se presentan a través de la sensación: se comportan análogamente a los que sueñan, que creen que son activas las cosas que ven como reales, cuando no son más que ensueños. Y es que la sensibilidad es propia de un alma durmiente, ya que todo cuanto del alma está en el cuerpo está durmiendo. (*En.* III 6, 6, 65-72).

A exigência de uma separação do corpo é tão radical em Plotino, que ele chega, aparentemente, a posicionar-se contra a doutrina da ressurreição dos corpos: “Porque la resurrección con cuerpo es pasar de un sueño a outro, como quien pasa de un lecho a outro, mientras que la verdadera consiste en apartarse totalmente de los cuerpos (...)” (*En.* III 6, 6, 72-74).

Segundo Plotino, a incapacidade de se perceber o caráter ilusório do mundo

ocorre porque a matéria, sendo imperceptível à sensação, não pode ser percebida como espelho receptor das imagens procedentes do modelo inteligível e, conseqüentemente, a percepção que temos das coisas sensíveis por meio da sensação nos faz supor que esses seres não são imagens, mas seres dotados de substancialidade. Isto não acontece quando, na nossa experiência cotidiana, percebemos uma imagem em um espelho de vidro, pois neste caso podemos perceber o espelho e distinguir que todo ser que está nele é apenas imagem de um outro que se reflete:

Pues bien, aquí, el espejo mismo es perceptible a la vista porque él mismo es una forma; pero allá, como el espejo no es ninguna forma, él mismo no es perceptible a la vista; porque si lo fuera, él mismo debiera ser visto antes por sí mismo. (...) Por eso, pues, no nos fiamos, o nos fiamos menos, de que las imágenes reflejadas en los espejos sean reales, porque se ve el espejo en que están y él mismo es permanente mientras que aquéllas desaparecen. En la materia, en cambio, a ella misma no se la ve ni conteniendo imágenes ni sin ellas. Pero si fuera posible que las imágenes de que se llenan los espejos fuesen permanentes y que no se viesen los espejos mismos, no desconfiaríamos de que las imágenes reflejadas en ellos fueran reales. (*En*. III 6, 13, 39-49).

Outra explicação importante para a descida da alma nos corpos é a que afirma que a alma individual se separa da vida inteligível por sua vontade de ter uma vida autônoma, se individualizar e pertencer a si mesma, acentuando desta maneira a sua descida nos corpos. Este desejo de pertencer a si mesmo seria o grande pecado (*harmatia*) cometido por ela, e é descrito como uma audácia (*tólma*) que leva a alma a cair, descrita por Plotino nos seguintes termos: “Que es, por cierto, lo que ha hecho que las almas se hayan olvidado de Dios su Padre y que, siendo porciones de allá y enteramente de aquél, se desconozcan a sí mismas y desconozcan a aquél? Para las almas el principio de su mal es la osadía y la generación y la alteridad primera y el querer, en fin ser de sí mismas.” (*En* V I, 1, 1-10).

Cilento (1973, p. 145) afirma que este desejo de individualização acrescenta à alma um falso eu, pois “l’illusione di appartenere più compiutamente a se stessi, distinguendosi e particularizzandosi, approda a rendere l’io distinto e particolare, vale a dire, lo stacca dallo stato universale, dove, nell’Anima cosmica, egli esisteva con le anime multiple; lo spezzetta e lo limita al mondo dello spazio e del tempo. Un falso io parziale si sostituisce al verace io totale e lo maschera.”

Arnou (1967, p. 212) estima essa audácia (*tólma*) como aquilo que faz com que a alma caia e sucumba nos corpos: “(...) l’audace ici consiste dans la volonté d’être indépendant; elle a entraîné les âmes dans le devenir, les séparant de leur principe par l’adjonction d’une première différence. Quelles qu’aient été la perversité de cette audace et les circonstances de la chute, la conséquence en fut une matérialisation, une différenciation, la ‘différence’ étant le principe de toute pluralité et de toute séparation.” Por isso é necessário um retorno mediante uma superação da diferença, como veremos na terceira parte.

Segundo Balaudé (1990, p. 77), a *anagogé* deverá ter como objetivo superar os efeitos da audácia: “Il revient à chaque individu de faire effort sur soi, pour réduire les effets initiaux de la volonté de particularisation, de l’ancrage psychique dans le corps. Car c’est de là que vient le seul mal imputable, et c’est cela qui doit être réformé (...)” O desejo da diferença torna-se então o combustível do nosso eu particularizado e deverá ser eliminado para que a separação (*khórismos*) daquilo que é acrescentado ao homem verdadeiro (*ánthropos alethés*) seja possível e a *hénosis* seja realizada.

Plotino parece admitir, pelas afirmações acima, que a alma é afetada pelo mal mesmo antes de seu contato com a matéria, já que a causa direta da sua queda está nela mesma. É possível uma solução para o problema se considerarmos que o desejo de

individualização se instala na alma após esta dirigir o seu olhar para a matéria, se deixando arrastar em sua parte mediana. De acordo com Plotino, não é possível situar o mal na alma, pois mesmo considerando que o mal seja uma privação que esteja na alma e não algo advindo do exterior, se a alma for considerada o mal primário, não haveria nela nenhum bem, nem sequer a vida. A privação que existe na alma não é absoluta, mas apenas certa privação de algum bem. Os males internos, tais como o vício, considerado uma debilidade presente na alma, deverão ter uma causa e esta será a queda e a mistura da alma com a matéria.

Esta queda consiste justamente na necessidade que a alma tem de adornar a matéria, mas ao fazê-lo, acaba por ter as suas potências superiores parcialmente ou totalmente obscurecidas, principalmente a parte intermediária, a potência racional, ficando então sujeita ao vício e a todas as debilidades que podem se instalar nela, pois “hay que admitir, en cambio, que, de nuestra alma, una parte está siempre aplicada a las cosas de allá, outra vuelta a las de acá y outra en medio de ambas. Porque ocurre que, como nuestra alma es una sola naturaleza en multitud de potencias, unas veces toda ella es transportada junto con la parte mejor de sí y del Ser, pero otras la parte peor de ella, arrastrada hacia abajo, arrastra consigo la parte intermedia.” (*En. II 9, 2, 6-9*).

Não podemos esquecer que, segundo Plotino, até mesmo um mero olhar lançado à matéria pode contaminar aquele que assim procede. Este contato que arrasta a alma torna os seus níveis superiores paralisados, como que desconectado da parte intermediária e inferior, fazendo com que a faculdade discursiva, o eu propriamente dito, viva para si, ou pior, se misture completamente com a imagem da alma, o irascível-apetitivo no homem, tornando-se então literalmente um ser decaído.

As conseqüências da queda e do esquecimento de si mesmo e da sua origem

podem ser nefastas para a alma, dependendo do seu grau de afastamento. De acordo com a crença plotiniana na transmigração das almas, uma vida completamente voltada para o corpóreo e as possíveis maldades cometidas em tais circunstâncias, podem arrastar a alma para uma situação extremamente infeliz e até mesmo acarretar a perda da condição humana, indispensável para a consumação do retorno: “Pues bien, cuantos preservaron el carácter de hombre, renacen hombres; cuantos vivieron sólo por la sensación, renacen animales (...). (*En.* III 4, 2, 16-18). Segundo Trouillard (1955, p. 18), de acordo com a escatologia plotiniana “(...) chacun a le corps et l’aventure qu’il mérite.”

É necessário termos em mente que, para Plotino, a presença do mal no mundo é uma necessidade, pois não haveria o próprio mundo sensível se não houvesse a matéria. Por outro lado, o contato da alma com a matéria ou o mal resulta em algo benéfico, pois a torna mais apta para o reconhecimento do Bem: “Porque la experiencia del mal equivale a un conocimiento más claro del bien para aquellos cuya potencia es demasiado débil como para conocer el mal por ciencia antes que por experiencia” (*En.* IV 8, 7, 15-18).

Apesar do contato da alma com a matéria e os vícios daí procedentes, pela presença do Uno-Bem e pelo cultivo do conhecimento e das virtudes é possível ao homem a superação do mal e o retorno à sua natureza originária (*archaia physis*). (*En.* VI 9, 8, 14).

4. Transcendência: O retorno da alma e a contemplação do Uno

Plotino, ao falar da *anagagé*, divide as etapas do caminho em duas: a primeira procede do sensível ao inteligível; e a segunda, do inteligível ao Uno-Bem, conforme o passo: “Después hay que reducir éstas a unidad y enseñarle cómo se implantan, y remontarse ya de las virtudes a la Inteligencia, al Ser; y, una vez allá, hay que recorrer la etapa superior del viaje.” (*En.* I 3, 2, 12-16). A primeira consiste no reconhecimento da transcendência e da natureza espiritual do homem, o que o leva a uma busca do afastamento das coisas sensíveis mediante a contemplação do belo (*kallón*), da prática das virtudes (*aretai*) e do exercício da dialética.

A segunda implica o reconhecimento de que o Bem primeiro (*prôton agathón*) reside acima do inteligível e deve ser buscado de uma maneira distinta, por meio da abstração (*aphairesis*) e da simplificação da alma (*háplosis*), possibilitando assim, o êxtase (*ékstasis*) e a realização da *hénosis*. Uma vez tendo contemplado o Bem supremo, o homem se torna um sábio (*spoudaîos*) e conquista a plena felicidade (*eudaimonia*).

A condição fundamental para o retorno é a entrada em si mesmo, a introversão ou interiorização. Três são os homens aptos a realizar a interiorização e o retorno: o músico, o amante e o filósofo. Eles deverão percorrer o caminho inverso ao da descida, o qual corresponde também a uma exteriorização. Ao percorrerem este caminho inverso, a alma encontrará a fonte originária na suas profundezas. De acordo com Arnou (1967, p. 196-197), “A l’opposé de ce chemin qui conduit en bas, au mal (...) ‘le chemin d’en haut’ (*En.* II 3, 15) mène l’âme, non vers autre, mais en elle-même.

Et c'est quand elle est vraiment en elle-même, qu'elle est en Lui, le Dieu suprême (En. VI 9, 11). (grifo do autor). A seguir investigaremos as principais etapas que constituem a parte relativa à subida propriamente dita.

4.1. O retorno pelo amor: a contemplação da beleza

A estética constitui uma via de retorno ao inteligível em razão do mundo sensível refletir o belo (*kallón*) transcendente e representar, desta forma, um ponto de apoio privilegiado para o homem exercer a anamnese e remontar, da beleza sensível ao seu modelo, a beleza inteligível. A percepção da beleza e o desejo do bem e do belo que ela gera na alma, ou seja, o amor (*éros*), representam o primeiro e mais imediato impulso de retorno presente no homem.

As fontes utilizadas por Plotino para a elaboração da sua estética e da determinação da sua importância para a vida espiritual são os dois diálogos de Platão que tratam do amor e da beleza: o *Banquete* e o *Fedro*. A doutrina plotiniana sobre o belo e o amor é apresentada, por sua vez, em três tratados fundamentais: *En. I 6: Sobre a Beleza*; *En. V 8: Sobre a Beleza Inteligível* e *En. III 5: Sobre o Amor*. O primeiro tratado investiga os diversos graus de beleza, iniciando com a sensível e remontando à inteligível e à fonte de toda beleza, construindo assim um itinerário que leva a alma, da imagem ao modelo, e à fonte dos dois; daí ser um texto fundamental para todo estudo sobre a questão da *anagogé* em Plotino. O segundo mostra que toda beleza, natural ou de um objeto de arte, é devida à presença do inteligível, e apresenta também uma

importante análise da própria beleza inteligível. O terceiro examina de maneira aprofundada o amor, a sua origem e o seu significado para a vida espiritual.

Platão, no *Banquete*, estabelece uma estreita relação entre o amor e a beleza. Na busca de uma definição de amor, inicialmente afirma-se no texto que não há Afrodite sem a geração do amor e como são duas as deusas, são dois os tipos de amor gerados por elas: o primeiro, por Afrodite Pandêmia e o segundo, por Afrodite Urânia. O primeiro amor é o amor vulgar, dirigido mais aos corpos do que à alma e às suas qualidades, interessado apenas na sua satisfação; o segundo é dirigido à alma e tem como objeto a beleza moral e intelectual. (*Banquete* 180 c – 183 e).

A distinção acima é mencionada por Plotino em *En.* VI 9, 9, 25-39, um dos seus primeiros escritos, e na *En.* III 5, onde ele elabora a sua definição inicial de amor: “Pour ce qui est de l'état de l'âme dont nous rendons l'Amour responsable, qu'il naisse dans les âmes désireuses de s'unir à quelque chose de beau, et que ce désir puisse être ou bien un désir appartenant à des hommes qui pratiquent la tempérance et sont attirés par la beauté en soi ou bien au contraire un désir qui tend à s'achever dans l'accomplissement de quelque chose de laid, personne sans doute ne l'ignore.” (*En.* 5, 1, 10-12. Trad. de Hadot). Somente o primeiro representa uma força capaz de elevar a alma.

Na seqüência do *Banquete*, quando Sócrates toma a palavra na busca de uma definição de amor, a primeira evidência que surge é que o amor é sempre amor de algo, e, portanto, desejo de algo que não se possui, sendo então fruto de uma carência. (*Banquete* 200 a – 200 e). Desejo de que, afinal? Desejo do belo e, associado ao belo, do bom, pois um implica o outro. (201 a – c). O amor, sendo desejo do belo e do bom, ou seja, de coisas que ele não possui, não é necessariamente feio e mau. Ele é de uma

natureza intermediária entre o mau e o bom, o belo e o feio. (201 b). Por não ser belo e bom, na medida em que os deseja, ele não pode ser um dos deuses, os quais são perfeitamente belos e bons, mas tampouco é mortal.

O amor é considerado um *daímon*, um ser intermediário entre os deuses e os homens, filho de Poros (recurso) e Penia (pobreza). Aos primeiros, eles transmitem as preces e sacrifícios dos homens; aos segundos, as retribuições dos sacrifícios e as mensagens dos deuses. Em função dos seus progenitores, o amor possui uma dupla face que o faz estar entre a ignorância e a sabedoria (*Banquete* 204 a); por isso ele pode ser identificado com o filósofo ou com a própria filosofia (204 b), a qual é uma atividade de quem não é completamente ignorante, mas tampouco sábio, mas sim daquele que deseja o saber, o belo e o verdadeiro. O amor não é a beleza, pois essa é objeto do amor. No seu estado mais elementar, o amor é desejo de corpos belos; em um segundo nível, o amor se eleva à beleza da alma e se torna desejo da virtude e da ciência; no seu nível mais alto, o amor se torna desejo da Beleza absoluta. (*Banquete*, 210 a – 211 c).

