

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RAFAEL VIEIRA GOMES

FUGA E ASSIMILAÇÃO EM PLOTINO:

Questões de ética e metafísica nas *Enéadas*

Guarulhos

2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RAFAEL VIEIRA GOMES

FUGA E ASSIMILAÇÃO EM PLOTINO:

Questões de ética e metafísica nas *Enéadas*

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob orientação do Prof. Dr. Maurício Pagotto Marsola.

Guarulhos

2013

Gomes, Rafael Vieira

Fuga e Assimilação em Plotino: Questões de ética e metafísica nas *Enéadas* / Rafael Vieira Gomes. – Guarulhos: [s. n.], 2013.

217 f.

Orientador: Maurício Pagotto Marsola

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos, 2013.

Título em inglês: Fugue and Assimilation in Plotinus: Questions of ethics and metaphysics in the *Ennead*

1. Filosofia 2. Ética 3. Metafísica I. Título

RAFAEL VIEIRA GOMES

FUGA E ASSIMILAÇÃO EM PLOTINO:

Questões de ética e metafísica nas *Enéadas*

Guarulhos, Novembro de 2013.

Prof. Dr. Maurício Pagotto Marsola (orientador)

Instituição: UNIFESP

Prof. Dr. Juvenal Savian Filho (examinador)

Instituição: UNIFESP

Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva (examinador)

Instituição: UFMG

Para meus pais Amauri e Lilian, minha avó Eunice,
meus irmãos André e Amanda, para meus amigos,
e para Daiana, companheira de jornada.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente aos meus pais e a todos os meus familiares, pelo incentivo e pelo apoio incondicional; sem eles esse trabalho não seria possível.

Agradeço ao meu orientador Maurício Pagotto Marsola, pela amizade, pela disposição e pela orientação nesses mais de seis anos de estudos. Se pude compreender algo ao longo desse percurso, isso se deve à sua dedicação, à sua paixão, e ao seu conhecimento.

Agradeço ao professor Dr. Juvenal Savian Filho, pela amizade, pelo acompanhamento e pelo apoio concedido desde muito antes do surgimento dessa pesquisa. Foram as suas aulas e as suas indicações de leituras que, ainda em 2006, me despertaram o interesse por Plotino que culminou nesse trabalho.

Agradeço ao professor Dr. Fernando Rey Puente, pelas críticas e sugestões que, certamente, enriqueceram e contribuíram para a conclusão e o melhoramento do texto, bem como de minha própria interpretação desse percurso e do tema estudado.

Agradeço ao professor Dr. Franklin Leopoldo e Silva por ter aceitado participar de minha banca de defesa e por suas palavras tão generosas e incentivadoras. Sua humildade e dedicação são uma grande referência e exemplo.

Agradeço ao prof. Dr. Bernardo G. S. Lins Brandão, pela amizade, pela leitura do texto e pelas sugestões dadas, fundamentais para o melhoramento de minha interpretação, e também pelo compartilhamento de bibliografia especializada.

Agradeço à FAJE de Belo Horizonte, e à sua biblioteca (Biblioteca Padre Vaz) pela qualidade de seu acervo e de seu acolhimento aos pesquisadores que lhe procuram. Agradeço também ao CAPES pelo financiamento, e a secretária de pós-graduação da Unifesp, Daniela Gonçalves, pela dedicação, pela amizade, simpatia e incansável atitude solícita.

Agradeço à Aracelli de Lima pela amizade, disposição e companheirismo e também pela leitura e excelente revisão ortográfica do texto; e a Cristiano Buril pelo apoio, pela parceria oportuna e tradução do resumo.

Por fim, agradeço à minha companheira Daiana Priscila Silva, pelo compartilhamento dos dias, pelas muitas leituras, pelas sugestões, pelo diálogo e convívio, e por todo aprendizado.



Esforça-te para elevar o que há de divino em nós até o
que há de divino no universo¹.

¹ Segundo Porfírio, em sua *Vida de Plotino*, essas foram as últimas palavras de Plotino a seu médico e amigo Eustóquio (V. P. 2, 25 – 27). Passagem de tradução e interpretação controversa. Seguimos, aqui, a tese de J. Igal. *Una nueva interpretación de las últimas palabras de Plotino*. Cuadernos de filología clásica, n.4, 1972, p. 441-446. Acima, *L'amour et psyqué* de William A. Bouguereau de 1889.

RESUMO

No *Teeteto* (176 b), Platão disse que, já que os males residem “aqui” e rondam necessariamente essa região perecível, e já que desejamos fugir dos males, é preciso “fugir daqui”. Essa fuga, segundo ele, consiste em assemelhar-se a deus. Plotino, em sua exegese do texto platônico, retoma literalmente essa afirmação e a incorpora em sua filosofia. Sua interpretação e concepção filosófica desse aspecto ético da tradição platônica parece corresponder a certa “chave” para compreender e penetrar o percurso da conversão (*epistrophé*) da alma, de sua dispersão na multiplicidade (ou “queda” nos vícios e males) à sua Assimilação e unificação com o princípio que, por ser fonte de máxima unidade, plenitude, conhecimento e felicidade da alma é, por isso, sua verdadeira meta e seu mais profundo “objeto” de amor e desejo. Portanto, é preciso fugir dos males, em um movimento de conversão e Assimilação a deus (*homoíosis theôî*), que, em Plotino, corresponde a um retorno e a uma entrada no mais profundo e íntimo de si mesmo. Entretanto, seguindo de perto Platão, se os males residem aqui, para fugir dos males é preciso “fugir daqui”. Ora, perguntamo-nos: o que, em Plotino, significa realmente essa Fuga? É bastante conhecida certa interpretação contemporânea que entende a moral platônica como uma forma de fuga e negação do corpo, do mundo e dos sentidos. Alguns filósofos, assim como alguns historiadores da filosofia, também parecem ter entendido literalmente essa expressão retomada por Plotino. Entretanto, a despeito dessa interpretação e do debate com seus defensores, desejamos apenas compreender esse aspecto da filosofia plotiniana principalmente a partir de seu próprio texto: afinal, trata-se de uma proposta de evasão e de negação do corpo e do mundo, ou há outra leitura possível? Se, paralelamente ao tema da Fuga, estudarmos alguns pontos estratégicos para a compreensão mais ampla do percurso conversivo veremos que paradoxalmente Plotino não apenas valoriza o corpo, o mundo e a experiência sensível, mas os concebe como meios para a Assimilação ao inteligível. Por conseguinte, se fugir daqui consiste em assemelhar-se a deus, essa Assimilação é a finalidade última dessa Fuga. De modo que Fuga e Assimilação aparecem como conceitos interdependentes. Todavia, qual é a natureza dessa Assimilação (*homoíosis*)? Trata-se apenas de imitar e tornar-se semelhante ao divino, ou esse termo guarda, em Plotino, ainda um sentido mais ousado e mais profundo? Segundo nossa interpretação, a assemelhação como imitação e aproximação ao divino, por meio das virtudes e da dialética, é uma etapa ainda propedêutica da Assimilação propriamente dita. E é essa passagem de um nível discursivo e propedêutico – de imitação e preparação – para a “visão” e a “experiência” imediata do divino – como “unificação”, “contato” e “união extática” e “mística” – que completa o itinerário filosófico da conversão da alma, condensado em sua interpretação desses dois conceitos complementares e convergentes.

Palavras chave: Fuga. Assimilação. Vícios. Males. Virtude. Felicidade. Unificação.

ABSTRACT

In his *Theaetetus* (176 b), Plato stated that as evils lie “here” and necessarily prowl this perishable region, and as we aspire escaping from these evils, “escaping from here” is a must. According to him, this escape is based upon resembling god-like. Plotinus, upon his exegesis on the platonic text, literally resumes this assertion and incorporates this into his philosophy. His interpretation and philosophical conception of this Platonic tradition ethical feature seem to correspond to a certain “key” to understanding and penetrating the soul conversion route (*epistrophé*), its dispersion into the multiplicity (or “fall” into the addictions and evils) into the assimilation and unification along with the principle which, for being a source of maximum unity, wholeness, knowledge and happiness of the soul is, therefore, its true goal and innermost “object” of love and desire. Therefore, we must shun evils, in a movement of conversion and assimilation to godhood (*homoíosis theôî*), which in Plotinus corresponds to a return and an ingress into a deeper and more intimate self. However, closely following Plato, if the evils reside here, to escape from these evils we need to “run away from here”. Now we ask ourselves: what in Plotinus does this escape really mean? Well known is certain contemporary interpretation which understands the Platonic moral as a form of escape and abnegation of the body, the world and the senses. Some philosophers, as well as some philosophy historians, seem to have understood literally this expression taken up by Plotinus. Though, in spite of this interpretation and debate with its supporters, we just want to understand this aspect of Plotinian philosophy from its own text: after all, it is a proposal of evasion and abnegation of the body and the world or is there another possible reading of the text? In addition to the theme of the Fugue, if we study some strategic points to acquire a broader comprehension of the conversion course we will behold that paradoxically Plotinus not only values the body, the world and the sense experience, but also conceives them as ways to assimilate the intelligible. Therefore, if escaping from here consists in resembling god, this assimilation is the ultimate purposal of this Fugue. So that Fugue and Assimilation come to light as interdependent concepts. However, what is this assimilation nature (*homoíosis*)? It is just to imitate and become god-like or does that term retain in Plotinus a bolder and deeper sense yet? According to our interpretation, the resemblance as imitation and approximation to the divine through the virtues and dialectics ways is yet a propaedeutical stage of that proper assimilation itself. And it is this passage from a discursive and introductory level – of imitation and preparation – to the “vision” and immediate “experience” of the divine – as “unification”, “contact” and “ecstatic and mystical union” – that supplements the soul conversion philosophical itinerary condensed in the interpretation of these two complementary and convergent concepts.

Key words: Fugue. Assimilation. Addictions. Evils. Virtue. Happiness. Unification.

Sumário

| | |
|--|-----------|
| 1 INTRODUÇÃO | 12 |
| 1.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS | 12 |
| 1.2 PLANO DE LEITURA E MÉTODO DE TRABALHO..... | 16 |
| 1.3 BREVE APRESENTAÇÃO DO TEMA E DO TRABALHO | 17 |
| | |
| 2 A FUGA (PHYGÉ)..... | 22 |
| 2.1 APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA: O QUE É A FUGA? | 22 |
| 2.1.1 “Fugir daqui” | 22 |
| 2.1.2 “Fuga e assemelhação” no Teeteto de Platão | 23 |
| 2.1.3 Plotino e a “odisseia” interior | 27 |
| 2.2 O QUE SÃO OS VÍCIOS E OS MALES? | 35 |
| 2.2.1 A necessidade dos males | 35 |
| 2.2.2 A “queda” da alma e o mal moral | 40 |
| 2.2.3 A fealdade e a morte da alma | 42 |
| 2.2.4 A vida é um bem pela virtude | 45 |
| 2.2.5 A necessidade da “experiência” do mal..... | 48 |
| 2.2.6 Breve conclusão do capítulo (os vícios e males)..... | 50 |
| 2.3 AS DUAS ETAPAS DA ASCENSÃO | 53 |
| 2.3.1 Anábasis: do sensível ao inteligível e do inteligível para o que está além | 53 |
| 2.3.2 A processão e as três hipóstases divinas | 58 |
| 2.3.3 Presença das hipóstases no interior da alma..... | 62 |
| 2.3.4 Uma “psicologia” possível e o homem duplo (alma superior e inferior)..... | 66 |
| 2.4 FUGIR DAQUI SIGNIFICA NEGAR O CORPO E O SENSÍVEL? | 80 |
| 2.4.1 Katábasis: “descida” e “queda” da alma (a linguagem ambivalente)..... | 80 |
| 2.4.2 A separação (khorismós)..... | 89 |
| 2.4.3 Elogio ao cosmos, ao corpo e ao mundo sensível | 91 |
| 2.5 A ASCENSÃO GRADUAL E O “DESPERTAR” PARA O INTELECTO..... | 101 |
| 2.5.1 Viver a vida de “outro” | 101 |
| 2.5.2 O despertar da “percepção interior”..... | 104 |
| 2.5.3 Prazer (hedoné), virtude (areté) e felicidade (eudaimonía) | 107 |
| 2.5.4 O prazer puro | 113 |

| | |
|--|------------|
| 2.6 A CONVERSÃO DO AMOR E DO DESEJO..... | 115 |
| 2.6.1 <i>O verdadeiro filósofo como amante</i> | 115 |
| 2.6.2 <i>A conversão do amor</i> | 117 |
| 2.6.3 <i>A conversão do desejo e o desprendimento dos resultados da ação</i> | 120 |
| 2.6.4 <i>Conclusão da primeira parte: a “Fuga” como retorno à vida mais intensa</i> | 123 |
| | |
| 3 A ASSIMILAÇÃO (HOMOÍOSIS) | 129 |
| 3.1 A ASSEMBELHAÇÃO PELA VIRTUDE..... | 129 |
| 3.1.1 <i>Assemelhação ou assimilação em Plotino?</i> | 129 |
| 3.1.2 <i>As virtudes políticas (polytikés)</i> | 130 |
| 3.1.3 <i>O homem ativo e a limitação das virtudes políticas</i> | 134 |
| 3.1.4 <i>As purificações (kátharsis)</i> | 136 |
| 3.1.5 <i>O exercício das purificações como pressuposto para o conhecimento</i> | 139 |
| 3.1.6 <i>A purificação da alma inferior</i> | 142 |
| 3.1.7 <i>Breve conclusão: a “virtude superior” e a assemelhação</i> | 146 |
| 3.2 A ASSIMILAÇÃO INTELIGÍVEL..... | 150 |
| 3.2.1 <i>As duas formas de conformação</i> | 150 |
| 3.2.2 <i>A dialética (dialéktiké)</i> | 154 |
| 3.2.3 <i>Os limites da linguagem</i> | 162 |
| 3.2.4 <i>“visão” ou a “experiência”</i> | 169 |
| 3.3 A ASSIMILAÇÃO AO UNO-BEM | 180 |
| 3.3.1 <i>A necessidade e o desejo do Bem</i> | 180 |
| 3.3.2 <i>O incognoscível (ágnastos) e inefável (árretos): a apóphasis e a pedagogia do lógos</i> | 186 |
| 3.3.3 <i>A dupla atividade do Intelecto</i> | 190 |
| 3.3.4 <i>“experiência” do Uno e a linguagem inspirada</i> | 194 |
| 3.3.5 <i>Fugir só ao Só (mónou pròs Mónos)</i> | 200 |
| 3.3.6 <i>Conclusão da segunda parte: a Assemelhação e a Assimilação</i> | 203 |
| | |
| 4 CONCLUSÃO..... | 208 |
| | |
| 5 BIBLIOGRAFIA | 213 |

1 INTRODUÇÃO

1.1 Considerações iniciais

A despeito de todas as dificuldades filológicas de decisão sobre as diferenças entre os manuscritos², o estilo da escrita plotiniana, inspirada, livre e “assistemática”³, contribui para uma necessidade de verdadeira “decifração” de seus escritos, que se apresentam, muitas vezes, de modo paradoxal e enigmático⁴. Contudo, não é só a linguagem plotiniana, ora escolar e argumentativa, ora poética e alegórica, que torna o texto das *Enéadas* “misterioso” e “ambíguo”⁵. Sua própria concepção de discurso e filosofia, em correspondência às suas concepções sobre os princípios da realidade, parece opor-se a uma concepção moderna de razão e verdade. O discurso filosófico em Plotino, racional e argumentativo, apresenta-se, ainda como imagem para representar, por meio do “desenvolvimento discursivo” (cf. 31 [V 8], 6, 5 – 6), a realidade mesma para além do discurso e raciocínio⁶.

Acrescenta-se a isso a extrema dificuldade da intrincada exegese filosófica praticada por Plotino, – certamente por sua posição histórica privilegiada com relação ao

² Para ver sobre a história da edição e tradução dos escritos de Plotino: cf. M.-N. Bouillet. *Les Ennéades de Plotin: chef de l'école néoplatonicienne*. Paris: Minerva G.M.B.H, 1857, prefácio. Para ver mais especificamente sobre a história e a dificuldade do trabalho com os manuscritos: cf. Plotin. *Ennéades I*. par. É. Bréhier. Paris: Les belles lettres, 1960. Introduction: Le texte des Ennéades, p. XXXIX – XLV. Ou ainda, cf. Plotino. *Le Enneadi: volume primo*. Giuseppe Faggini. Milano: Instituto Editoriale Italiano, Introduzione. Ou: cf. *Plotini Opera*. P. Henry, H. R. Schwyzer. (3 tomos). New York: Oxford University Press, 1964, 1977 e 1983 (Praefatio).

³ Com esse termo, queremos apenas apontar para a presença generalizada dos diversos temas de seu pensamento no conjunto dos tratados, de modo que seu pensamento encontra-se disperso no conjunto da obra, ao mesmo tempo em que aparece como um “todo” completo em cada tratado em específico. Cf. É. Bréhier. *La philosophie de Plotin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. 1999. (primeira publicação: 1928). *Les “Ennéades”*, p. 10. Vide também: Bouillet, 1857, p. XII.

⁴ Por essas dificuldades, Bouillet aponta e se opõe a certos autores que reputaram a filosofia plotiniana por “ininteligível”, o que certamente marcou longamente a história de sua interpretação. Segundo ele, esses autores (Brucker, Buhle, Daunou, Clavier) nem sequer parecem ter abordado o estudo de nosso filósofo mais profundamente. Cf. Bouillet, 1857, préface p. XIII, n. 1.

⁵ Arnou, por exemplo, o classificou de “incoerente” e cheio de “antinomias” (cf. R. Arnou. *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Paris: Librairie Felix Alcan. Collection historique des grands philosophes, 1921, introdução, p. 5). Bouillet, apesar de se opor aos que o consideravam “ininteligível”, assume que o texto plotiniano é “obscuro” e “enigmático” (cf. Bouillet, 1857, préface). Como veremos a seguir, o texto plotiniano parece, muitas vezes, paradoxal e ambivalente.

⁶ O que não significa que Plotino não argumente, sobre todos os temas de que trata, exaustivamente. Cf. V. Jankélévitch. *Plotin, Ennéades I 3: sur la dialectique*. Paris: Les éditions du Cerf. 1998, p. 60 ss. Cf. abaixo, p. 162 ss. Os tratados serão sempre referidos primeiro pelo número da ordem cronológica; em seguida, pelo número na ordem eneádica de Porfírio entre colchetes; seguidos do número do capítulo e das linhas, conforme a edição de Henry-Schwyzler, *Plotini Opera*.

desenvolvimento da tradição grega antiga –, fundindo e sintetizando de modo filosófico, inspirado e livre toda a tradição anterior, incluindo não apenas os diálogos platônicos, a filosofia de Aristóteles, dos estoicos, epicuristas, medioplatônicos e neopitagóricos⁷; mas também toda a tradição poética e literária grega, assim como os textos místéricos e iniciáticos das religiões dos mistérios, abundantes em sua época⁸. Entretanto, não é apenas a apropriação e o uso profícuo de mitos, bem como a linguagem poética e alegórica tão abundante nas *Enéadas* que, por si só, dão margens para interpretações diversas e encontram possibilidade de leituras polissêmicas, mas, concomitantemente, certa imprecisão conceitual do vocabulário utilizado por Plotino, que, em determinado contexto, toma ora um termo em determinado sentido, ora em outro, utilizando inúmeros termos para um mesmo conceito, sem um sentido completamente claro, fixo e definido⁹. Contudo, parece que não é apenas a distância histórica e cultural que nos separa de uma compreensão precisa do texto plotiniano. Porfírio, em sua *Vida de Plotino*, nos conta que já em sua época muitos depreciavam o pensamento de seu mestre, pois seu estilo era isento da teatralidade sofística, – isto é, da preocupação retórica da exposição –, e seus textos não apresentavam, de pronto, as necessidades lógicas de seu pensamento (cf. V. P. 18, 1 – 10). Escrevia súbita e ininterruptamente, como que sob forte inspiração, após maturar no pensamento o tema em questão, e, depois de escrever todo o tratado de uma única vez, nunca o alterava, corrigia, e nem mesmo o relia (cf. V. P. 8).

Todavia, parece que não é por acaso que Plotino não se preocupava demasiadamente com a qualidade da escrita, – apesar de ser, sem dúvida, um exímio escritor –, assim como com a máxima clareza da exposição, – apesar da clareza se impor, muitas vezes, com a necessidade do rigor metodológico¹⁰. É Porfírio que também nos conta que os escritos de Plotino não eram confiados a todos, mas eram entregues apenas a alguns poucos escolhidos, que recebiam seus textos após um longo exame e criteriosa seleção (cf. V. P. 4, 15). Ora, se as informações de Porfírio forem corretas, trata-se, ao menos originariamente, de uma filosofia “esotérica”, reservada a um grupo fechado de

⁷ É o próprio Porfírio quem nos sugere e nos conta a esse respeito (cf. V. P. 14). As citações da *Vida de Plotino* de Porfírio seguem abreviadas (V. P.), seguidas do número do capítulo e das linhas.

⁸ É. Bréhier, por exemplo, afirmou que a obra de Plotino é ininteligível se não a considerarmos também sob inspiração de aspectos da religião dos mistérios. Cf. É. Bréhier, 1999, Introduction, p. VI.

⁹ Cf. Arnou, 1921, p. 112; Cf. V. Jankélévitch, 1998, p. 44. Cf. também a observação feita por: M. E. Martins de Oliveira. *A fraternidade entre a alma do mundo e as almas individuais na filosofia de Plotino*. 2010. Dissertação (Mestrado em filosofia) – USP, São Paulo, p. 21 ss. Elementos que, segundo J. M. Charrue, tornam as *Enéadas* distantes de nossos “olhos modernos” (cf. J. M. Charrue. *Plotin lecteur de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1987. p. 15).

¹⁰ Vide, por exemplo: (33 [II 9], 6).

discípulos que fossem considerados aptos (moral e intelectualmente) para receber seus escritos. Nesse sentido, a despeito da importância da argumentação discursiva em sua filosofia, talvez, o estilo poético e sem a preocupação retórica e a pretensão do extremo rigor metodológico em Plotino, não seja gratuito¹¹. Provavelmente, esse conjunto de elementos presentes em seu estilo seja apenas reflexo de suas próprias concepções acerca da realidade e do conhecimento¹². Segundo nossas considerações, o “conhecimento”, no sentido forte do termo, é, para Plotino, reservado para aqueles capazes de percorrer a jornada de fuga (*phygḗ*), conversão (*epistrophḗ*) e retorno da alma para seu princípio e para si mesma. E, por isso, seus textos seriam reservados àqueles que se apresentassem dispostos e capazes para tanto. Essa capacidade é dada pela prática das virtudes, que proporcionam a habilidade de desprendimento e recolhimento da alma para si mesma, libertando-se das prisões e dispersões exteriores, penetrando, assim, no mais íntimo e profundo de si mesma¹³. Nesse sentido, “ética” e “henologia” (como ciência do Uno: *tó Hén*) aparecem, nas *Enéadas*, indissociáveis¹⁴. Pois, é a prática das virtudes, aliada ao exercício da dialética, que permite a ascensão para o “verdadeiro conhecimento” (*gnôsis*); assim como esse “conhecimento” permite a obtenção da “virtude perfeita” (cf. 20 [I 3], 6, 18 – 20), e do fim mesmo da vida filosófica e das aspirações mais profundas da alma, a saber: a “divinização” ou a “unificação” gradual e progressiva da alma com o seu princípio¹⁵.

Entretanto, esse percurso “ético-henológico” não pode ser claramente concebido, segundo nossa compreensão, sem uma devida apreciação de sua “psicologia”. Pois, inspirado em Platão, Plotino concebe a alma humana como uma “cópia” reduzida e

¹¹ Bréhier, ao considerar o texto de Plotino, afirma: “É impossível interpretar corretamente o pensamento de um filósofo, se não se olha a forma literária de sua obra; a forma literária porta o testemunho das intenções de um autor [...] e é preciso levá-la em conta para compreender, em todo o seu alcance, as ideias que ela exprime”. É. Bréhier, 1999, *Les “Ennéades”*, p. 9. G. Reale, em seu volume sobre Plotino e o neoplatonismo afirma: “Seu ato de compor era como se conversasse por escrito em vez de falar. Quem não tiver presente este fato dificilmente poderá compreender o espírito das *Enéadas*”. G. Reale. *Plotino e neoplatonismo*. Trad.: H. C. de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, (1. edição: 1994) 1998, p. 15.

¹² Cf. V. Jankélévitch, 1998, p. 80.

¹³ Cf. abaixo, p. 139. Sobre esse ponto, gostaria de apresentar, apenas como uma oportunidade de estudar e refletir mais sobre esse tema, meu artigo: R. V. Gomes. “*Esoterismo*” e *conhecimento em Plotino*. Revista *Kínesis*, v. IV, n. 7, Julho 2012, p. 134-149.

¹⁴ Nas palavras de Santa Cruz: “Reflexão moral e reflexão metafísica são em Plotino as duas faces da mesma moeda”. M. I. Santa Cruz; M. I. Crespo. *Plotino. Enéadas: textos essenciais*. Buenos Aires: Colihue. 2007. Intr. p. XXV.

¹⁵ Que revela o caráter propriamente “místico” do ápice do percurso filosófico em Plotino. Cf. *Ibidem*, p. LXXV ss.

particularizada da alma do cosmos¹⁶. Nesse sentido, o homem é um “microcosmo” que contém em si os mesmos níveis ontológicos e noéticos de toda a realidade¹⁷. Destarte, “henologia” e “psicologia” também não aparecem dissociadas nas *Enéadas*, e, assim como “ética” e “metafísica” na consideração de Santa Cruz (cf. acima, p. 14, n. 14), ambas podem ser entendidas, certamente, como duas faces de uma mesma moeda¹⁸. Assim como esse composto (entre “henologia” e “psicologia”), certamente, não pode ser compreendido sem a motivação “ética” que, como um “impulso original”, subjaz todos os meandros de sua filosofia¹⁹. Em contrapartida, esse percurso ficaria incompleto, conforme apontamos acima, sem uma devida consideração sobre, o que chamaríamos hoje, sua “teoria da linguagem”. Plotino, em sua exegese dos antigos, tem uma concepção do *lógos* muito significativa e particular – apesar de fundamentá-la em sua leitura da tradição –, que está profundamente relacionada às características de sua “epistemologia”, fundamental em seu percurso de retorno e conversão da alma. Desse modo, esses vários elementos, que não aparecem distintos e nomeados separadamente na filosofia plotiniana, se fundem e formam um todo harmônico, único e inseparável, que torna indissociável o conjunto de seu pensamento, presente em diferentes contextos e linguagens no conjunto de sua obra. O que, certamente, o torna “obscuro” e “ininteligível” para nosso método de leitura e “análise” moderno.