No *Fedro*, Platão combina o tema do amor e da beleza com a questão da reminiscência (*anámnese*), mostrando que a beleza é o aspecto do sensível que mais facilmente nos faz despertar para o transcendente, e é aquilo que é capaz de gerar na alma o amor. Ele busca demonstrar que a alma é imortal e a representa como uma carruagem guiada por um cocheiro e conduzida por dois cavalos, um bom e outro mau, os quais simbolizam as três partes da alma, racional, irascível e apetitiva. (*Fedro*, 245 c- 246 a). As almas viajam no séquito dos deuses e algumas, em função do cavalo ruim, que representa a apetitividade, acabam sendo arrastadas por ele, perdem as asas e, desta forma, caem no mundo corpóreo e se esquecem do que contemplaram. No mundo sensível, elas percebem a beleza refletida nos corpos e essa ativa nelas a reminiscência

da beleza absoluta, o que gera o desejo de possuí-la, fazendo com que as suas asas cresçam novamente a ponto de torná-las aptas a subir de volta ao eterno. (*Fedro* 247 a – 248 e).

O amor é então o desejo do belo, do bem e do verdadeiro e, por isso, ele é considerado como a força que converte o homem à realidade transcendente, de acordo com Nygren (1952, p. 186-187): “Quand l’homme pressent l’Idée dans les choses, il est saisi par *l’éros*, par le désir du monde des Idées pures. *L’éros est la conversion de l’homme du sensible au supra-sensible. Il est l’aspiration de l’âme vers ce qui est en haut. Il est une force réelle que élance l’âme vers le monde des Idées.* (grifo do autor)”

Plotino, retomando os ensinamentos de Platão, elabora uma teoria do belo (*kállon*) e do amor (*éros*) e a articula com a busca do inteligível, a qual exige uma purificação (*kátharsis*) da alma (*psyché*). O ponto de partida para o retorno (*anagogé*) pode ser tanto o amor humano como o amor à ciência (*epistéme*) e à virtude (*areté*). A via do amor não é a única via de acesso ao inteligível, pois Plotino distingue três tipos de homens que estão aptos a percorrê-la: o músico, o amante e o filósofo. Deste último trataremos no capítulo sobre a dialética.

O músico é um homem impressionável que, mediante o estímulo de certas impressões exteriores como os sons, torna-se capaz de uma intuição da beleza traduzida em termos de harmonia. De acordo com Krakowski (1929, p. 112), o termo “*mousiké*” possuía na Antigüidade uma extensão muito maior do que a que nós lhe atribuímos atualmente. Entre os gregos abrangia a astronomia (harmonia do mundo), a aritmética (harmonia dos números) e a poesia (harmonia das palavras), além, é claro, da música propriamente dita (harmonia dos sons). A “música” designa as artes em geral e o “músico”, o amante das musas, é aquele que possui aptidão para elas.

Segundo Plotino, o músico deve ser ensinado a se elevar da beleza presente nos sons sensíveis e nos ritmos harmônicos, à sua fonte, a beleza e harmonia que estão no mundo inteligível, a Beleza em si. Esta conversão à beleza inteligível deve ser feita mediante a apresentação de raciocínios filosóficos que o convencerão da realidade transcendente, a ponto de habilitá-lo a separar-se da matéria do corpóreo, no qual se realizam as proporções e as razões. Depreende-se desta posição que a aptidão do músico não é suficiente para elevá-lo ao inteligível sem o uso da dialética, pois essa possibilita a separação da mescla do inteligível com o substrato material.

Plotino afirma que o amante possui a reminiscência do Belo e tem uma grande disposição para reconhecê-lo, embora inicialmente a sua contemplação se restrinja à beleza presente no corpóreo. Ele deve ser ensinado, mediante o raciocínio, a não se fixar em nenhuma beleza particular, sensível, e a reconhecer a universalidade da beleza presente em todos os corpos, e que os transcende. Deve aprender também a reconhecer a beleza presente nas virtudes e nas ciências, se tornando desta maneira, apto a se desprender das coisas corporais e remontar assim ao inteligível. (*En.* I 3, 2, 1-11). Mais uma vez fica patente a necessidade da intervenção da dialética no processo da *anagogé*, ou seja, os dois candidatos, o músico e o amante, deverão se tornar filósofos em algum momento, pois somente pela filosofia é possível uma completa liberação do sensível.

No tratado I 6, a *anagogé* é interpretada em termos estéticos em função do retorno iniciar-se com a percepção da beleza e culminar no encontro com a beleza em si, quando então, a beleza originária da alma é recuperada, após ter sido empanada pela presença da matéria, a qual desperta nela os apetites que a tornam feia. No início do tratado, Plotino traça o itinerário que nos leva da beleza sensível à inteligível. A

primeira é objeto de dois sentidos humanos, a visão e a audição. Da percepção sensível devemos passar a um nível superior de beleza, presente nas ocupações e atos belos, nas virtudes e nas ciências. (*En.* I 6, 1, 1-7). A descoberta da causa da beleza presente nos seres e nas atividades humanas nos permite remontar do reflexo da beleza para a beleza em si. (*En.* I 6, 1, 17-20).

Plotino inicia a investigação acerca da causa da beleza, combatendo a tese de que ela consiste na proporção das partes de um conjunto. A primeira *aporia* que resulta desta teoria é que só o que é composto poderia ser belo, pois o que é simples não tem partes. Tampouco outros fenômenos tais como, o relâmpago, os astros e a noite, poderiam ser considerados belos, se a beleza é proporção das partes; e muito menos ainda as ocupações e as ciências. Como a proporção não é a causa da beleza, devemos buscar aquilo pelo qual a simetria é bela. (*En.* I 6, 1, 25-40).

Segundo Plotino, a análise das razões que nos levam a reconhecer a beleza presente nos corpos abre acesso ao conhecimento da sua causa. A faculdade sensitiva transmite à alma intelectiva a imagem de um ser qualquer, e a intelectiva ajusta esta imagem ao traço (*týpos*) do inteligível que está nela e, desta maneira, torna-se apta a emitir um juízo estético. (*En.* I 6, 3, 1-5). A alma reconhece que as coisas são belas em função de acolher espontaneamente aquilo que é afim a ela ou possui natureza semelhante. A alma, sendo de natureza inteligível, ao reconhecer o belo, reconhece algo que pertence à sua natureza e, desse modo, intui que os seres sensíveis são belos em função de sua participação na forma inteligível. Quanto menos a forma se faz presente, menor será o grau de beleza e, no extremo limite, chegamos à matéria, a qual, em função da ausência da forma, é feiúra absoluta. Por isto é dito que a alma se torna feia ao misturar-se com a matéria, pois esta transmite à alma a sua impureza, acrescentando

a ela algo que esta não possuía antes.

Neste sentido, os caminhos da beleza, do conhecimento e das virtudes se encontram e se fundem em uma única via que conduz ao absoluto, pois todos eles exigem a separação da matéria e levam ao mesmo fim, o retorno ao inteligível, e preparam a unificação com o Bem. Quando ela é purgada daquilo que a torna feia, converte-se ao inteligível e volta a ter a sua beleza original, conforme a metáfora a seguir: “Y en esto consiste la fealdad del alma, como la del oro (...). Expurgado esto, queda el oro, y el oro es bello si se aísla de las demás cosas y se queda a solas consigo mismo.” (*En.* I 6, 5, 50-54).

O caminho até a beleza superior consiste em fugir das suas imagens sensíveis e remontar ao modelo, pois ao contemplarmos o sensível, corremos o risco de ficarmos presos na imagem e esquecermos o modelo, e isto corrobora o que é dito no início do tratado sobre as virtudes acerca da fuga daqui. (*En.* I 6, 8, 1-18). Uma vez despertada pela beleza, a alma, recolhendo-se em si mesma, interiorizando-se, deve passar a contemplá-la nas atividades humanas, na conduta e no conhecimento, até remontar à beleza totalmente pura, na medida em que se faz semelhante a tal beleza, “porque jamás todavía ojo alguno habría visto ao sol, si non hubiera nacido parecido al sol. Pues tampoco puede un alma ver la Belleza sin haberse hecho bella.” (*En.* I 6, 9, 31-33).

A alma, para fazer-se bela, deve assemelhar-se a Deus, que é a fonte de toda a beleza. Fazer-se bela significa contemplar a beleza a ponto de transformar-se nela, pois “(...) si uno ve la Belleza como distinta de sí mismo, es que todavía no ha alcanzado la Belleza (...). (*En.* V 8, 11, 20-22). No extremo oposto, o afastamento de Deus e do inteligível nos faz semelhantes ao que é sujo e feio, o que é exemplificado

pelos ritos de mistério, os quais afirmam que quem não está purificado vai ao Hades para jazer no esterco e na lama. A busca da beleza separa a alma da sujeira, a torna intelectual e, assim, bela novamente. (*En.* I 6, 6, 16).

No caminho de retorno ao inteligível, a separação da matéria é apenas uma etapa negativa, que deve ser complementada pela assimilação ao que está acima, o *Noûs*. Ao relacionar o Bem (*agathón*) com o Belo (*kallón*), Plotino fez uma interessante distinção ao afirmar que Deus aparece como Bem enquanto é objeto de desejo daquele que não o possui, e se manifesta como o Belo para aqueles que dele tiveram uma vivência, aludindo provavelmente à sua própria experiência e a relacionando com aquilo que era dito nos cultos místicos, mediante a seguinte expressão: “Si alguno lo ha visto, sabe lo que digo, sabe cuán bello es.” (*En.* I 6, 7, 2-3). O homem que viu tal beleza é considerado um bem-aventurado, em contraposição a todos os outros, mesmo reis e príncipes, possuidores de poder e impérios, os quais nada são quando comparados com o ser verdadeiro e a beleza transcendente.

Plotino, inicialmente, identifica a beleza com o Bem (*En.* I 6, 6, 27), como fez Platão no *Banquete* ao indicar que um implica o outro, mas no fim do tratado *En.* VI 1, ele afirma taxativamente que o Uno está além do belo e é fonte da beleza. Ao tornar-se bela novamente, a alma contempla a Inteligência e as formas, identificadas definitivamente por Plotino com a beleza primária. (*En.* I 6, 9, 32-37). Tal posição é confirmada em um dos últimos tratados na ordem cronológica, o que mostra que a sua doutrina não variou a esse respeito: “Et en effet ce qui dure éternellement est aussi parent avec ce qui est beau, et la réalité qui est éternelle est ce qui est beau à titre premier, et toutes les choses qui viennent d’elle sont belles elles aussi.” (*En.* III 5, 1, 45-48. Trad. de Hadot). A realidade ou natureza eterna é o *Noûs* (*En.* III 7, 6, 1) e, portanto,

este é também a beleza primária.

A partir da contemplação da beleza inteligível, a alma torna-se apta a contemplar a fonte de toda beleza, a hiperbeleza (*hyperkallón*), identificada com o Bem, retificando a sua posição inicial de que o Bem e a Beleza são idênticos, conforme o seguinte: “Así que, si se expresa imprecisamente, dirá que es la Belleza primaria; pero si distingue bien los inteligibles, dirá que la Belleza inteligible es la región de las Formas, pero que el Bien es lo que está más allá, fuente y principio de la Belleza, so pena de identificar el Bien con la Belleza primaria.” (*En.* I 6, 9, 38-44).

A percepção da beleza sensível não é suficiente para que o amor seja despertado na alma, mas é necessário, a partir do sensível, despertar o amor na parte superior dela: “C’est ce dont témoigne l’impression qu’éprouvent les amants. Tant que cette impression se trouve dans quelqu’un qui s’arrête à la forme (*tupos*) sensible, celui-là n’éprouve pas encore l’amour. Mais lorsque à partir de cette forme (*tupos*) sensible il produit, lui-même en lui-même, une forme non sensible dans la partie indivisible de l’âme, alors l’amour prend naissance.” (*En.* VI 7, 33, 22-27, trad. de Hadot).

A beleza sensível é ponto de partida para a geração do amor na alma, mas o desejo que é despertado na alma após a contemplação da beleza sensível ainda não é o amor, o qual surge somente no momento em que a imagem sensível desperta na alma a contemplação do traço do inteligível presente nela, o que a faz desejar subir ao Belo em si e ao que está acima. Na subida pela beleza, o amor é de uma importância fundamental, segundo About (1973, p. 41): “L’émotion de la Beauté fait opérer le glissement du sensible à l’intelligible: c’est Eros qui révèle la brillance de l’Intelligible et au-delà, la perfection du Bien.” Veremos no capítulo sobre a unificação com o Uno que o trabalho do *éros* não se limita a proporcionar o retorno ao inteligível, pois a união

com o Uno requer também a ação do amor.

Um último aspecto do amor em Plotino é a utilização do amor humano como metáfora da união da alma com o Uno. (*En.* VI 9, 9, 39). Neste sentido, já não é possível falar em um caminho do amor, mas de uma vivência do espiritual que é análoga ao amor humano. Isto lembra um pouco os místicos cristãos que se utilizavam do *Cântico dos cânticos* para exprimir as suas núpcias com Deus. Segundo Hadot (1997, p. 85-86), “lorsque plotin reprend le vocabulaire érotique du *Phèdre*, ce n'est plus, comme le faisait Platon, pour décrire l'amour humain et sa sublimation, mais c'est pour exprimer tout de suite, dans un langage imagé, une expérience mystique. L'expérience de l'amour humain n'est plus un point de départ, le point de départ d'une ascension, mais elle est un terme de comparaison, qui permet de parler de l'expérience mystique ineffable (...).”

Ao valorizar tanto a beleza no processo de conversão ao inteligível, qual será o lugar dado à arte neste caminho? Devemos lembrar-nos que Plotino, ao colocar o músico entre os candidatos à subida, acabou por reconhecer na arte um dos aspectos da via de acesso às realidades inteligíveis pela beleza, chegando a pô-la ao lado das ciências e da virtude, no caminho que conduz do sensível ao inteligível:

Hay que enseñarle, pues, a no quedarse embelesado ante un solo cuerpo dando de bruces en él, sino que hay que conducirlo con el razonamiento a la universalidad de los cuerpos, mostrándole esa belleza que es la misma en todos, y que ésta debe ser tenida por distinta de los cuerpos y de origen distinto, y que hay otras cosas en las que se da en mayor grado, mostrándole, por ejemplo, ‘ocupaciones’ bellas y ‘leyes’ bellas (con ello se le habitúa ya a poner sus amores en cosas incorporales), y que se da en las artes, en las ciencias y en las virtudes. (*En.* I 3, 2, 5-12).