Portanto, feitas essas considerações iniciais, é importante notar que o discurso lógico racional demonstrativo, com a intenção de provar e expor claramente a verdade, não é o fim e a meta suprema de sua filosofia. E, apesar do discurso pretender a máxima clareza que lhe é possível, não é a persuasão lógico-racional “absoluta” que está em primeiro plano; mas a contrição da alma em direção ao inteligível (cf. 49 [V 3], 6, 7 – 19)²⁰. Assim, parece que a clareza da exposição se limita à necessidade de guiar a alma e orientá-la em sua ascensão superior, de acordo com a natureza e possibilidade limitada do

¹⁶ Principalmente a partir do *Filebo* (30 a5-6) e do *Timeu* (30 b8). Nesses diálogos Platão compara o homem com o cosmos, que assim como nós, possui um corpo e uma alma que lhe coordena e lhe anima. Cf. M. E. Martins de Oliveira, 2010, n. 108. Cf. abaixo, p. 63, n. 142; e p. 72, n.169.

¹⁷ M. I. Santa Cruz, 2007, p. XXIX.

¹⁸ E. Chaignet chegou, inclusive, a afirmar que a filosofia plotiniana é quase exclusivamente uma psicologia, já que, segundo Plotino (cf. 10 [V 1], 1, 30 – 36), para conhecer as demais coisas, antes, é preciso conhecer aquele que conhece (isto é, a alma). Cf. A. E. Chaignet. *Histoire de la psychologie des Grecs*. Paris: Hachette, 1892, t. IV, p. 53. Cf. também J. M. Charrue, 1987, p. 158. (Em Plotino, vide também: 27 [IV 3], 1, 1 – 14). Cf. M. E. Martins de Oliveira, 2010, p. 34-35.

¹⁹ Cf. V. Jankélévitch, 1998, p. 24-25.

²⁰ Cf. também: 22 [VI 4], 4, 1 – 11. Vide a esse respeito a observação, em sua análise do tratado 8 [IV 9], feita por: M. E. Martins de Oliveira, 2010, p. 30, n. 82.

discurso²¹. Logo, uma leitura que espere encontrar precisão conceitual, clareza e ordenamento lógico “absolutos”, – isto é, “clareza e distinção”, segundo o projeto epistemológico da Modernidade –, no texto das *Enéadas*, certamente, poderá deixar o estudioso perplexo e decepcionado. O que causará, ou uma má compreensão de seu pensamento, desprezando elementos (aparentemente) “contraditórios” ou “dissonantes”; ou uma diminuição depreciativa de sua filosofia, por incapacidade de apreendê-la para além da via da análise fragmentária e compartimentada da lógica “rígida” e “absoluta”. O uso constante de metáforas, mitos, alegorias, imagens, mescladas a todo arsenal argumentativo imortalizado pela tradição, em uma leitura profundamente sintética, filosófica e original; porém, sem a preocupação constante da explicitação conceitual “clara e precisa”, – que se encontra dispersa e diluída no conjunto da obra –, convida-nos para a necessidade de uma leitura correspondente ao seu estilo.

1.2 Plano de leitura e método de trabalho

A despeito da implicação e da mútua dependência dos temas abordados nos tratados das *Enéadas*, sem que seja possível e desejável isolar um ponto, um conceito e, talvez, até mesmo um texto específico²², essa relação não supõe e não significa coerência total e absoluta²³. De modo que, apesar da necessidade de cotejarmos temas e tratados diversos, para a própria compreensão do núcleo de nosso trabalho, priorizamos os temas e tratados mais próximos ao eixo central de nosso estudo como fio condutor do percurso. Isso, por

²¹ Cf. abaixo, p. 154 ss. Vide, sobre o assunto, o comentário radical, mas bastante pertinente de É. Bréhier: “Plotino é um guia espiritual antes que um doutrinário; isto que se está habituado a considerar como o essencial de sua doutrina, a tríade das hipóstases, o Uno, o Intelecto e a Alma, deveria aparecer somente como uma banalidade, ou ao menos como um ponto de partida aos olhos de seus primeiros leitores, habituados de longa data às especulações desse gênero”. 1999, Conclusion, p. 182. A esse respeito, vide também o comentário de P. Hadot. *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris: Gallimard, 1997. p. 73-74. Para ver sobre a elaboração, anterior a Plotino, no contexto medioplatônico, da tríade processiva, vide: J.-F. Pradeau. *L’imitation du prince: Plotin et la participation*. Paris: Vrin, 2003. p. 19 – 56. Porém, Pradeau esclarece que Plotino, retomando, por exemplo, Numênio, não concebe e não descreve o engendramento processivo da realidade como os que o antecederam.

²² Cf. Jankélévitch: “... a filosofia de Plotino é um pouco como seu mundo das ideias inteligíveis: tudo é transparente a tudo, e a ideia simples do conjunto, imanente a cada parte, se reflete de algum modo como em um espelho. Esta unidade interna de inspiração, esta implicação recíproca e dinâmica dos diversos momentos da doutrina impedem de expor um aspecto qualquer sem evocar, ao menos sumariamente, os problemas e as preocupações que ele implica”. V. Jankélévitch, 1998, p. 22.

²³ Nas palavras de Bréhier, diferentemente da ordenação e edição artificial e sistemática de Porfírio, os escritos de Plotino “... só são a redação de vivas discussões de escola” (É. Bréhier, 1999, *Les “Ennéades”*, p. 15.).

compreendermos as dificuldades cronológicas e temáticas dos tratados; sem, contudo, deixar de buscar e ver desenvolvimentos e complementações importantes em textos de períodos diversos. Assim, nossa análise parte principalmente dos textos da primeira fase e dos temas fundamentais da ética plotiniana ali presentes; sem, no entanto, deixar de considerar algumas contribuições significativas de tratados posteriores que possam acrescentar, desenvolver ou complementar temas apresentados ou apontados em textos anteriores, relevantes para a compreensão específica de nosso estudo, desde que devidamente contextualizados. Portanto, a análise de tratados da fase intermediária e final servirão apenas para complementar nossa leitura, como ponto de apoio necessário, ou para preencher alguma lacuna conceitual, não completamente desenvolvida nos textos da primeira fase²⁴. Da mesma forma, alguns subtemas apresentados respondem a necessidade de fundamentação teórica do tema ou da análise de suas implicações e consequências imediatas, favorecendo diretamente a nossa compreensão.

1.3 Breve apresentação do tema e do trabalho

O tema que estudaremos diz respeito a dois conceitos que, segundo nossa interpretação, aparecem, de modo muito especial, indissociáveis na filosofia plotiniana em sua leitura da filosofia de Platão. Trata-se dos conceitos de Fuga (*Phygé*) e Assimilação (*Homoíosis*), que aparecem mais explicitamente, nesses termos, no tratado 19, em ordem cronológica; I 2, na ordem eneádica de Porfírio. Nesse tratado, Plotino começa seu texto retomando literalmente o *Teeteto* platônico (176 a-b), no qual Platão afirma que é preciso “fugir daqui”, sendo que essa fuga (*phygé*) consiste em assemelhar-se a deus (*homoíosis theôî*). Segundo Platão, é preciso “fugir daqui”, pois os males residem e rondam necessariamente “aqui”. Logo, se a alma deseja fugir dos males, é preciso “fugir daqui”. E essa fuga, que consiste em assemelhar-se a deus, significa tornar-se justo e piedoso com ajuda da sabedoria. Ora, assemelhamo-nos a deus, portanto, pela virtude, conclui Plotino já no início do tratado (cf. 19 [I 2], 1, 1 – 5), passando a considerar a natureza mesma da assemelhação e da virtude. Nesse sentido, é interessante notar que nosso tema nos possibilita estudar a filosofia plotiniana em sua exegese direta do texto platônico. Contudo,

²⁴ Como veremos, todos os temas abordados a partir de tratados mais tardios têm correspondência em textos da primeira fase. Contudo, alguns pontos específicos só foram melhor desenvolvidos posteriormente.

como dissemos acima, de certo modo, esses dois conceitos estão relacionados com todo pensamento plotiniano, representando o eixo da jornada conversiva da alma, que pode ser entendida como o problema fundamental de seu pensamento, para o qual todos os outros convergem²⁵.

Assim, “fugir daqui”, na filosofia plotiniana, como processo de “assemelhação a deus”, se insere no contexto mais amplo da conversão (*epistrophé*) e do retorno da alma para si mesma e para seu princípio divino, que Plotino representa alegoricamente com a jornada de Ulisses à sua terra de origem, ou com o mito de *Éros* e *Psykhé*, relacionado ao mito do nascimento de Afrodite²⁶. Esse percurso é geralmente identificado com o aspecto “moral”, ou com o movimento “ascensional” da filosofia plotiniana, em oposição ao que seria o movimento “descensional” de seu pensamento²⁷. Porém, como veremos, ele não exclui elementos “henológicos”, “ontológicos” e “psicológicos”, e não pode ser entendido isoladamente em relação ao conjunto da doutrina. Logo, “ética”, “henologia” e “psicologia” aparecem unidas de tal modo em sua filosofia, como aspectos indivisos de um todo harmônico, que desagregá-las parece representar um risco de inapreensão de seu pensamento²⁸. Pois, partindo da perspectiva do desejo da alma de retorno para seu princípio, o conhecimento do movimento descensional da processão, de constituição das hipóstases divinas e do cosmos sensível, – do Uno (*tó Hén*), do Intelecto (*Noûs*) e da Alma

²⁵ Como afirma, por exemplo, V. Jankélévitch, 1998, p. 24. G. Reale, por outro lado, parece se posicionar contrariamente a essa tese. Cf. G. Reale, 2008, p. 34-38. Como veremos a seguir, a meta final do sábio é a assimilação a deus; desse modo, ética, psicologia e metafísica formam um único itinerário, cujo “objetivo” é a realização do Bem, que resulta na conquista da liberdade, felicidade, plenitude e sabedoria da alma.

²⁶ Vide, respectivamente, abaixo, p. 27 ss; e p. 115 ss.

²⁷ Bréhier, em consonância com a maioria dos comentários de sua época, aponta duas ordens de questões fundamentais no pensamento plotiniano: uma de caráter mais filosófico, a processão e a constituição da estrutura da realidade; e a outra, de caráter mais religioso, relacionada com a destinação da alma e seu retorno e restabelecimento no divino. Essa segunda questão teria inspiração na enorme disseminação em sua época, de inúmeras manifestações das religiões místicas; enquanto a primeira seria a herança mais direta da filosofia grega. Segundo Bréhier, o problema fundamental de Plotino seria unir intrinsecamente e relacionar em um todo único e harmônico essas duas classes distintas de problemas, a ponto de tornar o problema religioso racional, e o problema racional religioso. Cf. É. Bréhier, 1999, *Le problème fondamental de la philosophie de Plotin*, p. 23-34. Entretanto, é interessante notar a origem platônica do problema (*Teeteto* 176 a-b), que Platão relaciona com o desejo intrínseco da alma por felicidade e conhecimento, ou melhor, por sabedoria e bem-aventurança. Desse modo, parece-nos mais adequado considerar que o problema da conversão e da assimilação na filosofia plotiniana, como desejo de unidade e plenitude, é de natureza substancialmente filosófica, a despeito da inspiração e do uso que Plotino faz das linguagens e expressões das tradições religiosas de seu tempo. Em contrapartida, dada a unidade e coerência interna da reflexão plotiniana, talvez não seja possível, nem mesmo desejável, como expressa Faggin, procurar precisar as origens históricas e culturais de seu pensamento. Cf. G. Faggin. Plotino. Itália: Garzanti, 1945, p. 1 ss. Para ver mais sobre o longo debate acerca desse tema: cf. B. G. S. L. Brandão. *Ascensão e virtude em Plotino*. 2012. 291 f. Tese (doutorado em filosofia) – UFMG, Belo Horizonte, p. 28.

²⁸ Cf. V. Jankélévitch, 1998, p. 24 e 25.

(*Psykhé*) em sua relação com o sensível –, por exemplo, aparece também como exercício dialético preparatório fundamental para a ascensão e assimilação inteligível²⁹.

Tendo isso em vista, a despeito da convergência e reciprocidade desses conceitos, dividimos o trabalho em duas partes principais: a primeira reservada ao estudo da Fuga, como processo de conversão que vai da alma em sua “queda” nos vícios e males, dispersando-se na multiplicidade das realidades externas e inferiores às realidades primeiras; e a segunda, reservada à Assimilação, entendida como cume do processo de assemelhação, proporcionado pela Fuga e pelo movimento de conversão da alma. Essa divisão, de caráter meramente metodológico, nos propicia a possibilidade de nos focarmos em níveis e estágios distintos em cada parte do trabalho, segundo nossa leitura, para aprofundarmos temas e relações que nos parecem mais específicos e pertinentes a cada etapa da jornada³⁰. Desse modo, apesar dos temas de ambas as partes se tocarem, – já que se trata, no limite, de um único tema (a conversão) e, portanto, de conceitos convergentes –, essa divisão nos possibilita estudar separadamente aspectos e problemas mais diretamente relacionados ao vocabulário conceitual próprio de cada um dos termos. Na primeira parte, intentamos compreender melhor o sentido e o significado da conversão: o que significa “fugir daqui”; já na segunda, o método e o percurso para alcançar o fim da jornada: a Assimilação, como objeto dessa Fuga. Entretanto, é a própria exegese plotiniana que relaciona diretamente, desde Platão, esses dois conceitos, como um único movimento da alma; o que nos impõe a consideração paralela e conjunta de sua significação profunda inserida no contexto mais amplo de seu pensamento, inclusive, para a própria compreensão de cada um desses conceitos isoladamente. Portanto, se “fugir daqui” consiste em “assemelhar-se a deus”, é o estudo da Fuga que nos permitirá compreender e aprofundar a Assimilação, assim como será o estudo e aprofundamento da Assimilação que nos permitirá compreender mais claramente o significado mesmo da Fuga.