Segundo About (1973, p. 36), Plotino se separa de Platão justamente na

questão da valorização da arte, pois reconhece a esta o poder de revelar e introduzir, no sensível, o inteligível. Plotino rejeita completamente a posição daqueles que consideram a arte como algo a ser desprezado em função de imitar a natureza ou outros modelos, pois ela recorre não apenas aos modelos sensíveis, mas procede como a natureza (*phýsis*), tomando como princípios os arquétipos inteligíveis, como o fez Fídias ao esculpir a estátua de Zeus, representando-o, não a partir de um modelo sensível, mas concebendo-o tal como deveria aparecer no sensível, a partir do inteligível. A arte tem o poder de, em certo sentido, recriar a natureza e eliminar dela certas imperfeições e deficiências, introduzindo aí o belo como expressão da beleza inteligível. (*En.* V 8, 1, 33-41). A arte em Plotino pode ser definida como “l’activité employée tout entière à la réalisation du Beau.” (Krakowski, 1929, p. 112).

Krakowski (1929, p. 119) também afirma que a arte possui um aspecto purificador, pelo qual o artista pode ser encaminhado à contemplação do inteligível, desviando o seu olhar de tudo o que representa uma imperfeição, seja esta física, estética ou moral, elevando-se acima do sensível, acolhendo a pura beleza na alma, nutrindo-se dela e realizando perfeitamente a virtude, a qual consiste justamente na separação dos vínculos com o sensível, conforme veremos.

Os caminhos do músico e o do amante relacionam-se em função do vínculo comum com a beleza e, por meio dela, tanto um como o outro se encontram em condições de iniciar o caminho que levará ao inteligível. Mas tanto o músico quanto o amante deverão passar pelo caminho da virtude e pela própria dialética para consumarem o seu retorno ao *Noûs* e se tornarem aptos a passar deste ao Uno, pois sem a virtude e a ciência, não é possível colher o inteligível em sua pureza e realizá-lo na alma e mesmo na obra de arte. É por isso que Plotino afirma que tanto o músico como

amante deverão ser instruídos pela dialética, como veremos na seção sobre o retorno pelo conhecimento.

4.2.O retorno pela conduta: as virtudes cívicas e superiores

Tendo obtido o conhecimento de si mesmo e das causas que produzem aflição à alma, o homem tem condições de discernir a importância da prática das virtudes no caminho que conduz à realização do seu *télos*. Plotino escreveu um tratado, *En. I 2: Sobre as Virtudes*, com o objetivo de mostrar como, por meio da virtude, se pode chegar ao inteligível. Nesse tratado não aparece ainda a doutrina acerca da unificação com o Uno (*hénosis*), mas sim com o *Noûs*. A partir dele, Porfírio elaborou a sua divisão das virtudes em cívicas, purificadoras, contemplativas e paradigmáticas. (PORFÍRIO, 1996, cap 32).

As etapas do caminho que conduz ao inteligível e a conseqüente superação do mal são três e, em cada uma delas, as mesmas virtudes têm um significado diferenciado: 1) as virtudes cívicas (*politikai aretai*); 2) As virtudes purificadoras ou superiores por meio das quais se conquista uma separação e independência do corpóreo e, 3) Os modelos das virtudes presentes no inteligível. É este o itinerário que vai ser seguido na exposição a seguir e que posteriormente será completado com a doutrina acerca da união com o Uno.

No início do tratado, Plotino estabelece uma conexão entre a questão do mal e a prática das virtudes, e mostra que a função da virtude é a de permitir a superação do

mal: “Puesto que los males residen acá y ‘por necesidad andan rondando la región de aquí’ y puesto que el alma desea huir de los males, ‘hay que huir de aquí’. – Y en qué consiste esta huida? – En asemejarse a Dios’ dice (Platon). Y esto se logra (...) por la virtud.” (*En.* I 2, 1, 1-5). Arnou é da opinião que entre nós e o princípio há um obstáculo que “(...) nous empêche de nous bien connaître et par conséquent de connaître Dieu: le corps. Tant qu’elle est unie au corps, l’âme est dispersée en différents lieux et comme absente d’elle-même.” (ARNOU, 1967, p.202). Daí a necessidade da fuga daqui.

Como deve ser interpretada esta “fuga do mundo”? Se considerarmos a posição plotiniana de que é uma função natural das almas animarem os corpos e que elas deverão baixar periodicamente para cumpri-la, como o caminho virtude poderia ser uma fuga daqui? Evidentemente, o passo acima se coaduna perfeitamente com a concepção de que a presença da alma é fruto de uma queda e não de uma descida obrigatória e que, portanto, é necessária uma fuga daqui. Por outro lado, é possível interpretá-lo dizendo que a fuga do mundo não deve ser compreendida no sentido de uma evasão do mundo físico, mas como busca de um assemelhamento a Deus que se logra por meio da virtude. Ao longo do tratado, no entanto, é mostrado que o retorno ao inteligível exige uma purificação (*kátharsis*) e separação do corpóreo, o que significa que este contato é um mal para ela e deve ser evitado.

A resposta para este problema está na afirmação de que não é tanto o corpo que representa um mal para a alma, mas uma excessiva entrada nele acompanhada de uma ruptura do contato com os níveis superiores da alma, ou seja, de fato não haveria nenhum mal para a alma se ela pudesse manter-se em um corpo sem perder a ligação com o inteligível. O caminho da virtude então consistiria não tanto em uma saída pura e simples do mundo sensível, mas em uma separação suficiente que permitisse a

atualização da presença do inteligível na alma e uma religação com os princípios superiores.

Segundo Arnou (1967, p. 203), a separação seria uma purificação que permitiria o retorno: “Telle es la conception de la *kátharsis* selon Plotin. Une fuite, une conversion, une séparation, dont le but est de dégager l’âme et de la laisser pure, c’est-à-dire non mélangée, c’est-à-dire seule, loin de la chair qui asservit et trouble.” Mas esta purificação não implicaria uma separação local mas, “(...) seulement une séparation morale qui consiste à ne pas se laisser aller aux sollicitations de la chair.” (ARNOU, 1967, p. 205).

De qualquer modo, não é possível a purificação e o retorno sem a prática da virtude, a qual é considerada tão importante e desempenha um papel tal crucial na soteriologia elaborada por Plotino, que este chegou a dizer: “Pero la mención de Dios sin la virtud verdadera no es más que un nombre.” (*En.* II 9, 15, 40). É uma afirmação que indica uma tomada de posição contra certas seitas gnósticas antinômicas que pregavam que o caminho para Deus não requer a virtude, conforme denuncia o próprio Plotino em uma agressiva polêmica contra os gnósticos: “Pero cuando digan que desdenñan la belleza de acá, harian bien en desdeñar la de niños e mujeres, de modo que no sucumban a la lascivia.” (*En.* II 9, 17, 27-30).

Segundo Plotino, o retorno pela virtude suscita um outro problema, apontado logo no início do tratado, que é o de saber como é possível, pelas virtudes, se assemelhar aos princípios inteligíveis que estão acima dela. (*En.* I 2, 1, 5-29). Evidentemente o *Noûs* e a Alma estão acima das virtudes cívicas na medida em que neles não se encontra temor, apetites e ignorância, que estão apenas no composto humano, constituído pelo vestígio (*ikhnos*) da alma e o corpo, que acrescentam ao

homem verdadeiro o irascível-apetitivo.

A solução proposta para este problema pode ser dividida em três partes, de acordo com Plotino. Primeiramente, embora a Alma universal e o *Noûs* não possuam virtudes, nada impede que nos assemelhemos a eles, não em virtude, mas pela virtude. (*En.* I 2, 1, 30-32). Plotino usa a metáfora do fogo e do calor para mostrar que, no fogo, o calor pertence à sua natureza, enquanto nas outras coisas, ele é adventício. (*En.* I 2, 1, 33-38). Da mesma forma, a virtude pode ser considerada como uma atividade do princípio, enquanto no homem é algo adquirido.

Plotino indaga se não se corre o risco de se identificar o inteligível com a virtude, contraditoriamente ao que foi afirmado. A resposta é que não, pois o que procede do princípio não é o próprio, portanto, a virtude que é advinda não coincide com ele. Um exemplo desta distinção é dado pela comparação entre uma casa inteligível (enquanto noção na alma) e uma sensível. Esta última participa da ordem e da proporção que procedem do inteligível, mas não obstante, nada disso está presente nele, pois não possuindo partes, não necessita de ordem ou proporção. (*En.* I 2, 1, 42-46). Sendo assim, nos assemelhamos ao inteligível pela virtude, embora nele não haja a necessidade da presença da virtude.

A segunda solução parte da posição de que há dois tipos de assemelhamento: algumas coisas são semelhantes entre si na medida em que procedem de um mesmo modelo, e isto exige a presença da mesma forma (*eidos*) nelas; no outro tipo, duas coisas são semelhantes entre si, mas uma é o modelo primário da outra e, neste caso, o assemelhamento não se dá pela presença da mesma forma, mas por uma distinta. As virtudes então possuem uma forma comum entre si, mas são distintas do modelo. (*En.* I 2, 2, 1-14).

A terceira solução parte da admissão de que, do mesmo modo que há diferentes graus de ser e conhecer, deve haver também diferentes graus de virtude. Pode-se falar então em dois graus de assemelhamento (*homoiosis*) a Deus: primeiro pelas virtudes cívicas (*politikai aretai*), as quais impõem medida às nossas paixões e desejos e, enquanto são determinadas e representam uma medida imposta à alma, como a forma à matéria, são semelhantes à medida transcendente, ao inteligível. (*En.* I 2, 2, 14-20). O segundo grau de assemelhamento se dá pelas virtudes superiores, mediante as quais nos purificamos do contanto com o informe, com a matéria, e nos assemelhamos à pureza do inteligível. (*En.* I 2, 3, 6-13).

Posto que as virtudes digam respeito a nós enquanto almas, especificamente, enquanto seres dotados do conjunto irascível-apetitivo, e não às *hipóstases*, é necessário investigar de maneira mais aprofundada os diversos graus de virtude e como atuam. O ponto fundamental é que Plotino afirma que as virtudes, dispostas em níveis hierárquicos distintos, são homônimas e se distinguem segundo a maneira como atuam, ou seja, pode-se falar da justiça tanto como uma virtude cívica quanto como uma virtude superior, e ainda como um modelo da virtude da justiça presente no mundo inteligível, o qual não pode ser chamado de virtude no sentido estrito.

As virtudes cívicas nos fazem ordenados e melhores porque põem limite e medida aos apetites e paixões e eliminam as falsas opiniões mediante o exercício da razão. A atuação delas na alma é análoga à atuação da forma sobre a matéria, e é neste sentido que elas guardam um traço do inteligível. As virtudes cívicas são quatro: a sabedoria (*sophia*), que atua na parte racional; a coragem (*andreia*), que atua na parte irascível; a temperança (*sophrosyne*), que consiste em um acordo da apetitiva com a racional e a justiça (*dikaiosyne*), que consiste no desempenho da função própria de cada

uma.³⁰ O assemeamento proporcionado pelas virtudes cívicas tem um alcance limitado. (*En.* I 2, 1, 15-21).

O segundo grupo de virtudes é constituído pelas virtudes purificadoras ou superiores. Elas são homônimas das cívicas e recebem esse nome porque, não apenas restringem o excesso da atividade da alma, mas operam a separação da alma da mistura com a matéria e, portanto, com o mal, pois a alma, enquanto participa das paixões e opiniões do corpo, se faz má. (*En.* I 2, 3, 13-14). Quando a alma se aparta da influência do corpóreo por meio das virtudes que exercem o papel de purificadoras, se torna virtuosa em um nível mais alto.

De acordo com Plotino, a alma terá a virtude purificadora da sabedoria quando atuar sozinha, segundo a sua natureza, sem compartilhar as opiniões decorrentes do contato com o corpo; se não compartilhar as paixões e desejos provocados pelo corpo, mas contiver-se, terá a virtude da temperança; se não temer separar-se do corpo e de tudo o que lhe diz respeito, terá a virtude da coragem; e se impor a razão e a Inteligência às demais partes da alma, ou seja, aos seus níveis inferiores, terá a virtude da justiça que, segundo Platão, consiste numa harmonia hierárquica que deve prevalecer tanto entre as partes da alma quanto as classes da cidade. A pureza resultante da atuação das virtudes purificadoras consiste numa espécie superior de assemeamento (*homoiosis*) ao divino: “Porque también lo divino es puro, y su actividad es de tal condición que quien la imita posee sabiduría” (*En.* I 2, 3, 22).

Mas até onde é possível ir com a purificação e a separação do corpo? Segundo Plotino, a alma pode separar-se mediante a concentração em si mesma e a conquista da impassibilidade. É necessário que ela se afaste de todas as sensações

³⁰ Plotino se baseia nas virtudes cardais descritas por Platão na *República* 428 a - 434 c 8, 441c - 445 e.

dolorosas que a perturbam; ela não deve permitir que a ira se instale ou pelo menos que seja débil e ocasional e que só afete ao homem exterior, a imagem da alma. O temor deve ser afastado, permitindo-se o indeliberado, ou seja, o temor nobre que diz respeito à vergonha e respeito. A alma não deve buscar a satisfação dos seus apetites com alimentos e bebidas e tampouco deve ceder lugar à atividade sexual, sendo lícito neste caso ser afetada apenas ocasionalmente pela imaginação. (*En.* I 2, 5, 7-23).

A purificação proposta por Plotino até aqui, consiste no domínio da razão, ou seja, da parte intermediária da alma, do nosso eu propriamente dito, sobre todos os níveis inferiores da alma e sobre o corpo, mediante a separação e remoção de elementos alheios à alma, com a consequente eliminação da ira, do temor e do apetite. Até a parte irracional, a irascível e apetitiva, deve ser purificada de tal modo que o composto, o animal ou a besta, como o chama Plotino, não seja afetado pelos desejos e paixões, mediante a sua subordinação à razão. (*En.* I 2, 5, 5-23). A retidão moral torna o homem isento de culpa, mas de acordo com Plotino, isto ainda não é suficiente para a sua perfeição: “Pero la meta de nuestro afán no es quedar libre de culpa, sino ser dios.” (*En.* I 2, 6, 1-5).

Plotino introduz na citação acima uma hierarquia entre os homens virtuosos no que diz respeito ao seu grau de perfeição. Aqueles que são ocasionalmente afetados pelas paixões, mesmo indeliberadamente e em sua parte inferior, são considerados um misto de deus e *daimon*; já aqueles que podem se manter livres de faltas, mesmo as indeliberadas, será um deus e terá realizado o seu verdadeiro eu, no caso, a unificação com o seu arquétipo inteligível.

O homem que chegou a este nível atualiza os traços (*týpos*) do inteligível que estavam presente nele em um estado potencial, dirigindo-se à contemplação da

inteligência transcendente. As virtudes que estão nele, em seu modo de atuar, quase coincidem com a atividade do próprio *Noûs*, sendo que, no homem virtuoso, na alma, elas são adventícias e, no *Noûs*, elas são modos da sua atividade, coincidem com ele e não são virtudes propriamente ditas, conforme o passo a seguir:

- Y en aquélla, qué es?
- Es su actividad y su ser; en el alma, en cambio, lo que, proveniente de aquélla, reside en un sujeto distinto, es virtud. Porque tampoco la Justicia en sí ni ninguna de las demás en sí es virtud, sino a modo de Modelo, mientras que lo que, proviniendo de aquélla reside en el alma, es virtud. (*En. I 2, 6, 16-19*).

Do que foi dito acima, podemos distinguir entre a ação purificadora da virtude superior, e aquilo que resulta dela, a virtude propriamente dita (*En. I 2, 4, 1- 4*), o seu elemento positivo, o qual consiste justamente nesse estar junto com o inteligível mediante a contemplação dos sinais ou traços (*týpoi*) dele presentes na alma. A prudência (*phrónesis*) e a sabedoria (*sophía*), por exemplo, estão na Inteligência e na alma sendo que, “(...) en aquélla no es virtud; en el alma es virtud.” (*En. I 2, 6, 13-16*). Na Inteligência não são virtudes porque coincidem com sua própria atividade e o seu ser. Na alma as duas residem em um sujeito distinto e, portanto, são virtudes. Tampouco as outras virtudes, consideradas enquanto modelos, são virtudes no sentido estrito, mas residindo em um outro distinto, no caso a alma, podem ser consideradas virtudes: “La virtud es de alguien, mientras que cada Ser en sí es de sí mismo, y no de algún otro.” (*En. I 2, 6, 18-20*).

Plotino descreve as virtudes superiores, a sua face positiva presente na alma após a purificação, nos seguintes termos: “(...), la justicia superior del alma consiste en una actividad orientada a la Inteligencia; su morigeración, en su conversión interior a la

Inteligencia; su valentía, en su impassibilidad a semejanza de aquella a quien mira, que es impassible por naturaleza, mientras que el alma lo es por la virtud en orden a no compartir las pasiones de su menos noble huésped.” (*En.* I 2, 6, 24-30).

As virtudes superiores assemelham o homem ao inteligível e têm nele o seu modelo. O trabalho de ordenamento e posteriormente, de purificação (*kátharsis*), deve ceder lugar a uma conversão da alma ao inteligível, mediante a qual ela se identifica com aquilo que ela contempla, tornando-se assim, perfeita. A separação do sensível deve ter como contrapartida, a união com o *Noûs*.

O *Noûs* não possui virtudes, mas traz consigo os modelos das cívicas e superiores, os quais coincidem com o seu ser e atividade, e são descritos da seguinte maneira: “Porque allá la actividad intelectual es Ciencia y Sabiduría; el estar vuelto a sí mismo es la Morigeración; la operación propia, el desempeño de la función propia; la a modo de Valentía, la inmaterialidad y el permanecer puro en sí mismo.” (*En.* I 2, 7, 3-7). A diferença entre os modelos e as virtudes presentes na alma resulta esclarecida mediante a seguinte afirmação: “En consecuencia, en el alma la mirada a la Inteligencia es sabiduría y prudencia, virtudes del alma, ya que el alma no es estas cosas (sabiduría y prudencia) como allá (lo es la Inteligencia). Y así las demás virtudes van implicadas del mismo modo.” (*En.* I 2, 7, 7-9).

Krakowski, seguindo uma divisão próxima à de Porfírio, classifica as virtudes plotinianas da seguinte maneira, sintetizando a exposição acima:

Elles sont de quatre ordres: 1° les vertus civiles qui nous rendent bienveillants dans le commerce avec nos semblables et qui sont ainsi appelées parce qu’elles unissent les citoyens entre eux; 2° les vertus purificatives par lesquelles nous tâchons de nous élever à la contemplation et de nous détacher des choses terrestres; 3° les vertus intellectuelles par lesquelles, après nous être abstenus d’actes qui mettent en jeu les organes et d’affections qui se rapportent au corps, notre âme se tourne vers

l'intelligence et se remplit de la contemplation; 4^o les vertus exemplaires qui appartiennent à l'essence même de notre âme, qui sont propres à l'intelligence et que nous possédons, lorsque nous sommes absolument dégagés de tous liens matériels et rendus à notre nature primitive. (KRAKOWSKI, 1929, p. 145-146).

De acordo com Plotino, a alma, sendo boa antes mesmo do processo de purificação, permanecerá com aquilo que ela possuía, mas em função da sua dupla face, da possibilidade de ser arrastada pelo mal, ela não pode ser considerada o bem, pois por si mesma não pode permanecer nele, mas depende, para isso, de um contato com os princípios superiores, no caso, a Inteligência. O caminho da virtude é justamente o que permitirá à alma galgar tal degrau. O seu fruto é a identificação com o *Noûs* que, mesmo não sendo a meta última do sábio, significa a superação do devir, da fugacidade da existência empírica e do tempo.

Ao alçar a sua visão até o *Noûs*, a alma permanece desejosa de algo mais, pois a Inteligência não é capaz de saciá-la. Não basta a ela participar da perfeição do Espírito, ela quer coincidir com o Bem, possui-lo além de toda relação, ter um contato com ele que ultrapassa a dualidade implicada no conhecimento, mesmo o intuitivo, presente no *Noûs*; por isso, ela tentará alcançar um degrau a mais no seu processo de retorno.

4.3. O retorno pelo conhecimento: o exercício da dialética

Considerando que o objetivo último da filosofia é soteriológico e alcançá-lo implica a superação do discurso racional e mesmo da intuição inteligível, qual seria o papel da razão neste caminho? Para responder a esta questão é preciso ter em mente que

a *anagagé* plotiniana está assentada inteiramente na razão e que o retorno dialético ao Uno prepara a posterior unificação com Ele. A função da dialética e a sua importância em relação ao cultivo da virtude e a busca da contemplação do Bem é explicada no tratado *En. I 3: Sobre a dialética*. A primeira parte do tratado é dedicada a esclarecer qual é a meta do homem, quais os candidatos que podem percorrê-la e qual o itinerário que deve ser seguido. A segunda trata do itinerário propriamente dito e o divide em duas partes: do sensível ao inteligível e deste, ao Uno.

Com relação à meta, Plotino afirma que, em outra ocasião, ele havia demonstrado com “múltiplos e inúmeros argumentos”, que o fim último de todo homem é o “Bem e o princípio”. O processo de argumentação utilizado para essa demonstração constitui, segundo Plotino, uma forma de subida. (*En. I 3, 1, 1-6*). Este ponto de vista apresentado no início do tratado coincide com o que propõe o caminho da virtude, pois exige uma separação do corpóreo para que o homem possa exercer o pensamento puro e converter-se ao seu eu inteligível; o exercício da dialética também exige este desprendimento do corpóreo e o seu exercício constitui uma atividade do pensamento desvinculada do sensível.

A subida, de acordo com Plotino, é dividida em duas etapas, que devem ser percorridas por todos os candidatos: a primeira parte do sensível e leva ao inteligível; a segunda, parte do inteligível e conduz ao Uno, e só pode ser realizada após a primeira. (*En. I 3, 1, 10-18*).

Com relação aos candidatos ao retorno, três são os tipos de homens aptos a fazê-lo: o músico, o amante e o filósofo. (*En. I 3, 1, 9-10*). Plotino afirma na seqüência do texto que os primeiros deverão ser educados a ponto de se tornarem aptos para o exercício da dialética, ou seja, deverão se tornar filósofos. Já examinamos os dois

primeiros no capítulo sobre a beleza e resta-nos investigar o filósofo e a sua relação com a dialética.

De acordo com Plotino, o filósofo nato é comparado à alma provida de asas, tal como descrita no *Fedro* 249 c 4, ou seja, ele possui uma espontânea reminiscência (*anámnese*) do inteligível e também é naturalmente inclinado à virtude, o que significa que ele já se encontra numa etapa superior aos outros dois. Ele deverá ser guiado em sua subida, de tal forma a aprofundar a sua disposição natural. Seguindo o programa platônico, terá que aprender a matemática, etapa preparatória da dialética, e será treinado nesta última até dominá-la completamente. (*En.* I 3, 3, 1-10).

E em que consiste a dialética, indispensável no caminho de retorno e da interiorização? Plotino define a dialética nos seguintes termos:

Es precisamente el hábito capaz de declarar racionalmente, acerca de cada cosa, qué es cada una, en qué difiere de otras y qué hay de común en ellas; en qué clase de seres entra cada una, qué puesto ocupa entre ellos y si es lo que es, y cuántos son los Seres y cuántos, a su vez, los que no son Seres, sino distintos de los Seres. La dialéctica discute también del Bien y del no-bien; y cuántas cosas caen bajo el Bien y cuántas caen bajo el no-bien; y, obviamente, qué es lo eterno y lo que no es tal. De todo esto con ciencia, no con opinión. (*En.* I 3, 4, 1-18).

Segundo Plotino, a dialética toma seus princípios da Inteligência, os quais são evidentes para a alma capaz de recebê-los. Ela é dividida em duas partes, a análise e divisão; a primeira, ascendente, e a segunda, descendente. Ambas tornam possível saber como do Uno procedem todos os seres e como é possível, a partir do múltiplo, remontar ao Uno, conforme o passo a seguir: “(...) utilizando la ‘división’ platónica para la discriminación de las Formas, utilizándola también para la determinación de la quiddidad y utilizándola asimismo para la determinación de los Géneros primarios. Y, entrelazando

intelectivamente las Formas derivadas de aquéllos hasta haber recorrido todo el reino inteligible y desenlazándolas por la vía inversa del análisis hasta llegar a un principio, (...)” (*En. I 3, 4, 12-15*).

A divisão parte da unidade suprema até chegar aos gêneros, espécies e depois aos indivíduos; a análise percorre o caminho inverso e parte do sensível até chegar ao inteligível e, unificando as idéias, chega aos gêneros supremos e depois ao Bem. Como a dialética trata dos seres reais, cada etapa da subida é uma aproximação e assimilação ao nível inteligível correspondente, como atesta a primeira frase do tratado: “Qué arte, qué método, qué práctica nos sube a donde debemos encaminarnos?” (*En. I 3, 1, 1-2*).

Plotino afirma que o dialético é um homem dotado de uma virtude suprema, a qual se desdobra em duas faces: ele possui a *phrónesis*, considerada aqui não como prudência, mas como sabedoria que resulta do conhecimento do inteligível; e possui inteligência, a qual leva à contemplação do Uno. (*En. I 3, 1, 5-10*). A dialética não se confunde com a lógica, segundo Plotino, pois esta última se ocupa com palavras e proposições, enquanto a primeira se ocupa com os próprios seres, constituindo-se como uma ontologia. (*En. I 3, 5, 10-13*). O dialético é aquele que sabe exercitar a sua razão de tal forma a separá-la do sensível e a atualizar nela os sinais do inteligível, objetivo também do caminho ético delineado na seção anterior.

Plotino sustenta que a posse das virtudes cívicas sem a dialética é muito imperfeita. (*En. I 3, 6, 15-20*). Há um mútuo condicionamento entre conhecimento e virtude, pois para se obter o conhecimento é necessária a separação do corpóreo, o que implica a prática das virtudes; mas esta separação só é perfeita mediante a dialética, a qual nos leva ao inteligível, onde estão os arquétipos e os modelos das virtudes cívicas e

superiores.

Quando se fala de um retorno racional ao *Noûs* como etapa necessária para a unificação com o Uno, nos deparamos com os limites que a razão discursiva e a linguagem apresentam em relação ao mundo inteligível. Como é possível o conhecimento e o discurso acerca do inteligível? A resposta não é tão simples, pois pode haver, num certo sentido, uma teologia negativa do *Noûs*, como ocorre com o Uno em função da sua transcendência. Parece lícito afirmar que certos aspectos do mundo inteligível só podem ser tratados por meio da negação ou da analogia; por exemplo, as noções de vida, estabilidade ou movimento, que são extraídas da experiência empírica, só podem ser aplicadas ao inteligível de maneira analógica.

Alguns termos que utilizamos para a caracterização da eternidade e do eterno tais como, “inextensão”, “inespacialidade” ou “indivisibilidade”, parecem ser mais apropriados para indicar o que o inteligível e a eternidade não são, e para marcar uma distinção com o que ocorre no âmbito do sensível.³¹ Não se afirma aqui que o Uno e o *Noûs* possuam o mesmo tipo de inefabilidade, mas sim que a linguagem também apresenta uma certa inadequação, em menor grau, quando aplicada a este último. Ao primeiro se aplica o procedimento apofático de maneira mais apropriada, e ao segundo, a abordagem da analogia e da eminência. Na *En.* III, 7, 6, 23-38, por exemplo, quando se quer usar o advérbio de tempo “sempre” para indicar a eternidade do *Noûs*, corre-se o risco de se compreender a eternidade no sentido de uma duração sucessiva sem fim, ou seja, temporalmente. O termo se torna adequado na medida em que o seu sentido usual é

³¹ Guittton, J. *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris: Vrin. 1959, p. 40: “L'éternité n'a fait l'objet d'aucune expérience: elle n'est connue en somme que par la négation des caractères du temps.”

corrigido mediante um esclarecimento conceitual que torna aceitável a sua aplicação à eternidade atemporal.³²

Em um determinado momento da subida dialética, o discurso fatalmente será interrompido e sucedido por uma apreensão intuitiva do *Noûs* e uma verdadeira assimilação a ele, quando então, o raciocínio discursivo cede lugar à intuição. A dialética ativa os traços (*typoi*) dos inteligíveis presentes na alma e possibilita uma unificação com o *Noûs*, que pode ser compreendida segundo uma passagem que indica uma vivência pessoal de Plotino:

Muchas veces, despertándome del cuerpo y volviendo a mí mismo, saliéndome de las otras cosas y entrando en mí mismo, veo una Belleza extraordinariamente maravillosa. Convencido entonces más que nunca de que pertenezco a la porción superior de los seres, actualizo la forma de vida más eximia y, unimismado con la divinidad y establecido en ella, ejercito aquella forma de actividad y me sitúo por encima de todo el resto de lo inteligible. Pero cuando luego, tras esa estancia en la región divina, desciendo de la inteligencia al raciocinio, me pregunto perplejo cómo es posible esta mi bajada de ahora y cómo es posible que mi alma haya llegado jamás a estar dentro del cuerpo a pesar de ser tal cual se me manifestó en sí misma aun estando en un cuerpo. (*En.* IV 8, 1, 1-15).