Na primeira parte, reservada ao tema da Fuga, cabe esclarecer como é possível “fugir daqui” para o inteligível, isto é, do sensível para o Intelecto (*Noûs*). O que significa propriamente essa fuga? Ela corresponde, como quis geralmente parte considerável da história de sua interpretação, a uma negação e depreciação do corpo e do sensível? Como atingimos o Intelecto, e o que significa essa ascensão? Já na segunda parte, reservada à “Assimilação”, é preciso compreender primariamente como nos “assemelhamos” ao

²⁹ Cf. acima, p. 15, n. 21. Sobre esse ponto, vide também, por exemplo: P. Hadot, 1997, p. 30-31, 73-74.

³⁰ Segundo Plotino, são duas as etapas da jornada da alma em seu processo de conversão. Cf. abaixo, p. 53 ss.

inteligível e, por fim, como nos “assimilamos” a ele. Termos que, segundo nossa compreensão, traduzem níveis distintos da *homoíosis* plotiniana. Em um primeiro momento, pelas virtudes cívicas (*polytikés*) e pelas purificações (*kátharsis*), assim como pelas virtudes dialéticas (praticadas pelo exercício da *diánoia*), a alma “imita” o divino e, portanto, assemelha-se a ele, preparando-se “propedeuticamente” para o “verdadeiro conhecimento” (*gnôsis*). Porém, em um nível além, pela “virtude superior”, a alma transforma-se em seu princípio (o Intelecto), o “toca” e, de certa forma, se unifica a ele; contemplando o inteligível diretamente, e conhecendo as realidades primeiras no sentido forte do termo, o que corresponde ao primeiro nível de divinização da alma, segundo Plotino. Desse modo, cabe passar da assimilação ao inteligível para o cume e fim último do desejo da alma e da atividade filosófica, que corresponde à segunda etapa da jornada de ascensão: o Uno-Bem, como cume e princípio de toda realidade inteligível, para além de toda cognição, beleza, essência, pensamento e ciência inteligível. Percurso que, certamente, distingue o caráter propriamente “místico” da filosofia plotiniana, como consequência do desenvolvimento ético e dialético da atividade filosófica.

No entanto, ambos os conceitos, tanto o de Fuga como o de Assimilação, apresentam problemas de interpretação não de somenos importância. Ao longo da tradição, a necessidade de “fugir daqui”, tal como expressa no *Teeteto* platônico, foi acusada de fuga da efetividade da vida, de desprezo e negligência do corpo físico e abandono do mundo sensível³¹. Assim como, parece, a exegese plotiniana do tema recebeu a mesma leitura e interpretação³². Inclusive, a história recente de seus comentadores, ainda confirmou, algumas vezes, essa mesma leitura³³. Resta saber, portanto, o que é e em que consiste essa “fuga”, na filosofia plotiniana, e decidir, por meio de um estudo dos textos e de alguns de seus comentários mais relevantes sobre o tema, se se trata realmente de uma negação, de desprezo e fuga da efetividade da vida, como um abandono e extirpação do contato com o sensível e com o corpo; ou se é possível compreender esse “percurso” de uma perspectiva diferente. Esse é o problema histórico fundamental que orienta nossa primeira parte do

³¹ Cf., por exemplo: F. Nietzsche. *O crepúsculo dos ídolos*. Obras incompletas. Sel. de textos de Gerard Lebrun; trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999. § 1 – 9. (Col. Os Pensadores).

³² Cf., por exemplo: H. Bergson. A percepção da mudança. *O pensamento e o movimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 160-161.

³³ Essa é uma leitura que historicamente, parece, se tornou bastante comum, pelo menos entre parte considerável dos especialistas e comentadores modernos do texto plotiniano. Vide, por exemplo, R. Arnou, *L'ame de Plotin. I. Plotin et le monde sensible*, 1921, p. 31 – 40; Dominic O'Meara. *Plotin: une introduction aux Ennéades*. Paris: Éditions du Cerf, 2004. Chapitre 10: Le retour de l'ame: philosophie et mysticisme. 4. L'éthique de la fuite et l'éthique du don, p. 146 ss; e R. Bodéüs. *L'autre homme de Plotin*. Phronesis, 28 (1983) p. 256-264.

trabalho, como horizonte da pesquisa, o qual pretendemos apenas apresentar segundo as indicações mais plausíveis dos textos e dos comentários estudados, a fim de compreender melhor o sentido e o significado dessa Fuga. Por outro lado, a *homoíosis theôî*, apresentada, desde Platão, como o fim mesmo da fuga, bem como da atividade filosófica, pode ser traduzida tanto por “assemelhação a deus”, como por “assimilação a deus”. Essa ambiguidade, mais explícita no vocabulário português, parece implícita no uso que faz Plotino do termo. De modo que pretendemos apenas verificar essa dupla possibilidade de tradução, observando o quanto essa distinção contribui para a compreensão do tema no interior do pensamento de Plotino. A pergunta que nos orienta aqui, portanto, é a seguinte: o processo de assemelhação a deus, em Plotino, pela prática das virtudes e do exercício dialético, pode ser compreendido como um estágio propedêutico para a Assimilação propriamente dita, como cume e fim do processo de ascensão, fuga e retorno da alma? Assim, partindo dessa análise e distinção, na segunda parte do trabalho é preciso compreender um aspecto, de certa forma, obscuro e controvertido, ou pelo menos, não tão claro nos textos de Plotino; a saber: como se dá a passagem desse nível de imitação propedêutica do divino (de virtudes e dialética) para a Assimilação (como “visão”, “unificação” e “êxtase”)? Em que consiste a Assimilação a deus, o que significa e como é possível que a alma se assimile, primeiro, ao Intelecto (*Noûs*) e, segundo, ao Uno (*tó Hén*), como níveis distintos de seu percurso, ascensão e “experiência”?

Como veremos, esse percurso inclui a compreensão de elementos “psicológicos” fundamentais da filosofia plotiniana, capaz de esclarecer, segundo nossa interpretação, esses problemas e pontos cruciais de ambas as partes do trabalho. Segundo Plotino existe uma gama de níveis na alma capaz de contemplar e coincidir, segundo seu uso e atualização, com a realidade hipostática correspondente. E essa concepção parece ressignificar o sentido da Fuga e da Assimilação, em um único percurso para o mais íntimo da alma e da própria realidade divina.

2 A FUGA (*PHYGÉ*)

2.1 Apresentação do problema: o que é a fuga?

“Fujamos para a pátria querida”, alguém exortaria com maior verdade [Homero, *Ilíada* II 140]. Então, que fuga é essa? Como? Navegaremos como Odisseu, diz ele³⁴ – enigmando penso eu –, que fugiu da feiticeira Circe ou Calipso, não contente em permanecer, embora tivesse prazeres para os olhos e se unisse a muita beleza sensível. Nossa pátria é donde viemos e nosso pai está lá. Que jornada e que fuga são essas, portanto? Não devemos perfazê-las com os pés: os pés nos levam a todo lugar, da terra para a terra; e não precisas preparar uma carruagem de cavalos ou uma embarcação, porém deves te afastar de tudo isso e não olhar, mas, como que cerrando os olhos, substituir essa visão e despertar uma outra, que todos têm, mas poucos usam (1 [I 6], 8, 17 – 28)³⁵.

2.1.1 “Fugir daqui”

Platão, por volta da metade do diálogo *Teeteto* (176 b)³⁶, afirmou que é preciso fugir daqui, pois necessariamente os males rondam esta região e residem aqui. Essa fuga, segundo ele, consiste em assemelhar-se a deus (*homoíosis theôî*), tornando-se justo e piedoso com ajuda da sabedoria. Plotino, em seu tratado 19 [I 2] – *Sobre as virtudes*, inicia o texto citando literalmente este trecho do *Teeteto* de Platão; e acrescenta: essa assemelhação se dá, portanto, por meio da virtude (cf. 19 [I 2], 1, 5). As virtudes são, assim, para Plotino, o meio pelo qual se faz possível a assemelhação ao divino, e, por conseguinte, a realização da verdadeira felicidade (*eudaímonia*) e bem-aventurança (*makaría*); bem como possibilitam, como veremos a seguir, a ascensão da alma ao inteligível para o “verdadeiro conhecimento” (*gnôsis*) e sabedoria (*sophía*). Mas, se a assemelhação a deus se dá pela virtude (*aretê*), e, se é isso o que Plotino chama de “fuga”, o que significa para Plotino, em sua exegese de Platão, “fugir daqui”? Trata-se de uma

³⁴ Homero, *Odisseia*, V 215-227; 262-269; XI 1-10.

³⁵ As traduções aqui utilizadas são, fundamentalmente, as de José Carlos Baracat Júnior e Jesus Igal (vide bibliografia); as demais traduções serão devidamente citadas quando de sua utilização. Para ver sobre o modo de citação das *Enéadas*: cf. acima, p. 12, n. 6. Cotejamos o texto grego (da edição minor de P. Henry e H. R. Schwyzer), notadamente para justificação e uso de alguns termos e conceitos fundamentais para a constituição do vocabulário de nosso trabalho.

³⁶ Platão, *Teeteto* (172 d – 177 b). Trata-se da famosa digressão sobre o filósofo e a cidade.

fuga do sensível e, portanto, de um desprezo e desvalorização do corpo e do mundo, ou a leitura dos textos nos possibilitam uma leitura distinta?

2.1.2 “Fuga e assemelhação” no *Teeteto* de Platão

Para compreendermos o que significa “fugir daqui” na filosofia plotiniana, parece-nos imprescindível, de antemão, ter em mente apenas alguns aspectos da origem platônica do tema. Platão, em uma célebre digressão do *Teeteto* (172d – 177b), afirma a existência de dois tipos de homens: o que ele chama de homem público ou comum e o homem filósofo. O primeiro vive a rolar em disputas nos tribunais, e não tem tempo livre para a procura da verdade e para o que mais lhe agrada, pois, sempre premido pela água da *clepsidra* está constantemente preocupado em defender-se do adversário e vencer o inimigo: “... a luta nunca se trava por questões indiferentes, porém sempre de interesse pessoal, estando, muitas vezes, em jogo, a própria vida” (172e7 – 173a). O segundo, por outro lado, o homem filósofo, é aquele que mais que tudo ignora o caminho dos tribunais, dos conselhos, das disputas dos cargos públicos nas *hetérias*, dos festins animados por tocadores de flauta: “... nem em sonho lhes ocorre comparecer a nada disso” (173 d)³⁷. Diz Platão que, o filósofo com o pensamento sondando os mistérios do universo e a superfície da terra não sabe nem se nasceu alguém de alta ou baixa estirpe em sua cidade, se algum outro recebeu herança de seus antepassados, e qualquer outra ocasião particular que possa provocar o interesse do homem público (comum). Parece-nos patente já aqui que, o que Platão pretende explicitar com esses dois homens são dois modos de vida distintos e diametralmente opostos. A vida de um homem que se torna escravo de seus desejos e interesses meramente particulares, e cujo tempo livre (*skholé*) está sujeito a rígidas limitações do ativismo de sua vida privada e pública³⁸; e a vida de um outro, distinto, que possui *skholé* para o que mais lhe agrada, e que não se interessa a não ser pela procura livre e “desinteressada” da verdade e da sabedoria. O primeiro acaba sumamente hábil e atilado

³⁷ Thomas A. Szlezák, em seu belíssimo artigo sobre o tempo do filósofo, ressalta a aparente misantropia do filósofo apresentado nesse trecho do *Teeteto* por Platão: “[...] dir-se-ia que a esse homem falta o mínimo de ‘competência social’ ou, dizendo de maneira mais dura, que ele é ‘incapaz de viver numa comunidade’ [...]”. Porém, ressalta o exagero literário utilizado por Platão para preparar o texto para a narrativa de Tales e de sua escrava, que tem como objetivo afirmar que a única exigência do filósofo é a de ser verdadeiramente livre. Cf. T. A. Szlezák. O tempo do filósofo. Reflexões platônicas sobre o uso responsável do tempo. Trad. Marcelo Perine. *Hypnos*. Ano 11, n. 17 – 2º sem. 2006. São Paulo: p. 14-27. p. 14-15.