E até que ponto é possível o retorno ao Uno por meio da razão e do conhecimento? Parece não ser temerário afirmar que todos os intérpretes do pensamento de Plotino são unânimes ao reconhecer a impossibilidade de se falar acerca do primeiro princípio e mesmo conhecê-lo pelo pensamento ou pela intuição, na medida em que são respaldados pelas inúmeras declarações do autor das *Enéadas* a esse respeito, como a que aparece no tratado *En.* III, 7, 2, 9-11, quando se reconhece o predicado “augusto”

³² Gandillac, M.: *La Sagesse de Plotin*, Paris: Hachette, 1958, p. 58: “Ainsi Plotin compose l'éternité avec des catégories tirées du sensible. Il se borne seulement à supprimer les altérations que ces catégories tiraient de leur présence au sein de ce monde: à ce prix il peut les retrouver sous une forme éminente et dans leur primitive pureté.”

como um dos atributos da eternidade, ou seja, do *Noûs*, e se acrescenta: “(...) mientras que de lo que está más allá no hay que predicar ni siquiera este atributo (...)”

Como vimos anteriormente, Plotino identifica o eu do homem com a sua parte intermediária, a parte discursiva (*logismós*) e por isso a dialética desempenha um papel tão importante no processo da *anagogé*, pois esta é empreendida justamente pela parte intemediária, a qual deve ser educada pelo treinamento filosófico e pelas virtudes. É a ela que todo o ensinamento filosófico é dirigido e por meio deste torna-se possível o retorno.

No tratado *En. VI 9* temos um exemplo de como a dialética nos conduz até ao inteligível e ao Uno e prepara a *hénosis*. O tema central do tratado é o Uno em sua existência e natureza, e os modos de retorno a ele. Hadot (1994, p. 18) afirma que “il représente à la fois la première démonstration, dans l’oeuvre de Plotin, de l’existence nécessaire d’un au-delà de l’Intellect et la première description développée de l’expérience supra-intellectuelle grâce à laquelle on peut entrer en contact avec cet au-delà.”

Esta subida racional até o princípio constitui um processo unificador por meio do qual a razão, desprendida do corpóreo, vai realizando graus cada vez mais intensos de unificação. De acordo com Arnou (1967, p. 203), o processo de conhecimento exige uma separação do sensível, pois “pour connaître vraiment, il faut enlever, il faut séparer, il faut retrancher.”

A demonstração da existência do Uno resulta de uma exegese da primeira hipótese do *Parmênides* 116 c, onde se afirma que, “se o um não é, nada é”; e da *República* 509 b, onde se diz que o Bem está além da essência e da substância (*epêikena tês ousía*). A posição de Plotino, elaborada a partir de Platão, é expressa nos

seguintes termos: “C’est par l’‘un’ que tous les êtres sont des êtres, aussi bien tous les êtres qui sont des êtres au sens premier du terme que tout ce qui est dit, de quelque manière que ce soit, faire partie des êtres.” (*En. VI 9, 1, 1 – 3. trad. de Hadot*).

O primeiro passo de Plotino no tratado aqui considerado consiste em mostrar que nada poderia existir ou ser se não fosse pela unidade, pois se os seres perdem a unidade, perdem também a essência e a identidade e, assim, deixam de ser o que são, conforme o passo a seguir:

Qu’est-ce donc en effet qui pourrait précisément être, s’il n’était ‘un’, s’il est vrai que, privés de l’‘un’ qui est leur prédicat, ces êtres ne sont plus?” Car il’y a pas d’armée, si elle n’est pas ‘une’, pas de chœur, pas de troupeau, s’ils ne sont pas ‘un’. Mais il n’y a pas non plus de maison, ou de navire, s’ils ne possèdent l’‘un’, s’il est vrai que la maison est ‘une’ et le navire ‘un’: si on enlève cet ‘un’, il n’y a plus de maison ni de navire. (*En. VI 9, 1, 5 – 10. trad. de Hadot*).

O exemplo pode ser aplicado a todos os seres vivos (*En VI, 9, 1, 3 – 7*) e mesmo às virtudes da alma: “Et il n’y a pas de santé que dans la mesure où le corps est coordonné en une unité. Et il n’y a de beauté que si la nature de l’‘un’ domine les parties. Et il n’y a de vertu de l’âme, que si l’âme est unifiée dans l’‘un’ et dans un unique accord avec elle-même.” (*En. VI 9, 1, 10 – 14. trad. de Hadot*).

Segundo Plotino, demonstrada a anterioridade do Uno sobre o ser, é necessário mostrar de onde os seres tiram a sua unidade. A busca da fonte da unidade presente em todos os seres nos conduzirá ao Uno em si. Partindo da evidência de que os corpos são múltiplos e que neles, o ser e a unidade não coincidem, remontamos ao princípio da unidade dos corpos que é a Alma. Ao examinarmos a Alma, constatamos que nela, a unidade também é um predicado e não coincide com o seu ser, pois a própria Alma é múltipla em função da multiplicidade de suas potências e operações, como já foi

visto. (*En.* VI 9, 1, 30 – 43).

Remontamos assim ao princípio da unidade da Alma, o *Noûs*. Neste, o ser e a unidade não coincidem, pois nele está a primeira dualidade, o inteligível e inteligência, e também a multiplicidade das Idéias. (*En.* VI 9, 2, 1-15). Chegamos então ao princípio da unidade do *Noûs*, o Uno em si, o qual transcende o ser, que é inerentemente múltiplo.

O discurso sobre o Uno e a demonstração da sua “existência” e prioridade não tem como objetivo levar a alma a conhecê-lo, pois a sua indiferenciação não permite qualquer contato cognitivo. A linguagem serve apenas para indicar como o múltiplo procede dele e também qual o caminho que deve ser percorrido em sua direção. O próprio termo “Uno” é apenas metafórico (*En.* VI 9, 5, 39) e não diz nada acerca da sua natureza, mas designa o que ele não é, ou seja, uma realidade múltipla. O discurso sobre o Uno, na medida em que indica a sua existência, unifica a alma em torno do princípio, possibilitando assim, que ela chegue à contemplação da realidade primeira. Indicada a existência do Uno mediante o procedimento dialético, resta ao filósofo que aspira ao Bem supremo, empreender a segunda etapa da subida, a que conduzirá ao contato, à apreensão de uma presença que supera toda intelecção. Neste processo a teologia negativa torna-se fundamental, pois por meio da apófase será possível um progressivo silenciar da atividade discursiva, condição essencial para a criação de um espaço no qual a presença do Uno pode ser atualizada na alma.

4.4. O sábio, a felicidade e o outro

O homem, ao percorrer o itinerário da virtude e do conhecimento, torna-se um sábio (*spoudaios*) e realiza a felicidade (*eudaimonia*). Cabe-nos examinar mais de perto o que constitui a *eudaimonia* para o sábio, para aquele que se tornou um homem verdadeiro. Estudaremos neste capítulo um tratado dedicado exclusivamente ao tema da felicidade, o *En. I 4: Sobre a Felicidade*, no qual se define também o estatuto do sábio. O I 4 não tem o alcance metafísico e espiritual de outros tratados que investigam a união (*simúsia*) supra-racional (*hipernóesis*) com o Uno, como no caso do VI 9, mas foi escrito por Plotino no fim da sua vida, já imerso na solidão e no sofrimento, e fornece informações valiosas acerca da sua posição em relação às outras escolas filosóficas e em relação a um tema central dos sistemas éticos da Antiguidade: a condição do homem feliz.

Segundo Schniewind (2003, p. 112 e 115), ele não se destina nem ao sábio, o qual já realizou o seu eu verdadeiro e não necessita do ensinamento ético, e nem ao homem vil, que não tem interesse em tais assuntos e não poderia aproveitá-los, mas ao homem médio. O seu objetivo seria o de apresentar o sábio, o homem feliz, como modelo que deve ser seguido, encorajando assim, o homem mediano a mudar a sua condição. O seu programa pode ser sintetizado nos seguintes termos:

Plotin indique ao début du traité I 4 que l'éthique qu'il poursuit concerne le bien de l'homme, c'est-à-dire qu'elle cherche à permettre à l'homme de réaliser son propre bien et de trouver ainsi le bonheur. La cause de ce bien est certes le Bien, équivalent à l'Un, mais l'enseignement éthique ne porte pas directement sur cette cause. Il importe, dans un premier temps, de mener l'homme au bien qui lui est propre, à savoir la vraie vie. Toutefois, à un stade plus avancé, l'homme devenu bon, le *spoudaios*, contempera le Bien. Plotin décrit cette contemplation en des termes qui indiquent que le sage y

trouve l'accomplissement ultime de tous ses désirs. (SCHNIEWIND, 2003, p. 189).

O trecho acima indica que o tratado investiga a felicidade enquanto resultado de uma vida voltada para a realização do bem próprio do homem, definido como a vida da Inteligência, mas não visa estudar a causa desse bem. Todavia ele aponta em direção a um estado posterior de realização, o qual consiste na subida até à causa de todo bem, ou seja, o Bem transcendente.

Os primeiros dois capítulos do tratado são dedicados a examinar e criticar as teorias aristotélica, estoíca e epicurista sobre a *eudaimonia*. O ponto de partida do exame é a identidade entre o bem viver e a felicidade e os problemas que surgem de tal identificação. O nosso propósito aqui não é o de examinar as críticas de Plotino às outras Escolas, mas o de examinar como ele caracteriza a felicidade e o sábio, e qual a atitude deste em relação ao sofrimento, ao corpo e ao outro.

Quem é afinal, o sábio (*spoudaiôs*) e como ele pode ser definido? Segundo Plotino, virtude, sabedoria e felicidade são qualidades inseparáveis e mantêm entre si uma unidade dialética, ou seja, uma não existe sem a outra. O sábio encarna estas qualidades e só pode ser definido em função da sua posse. A prática da virtude e o exercício da dialética permitem o retorno do homem ao *Noûs*, o qual é a beleza primária, o conhecimento, a vida perfeita e o modelo das virtudes. A identificação com o *Noûs* torna sábio o homem e permite que ele alcance a felicidade (*eudaimonia*), antes mesmo de contemplar o Uno, embora este seja a causa do bem presente em todos os graus de ser e seja o fim último da vida. Schniewind (2003, p. 191) define a relação entre o sábio, a virtude e o inteligível nos seguintes termos: “(...) être vertueux correspond au fait d’être parvenu à rejoindre la partie supérieure de son âme, de résider

ainsi dans l'intelligible et de contempler le Bien.” O sábio é aquele que está de posse de uma vida perfeita na medida de sua identificação com a Inteligência e é feliz em função disso.

Cabe-nos examinar com mais profundidade em que consiste a felicidade do sábio e como ela se realiza. Plotino afirma que o homem que é capaz de possuir uma vida perfeita será feliz. Segundo Moreau (1970, p. 180-181), o termo “vida” (*zoé*) deve ser entendido em sentido equívoco ou homônimo, tendo significados diferentes e que devem ser hierarquizados. A vida pertence ao composto, mais ainda à Alma, e é perfeita na Inteligência, na qual estão os arquétipos que se refletem em todos os seres vivos.

Como é possível ao homem o acesso a esta vida? Segundo Plotino, esta vida perfeita é acessível ao homem em função deste ser uma vida ou alma racional que está vinculada a um arquétipo que é um puro intelecto residente no *Noûs*. E mesmo que a presença do *Noûs* na alma esteja empanada pelo corpo, o homem pode realizar a vida feliz: “Ahora bien, puesto que decimos que aun en los hombres la felicidad consiste en esto, debemos examinar cómo es esto posible. Mi explicación es como sigue: que el hombre posee una vida perfecta pues que posee no sólo la vida sensitiva, sino también el raciocinio y la inteligencia verdadera, es manifiesto aun por otras consideraciones.” (*En. I 4, 4, 6-8*).

A vida perfeita é o próprio *Noûs* e todas as outras vidas não são mais do que manifestações mais ou menos imperfeitas da sua. A felicidade é definida então como a vida perfeita, a vida que é própria do *Noûs*. (*En. I 4, 3, 37-40*). O homem, na medida em que raciocina e nele está presente a Inteligência, possui essa vida ou em potência ou ato, e: “Si, pues, el hombre es capaz de poseer la vida perfecta, el hombre que posea esta vida será feliz.” (*En. I 4, 4, 1-2*).

Quando Plotino afirma que não está interessado em examinar o Bem transcendente, mas o bem do homem, ele considera este bem próprio do homem como a sua vida racional vinculada à Inteligência. Este bem imanente é mais acessível ao homem que o transcendente. Algumas coisas estão abaixo do homem e outras, como o Uno-Bem, acima dele, mas o bem próprio do homem, definido nos termos acima, é a sua parte mais elevada e, portanto, é ele mesmo. Por isso, Plotino pode dizer do homem que: “Pues él mismo es para sí mismo el mismo bien que posee.” (*En.* I 4, 4, 18-19).

O bem próprio do homem consiste, portanto, em viver uma vida perfeita, ou seja, uma vida voltada para a beleza, a virtude e o conhecimento na medida de sua identificação com o *Noûs*. Isto já é suficiente para tirá-lo fora do alcance das coisas que perturbam o homem médio e vulgar. Tudo o mais que se encontra abaixo deste nível, o sábio, o homem feliz, leva como acessórios dele, com os quais ele não se identifica mais, como se fossem algo estranho acrescentado à sua natureza verdadeira.

A prova de que o sábio é feliz é a sua autarquia (*autarkhía*), decorrente da sua identificação com o puro pensamento, da sua independência em relação a tudo o que não diz respeito à sua natureza inteligível. (*En.* I 4, 4, 23). Ele não busca mais nada fora de si, na medida em que se tornou o eu intelectual. Isto também implica que, ao se identificar com a Inteligência, ele traz consigo o Bem transcendente, pois a Inteligência está sempre voltada para o seu princípio, e por isso Plotino afirma que o homem sábio não busca as coisas inferiores e a superior ele já a possui. (*En.* I 4, 4, 24).

Qual é a posição do sábio diante do sofrimento? O homem que realizou a *eudaimonia*, tendo se identificado com a vida do Intelecto, encontra-se preparado para enfrentar as agruras do destino. Plotino procura mostrar que nenhum dos males habituais pode afetar o homem feliz. A morte de amigos e parentes, as grandes

catástrofes naturais, a perda da fortuna e da saúde não podem privá-lo de sua felicidade, pois ele se encontra acima de tudo o que diz respeito ao sensível. O sábio julga os acontecimentos da vida de uma maneira distinta da do homem comum, e não considera as coisas que afetam o composto, constituído do corpo e do reflexo da alma, como males autênticos, situando-se desta forma, acima do infortúnio. (*En.* I 4, 7,1 – 8,12). Isto não significa que acontecimentos trágicos não possam estar presentes em sua vida e afetar a sua parte inferior, mas sim que ele, o sábio, reside em uma região que está acima destas coisas, e é de lá que ele considera tudo o mais.

O homem virtuoso não se identifica mais com os seus níveis inferiores e somente nesta condição ele pode ser realmente feliz. O conhecimento de si mesmo permite ao sábio o conhecimento da sua condição de ser uma substância espiritual pertencente ao mundo inteligível e da presença do Uno como o seu centro e sua natureza originária. A partir deste conhecimento de si ele sabe que a felicidade não diz respeito ao homem exterior e não se relaciona com a beleza, a saúde ou qualquer sensação prazerosa, enfim, com nada que diga respeito ao corpo. (*En.* I 4, 14, 1-15). Como estas coisas não podem representar a felicidade para o sábio, os seus contrários também não podem constituir nenhum mal. Ao operar uma mudança de juízos em relação a tudo o que está abaixo da inteligência e da razão, a autarquia do sábio se torna tamanha diante dos chamados bens do corpo, que um homem que não possua tais bens, se for realmente um sábio, será tão feliz quanto outro sábio que os possua. (*En.* I 4, 15, 3-5). O sofrimento, enquanto ausência da posse desses bens, não é capaz de diminuir em nada a sua felicidade. (*En.* I 4, 4, 30-31).

Tal homem não precisa de qualquer outro expediente para situar-se acima da dor. No curto tratado *En.* I 9: *Sobre o Suicídio*, Plotino afirma que, mesmo diante de um

sofrimento exacerbado, a vida deve ser preservada enquanto for possível o progresso na virtude. O suicídio geralmente é praticado por pessoas que encontram-se em um estado passional, de extrema perturbação, e um ato advindo de tal estado não levará a conseqüências desejáveis quando a alma encontrar-se fora do corpo, pois “(..) cual es cada uno al partir, tal es el rango que ocupa allá, (...)” (*En.* I 9, 1, 17)

Schniewind (2003, p. 200) afirma que, na relação do sábio com o mundo, duas questões suscitam exame: a) o cuidado do sábio em relação ao corpo e; b) a relação com o outro. Os principais críticos da ética plotiniana afirmam que o sábio, tendo se elevado à Inteligência, desprezaria o mundo e, portanto, tanto o corpo quanto o outro, e não poderia desta forma, ser considerado um modelo de homem ético.

O tratado I 4 fornece respostas para estas questões. Plotino não mostra qualquer desprezo pelas coisas relacionadas com o corpo, embora não as considere como bens no sentido estrito, pois não podem acrescentar nada à felicidade do sábio. Não obstante, em nenhum momento ele as negligencia, e afirma que o sábio deve providenciar para o corpo tudo aquilo que contribui para a sua manutenção. O sábio age “concediendo al hombre inferior cuanto éste necesita y él pueda, pero manteniéndolo él mismo distinto del de acá.” (*En.* I 4, 17-19).

Tudo o que ele busca no mundo sensível não é para si, mas apenas para o que é acessório a ele e que deve ser carregado, pelo menos temporariamente, junto com o homem verdadeiro, como é caso do corpo. (*En.* I 4, 4, 25-28). Quando Plotino aparenta falar contra o corpo, ele o faz apenas para produzir um efeito pedagógico no seu leitor, de tal forma a fazê-lo viver para a melhor parte, a alma. Não devemos nos esquecer que ele considera, contra os gnósticos, que o mundo é bom, produto de uma providência divina e que, portanto, não haveria sentido um desprezo completo do

mundo corpóreo, a ponto de negligenciar os cuidados que a vida daqui exige. Com relação às necessidades do corpo e às exigências da vida, Plotino preconiza um meio termo: nem ignorá-las completamente e nem viver para elas.

De acordo com Plotino, o sábio, em função da sua dupla condição, a de homem superior e a de homem inferior, agirá em duas frentes, na medida em que carrega consigo o composto, mesmo sabendo que não coincide com ele. Providenciará o que é necessário para a sua manutenção e também saberá abandoná-lo quando necessário, mas jamais descurará de buscar aquilo que verdadeiramente importa, ou seja, a vida perfeita, a vida da Inteligência, pois “(...) quien aspire a ser sabio y feliz, ha de tomar el bien de allá arriba, ha de poner su mirada en él, ha de asemejarse a él y ha de vivir en conformidad con él.” (*En.* I 4, 16, 10-13).

E o sofrimento do outro, como afeta o sábio? Será que a ética plotiniana prevê algum tipo de atitude em relação ao sofrimento do outro? Ele não considera que os males usualmente sofridos pelos homens devam ser lamentados, pois nada representam do ponto de vista do sábio. Plotino condena a compaixão como uma fraqueza nossa que resulta do medo e que, apesar da maioria ser afetada por tais sentimentos, cabe ao sábio sobrelevá-los. (*En.* I 4, 8, 12-30). Esta atitude não significa um desinteresse pelo outro, pois “les termes dans lesquels le sage est décrit soulignent en effet que ce dernier ne cesse de se soucier du devenir des autres hommes.” (SCHNIEWIND, 2003, p. 186).

Como o sábio não teme o infortúnio, ele pode se aproximar do outro sem temor de que o sofrimento desse perturbe a sua felicidade, pois na medida em que não considera tais males como significativos para ele, tampouco os considerará para os outros. (SCHNIEWIND, 2003, p. 202-203). Assim, ele trata o outro como a si mesmo e

o considera como alguém que tem o potencial de superar a sua condição voltando-se para a sua parte superior. O sábio objetiva, em sua relação com o outro, atuar pedagogicamente, exortando-o a se converter ao inteligível, à sua parte superior, a uma vida condizente com a sua natureza. Não lhe interessa levar um lenitivo ao animal, ao composto, mas ensinar como se colocar acima dele. O sábio é o melhor dos amigos e, mesmo quando não estão em jogo os ideais mais elevados, a sua constante boa disposição de alma o torna amável e benévolo, desejando sempre a todos uma boa fortuna, mesmo em relação às coisas deste mundo. (*En.* I 4, 11, 13-15).

A identificação com a Inteligência torna boa a disposição da alma (*En.* I 5, 10, 15-25), e tal disposição tornam as ações igualmente boas. A boa ação não torna o homem feliz, pois a vida ativa é extrínseca à atividade da alma, mas não obstante, a boa disposição da alma torna o sábio bem disposto em relação ao outro. Plotino, apesar de ter vivido uma vida contemplativa, jamais negligenciou os seus deveres e dedicou-se à educação de jovens órfãos e à administração de seus bens, mostrando um caráter amável e uma inteira disponibilidade em relação ao próximo. A perfeita disponibilidade é a contrapartida do desprendimento, pois não desejando mais nada para si, estando livre de tudo, o sábio pode dar tudo o que possui, inclusive a si mesmo.

A doutrina plotiniana da unificação com o Uno mediante a eliminação de toda alteridade leva-nos a uma pergunta ulterior em relação ao outro. Existe realmente o outro em Plotino? Embora Plotino não o afirme explicitamente, uma possível resposta é que, do ponto de vista daquele que se colocou no *Noûs* e, mais ainda, no Uno, o outro se torna ele mesmo. Uma vez eliminada a diferença entre todos os seres, uma compaixão diferente da usual, caracterizada pela pena em relação ao sofrimento alheio, toma lugar; uma compaixão nascida de uma simpatia universal, já presente no nível da alma e que,

no Uno, torna-se uma identidade entre todas as coisas.

Em relação ao outro, o sábio pode manter a mais perfeita disponibilidade e agir com absoluta retidão. Frente aos seus próprios males e aos dos outros, o homem de bem sempre se mantém em um estado de serenidade. (*En.* I 4, 12, 9). Diante de todas as vicissitudes da sorte, ele manterá tal estado e, apesar de não investigar o Bem supremo no tratado sobre a felicidade, Plotino afirma que o sábio é capaz de fazer frente a qualquer situação adversa, em função de trazer sempre consigo a doutrina suprema, o ensinamento acerca do Uno-Bem, indicando assim que este constitui o refúgio último daqueles que buscam a felicidade.

Segundo Moreau (1970, p. 183), mesmo tendo realizado a união com o *Noûs*, há ainda um passo ulterior para a alma, mediante o qual ela realizará a sua plenitude, pois: “Ainsi la dialectique spéculative suffit à nous avertir que la pureté intellectuelle n’est pas le bien absolu, le sommet de la vie spirituelle; mais la réflexion intérieure révèle aussi à l’âme que son aspiration profonde n’est pas entièrement comblée par la contemplation de l’intelligible et la possession intellectuelle de soi; l’âme aspire à se dépasser elle-même, à rejoindre l’absolu en sa transcendance infinie.”

4.5. O retorno ao Uno-Bem: a *apháresis*, o êxtase e a *hénosis*

Até aqui vimos que os caminhos do amor (*éros*), da virtude (*areté*) e do conhecimento (*epistéme*) são suficientes para conduzir a alma ao inteligível. Mas este não constitui o Bem último do homem e é necessário então cumprir uma etapa ulterior

da *anagogé*, a qual consiste na superação do inteligível e na unificação (*hénosis*) com o Uno.

Plotino não escreveu muito sobre o assunto e o principal tratado acerca desse, o *En. VI 9: Sobre o Uno ou o Bem*, foi elaborado no período inicial da sua produção. Em função dos temas investigados, ele pode ser dividido em duas seções, cada uma subdividindo-se, por sua vez, em duas, o que resulta em um total de quatro subseções, abrangendo 11 capítulos. Na primeira subdivisão, do cap. 1 ao 3, Plotino desenvolve uma prova racional da existência do Uno como princípio situado além do ser, como já vimos; na segunda, cap. 4, ele trata sinteticamente da unificação com o Uno; na terceira e quarta subseções, ele inverte o procedimento e apresenta de forma resumida, no início do cap. 5, a subida racional ao Uno; por fim, dedica os capítulos restantes, do 5 ao 11, a explicar amplamente o processo de unificação.

A ordem da exposição deixa claro que a união com o Uno exige uma preparação intelectual prévia, ou seja, o exercício da dialética acompanhado das virtudes é condição necessária para a posterior unificação (*hénosis*). Uma vez cumpridas as etapas anteriores, a alma individual já remontou ao *Noûs* e se tornou intelecto puro, condição indispensável para o passo seguinte (*En. VI 9, 3, 23-28*), estando apta, portanto, pelo exercício do conhecimento e da virtude, a se unificar com o primeiro princípio, o Bem transcendente. É preciso que a alma remonte ao *Noûs*, em função deste representar o máximo grau de unidade após o Uno e por ser a sua irradiação imediata. A Inteligência, enquanto é o uno-múltiplo (*Hèn pollà*), o Uno afirmado no plano do ser, representa o véu mais tênue que separa a alma do originário. A unificação presente na Inteligência é uma condição para a conquista de uma unidade ulterior que a excede.

Há um outro aspecto pelo qual se torna indispensável o retorno ao *Noûs*

antes da unificação com o primeiro Bem. De acordo com Plotino, o Intelecto divino pode ser dividido em dois aspectos que dependem da maneira como se considera a sua relação com o Uno: em uma primeira fase, logo após a sua saída do princípio, ele deve ser considerado como um Intelecto amante; em uma segunda fase, após a sua estruturação como ser e pensamento, ele se torna um Intelecto pensante:

Et à vrai dire l'Esprit lui-même, d'une part, possède la puissance pour penser grâce à laquelle il regarde ce qui est en lui-même, d'autre part, la puissance grâce à laquelle il entre en contact avec ce qui est au-delà de lui-même par une sorte de toucher réceptif. C'est selon cette seconde puissance que l'Esprit a commencé par être vision pure, puis voyant quelque chose, il est devenu "sensé" et il est devenu une chose une. Et la première puissance, c'est la contemplation qui appartient à l'Esprit dans son état sensé. La seconde, c'est l'Esprit épris d'amour, lorsqu'il devient insensé parce qu'il est *ivre de nectar*. (grifo do tradutor). Alors il devient Esprit épris d'amour, s'épanouissant dans la jouissance, à cause de l'état de satiété dans lequel il se trouve. Et, pour lui, être ivre d'une telle ivresse, cela est bien meilleur qu'une gravité plus décente. (*En. VI 7, 35, 20-35*, trad. de Hadot).

O primeiro não toca o Uno diretamente, só o apreendendo em uma multiplicidade de formas inteligíveis que se tornam objeto de um pensamento. O segundo, no momento inicial da processão, irradia-se do Uno como uma intelectividade ou pré-intelectividade totalmente indeterminada, que ainda não se determinou e não se constituiu como um conjunto de formas arquetípicas. Segundo Hadot (1997, p. 96), este Intelecto nascente está em contato direto com o Bem, sem qualquer intermediação do pensamento ou das formas; ele encontra-se em estado análogo ao da embriaguez, completamente intoxicado de amor. A alma tem acesso ao contato com a presença não dual do Bem quando acede ao Intelecto que ainda se encontra em sua pura indeterminação e, neste momento, ela pode gozar de uma unificação amorosa com o princípio. O *éros*, que inicialmente levou a alma ao inteligível, podendo ser considerado neste nível um *éros* noético, amor das formas e da beleza, encontra a sua plena

realização somente quando unifica a alma com o primeiro, tornando-se neste nível um éros henológico, amor do Uno infinito.

A ascensão ao Uno exigirá um desprendimento superior ao praticado até aqui por aqueles que empreenderam a *anagogé* por meio da virtude, da beleza e do conhecimento, ou seja, por aqueles que superaram o mundo sensível e se converteram ao inteligível. Trata-se agora de superar o mundo das essências eternas, dos arquétipos do *Noûs* e da dualidade entre *noetós* e *nóesis*. Talvez seja este o sentido do famoso imperativo plotiniano, endereçado aos que buscam o Bem supremo e cujas almas não se contentam com a dualidade. Ao ser perguntado pelo que é necessário para subir até o primeiro, Plotino diz, sem hesitar: “Despójate de todo, (*áphele pánta*)!” (*En. V 3, 17, 38*).

A exigência de um desprendimento total, incluindo-se aí o inteligível, leva a um exercício contemplativo, a *aphairesis*³³, a abstração. O exercício da abstração é descrito nos seguintes termos por Hadot (1994, p. 178): “L’exercice qui permettra de saisir l’Un consiste donc (comme en 4, 3) à renoncer à la détermination de la connaissance conceptuelle et de l’intellection des essences, pour percevoir la présence infinie et indéterminée de l’Un que suppose toute réalité (...)” Este exercício permite que a alma se despoje dos sinais (*týpoi*) do inteligível presente nela, se esvazie de toda determinação, de toda forma, tornando-se assim apta para coincidir com o sem forma.