³⁸ *Ibidem*, p. 16.

em adular seus interesses e paixões e a servi-los de mil modos, voltando sua atenção e seu discurso apenas para a aquisição de riquezas e honras ou para a satisfação de seus apetites e interesses pessoais. O que o torna condenado a um tipo de vida não livre, que nega o ócio filosófico (*askholía*), vicioso, “contrário a deus e miserabilíssimo” (176e). E como seus discursos, premidos pela água da clépsidra, estão sempre voltados apenas para defender-se do adversário e para vencer o inimigo, ou seja, para questões de cunho estritamente pessoal; podendo, inclusive, estar “... em jogo a própria vida”, acabam já a adolescência sem ter nada sadio na mente “... sábios de malícia incontrastável...”, sumamente ardilosos e atilados em praticar a injustiça e a exercer a mentira: “Não podendo transpor esses obstáculos sem ferir a justiça e a liberdade, voltam-se muito cedo para a mentira e respondem à injustiça com injustiça, donde vem ficarem inteiramente deformados e retorcidos” (173b). Em contrapartida, o filósofo é aquele que ama a sabedoria, ou seja, aquele que se dispõe de tempo livre (*skholé*) para discutir e debater sobre os mais variados temas, os que mais lhe agradarem, em busca do que é melhor e mais verdadeiro. Títulos, cargos, terras e grandes quantidades de dinheiro lhe parecem “coisinhas sem valor, acostumado, como está, a contemplar a terra inteira” (174e6).

Eis a condição e a distinção desses dois tipos, diz Platão: um criado com liberdade e lazer “... a quem das o nome de filósofo, não merece ser vituperado por fazer figura simplória por revelar-se imprestável com alguma ocupação servil” (175e). E o outro é capaz de realizar tudo isso, mas é incapaz de apanhar “... a música do discurso, entoar condignamente o hino da verdadeira vida dos deuses e dos varões bem-aventurados” (176a).

É nessa altura do texto que o interlocutor de Sócrates, Teodoro, afirma que haveria mais paz e menos males entre os homens se fosse possível convencer a todos da verdade do que foi dito. Não é possível, diz Sócrates, pois é forçoso haver sempre o que se oponha ao bem, nem mesmo é possível que os males mudem para a região dos deuses, mas é inevitável que circulem nesta região “perecível”, ou seja, na região sensível, pessoal, relativa e particular da existência. Assim, diz Platão: “nasce para nós o dever de procurar fugir daqui para o alto o quanto antes”, ou seja, fugir da natureza perecível, particular e relativa da qual compartilham e são escravos aqueles homens viciosos e injustos de alma pequena, afiada e ardilosa, para o alto, para a natureza imperecível das realidades eternas, imutáveis e divinas. Essa fuga, segundo Platão, consiste “em assemelhar-se a deus (*homoíosis theôî*) nos fazendo justos e piedosos com a ajuda da sabedoria” (176b).

Assim, “fugir daqui”, no contexto estrito desse trecho do *Teeteto* de Platão, não aparece como uma negação ou condenação do corpo e do mundo sensível ou da vida e da natureza humana; mas, a princípio, como fuga de certa condição e de certa relação de submissão e escravidão às paixões, aos interesses e às atividades “sociopolíticas” humanas. O exercício constante dessas atividades nos torna parciais e passionais em demasia, por ter de responder às constantes ameaças dos adversários e participar do jogo de disputas, cuja luta nunca se trava por questões indiferentes. Esse ativismo interessado³⁹, que direciona o discurso para a vitória sobre os inimigos e para a aquisição de riquezas e honrarias, torna o homem escravo de suas próprias paixões, além de impedi-lo de realizar o tempo para a busca do que mais lhe agrada e para o que é mais verdadeiro. Trata-se, portanto, como bem notou Szlezák, de uma escravidão por *askholía*. Assim como no caso de Tales que, ao olhar para os astros tropeçou em um buraco e foi, então, motivo de risos para sua escrava trácia (174a); assim, o filósofo, afirma Szlezák, é motivo de zombaria para o homem social (público/comum):

A condição social dos dois protagonistas desta anedota já exprime o essencial: ela, uma escrava, ele, um homem livre. A exigência do homem orientado para o espiritual é unicamente a de ser verdadeiramente livre. A maioria dos críticos da filosofia pode até se encontrar em condições melhores do que a jovem escrava trácia, na medida em que são homens livres da nobre Atenas, mas é o seu status intelectual que não é melhor que o dela. Dado que não podem dispor do próprio tempo, também eles não são verdadeiramente livres⁴⁰.

A essa condição, de voltar-se em demasia para as coisas humanas e para os negócios (*askholía*) humanos, Platão representou com a expressão “olhar para baixo”. A isso, parece incluir todas as atividades particulares, “merecedoras apenas de desdém”, orientadas por fins de cunho pessoal; como, por exemplo, saber se seus vizinhos são homens ou criaturas de outras espécies (174b-c), ou saber se é feliz o rei ou quem for possuidor de montões de ouro (175c-d). Porém, representou com expressões do tipo “pairar por cima de tudo”, ou “contemplar os astros para além do céu” o exercício de perscrutar a natureza em universal e cada ser em sua totalidade, como saber o que é o homem, o que lhe cumpre fazer ou suportar; ou estudar a realza em geral e a felicidade e a desgraça do homem em universal. Atividades semelhantes, mas diametralmente opostas àquelas

³⁹ Que Szlezák identifica com dois personagens sociais bastante conhecidos desde a Grécia antiga: “[...] uma profissão que se enquadra nessa descrição geral é a do político e do advogado”. Szlezák, 2006, p. 17.

⁴⁰ Szlezák, 2006, p. 19.

descritas acima. Assim como são opostas as vidas desses dois homens descritos por Platão: um é livre e ama e busca, acima de tudo, exercer sua liberdade e sabedoria; e o outro é escravo de seus vícios e paixões e pelo excesso de ativismo imposto por suas próprias concepções e por seu modo de vida. Ora, sem isolar a afirmação platônica de seu contexto original é esse o sentido possível para a expressão “fugir daqui”. “É preciso fugir daqui para o alto o quanto antes”, ou seja, daqui de baixo, segundo a alegoria platônica: das realidades efêmeras, particulares, mesquinhas e humanas – no sentido do jogo “sociopolítico” dos homens, e das disputas pessoais motivadas apenas por seus interesses mais particulares – e ascender à contemplação da totalidade e da natureza em universal. É nesse sentido que essa fuga é uma fuga dos males e é também uma ascensão, uma assemelhação a deus (*homoíosis theôî*). Sentido esse que dá uma conotação metafórica ao termo “fuga”. Não se trata, portanto, de uma negação do corpo e do mundo, pois, de forma alguma Platão renegou e denegriu o mundo sensível, o corpo ou a natureza humana. E, apesar de afirmar que os males rondam e residem nesta região perecível necessariamente, o significado dessa afirmação permanece oculto e misterioso no texto. Platão não afirma que a região perecível é o mal, mas apenas que nesta região perecível os males residem e atuam, e que eles (os males) não podem se mudar para a região dos deuses. Por isso, necessariamente estão aqui, já que é forçosa a existência do mal dada a existência do bem⁴¹. Portanto, se desejamos fugir dos males, temos que “fugir daqui”, ou seja, daqui de “baixo”, das naturezas e realidades perecíveis, particulares e inferiores (como “objetos” de desejos e interesses pessoais e particulares, relacionados ao domínio das paixões); e, assim, assemelharmo-nos a deus, voltando-nos para a contemplação do “alto” (isto é, para a natureza e realidade “impessoal”, universal e essencial). E isso, diz Platão, cumprimos nos tornando justos o máximo possível, pois é certo que deus é justo em máximo grau (176c). O que parece confirmar a leitura de que não se trata de uma proposta de evasão ou negação da realidade sensível, já que Platão afirma que assemelharmo-nos a deus nos tornando o mais justo possível, sendo essa assemelhação o “objeto” final da fuga. E ainda, afirma que existem dois paradigmas ou modos de vida: “um divino e bem-aventurado; outro, contrário a deus e miserabilíssimo” (176e4). Trata-se, portanto, do homem virtuoso (justo) e do homem vicioso (injusto), que são, ainda no caso do “homem divino”, modos de vida, ou

⁴¹ Segundo a interpretação plotiniana, isso não significa que o mal exista como um ser dotado de substancialidade essencial, mas apenas que dada a existência para nós da forma, da alma, do intelecto e do bem, o seu contrário como ausência e máxima contrariedade existe necessariamente (cf. 53 [I 1], cap. 7, 8 e 15; cf abaixo, p. 35 ss).

seja, maneiras de exercer a atividade humana na realidade corpórea e sensível. O que nos dá indícios para compreender que os males que estão presentes necessariamente “aqui”, nessa realidade perecível, se fazem presentes, ou pelo menos se tornam mais preponderantes, para um determinado tipo de vida, a vida viciosa ou injusta. Mas a vida acompanhada de virtude, ou seja, a vida do verdadeiro filósofo assemelha-se ao divino; pois, assim como os deuses, o filósofo é aquele que, por um processo de “ascensão” (fuga dos vícios e males), e pelo exercício da contemplação, torna-se, de alguma forma, isento do mal, ou seja, bem-aventurado e divino, ainda em sua realidade e natureza corpórea e sensível.

2.1.3 Plotino e a “odisseia” interior

Plotino, desde seu primeiro tratado, afirma que todos os seres desejam e tendem ao Bem (cf. 1 [I 6], 7, 1 – 12)⁴². No entanto, em Plotino, a tendência natural de todos os seres ao Bem é notadamente uma tendência à unidade (cf. 7 [V, 4], 1; 23 [VI 5], 1); pois é pela unidade que todos os seres são seres (cf. 9 [VI 9], 1); e, por isso, todos aspiram não a simplesmente serem, mas a serem unos, como quem encontra seu bem na unidade⁴³. Em contrapartida, natural e necessariamente a alma deseja fugir dos males (cf. 19 [I 2], 1, 1 – 5), e, portanto, fugir de sua dispersão na multiplicidade, e converter-se em unidade (cf. 1 [I 6], 9, 17 – 25). A esse procedimento correlaciona-se o percurso da alma para o Belo, pois para Plotino, inspirado no *Banquete* (211 a-c), a beleza assenta-se quando algo está reduzido à unidade: “quando ela toma algo uno e isômero, dá ao todo a mesma beleza”⁴⁴.

⁴² Cf. notadamente Aristóteles, *Ética a Nicômaco* 1094 a5. Em Plotino, nos tratados tardios, cf. por exemplo: 51 [I 8], 2, 2-4; e 54 [I 7], 1, 20-28.

⁴³ (cf. 9 [VI 9], 9, 12 – 24; 11, 5 – 16; 43 [VI 2], 11, 19-21). Isto é, na perfeição e completude. Vide: R. Arnou, 1921, *L’objet du désir*, p. 74 – 77. Por isso, o percurso da *hénosis* (unificação) está estreitamente associado a uma henologia (a grosso modo, uma ciência do Uno). Se a essência de todos os seres é a unidade, já que deixar de ser uno é o mesmo que deixar a existência, é preciso buscar a fonte mesma que confere unidade a todos os seres. O corpo é composto de partes e, portanto, sua unidade lhe é adventícia; a alma, apesar de mais una que o corpo, é composta de múltiplas potências, logo, também recebe de “fora” sua unidade; o *Noûs* (que Aristóteles chamou de primeiro princípio), ainda guarda certa multiplicidade, já que, para Plotino, ele é a totalidade do cosmos inteligível, assim como sua atividade preserva a dualidade, como pensamento do pensamento (sendo, portanto, cognoscente e cognoscível). Logo, segundo Plotino, é preciso postular um princípio superior, para além de toda dualidade e pensamento: o Uno-Bem (cf. 9 [VI 9]). Cf. D. O’Meara, 2004, p. 59 ss.

⁴⁴ Em oposição à tese que diz que a beleza constitui-se pela simetria e proporção, Plotino argumenta que, assim, nada simples, mas só o composto seria belo. Ora, mas é certo que se o conjunto é belo, também as partes devem ser belas, pois a beleza não pode constar de partes feias. As belas cores, a luz do sol, o ouro, e os belos sons, sendo simples e não possuindo simetria, não seriam belos. Ver: 1 [I 6], 1 e 2.

Assim, a jornada de fuga e retorno da alma é, por princípio, um processo de conversão (*epistrophé*) da multiplicidade para a unidade, que apesar de ser o desejo conatural e intrínseco à própria alma, permanece reservada àqueles poucos, capazes para tanto:

É preciso, então, ascender novamente ao bem, ao qual toda alma almeja. Se alguém o viu, sabe o que digo, como ele é belo. Ele é desejável por ser bom e o desejo tende a ele, mas a obtenção do bem é para aqueles que se alçam ao superior, que estão convertidos e que se despem do que vestimos ao decair (1 [I 6], 7, 1 – 7).