A alma deve praticar uma contemplação sem imagem, uma elevação silenciosa ao princípio, uma forma de oração não discursiva, não conceptual, para que nada se interponha entre ela e o Bem que ela deseja. Somente o abandono dos

³³ Ullmann, 2002, p. 150: “A mudança mais radical da “imersão” na interioridade está na *aphairesis*, a qual se cifra na abstração, no afastamento da multiplicidade aliciadora e encantadora do cosmo captada pelos sentidos.”

intermediários que nos permitem a apreensão de um objeto qualquer, possibilita o contato com o Uno; este é o sentido da abstração ou contemplação sem imagem, conforme Arnou (1967, p.246): “S’il laisse de côté toute image, s’il s’unifie au lieu de se diviser, il sera à la fois un et tout avec ce dieu silencieusement présent.”

Há uma aparente dificuldade no pensamento de Plotino neste ponto, e que diz respeito a uma possível tensão entre uma metafísica essencialista, representada pela concepção de que o *Noûs* contém as essências imutáveis de todos os seres, e uma metafísica supra-essencialista, que afirma que uma realidade indiferenciada, além do ser (*epékeina tês ousías*) é o princípio primeiro. Plotino tenta conciliar as duas visões metafísicas e, conseqüentemente, os dois caminhos: o primeiro, da dialética ou da ciência, que busca conhecer a essência dos seres e conduz ao *Noûs* e, mesmo indiretamente, até o Uno, enquanto demonstra a sua existência; o segundo, da união supra-racional com o princípio, a qual requer justamente o despojamento das formas que guiaram até então a alma na subida pela virtude (*areté*), contemplação do belo (*kallón*) e conhecimento (*epistéme*).

A filosofia plotiniana, segundo Aubenque (1971, 101-110), apresenta uma novidade em relação à quase totalidade do pensamento grego e que pode ser considerada a principal contribuição de Plotino no campo da metafísica. Esta novidade consiste justamente em uma superação da ontologia clássica colocando-a em segundo plano em relação à henologia, sem, contudo, eliminá-la. Ao fazer da henologia a última palavra da sua metafísica, Plotino também procurou subordinar a ciência, a qual investiga a essência dos seres, à busca do contato supra-racional com o princípio.

De qualquer modo, o despojamento interior das formas é uma necessidade porque o Uno está além das essências inteligíveis. Plotino faz uma analogia entre a

matéria, que deve estar vazia de todas as formas para poder recebê-las, e a alma que, para receber a presença do Uno, deve se esvaziar de tudo: “(...) mais, comme on dit de la matière, qu’elle doit être libre des qualités de toutes choses, si elle doit recevoir l’empreinte de toutes choses, de la même manière, et à plus forte raison, l’âme doit être sans forme (*aneideon*), si aucun obstacle, placé en elle, ne doit s’opposer à ce qu’elle soit fécondée et illuminée par la Nature Première.” (*En.* VI 9, 7, 12-17, Trad. Hadot).

O esvaziamento da alma de toda determinação a conduzirá a um estado de simplificação (*háplosis*), mediante a eliminação de toda a alteridade (*heterótes*) ou diferença (*diaphorà*) presente nela. O que impede o contato com o Uno não é a sua transcendência, mas a alteridade que está em nós, na medida em que nos distanciamos da fonte originária no processo de descida.

O Uno não está ausente de nada, pois nele não há qualquer alteridade; mas esta última, estando em nós, impede o contato com a sua presença, conforme o seguinte: “Donc lorsque l’altérité n’est pas présente, les choses qui n’ont pas d’altérité entre elles sont présentes les unes aux autres. Lui donc, n’ayant pas d’altérité, est toujours présent, mais nous, nous lui sommes présents, lorsque nous n’avons d’altérité en nous.” (*En.* VI 9, 8, 31-34, trad. Hadot). Uma vez eliminadas todas as determinações que constituem os limites dos seres finitos, a alma se identifica com aquilo que só está separado em função da diferença presente nos seres posteriores, e que os torna outros em relação ao Uno.

A representação da união com o Uno mediante a eliminação da alteridade permite que se evite uma concepção panteísta do retorno, pois tal união não implica nenhuma confusão ou mistura de duas substâncias, conforme Arnou (1967, p. 248): “(...) cette unité n’est un mélange (...), ni une fusion, ni une composition, mais le contact

de deux substances spirituelles que ne sépare aucune ‘différence’ et qui par là même sont unies, unies comme peuvent l’être des substances spirituelles, (...)”

O processo de introversão que conduz à abstração e à simplificação, prepara a alma para uma visão que se caracteriza por um não-saber³⁴. Na coincidência com o Uno, não resta mais nada que possa significar uma apreensão cognitiva de um objeto por parte de um sujeito, pois, segundo Plotino, “(...) la saisie de l’Un ne peut se faire ni par la science ni par intellection, c’est-à-dire selon la manière dont sont connus les autres objets de pensée, mais par une présence qui est supérieure à la science.” (*En. VI 9, 4, 1-4*, Trad. de Hadot).

Segundo Plotino, este não-saber a respeito de todas as coisas implica também um não-saber de si mesmo, uma eliminação do eu³⁵ limitado, uma saída de si (*ékstasis*), a qual remove o último impedimento para a coincidência com o Uno na sua transcendência. Desta maneira, anula-se justamente aquilo que representou a causa da queda da alma, o desejo de pertencer a si mesma e ter uma vida autônoma e separada dos outros seres. Plotino descreve o estado de superação de si mesmo como posterior à superação das determinações exteriores, conforme o passo:

Et, s’il en est ainsi, il faut que l’âme, retirée de toutes les choses qui sont à l’extérieur, se retourne totalement vers l’intérieur, sans s’incliner vers aucune des choses qui sont à l’extérieur, mais dans un non-savoir de toutes choses (et auparavant, c’était en ce qui concerne la sensation, maintenant, c’est aussi en ce qui concerne les Formes), et dans un non-savoir de soi-même, il faut devenir possédé par lui dans la vision (...). (*En. VI 9, 7, 17-20*. Trad. de Hadot).

³⁴ É notável a presença desta concepção em certos textos medievais, como a *Douta Ignorância*, de Nicolau de Cusa e a *Nuvem do Não-Saber*, provavelmente de um cartuxo anônimo.

³⁵ Em sua introdução ao tratado VI 9, Hadot (1994, p. 49) afirma o seguinte a respeito dessa visão do Uno sem visão de si mesmo: “Ce qui revient à dire finalement que l’on n’est plus ni soi-même ni à soi-même (...), car ‘soi-même est une détermination incompatible avec l’indétermination de l’Un.”

O êxtase é o que permite a superação da diferença que impede a coincidência com o Uno. Por meio dele, a alma deixa de ser ela mesma e retorna ao *Noûs* e, pelo mesmo processo, ao Uno. Segundo Trouillard (1955, p. 97), Plotino usa o termo apenas uma vez e em sentido dúbio, pois a saída de si (*ékstasis*) implica uma amplificação do eu, de tal forma a deixar de ser particular, para se identificar com o todo. A alma deixa de ser ela mesma e passa a subsistir no Uno. O eu empírico certamente deixa de estar presente no instante da visão, como vimos acima, e em certo sentido, o Uno passa a ser o eu.

O êxtase não implica qualquer transformação da substância da alma nos princípios superiores, pois a *hénosis* deve ser o resultado de uma superação dos limites que nos confinavam a nós mesmos, e consiste em uma contemplação a partir do que está em nós, mas que nos transcende, conforme o seguinte:

Comment pourrait-il devenir l'Un? – Quand il l'aperçoit, c'est par 'une partie de lui-même qu n'est pas *noûs* (*En.* V 5, 8), par une puissance qui n'est pas *noésis* (*En.* VI 7, 35), de même que l'âme ne voit le *noûs* que par 'la partie d'elle-même qui n'est âme' (*En.* V 5, 8), donc, en sortant d'elle-même, en se dépassant; c'est une façon d'exprimer l'extase. Tout l'effort de l'âme dans son introversion va donc à se détruire, pour que le *noûs* 'qui la colore' règne seul en elle; elle fait disparaître tout ce qui n'est pas lui, c'est-à-dire tout ce qui est elle; de même tout l'effort du *noûs* doit tendre à s'abolir pour que 'reste' seule, fusionnée et coïncidant avec l'Un, la trace de l'Un qu'il porte en soi." (ARNOU, 1967, p. 220).

A *hénosis* é exemplificada por Plotino mediante a utilização de um simbolismo geométrico³⁶, o qual ilustra a coincidência da alma com o Uno mediante a justaposição de dois círculos cujos centros coincidem e que, enquanto estão assim, são um só, embora separáveis (*En.* VI 9, 10, 15-20); ou então mediante a cópula amorosa,

³⁶ Hadot, 1994, p. 37: "À ma connaissance, Plotin est le premier philosophe à avoir appliqué cette notion mathématique de la coïncidence des centres dans la définition d'un rapport métaphysique."

na qual o amante e o amado se tornam um só, na unidade do seu abraço. Esta coincidência com o Uno é súbita e momentânea e sempre traz consigo a possibilidade da separação. Dodds apresenta uma definição da união da alma com o Uno que exemplifica uma dupla potencialidade presente na alma, e que consiste no poder de se unir e de se separar Dele, pois a *hénosis* é “the momentary actualization of potential identity between the Absolute in man and the Absolute outside man.” (DODDS, *Class. Quart.* 22, 1928, p. 141, apud IGAL, 1979, p. 340, nota 81)

O Uno, embora transcendente, está presente em todas as coisas e constitui o centro da alma. A coincidência com Ele não altera ou acrescenta algo à natureza da alma ou à sua identidade mais profunda, apenas torna consciente o que já se é desde sempre. Por isso é dito que o Uno é a nossa natureza original (*archaia physis*) (*En.* VI 9, 8, 14), a qual é readquirida e se torna o nosso eu no instante do contato, de acordo com a teoria plotiniana de que o eu é aquilo que está ativo na alma. Essa natureza originária é, segundo Plotino, “isso que se poderia chamar de centro da alma” (*psychês oion kétron*) (*En.* VI 9, 8, 10, trad. de Hadot), o qual é a condição metafísica que possibilita o retorno, conforme Arnou (1967, p. 215): “Nous sommes même encore quelque chose de plus, car nous avons en nous une forme du Bien, une trace d’Un, un *Homoíoma*, sur lequel il faudra revenir et qui nous permet d’aspirer à l’union avec le Principe suprême.”

Apesar de quase todos os intérpretes do pensamento plotiniano afirmarem que a unificação com o Uno é fruto dos esforços do homem, não cabendo qualquer lugar para a graça divina em sua doutrina, não podemos nos esquecer que, para a metafísica platônica em geral, o Bem é difusivo. No caso do neoplatonismo, é verdade que a preparação moral e intelectual é indispensável para a *Hénosis*, mas por outro lado, sem a

presença do Uno na alma, sem a sua disponibilidade, pode-se dizer até, sem o seu auxílio e providência, tomados em um sentido supra-pessoal, sem a sua luz que ilumina o intelecto e mantém tudo no ser, não seria possível a unificação. Trouillard (1955, p. 11) descreve o papel dos níveis superiores no processo retorno nos seguintes termos: “Il n’y a pas de libération ni d’ascension si l’on ne se rend disponible à une illumination et à une motion supérieures. D’un niveau à l’autre, l’ascension est au premier titre l’oeuvre du niveau le plus élevé. L’âme ne tend vers le Bien et ne se tourne vers lui que par l’initiative qu’il a pris de la mouvoir (...)”

É por isso que Plotino afirma que a alma deve permanecer em um estado de perfeita receptividade, calma e tranqüilidade, e esperar que o Uno apareça. O seu trabalho deve limitar-se a preparar os olhos para a contemplação, sem pensar em produzir o resultado, de acordo com a seguinte analogia:

Porque ni viene de lugar alguno ni se va a lugar alguno, sino que aparece y deja de aparecer. Y por eso no es menester andar en su busca, sino aguardar serenamente hasta que aparezca, una vez que uno se haya preparado para ser espectador, lo mismo que el ojo aguarda las salidas del sol. Y el sol, apareciendo sobre el horizonte – ‘del Océano’, dicen los poetas – se ofrece espontáneamente a los ojos para que lo contemplan.” (*En. V 5, 8, 1-8*).

No cristianismo, por outro lado, onde se enfatiza veementemente o papel da graça, autores como o Mestre Eckhart e São João da Cruz afirmam taxativamente que o Bem jamais se nega aos que se preparam para recebê-lo, na medida em que se despojam de todas as coisas exteriores. Isto o homem pode fazer, mas o preenchimento do vazio deixado procede do princípio, que se dá gratuitamente, sempre que convidado. Hadot (1997, p. 80) explica o significado da graça no pensamento plotiniano nos seguintes termos: “La grâce, dans ces deux sens, n’est donc finalement que l’attraction qu’exerce

sur nous la présence du Bien et qui nous ouvre la possibilité de l'amour.”

A concentração da alma em si mesma, a quietude interior, cultivada durante as etapas anteriores, tornam-se plenas durante a *hénosis* e constituem os seus frutos, advindos da quietude e indiferenciação do Uno. Plotino descreve o estado da alma imersa na contemplação do Uno como um repouso absoluto, um silêncio que suprime a perturbação do apetite ou da cólera, que não permite qualquer tendência para alguma coisa que possa tirá-la da imersão na transcendência, como se ela própria tivesse se tornado o centro imóvel em torno do qual tudo gira, sem afetá-lo. (*En.* VI 9, 11, 10-16).

O caminho percorrido até aqui levou a uma separação do múltiplo mediante a interiorização e possibilitou a coincidência entre a interioridade e a transcendência: “Mais, si elle court dans la direction contraire, elle parviendra, non à quelque chose d'autre, mais à elle-même, et ainsi, n'étant pas en quelque chose d'autre, elle n'est en rien, sinon en elle-même. Or être en elle seule et non dans l'Étant, c'est être en Celui-là.” (*En.* VI 9, 11, 38-42, trad. de Hadot). Segundo Arnou (1967, p. 257), o estado descrito acima é o do homem que realizou a perfeita *eudaimonia*, pois “l'âme que se trouve en cet état est bienheureuse, car le bonheur *tò eudaimoneîn* consiste en la possession du vrai bien (...).”

As últimas linhas do tratado *En.* VI 9 sintetizam a condição do sábio que chegou ao término do caminho e aponta para a meta de todos aqueles que desejam seguir os seus passos: “Et telle est la vie des dieux et des hommes divins et bienheureux: être libéré à l'égard des réalités d'ici-bas, vivre sans prendre de plaisir dans les réalités d'ici-bas, fuir seul vers le Seul.” (*En.* VI 9, 11, 49-52). Fugir só ao solitário, realizar o silêncio que permite a unificação com o princípio e o Bem, tal é, segundo Plotino, o fim último da existência humana.

Conclusão

A teoria plotiniana da *anagogé* representa uma expressão filosófica do contexto que predominou nos primeiros séculos da era cristã, preparado e sustentado pelo duplo influxo dos cultos de mistério e do platonismo. Com relação ao primeiro, Plotino utilizou a sua linguagem e interpretou alegoricamente os seus símbolos e ritos, mas não há indícios em sua obra de que ele tenha dado um valor purificador ou salvífico aos ritos, ou aceitado que estes pudessem ajudar o homem no retorno ao princípio. Com relação ao segundo, ele foi o mais potente renovador do platonismo no final da Antigüidade, e sem dúvida construiu um sistema original em relação à tradição platônica até então vigente, embora quisesse ser apenas um exegeta de Platão. Este sistema é constituído por uma dupla face; por um lado é uma explicação metafísica da origem da multiplicidade, inspirando-se em obras como o *Timeu* e o *Parmênides*, por outro lado, é uma soteriologia, uma doutrina que indica o caminho de retorno ao princípio, inspirando-se no *Fédon*, no *Fedro* e no *Banquete*.

Assim como acontecia com a quase totalidade das Escolas filosóficas da Antigüidade, a filosofia plotiniana apresentava-se como uma forma de vida ou um modo de vida que exigia uma conversão dos indivíduos que optavam por ela, com as conseqüentes mudanças éticas e existenciais que tal conversão comportava. A sua face explicativa representava apenas a contrapartida de uma série de exercícios espirituais que deveriam ser praticados por aqueles que desejavam viver uma vida filosófica. No sistema plotiniano, esta vida filosófica não manifestava qualquer interesse teórico ou prático pela atividade política, tão comum nas obras dos filósofos gregos,

principalmente em Platão, o que é muito significativo tendo em vista ser este último, a máxima autoridade em filosofia para Plotino. Esta ausência de uma teoria política em sua obra indica muito mais uma indiferença do que propriamente uma aversão, pois para ele, a vida teórica possuía um valor tão mais alto que a vida prática, a vida da ação, que não valia a pena envolver-se demasiado com esta. Isto não indica um desprezo aos homens ou às atividades humanas, mas apenas a valorização de uma dimensão da vida que deixava pouco espaço para qualquer outra meta que não fosse a contemplação da unidade originária. Não obstante esta aparente indiferença em relação à política, Plotino não se furtou a exercer as suas obrigações sociais sempre que a ocasião exigia.

Plotino conduziu a metafísica grega a um dos seus patamares mais elevados ao elaborar uma crítica da ontologia tradicional e sistematizar uma henologia que se tornou uma das principais vertentes da metafísica clássica ao longo da história; mas não obstante isso, o seu principal objetivo foi a busca de uma compreensão do homem e do mundo que permitisse a realização do Bem supremo e o retorno ao princípio. O núcleo central da sua concepção da *anagogé* é a mútua implicação entre transcendência e interioridade. O Bem é transcendente a tudo, mas encontra-se na raiz do nosso ser; é o nosso centro e a nossa natureza originária e, sendo assim, a introversão deverá conduzir ao encontro com a transcendência. A soteriologia plotiniana está alicerçada em sua antropologia e metafísica e, por isso, Plotino não se furtou às exigências da razão, pois a filosofia é a única via que conduz ao Uno.

O caminho de retorno ao princípio deve tomar como ponto de partida a busca do autoconhecimento. Somente aquele que conhece a si mesmo pode conhecer a sua origem e remontar a ela. Conhecer a si mesmo, segundo Plotino, implica saber que o homem é essencialmente uma substância espiritual inteligente originada da Alma

universal, que está em contato com todos os níveis de realidade e é portadora da presença do Uno. O autoconhecimento envolve também o conhecimento das causas que levam essa substância inteligível a ocupar um corpo e a estar sujeita aos males oriundos de tal condição.

O mal primário, segundo a filosofia plotiniana, é a matéria, considerada o ponto extremo da irradiação do Uno. A matéria é considerada o mal enquanto privada de tudo aquilo que representa o mundo inteligível, enquanto privada da forma, da determinação e da medida. Ela é a completa alteridade em relação ao ser e por isso é identificada com o não-ser. Plotino não confere nenhuma substancialidade ou realidade ontológica ao mal, concebendo-o como mera privação. Mas esta privação, ao entrar em contato com a alma, a seduz e a arrasta à sua própria indigência e feiúra. A alma, por sua vez, ao procurar adornar a matéria com a sua presença, acaba por penetrar demasiadamente nela e se esquece da sua condição originária, passando a identificar-se com a imagem que ela projeta no corpo. O seu eu passa a ser o composto animal, constituído pelo corpo e pela imagem da alma. Daí a exigência de uma separação do corpo efetivada pelo caminho da purificação.

O conhecimento de si mesmo também envolve o conhecimento da presença das *hipóstases* superiores na alma individual. Apesar de mergulhar na matéria e diminuir a potência da sua faculdade raciocinativa e intelectual, a alma não rompe completamente o seu vínculo com os níveis superiores de existência e traz consigo aquilo que Plotino chama de “centro” e “natureza originária” da alma, o Uno presente nela. Esta presença é a condição metafísica que possibilita a *anagogé*. Ao descobrir quem ela é, a razão da sua queda e a sua condição original, a alma encontra as condições que permitem a recuperação daquilo que ela nunca perdeu de fato, a presença

do originário

O caminho para a transcendência encontra-se então disponível para o homem. Três são os candidatos aptos a percorrê-lo: o músico, o amante e o filósofo. Os dois primeiros, afetados pela beleza sensível, têm a possibilidade de remontar da imagem ao modelo, à fonte de toda a beleza, desde que não fiquem presos à imagem. O filósofo encontra-se em um patamar superior em relação aos outros dois, pois não nutre mais qualquer atração pelo sensível e necessita ser instruído na dialética para poder progredir em direção à meta. Aquele que não traz consigo o amor, ou seja, o desejo do belo e do bem, não poderá percorrer o caminho de volta a princípio.

O desejo do belo, do verdadeiro e do bem levam o homem a um processo de interiorização e despojamento do sensível. Este despojamento começa com a prática das virtudes cívicas e superiores, as quais recebem o mesmo nome, mas possuem significados diferenciados enquanto referidas a distintos níveis de realidade. São elas a sabedoria, coragem, temperança e a justiça. As virtudes cívicas estabelecem ordem e limite às paixões e desejos do homem empírico, e as purificadoras permitem o rompimento do vínculo excessivo com o corpo. A prática das virtudes possibilita à alma remontar ao modelo das virtudes que se encontra no *Noûs* e coincide com ele.

Junto com a prática das virtudes é necessário o exercício da dialética, pois ambos se complementam, na medida em que ambos os caminhos exigem a separação do corpóreo. A dialética é considerada a melhor parte da filosofia e sua função é mostrar o que são cada um dos seres e de onde eles procedem. O dialético raciocina a partir dos traços do inteligível presentes na alma. A dialética desdobra-se em duas faces: ascendente e descendente. Pela primeira, partimos do mundo sensível e remontamos ao inteligível e ao Uno; pela segunda, partimos do Uno e podemos compreender como o

múltiplo inteligível e sensível desdobram-se a partir daquele. Plotino estabeleceu uma prova da existência de um primeiro princípio e afirmou que a investigação racional acerca da natureza e existência desse já constitui uma forma de subida. A dialética assume uma importância fundamental na economia da vida espiritual em razão do homem ser uma alma racional, cujo caminho de retorno só pode efetuar-se a partir do exercício da razão.

Tendo chegado ao inteligível por meio da contemplação da beleza, da prática da virtude e do exercício da dialética, o homem realiza a *eudaimonia* e torna-se um sábio, pois este é definido em função da posse de uma vida perfeita, a vida da inteligência. Mas o *Noûs* não constitui o Bem supremo para o homem e permanece neste o anelo por uma realidade mais fundamental, isenta de dualidade, única capaz de saciar o seu desejo (amor) do absoluto. É necessário então percorrer uma etapa ulterior, que levará do inteligível ao Uno, por meio da prática de uma contemplação silenciosa que consiste na abstração de toda forma, e que permite uma coincidência temporária com o Uno, fim último de toda atividade contemplativa.

O sábio deverá exercitar-se na abstração, na *aphairesis*, e despojar-se das determinações inteligíveis que estão presentes em sua alma. Este despojamento permite uma simplificação da alma (*háplosis*) e a eliminação de toda a alteridade que nos afastava do Uno. Ao chegar a este ponto, ocorre uma identificação momentânea com a presença sempre disponível do Uno, e alma deixa de ser o que ela é para torna-se a própria realidade originária. Tal estado é inefável como o próprio Uno e só pode ser descrito por meio de analogias. Segundo Plotino, ele constitui o Bem supremo para a alma, pois ela goza de uma presença que transcende qualquer objeto determinado e qualquer relação dual entre sujeito e objeto, a qual impede a posse plena da Verdade, do

Belo e do Bem. A alma é possuída por um silêncio e uma quietude que transbordam no gozo de uma presença que é o próprio Bem supremo e que, por instantes, coincide com ela.

Resulta desta identificação a superação da sujeição ao corpo e à matéria, a superação da ignorância, uma profunda quietude interior acompanhada de alegria, e uma perfeita liberdade que implica na mais profunda disponibilidade em relação ao próximo. Longe de ser evasiva, a ética plotiniana deve levar o homem ao encontro do outro e não à sua rejeição. O “caminhar só ao solitário” exige a subordinação da vida ativa à vida contemplativa, mas não a sua eliminação.

BIBLIOGRAFIA

TEXTOS PRIMÁRIOS:

PLOTIN. *Les deux matières* (En. II 4). Paris: Cerf. Tradução de Jean-Marc Narbonne, 1993.

PLOTIN. *Traité 9* (En. VI 9). Paris: Cerf. Tradução de Pierre Hadot, 1994.

PLOTIN. *Traité 38* (En. VI 7). Paris: Cerf. Tradução de Pierre Hadot, 1987.

PLOTIN. *Traité 50* (En. III 5). Paris: Cerf. Tradução de Pierre Hadot, 1990.

PLOTIN. *Traité 51* (En. I 8). Paris: Cerf. Tradução de Dominic O'Meara, 1999.

PLOTINO. *Enneadi*. Mondadori. Tradução de Radice com comentários de G. Reale, 2002.

PLOTINO: *Las Enéadas*. Tradução e notas, J. Igal. Madrid: Gredos, 1982-1996. 3 vols.

PORPHYRE: *La vie de Plotin*. Tradução e notas de Luc Brisson et al. Paris: Vrin, 1992. vol II.

TEXTOS SECUNDÁRIOS:

ARISTOTE: *Physique* I-IV. Paris: Les Belles Lettres, 1952.

ARNIN, V. *Stoichi Antichi*. Tradução de Roberto Radice, 1998.

ARNOU, R. *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Rome: Université Grégorienne, 1967.

AUBENQUE, P. "Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique." *Le néoplatonisme*, Paris: CNRS, 1971.

BALAUDE, J-Fr.: "La communauté divine et au-delà: les fins du dépassement selon Platon". *Philosophie*, Paris, número 26, p. 73-94, 1990.

BREHIER, E. *La philosophie de Plotin*. Paris: Vrin, 1961.

- BURKERT, W. *Antigos cultos de mistério*. São Paulo: EdUSP, 1992.
- CAROZZI, A. “La théurgie comme sotériologie”. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Paris, tome 70, p. 411-418, 1986.
- CILENTO, V. *Saggi su Plotino*. Milano: U. Mursia, 1973.
- DIÓGENES LAÉRCIO *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*. Brasília: EdUnB, 1987.
- EPICURO. *Obras Completas*. Madrid: Catedra, 2005.
- GANDILLAC, M.: *La Sagesse de Plotin*, Paris: Hachette. s.d.
- GUITTON, J. *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris: Vrin, 1959.
- HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002.
- _____ : “Introduction”, in *Traité 9*. Paris: Cerf, 1994.
- _____ : *O que é a filosofia antiga?* Loyola São Paulo, 1999a.
- _____ : *Plotin, ou la simplicité du regard*. Paris: Gallimard, 1997
- _____ : *Plotin, porphyre: Étude néoplatoniciennes*, Paris: Les Belles Lettres, 1999b.
- IGAL, J. “Aristóteles y la evolución de la antropología de Plotino.” *Pensamiento*, Madrid, vol. 35, pp. 315-346, 1979.
- _____ . “Introducción general.” *Las Eneidas*. Madrid: Gredos, 1982.
- KIRK, G. S. & RAVEN, J.E. & SCHOFIELD, M.: *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- KRAKOWSKI, E. *L'esthétique de Plotin et son influence*. Paris: E. de Boccard, 1929.
- LAURENT, J. *L'homme et le monde selon Plotin*. Fontenay-aux-Roses: Ens Editions, 1999.
- MOREAU, J. *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*. Paris: Vrin, 1970.
- NYGREN, A. *Erôs et agapè*. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations. Paris: Aubier, 1962.
- PLATÃO: *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

- PLATON: *Obras completas*. Tradução de Maria Araújo et al., Aguilar: Madrid, 1993.
- _____ : *Oeuvres complètes: Timée – Critias*. Tradução de Albert Rivaud. Paris: Les Belles Lettres, 1949. Tome X
- _____ : *Oeuvres complètes: Le Banquet*. Tradução de Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1949.
- _____ : *Oeuvres complètes: Phèdre*. Tradução de Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1949.
- PORFÍRIO: *Sentenze sugli Intellegibili*, Milano: Rusconi, 1996.
- PRINI, P: *Plotino e la fondazione dell' umanesimo interiore*, Milano: Vita e Pensiero, 2001.
- PROCOPIO, A. *La salvezza in Plotino*. Roma: Aracne editrice, 2005.
- PUECH, H. C. “Plotin et les gnostique”. *Les sources de Plotin*. Fondation Hardt 5, Geneva, 1960, pp. 161-190.
- REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. São Paulo: Loyola, 1994. vol. IV
- RIST, J. M.: *Plotinus: The Road to Reality*, Londres: Cambridge, 1967.
- RUTTEN, C. *Les Catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*. Paris: Les Belles Lettres, 1961.
- SAFFREY, D. “Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens.” *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, tome 73, pp. 69-85, 1989.
- SANTOS, M. F. *Pitágoras e o tema do Número*. São Paulo: Livraria e editora Logos, 1960.
- SCHNIEWIND, A. *L'Étique du sage chez Plotin: le paradigme du Spoudaios*. Paris: Vrin, 2003.
- TRIPOLITIS, A. *The doctrine of the soul in the thought of Plotinus and Origen*. New York: Libra Publishers, 1978.
- TROUILLARD, J. *La purification plotinienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.
- ULLMANN, R. A. *Plotino: um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: EdiPuc, 2002.
- VAZ, H. L. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1999.