O desejo do Bem, que é desejo de unidade, revela, portanto, a verdadeira meta da alma e da filosofia: a “divinização”⁴⁵. Tal como a expressa Plotino ao justificar a necessidade do exercício das virtudes: “a meta de nosso esforço não é ficar livre de erro [*hamartía*], mas ser deus” (19 [I 2], 6, 2 – 3)⁴⁶. Em outro contexto, em um tratado da última fase, Plotino afirma ainda mais explicitamente esse desejo intrínseco da alma: “E esta é a verdadeira meta da alma: entrar em contato com aquela luz e contemplá-la por meio dela mesma...” (49 [V 3], 17, 33 – 35). Essa unificação interior, que é um despojamento e uma liberação da dispersão na multiplicidade, é que permite essa contemplação e essa “visão” do princípio: “então, mantendo a quietude, pois está em quietude enquanto está lá, e não se atabalhoando com mais nada já que se tornou uma, ela vê...” (20 [I 3], 4, 16 – 18). Desse modo, a divinização da alma, além de uma fuga dos males, é um retorno e uma conversão (*epistrophé*) da dispersão na multiplicidade em busca de sua verdadeira natureza primeira e original (*arkhaía phýsis*):

⁴⁵ Plotino, inspirado em Platão (*Teeteto*, 176 b), concebe a filosofia como processo de assimilação a deus (*homoíosis theôî*). Entretanto, segundo D. O’Meara: “... quando Plotino identifica o bem humano, o fim da vida, com a divinização, ‘a assimilação a deus’ – vide: (19 [I 2], 1, 1 – 4; e 46 [I 4], 16, 10 – 13) – ele afirma algo que poderia ser enunciado por outros filósofos antigos”. Como, por exemplo, epicuristas, estoicos e mesmo Aristóteles. Porém, é a maneira como ele compreende esta fórmula, diz O’Meara, que reflete suas concepções novas e particulares sobre nossa natureza e relação com a realidade. Cf. D. O’Meara, 2004, p. 136-139. Em Aristóteles, vide, por exemplo, sobre a “divinização” do homem: (*Ét. Nic.* Livro X, 7. 1177 b25-1178 a2). Pradeau identifica esse movimento plotiniano já nos medioplatônicos como um ultrapassamento de si por si, um abandono e uma renúncia de si, um “êxtase”, como um aperfeiçoamento de si, “... uma exaltação disso que em nós é já divino”. Cf. 2003, p. 27. Porém, parece-nos que Plotino distingue mais claramente a imitação como assemelhação a deus, da assimilação como “unificação” (*hénosis*) com o divino, propriamente dita (cf. abaixo, p. 129 ss).

⁴⁶ O termo *hamartía* não nos parece adequadamente traduzido por pecado, como traduzem, por exemplo, J. Igal e C. Baracat, mas por erro, especialmente pelo fato da *hamartía* em Plotino, como experiência do mal, ter um valor pedagógico (une valeur paideutique), em nada semelhante aos conceitos de queda e falta, representados pela ideia de pecado da tradição posterior; como observa: M. P. Marsola. *Le thème de l’hamartía et l’anthropologie de Plotin*. Colóquio internacional *Estratégias antignosticas nos tratados de Plotino*. Comunicação oral ministrada na UNIFESP, São Paulo, em 21 de março de 2011. Cf. abaixo, p. 49, n. 96.

Propender até ele é ser em maior grau, e aí está nosso bem-estar; alienar-se dele é ser meramente e ser em menor grau. Nele é onde a alma descansa e se livra dos males acolhendo em si a região limpa de todo mal; aí pensa, aí se faz impassível. [...] E esse é seu princípio e sua meta: seu princípio, porque provém de lá, e sua meta, porque o Bem está lá e, uma vez chegada lá, volta a ser ela mesma, isto é, volta a ser o que era (9 [VI 9], 9, 12 – 22).

Nesse sentido, essa conversão é, portanto, uma fuga da dispersão exterior, que resulta na queda nos males para a alma; e um retorno para si mesma, em sua mais profunda e primeira intimidade, como reconquista de seu bem mais supremo: “É preciso liberar-se de toda maldade, como quem se esforça por dirigir-se ao Bem; é preciso remontar-se até ao princípio interior e fazer-se de múltiplo uno, como quem será expectador do Princípio e do Uno” (9 [VI 9], 3, 20 – 24). E por isso, a verdadeira virtude é um desprendimento e um despojamento dos vícios e das realidades externas e inferiores, e uma conversão a si mesmo, em um movimento de libertação e autoconhecimento:

‘Não está – disse Platão – fora de nada’, antes está com todos sem que o saibam. É que são eles que fogem fora dele, ou melhor, fora de si mesmos. Não podem, pois, alcançar àquele de quem fugiram, nem podem, após perderem-se a si mesmos, buscar outro. Tampouco um filho alienado e fora de si conhecerá a seu pai. Mas quem se conheça a si mesmo, também conhecerá sua origem (9 [VI 9], 7, 29 – 35)⁴⁷.

Portanto, fugir dos males e assemelhar-se a deus, pelo exercício das virtudes (cf. 19 [I 2], 1, 1- 10), no contexto da filosofia plotiniana apresentada já em seus primeiros tratados, mostra-se como a necessidade da alma de remontar-se, em um processo de despojamento e conversão, a si mesma, em um movimento de simplificação e unificação, do exterior para o mais íntimo. O que se dá como desvelamento de sua natureza verdadeira e original, em uma jornada de purificação (*kátharsis*) e autoconhecimento. Todavia, em Plotino, esse conhecimento de si e do princípio inteligível superior se dá, sem dúvida, para além do nível dos discursos, silogismos e raciocínios, apesar de o discurso e a razão (*lógos*) apresentarem-se como etapa fundamental para nos guiar e apontar o caminho⁴⁸. Pois o que Plotino parece sustentar vigorosamente em todas as fases de seu pensamento é que o verdadeiro conhecimento dá-se em uma “unificação” (*hénosis*) direta e

⁴⁷ Assim, o encontro com a origem é, antes de tudo, em Plotino, um reencontro e desvelamento de seu verdadeiro ‘eu’, pois: “... ao ver-se a si mesmo no momento mesmo da visão, se verá a si mesmo – ou melhor, se encontrará consigo mesmo e se sentirá a si mesmo...” (9 [VI 9], 10, 10 – 12).

⁴⁸ Vide: tratado 20 [I 3] – *Sobre a dialética*. Cf. abaixo, p. 154 ss.

suprarracional⁴⁹ com o “eu” verdadeiro e original do nível superior da alma e, conseqüentemente, com o divino, representada pelo vocabulário da “visão” e da “experiência”⁵⁰. Já em seu primeiro tratado, por exemplo, Plotino alude a essa “experiência”, inclusive, sugerindo-a como sua própria “experiência” pessoal⁵¹, ao descrever os efeitos e as emoções suscitadas por essa “visão” e ou “experiência”:

Se, pois, alguém o visse, que amores sentiria! E que desejos, querendo confundir-se com ele! E como tremeria prazerosamente! É próprio de quem ainda não o viu almejar a ele como bem; mas o próprio de quem o viu é o maravilhar-se com sua beleza, o encher-se de um assombro prazeroso, o abalar-se inofensivamente, o amar com verdadeiro amor e agudos desejos, o rir-se dos outros amores e o desprezar o que outrora estimava belo: é o mesmo que experimentam os que presenciaram manifestações de deuses ou *daímōns* e não mais aprovam as belezas dos demais corpos (1 [I 6], 7, 13 – 21).

É que, por converterem-se a ele, tornam-se eles mesmos, os amantes, partícipes do ser amado: “Pois sendo ela mesma a beleza suprema e primária, torna belos seus amantes e os torna dignos de serem amados” (1 [I 6], 7, 28 – 31)⁵². Mas, qual é o modo e qual é o meio, pergunta-se Plotino, para se contemplar uma “beleza extraordinária e inconceptível”?⁵³ “Avance e adentre quem é capaz, deixando do lado de fora a visão dos olhos e sem mais voltar-se para as antigas fulgências dos corpos” (1 [I 6], 8, 1 – 6). Ora, deixando do lado de fora a visão dos olhos e adentrando, conforme se é capaz, como explicitação do caminho ascendente para a unificação da alma ao princípio superior, apresenta a fuga como conversão e jornada de recolhimento e simplificação da alma, que necessita desprender-se da visão exterior e das antigas fulgências dos corpos para a

⁴⁹ Vide, por exemplo, (1 [I 6], 7, 1 – 12; 2 [IV 7], 10, 30 – 41; 9 [VI 9], 10, 8 – 10).

⁵⁰ “Experiência” (*páskhō*), no sentido da “vivência”, “impressão”, “sentimento” (vide, por exemplo, 1 [I 6], 5). Por outro lado, a “visão” aparece por meio de uma série de termos, como, por exemplo, *ópsis*, *blépō*, *ómmátos*, *horáō*, *théa* (cf. 1 [I 6], 7 ss), dentre outros. No entanto, o termo experiência nesse trecho não está relacionado com o termo *empeiría*, ou *peira*, cuja tradução mais exata corresponde melhor ao termo experiência propriamente dito, usado em outros contextos por Plotino (cf. abaixo, p. 49, n. 95); e nem sequer faz alusão ao amplo quadro conceitual que esse termo possui na filosofia moderna, inexistente entre os antigos. Usamos “experiência” aqui, portanto, de um modo genérico apenas para descrever esse sentido de “vivência”, “sentimento” e “impressão” aludida por Plotino, como o fazem alguns tradutores e comentadores modernos (cf. por exemplo: Igal, 1982, tratado 1 [I 6]; Hadot, 1997, p. 73-74; e Narbonne, abaixo, n. 51). Em contrapartida, é o próprio Plotino quem usa a linguagem da sensação para descrever a contemplação inteligível, chamando-a, por exemplo, de “sensações claras” (cf. abaixo, p. 177, n. 387).

⁵¹ Como observa J.-M. Narbonne em comunicação oral ministrada na Unifesp: Colóquio internacional *Estratégias antigônicas nos tratados de Plotino*, São Paulo, em 21 de março de 2011, com o título: *Logique e narrativité dans la mystique plotinienne*. Para ver mais, cf. J.-M. Narbonne. *Tradition, philosophie et expérience dans la mystique plotinienne*, dans *Expérience philosophique et expérience mystique*, Philippe Capelle (éd.). Paris: Cerf, 2005, 93-114. Ver também sobre essa experiência em: J. Igal, *Idem*, p. 288, n. 48.

⁵² Cotejamos aqui a tradução de José C. Baracat, 2006, com a, em espanhol, de J. Igal, 1982.

⁵³ Trecho inspirado em *Rep.* 509 a 6.

ascensão inteligível. O que reserva sua visão apenas àqueles capazes de realizar essa jornada, tal qual a saga de um herói, narrada pelo poeta, abandonando os feitiços, os encantos e os prazeres de Circe e Calipso, retornando, assim, à sua amada pátria de origem (cf. 1 [I 6], 8, 16 – 23).

Plotino, em seu trabalho de exegese dos antigos, vê no retorno de Ulisses um misterioso sentido, uma alegoria do retorno da alma à sua “pátria de origem”. A alma, tendo provindo da unidade do princípio, se dispersa na multiplicidade e se perde enganada pelos encantos de Circe. Esta, proporcionando-lhe prazeres e belezas em demasia, a faz prisioneira em seu desterro, esquecida de sua pátria e dos seus. Até que um fastio e uma decepção com os prazeres aos quais se unia em seu exílio, e uma saudade deleitosa de sua “terra” e origem a leva a “fugir” e a empreender a grande viagem de retorno à pátria. A nostalgia inebriante, que representa o desejo ardoroso da alma de retroceder ao princípio, à sua Ítaca interior, é que a move em direção à origem. O caminho é cheio de percalços e desafios, digno de um ser divino e de um herói. O mito, para Plotino, é uma descrição alegórica perfeita para o percurso de viagem e retorno da alma para seu próprio princípio, como uma fuga de sua dispersão exterior até sua unificação – em seu íntimo – consigo mesma e com o divino. Porém, essa fuga, como jornada e retorno da alma, só pode ser descrita como um percurso espacial como alegoria. “Fugir daqui”, nesse sentido em que trata Plotino, em sua exegese de Platão e dos antigos, não parece, como vimos brevemente acima, fugir daqui para alhures, mas despertar um olhar e uma visão interna superior (cf. 1 [I 6], 8, 23 – 28).

Portanto, em um primeiro momento, tal como sugeriu nossa interpretação do tema no *Teeteto* de Platão, a Fuga não parece corresponder, em Plotino, a uma proposta literal e espacial de negação e evasão da realidade corpórea e sensível. Mas a uma assemelhação a deus pela virtude, como afirma o próprio Plotino nas primeiras linhas de seu 19º tratado – *Sobre as virtudes* (cf. 19 [I 2], 1, 1 – 5). Pois, são as virtudes que nos possibilitam, – assim como alegoricamente realizou Ulisses –, desdenhar os prazeres e as belezas sensíveis aos quais nos identificamos e nos atamos, bem como as paixões, os vícios e as preocupações exteriores, para nos convertermos ao nosso mais íntimo, desvelando e unificando-nos a nós mesmos, em profunda serenidade e quietude; para assim vislumbrarmos e ascendermos à visão suprema e bem-aventurada do princípio. Mas, se estando presente a todos (cf. 9 [VI 9], 7, 29 – 30), torna-se acessível apenas àqueles que se voltam a ele (cf. 9 [VI 9], 8, 40 –

45), como direcionar a visão à sua fonte? Ou melhor, como despertar essa visão interior? E o que propriamente ela vê? Diz Plotino:

Recém-desperta, não pode ver completamente as coisas radiantes⁵⁴. É preciso acostumar a própria alma a primeiro ver as belas ocupações; em seguida, as belas obras, não essas que as artes realizam, mas as dos chamados homens bons; depois, vê tu a alma dos que realizam as belas obras. Como verias o tipo de beleza que uma alma boa possui? Recolhe-te em ti mesmo e vê; e se ainda não te vires belo, como o escultor de uma estátua que deve tornar-se bela, apara isso e corrige aquilo, pule aqui e limpa ali, até que exiba um belo semblante na estátua, assim apara também tu todo o supérfluo, alinha todo o tortuoso, limpa e faz reluzente todo o opaco e não cesse de moldar a estátua de ti mesmo, até que resplandeça em ti o esplendor deiforme da virtude, até que vejas “a temperança assentada em sacra sede” (1 [I 6], 9, 1 – 16).

É o exercício das virtudes, portanto, que nos capacita a contemplar o princípio em nosso próprio íntimo, tornando-nos aptos a perfazer o caminho ascendente da alma. A visão do belo, seguindo a escalada gradual do *Banquete*, culmina em uma visão no mais íntimo e interior da própria alma, segundo Plotino. Pois, como explicita em um tratado do período intermediário, se alguém vê a Beleza distinta de si mesmo é que ainda não a alcançou; mas, se se transforma em Beleza, então sim, a alcança melhor que de nenhum outro modo: “Em conclusão: se a visão é do externo, ou não deve haver visão ou, se há, que seja de modo que se identifique com o objeto visto” (cf. 31 [V 8], 11, 19 – 24). As virtudes não só nos permitem despertar esse olhar interior, mas purificar nossa visão para que possa exercer plenamente suas capacidades, tornando-nos puros e semelhantes às realidades que contemplamos, resgatando assim nosso eu original e mais íntimo. O que explica o motivo pelo qual nem todos são capazes da contemplação inteligível: “Mas, se o olho se dirige para a visão turvado pela maldade e não purificado, ou fraco, incapaz por falta de vigor de olhar as coisas completamente radiantes, ele nada vê, mesmo que outra pessoa lhe mostre o que está presente e pode ser visto” (1 [I 6], 9, 26 – 29). E explicita as razões, de origem platônica, para tanto:

Pois, após ter-se o vidente feito congênere e semelhante ao visto, ele deve lançar-se à contemplação. Pois nenhum olho veria o sol, se não tivesse nascido soliforme, e a alma não veria o belo sem ter-se tornado bela. Portanto, que

⁵⁴ Aqui, Plotino inspira-se claramente na alegoria da caverna de Platão, na qual o prisioneiro livre precisa acostumar-se pouco a pouco com a intensidade da luz, até que possa contemplar completamente “as coisas radiantes”. Cf. *Rep.* 515 c 4 – d 9. A seguir, usa a escalada gradual sugerida pelo *Banquete* para narrar esse processo de acostumar-se pouco a pouco à luz.

primeiro se torne todo deiforme e todo belo, se alguém pretende contemplar deus e o belo (1 [I 6], 9, 29 – 34).

É, pois, a semelhança do vidente com o visto que torna possível a visão, retomando a fórmula platônica que afirma que o conhecimento se dá entre semelhantes⁵⁵. Portanto, a alma deve tornar-se o mais semelhante ao divino e o mais bela possível para contemplar o Belo e o Bem, assim como o olho deve ser soliforme, ou seja, ter a forma do sol para contemplar a luz e o sol. Deve, pois, fugir daqui, ou seja, assemelhar-se a deus, tornando-se justa e piedosa com sabedoria para contemplar e conhecer o divino. O que, sem dúvida, dispõe a epistemologia plotiniana, de forma bastante fidedigna, à tradição e à herança platônica, que relaciona em um grau de dependência mútua “ética” e “ontologia”, ou seja, contemplação inteligível às virtudes. Porém, talvez Plotino insista mais enfaticamente sobre essa dependência e relação: só o virtuoso, ou seja, aquele que deseja tornar-se o máximo possível semelhante a deus – que em Plotino significa retornar à sua natureza original e primitiva – pode contemplar o Belo e o Bem; e, em suma, a realidade superior inteligível. Pois, aquele que não retornar à sua verdadeira natureza primeira, tornando-se, portanto, semelhante a seu princípio, não conhecerá sua origem. Trata-se, portanto, como em Platão, segundo as indicações apontadas acima, não de uma fuga espacial do mundo ou das realidades corpóreas e sensíveis; mas, conforme explicita em um de seus últimos tratados, de uma fuga dos vícios (*kakías*) e males, como prisão e dispersão na multiplicidade, que impedem a alma de ascender à contemplação e ao conhecimento de si mesma e da realidade suprema e inteligível:

Mas, quando se diz que “é preciso fugir daqui”, já não se trata das coisas sobre a terra. Porque a fuga, diz ele [Platão], não é afastar-se da terra, mas, mesmo estando na terra, “ser justo e piedoso com sabedoria”, de modo que é dito que é preciso fugir dos vícios, uma vez que para ele os males são o vício e tudo que resulta do vício (51 [I 8], 6, 8 – 14)⁵⁶.

⁵⁵ Vide, por exemplo, *Rep.*, 507 c 6-8; 508 b 3; 509 a 1. Para Platão, o olho só pode contemplar o sol porque tem uma natureza semelhante (*hómoios*) à luz. Assim como a alma pode contemplar o bem, por ser-lhe semelhante. É a tese platônica, cuja origem (segundo Aristóteles) remonta a Empédocles (cf. *De Anima* I 2, 404b 11 ss), de que algo só pode ser conhecido por seu semelhante, e que é esse parentesco (*syngeneia*) que possibilita conhecê-lo e imitá-lo. O inteiramente dessemelhante não pode conhecer o objeto com o qual não tem nenhuma similitude e participação (*méthexis*). Segundo Arnou, essa semelhança plotiniana está fundada em uma “simpatia universal”, que é consequência, no limite, da unidade fundamental de todas as coisas. Cf. Arnou, 1921, p. 143 ss.

⁵⁶ Sobre esse ponto, vide o comentário feito por Pierre Hadot: “Este mundo espiritual não é um lugar supraterrrestre ou supracósmico que os espaços celestes separam. Este não é um estado original irremediavelmente perdido ao qual só a graça divina poderá trazer. Não, este mundo espiritual não é outro que o eu mais profundo. Se pode atingi-lo imediatamente entrando em si mesmo”. 1997, p. 28. Vide,

também, o belíssimo comentário de E. Bréhier (1928, p. 185): “A diferença “daqui” e de “lá”, de superior e inferior não significa mais que a diferença entre a dispersão no sensível e a concentração interior”.

2.2 O que são os vícios e os males?

Então, a matéria também será algo mau participando do bem? Não, mas por isto: porque ela é carente dele; pois não o tinha. Com efeito, aquilo que carece de alguma coisa, mas tem outra, provavelmente seria um intermediário entre o bem e o mal, se equilibra de algum modo ambos os lados; mas aquilo que nada tem por estar em penúria, ou antes por ser a penúria, deve necessariamente ser mau. Pois não se trata da penúria da riqueza, mas penúria de sabedoria, e penúria de virtude, de beleza, de vigor, de formato, de forma, de qualidade. Então, como não é disforme? E como não é completamente feia? E como não é completamente má? (12 [II 4], 16, 17 – 24).

2.2.1 A necessidade dos males

No *Teeteto* (176 b), Platão afirmou que os males rondam essa realidade perecível necessariamente, e, por isso, é preciso “fugir daqui”. Se é a presença dos vícios e males “aqui” que determina a necessidade da fuga, para sabermos em que consiste “fugir daqui” é preciso que saibamos o que são os males. Segundo Plotino, em um de seus últimos escritos (tratado 51 [I 8] – *Sobre o que são e de onde vêm os males*), esse universo é composto de contrários: “Pois a natureza desse cosmos é uma mistura de intelecto e necessidade”⁵⁷. O que provém de deus são bens, e os males provêm da natureza primitiva, ou a matéria subjacente não ordenada (cf. 51 [I 8], 7, 1 – 8). Se o mal existe, existe nos não entes, sendo como uma forma do que não é, estando na proximidade do que se mistura ao não ser ou do que está em comunhão com ele. Não o não ser absoluto, pois esse “seria” privado de existência, mas o distinto do ser⁵⁸. Porém, não distinto como o repouso e o movimento que existem no ser, mas como imagem e mais afastado e não ser ainda (cf. 51

⁵⁷ Trecho inspirado no *Timeu* de Platão (47e–48a). Nossa exposição, notadamente sobre esse tema, se baseia, sobretudo, nesse tratado de maturidade (51 [I 8]), cuja posição e formulação parecem indicar o ponto mais completo e a última palavra de Plotino acerca da necessidade do mal, sem contradizer e aprofundando a análise feita em 12 [II 4]. Como sugere, por exemplo, Magris: A. Magris. *Invito al pensiero di Plotino*. Il male come “non-essere”. Milano: Mursia, 1986, p. 149-153.

⁵⁸ Vide o *Sofista* de Platão (256d – 258c). Aqui, revela-se uma conclusão bastante paradoxal e enigmática de Plotino. Nas palavras de Magris: “a ‘forma’, por assim dizer, do mal consiste precisamente em seu próprio não ser. [Porém], com isso Plotino está longe de querer dizer que o mal não existe”. A. Magris, 1986, p. 151. E ainda: “Isso que lhe importa esclarecer é que o mal é uma realidade ontológica, puramente negativa (o não ser dialético) e não um evento contingente considerado em termos morais”. Ibidem, p. 153. Bréhier, assim como Magris, afirma que o objetivo principal de Plotino nesse tratado é mostrar que o mal não é um atributo inerente à alma, e nem tem sua origem na alma, isentando-a de qualquer “mancha” original: “O mal que está na alma não vem portanto dela mesma, mas de seu contato com o mal em si”, exterior e inferior à alma. Plotin. *Première Ennéade*. Par: E. Bréhier. Notice: VIII [51]. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

[I 8], 3, 3 – 10)⁵⁹. Assim, o sumamente contrário à essência universal e aos seres primários, que é a natureza do bem, é a não essência e a “natureza” do mal. A isso, Plotino chamou de matéria subjacente não ordenada, à qual serve de suporte e matéria para a recepção das formas e para a formação e composição da natureza sensível⁶⁰. Último grau do caminho descendente que a realidade cumpre ao proceder do Uno, a matéria primitiva não ordenada – da qual falamos apenas por indução, abstração e análise⁶¹ por não possuímos nenhuma experiência direta de sua existência – é imensurabilidade diante da medida, ilimitado diante do limite, informe diante do conformativo, deficiente diante do autossuficiente, indeterminado, instável, onipassível, insaciável, e absoluta escassez, dada sua posição como último sumamente afastado e contrário em relação ao primeiro. Nesse sentido o mal da matéria está relacionado à sua posição de máxima carência da determinação positiva do princípio na degradação processiva:

E um possui o ser farsante, primário e realmente falso; o outro possui o ser verdadeiro; assim, como o falso é contrário ao verdadeiro, também a essência de uma é contrária à essência de outra (51 [I 8], 6, 43 – 49) [...]

E pode-se entender a necessidade do mal também assim: uma vez que o bem não existe sozinho, é necessário que, na efluência originada a partir dele, ou se alguém preferir estes termos, na eterna defluência e afastamento, o último, depois do qual não poderia originar-se mais coisa alguma, este é o mal. Necessariamente, o posterior ao primeiro existe, assim como o último: isso é a matéria, que nada mais possui dele. E essa é a necessidade do mal (51 [I 8], 7, 17 – 25)⁶².

Porém, conforme apresenta no tratado 12 [II 4] *Sobre a matéria*, essa não é a matéria tal qual a conhecemos e temos experiência sensível; pois, toda matéria que temos experiência está conformada e ordenada pela forma, que a modela e a perpetua, até onde

⁵⁹ Aqui, Plotino radicaliza a tese de Platão do não ser como alteridade, considerando a matéria “prima” não ordenada como a máxima contrariedade e afastamento do princípio, como ausência e negação máxima do ser por seu caráter último na degradação processiva, a despeito de não corresponder ao não ser absoluto, por ainda possuir existência. A. Magris, 1986, p. 151.

⁶⁰ O vocabulário de Plotino é bastante forte ao narrar o processo de conformação da matéria, em um trecho de seu primeiro tratado. A forma ou a beleza deve “possuir” ou “tomar posse” (*kateilefénai*) da matéria, ou das partes de um conjunto (cf. 1 [I 6], 1, 30). Vide também: (1 [I 6], 2, 13 – 29).

⁶¹ Cf. 12 [II 4], 6; 8, 15.

⁶² Para compreender melhor o estatuto ontológico da matéria em Plotino é preciso ter em mente sua doutrina da processão. Cf. abaixo, p. 58 ss. Cf. A. Magris, 1985, p. 149. Para ver mais acerca da dificuldade e do longo debate sobre o estatuto e a origem da matéria: cf. Lage de Oliveira, P. C. *Imagens em Espelhos: o estatuto do múltiplo sensível em Plotino*. 2009. 285 f. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de filosofia e Ciências Humanas, p. 149-160.

lhe seja possível, na existência⁶³. Talvez, a única matéria sem forma, ou em processo de desinformação, que conhecemos e temos algum tipo de experiência sensível é a matéria morta de um cadáver em decomposição, que Plotino chama de “objeto de ódio dos deuses [...] mais abjeto que o esterco” (cf. 10 [V 1], 2, 25- 43)⁶⁴, buscando, talvez, representar, por meio dela, a absoluta escassez de forma e determinação inteligível da matéria primitiva original. Contudo, afirmar que a matéria é o mal não significa que o mal possua um caráter positivo e essencial em Plotino, mas apenas que o máximo afastamento do princípio é o que menos possui algo dele e, portanto, o que mais carece de bem e de positividade, representando a limitação, a negatividade e a imperfeição para a alma, que ainda guarda profunda semelhança com a sua origem. Logo, no limite, o termo “mal” tem um caráter apenas metafórico e mesmo “relativo” em Plotino, representando a completa escassez e a deficiência da matéria diante da perfeição e positividade do Intelecto e da Alma; e, em certo sentido, a contradição e o contraponto para o desenvolvimento da alma⁶⁵. Assim, nas palavras de Igal, frente aos gnósticos que sustentavam um dualismo radical de enfrentamento de dois princípios positivos, um bom e outro mal, Plotino identifica o mal com o não ser, e com a ausência “não absoluta” da qualidade; mas, como máximo afastamento e contrariedade do princípio. Todavia, frente a Aristóteles, o mal não é um concomitante accidental da matéria, que seria neutra, mas a matéria mesma como o mal em si, substrato e origem primeira de todos os males, como máxima passividade, carência e escassez⁶⁶. Por isso, assim como participamos do Bem pela virtude, participamos do mal pelo vício:

Portanto, que o imensurado seja mal primariamente e que aquilo que se encontre na imensurabilidade, quer por assemelhação, quer por participação, uma vez que

⁶³ Os corpos e os elementos sensíveis são a composição de matéria e forma (cf. 12 [II 4], 6, 10 – 20); a matéria não ordenada, portanto, tal qual a concepção plotiniana, é incorpórea e isenta de qualidade e magnitude (cf. 12 [II 4], 8 e 9). cf. Lage de Oliveira, P. C., 2009, p. 169-178.

⁶⁴ Inspirado em Homero (*Iliada* XX 65): “objeto de ódio dos deuses”; e em Heráclito: “os cadáveres são mais abjetos que o esterco” (DK, fr. B 96). Porém, a matéria em decomposição ainda guarda algum resquício da forma, pois ainda não se “decompôs” completamente.

⁶⁵ Apesar de Plotino usar termos como “o mal em si” para representar a matéria, parece-nos que sua intenção era, com isso, indicar o caráter necessário e ontológico de suporte do mal no âmbito externo à alma. Contudo, como máxima ausência, a matéria é o mal apenas em sua relação com a forma e com alma, que é positividade pura. Nas palavras de Bréhier: “a matéria é isso que faz que uma coisa não chegue a realizar plenamente sua noção. Ora, se o bem de um ser consiste em realizar seu tipo próprio, a matéria será para ele o mal”. Nesse sentido: “a palavra matéria adquire [em Plotino] uma nuance de sentido completamente nova”. E. Bréhier, 2002, Notice: VIII [51], p. 157. Essa concepção plotiniana da matéria como “mal em si”, sem dúvida, contribui historicamente para uma leitura literal e espacial da “fuga” dos males. Contudo, é o próprio texto de Plotino, como veremos a seguir, que nos aponta para outra leitura distinta.

⁶⁶ Cf. J. Igal, 1982, Introducción: I 8 (51), p. 305. Cf. Lage de Oliveira, P. C., 2009, p. 178-183.

lhe advém acidentalmente, seja mal secundariamente; do mesmo modo, a escuridão é má primariamente e o escurecido, secundariamente. Assim, o vício, sendo ignorância e imensurabilidade na alma, é mal secundariamente, não o mal em si: pois a virtude não é o bem primário mas o que se assemelhou ou participou dele (51 [I 8], 8, 37 – 45)⁶⁷.

Desse modo, o vício apresenta-se: “uma vez que temos reduzido a escravidão àquela parte da alma na qual o vício fez sua sede natural” (51 [I 8], 4, 7 – 8). É, portanto, a forma irracional da alma que recebe o mal, a imensurabilidade, o excesso e a falha, a licenciosidade e a covardia, e todos os vícios: “afecções involuntárias que produzem opiniões falsas e a crença de que as coisas que evita são más e as que persegue boas” (cf. 51 [I 8], 4, 10 – 15). Por conseguinte, mesmo a parte racional (*logizómenon*) é prejudicada, sendo impedida de ver por causa das paixões (*páthesi*), por estar obscurecida pela matéria, por inclinar-se em demasia para ela, mesclando-se à imensurabilidade, e por não olhar completamente para a essência, mas para o devir (51 [I 8], 4, 15 – 20)⁶⁸. Os homens (ou a alma) não são, portanto, o princípio dos males. Não obstante “... os males detêm os homens sem que estes o queiram, mas há uma fuga dos males na alma para os que são capazes, embora nem todos sejam capazes”. Essa fuga, como explicita Plotino, consiste em exercer o domínio sobre a matéria (cf. 51 [I 8], 5, 25 – 35). A virtude é, portanto, o bem que nos faz dominar a matéria (cf. 51 [I 8], 6, 20). Logo, conforme Plotino apresenta na sequência e no desenvolvimento do texto, o vício é o domínio que a alma sofre pela presença excessiva da matéria na alma, o que também ele identifica com uma certa fraqueza e letargia da alma, que se dá, não pela extração de algo da alma, “... mas pela presença do alheio, como a do flegma e da bile no corpo” (cf. 51 [I 8], 14, 20 – 25). Há matéria e alma nos entes como que em um único lugar, pois não há um lugar à parte para a alma (como o ar) e outro para a matéria (como a terra), mas o lugar à parte para a alma é o não estar fundida e dominada pela matéria, como que materializada, formando, assim, um composto uno e fusionado a partir dela e da matéria (cf. 51 [I 8], 14, 25 – 35)⁶⁹. Essa espécie de

⁶⁷ Para Plotino, assim como o bem imanente da alma (a virtude) necessariamente é sustentado por um Bem transcendente (em si mesmo), que é sua causa; o mal imanente da alma (ou seja, o vício), também necessita de um substrato real transcendente. Comparar este trecho com 46 [I 4], 4, 18 – 20.

⁶⁸ O devir, aqui, seguindo a alegoria da *República*, é relacionado à escuridão, associada por Plotino ao vocabulário das “trevas” da matéria (cf. 51 [I 8], cap. 4 e 5; cf. *Rep.* 508 d-e).

⁶⁹ O que nos dá indícios que a “fuga” e a “separação” de que fala Plotino, não tendo nenhum caráter espacial, tem um sentido apenas alegórico. Essa “separação” não significa que a alma deva “afastar-se” do corpo ou do sensível, negando esse nível e conspurcando-o; mas apenas que ela não deve se deixar dominar e se identificar completamente com a matéria. Cf. abaixo, p. 80 ss.

materialização impede a alma de exercer suas funções e atividades, paralisando suas potencialidades:

E isto é a queda da alma: ter vindo dessa maneira à matéria e enfraquecer-se, porque nem todas as potências da alma passam a ato, uma vez que a matéria as impede de estarem presentes por deter o lugar que a alma ocupa e a faz como que contrair-se, tornando mau aquilo que ela tomou roubando, por assim dizer, até que a alma seja capaz de correr [fugir] para cima. A matéria, portanto, é causa da fraqueza e causa do vício da alma (51 [I 8], 14, 44 – 50).

Contudo, diz Plotino, se disserem que o mal não existe, será preciso que digam também que o bem não existe, e que não existe nada de desejável. Nem desejo, nem aversão, ou intelecção: “porque o objeto do desejo é o bem e o da aversão é o mal, e o bem e o mal são objetos da intelecção e da sabedoria, e ela mesma é um dos bens” (cf. 51 [I 8], 15, 3 – 9). Portanto, se não houvesse o contrário ao bem, nem mesmo o bem existiria; não haveria desejo nem aversão e, no limite, não haveria necessidade de intelecção e sabedoria, o que dispensaria o exercício da filosofia. Assim, é preciso que exista um bem não misturado e um outro que já é uma mistura de bem e mal. Se alguém participa mais do mal, contribui mais para ele, e se participa menos, contribui para o bem. Pois que mal haveria para a alma? Ou para qual alma, se não possuísse desejos, tristezas, afecções, iras e temores? “Porque os temores são próprios do composto, por medo de dissolver-se, assim como as tristezas e as dores são próprias daquilo que está se dissolvendo...”, assim como os desejos nascem quando o organismo é alterado por algo alheio, a imaginação provém de um golpe externo na parte irracional. “E as opiniões falsas lhe advém porque ela se torna exterior ao que é verdadeiro mesmo: e se torna exterior por não ser pura” (cf. 51 [I 8], 15, 9 – 21). A alma torna-se exterior a si mesma, na medida em que se funde e se identifica com a matéria, mesclando-se com ela; e, por isso, dominada pelos vícios e pelas paixões (passividade, carência e imensurabilidade), deixa de ser pura, ou seja, de ser plenamente ela mesma. Até que, em um grau extremo de domínio e contaminação, ocorra o que Plotino chama de “a morte da alma”:

Portanto, assim como, para aquele que ascende a partir da virtude, há o belo e o bem, há também, para aquele que descende a partir do vício [*kakías*], o mal em si [*kakoû autoû*], tendo principiado porém a partir do vício. E, para aquele que contempla, há a contemplação do mal absoluto, seja ela qual for, mas, para aquele que se torna mau, há a participação nele: pois se encontra totalmente na região da dissimilitude, onde, nela submersa, na lama tenebrosa terá tombado;

pois, se a alma tomba totalmente no vício total, já não tem vício, mas transformou-se em uma outra natureza pior; pois ainda é humano o vício que está misturado a algo contrário. Morre, então, como a alma morreria, e a morte para ela, quando ainda imersa no corpo, é afundar-se na matéria e preencher-se dela e, após sair do corpo, aí jazer, até que corra para cima [ou fuja] e de algum modo afaste seu olhar da lama: é esse o significado de “tendo ido ao Hades, lá dormir”⁷⁰ (51 [I 8], 13, 13 – 26).

2.2.2 A “queda” da alma e o mal moral

Após essa breve apresentação da reflexão plotiniana sobre a necessidade do mal, cabe precisamente acompanhar sua descrição da origem dos males para a alma. Contudo, não mais a partir da necessidade de justificação ontológica da existência do mal, mas dos motivos que levam a alma a aderi-lo, e das consequências de sua adesão. Ora, trata-se, portanto, do tema da “queda” da alma nos males e do mal moral. Essa descrição encontra-se, sobretudo, em um tratado ainda da primeira fase (tratado 10 [V 1] – *Sobre as três hipóstases que são princípios*), que nos dá – logo no início do texto – uma imagem muito interessante do tema⁷¹. Plotino inicia o tratado perguntando-se: “o que teria feito com que as almas tenham esquecido de deus seu pai e que, sendo porções [*moíras*] de lá e inteiramente daquele, se desconheçam [*agnoêsai*] a si mesmas e desconheçam aquele?”. E responde: “Para as almas o princípio de seu mal é a ousadia [*tólma*] e a geração [*gênesis*] e a alteridade primeira [*prôtē heterótēs*] e o querer [*boulēthēnai*], enfim, ser de si mesmas (10 [V 1], 1, 1 – 5). Querendo ser de si mesmas, ousam afastar-se do princípio, gerando a alteridade primeira, ou seja, tornando-se outras com relação a si mesmas e ao divino.

⁷⁰ Trecho inspirado na *República* de Platão (cf. 533d ; 534c-d). Apesar de bastante paradoxal e enigmática entendemos que essa apresentação plotiniana da necessidade do mal só pode ser compreendida paralelamente a outros aspectos de sua filosofia se o mal for concebido não positivamente como “algo”, mas como ausência, porém, não ausência absoluta, mas do último nível antes do não ser absoluto. Logo, o termo “mal”, relacionado à matéria, é usado não para indicar “o mal” em si como essência positiva, mas para representar a máxima carência do princípio, que tendo existência é a fonte de todos os males para a alma, tanto mais a alma se submeta, se misture e se confunda com ela. Nota-se que nesse trecho Plotino trata de duas etapas de “assimilação” da alma ao belo e ao mal; pela virtude, ainda não está no belo em si, mas já se aproxima e se assemelha a ele, assim como pelo vício (*kakías*) a alma direciona-se para o mal, mas a participação no mal em si (*kakoû autoû*) é para aqueles que submergiram completamente na identificação com a matéria.

⁷¹ Apesar de Plotino, frente à afirmação platônica de que os males necessariamente rondam esta região perecível, postular a existência do mal, enquanto último nível, carência e distanciamento máximo do princípio inteligível. A existência do mal ontológico por si não é, parece, responsável pela “queda” da alma nos vícios e males. As afecções involuntárias são sim uma espécie de “atrativo” para a alma, mas não determinam sua posição. Como veremos a seguir, a “queda” da alma depende de um desejo voluntário, de um exercício de seu arbítrio de afastar-se livremente do princípio e voltar-se em demasia para a identificação com as afecções exteriores. Portanto, a despeito de Plotino fundamentar a origem do mal em um âmbito externo à alma, a “queda” nos males depende fundamentalmente de um ato moral.

Desfrutando seu arbítrio e exercitando-se em mover-se muito por conta própria, correm em direção contrária e alheiam-se demasiadamente, esquecendo-se de que também elas provêm de lá: “como as crianças que, arrancadas recém-nascidas dos braços de seus pais e criadas longe por longo tempo, se desconhecem a si mesmas e desconhecem seus pais” (cf. 10 [V 1], 1, 5 – 10). A ousadia (*tólma*) da alma em afastar-se de seu princípio, gerando sua alteridade primeira (*prōtē heterótēs*), corresponde, portanto, à origem de sua “queda” e de seus males.

Desse modo, como não veem mais àquele nem veem a si mesmas, menosprezam a si por desconhecerem sua própria estirpe. Logo, apreciam e admiram mais as demais coisas que a si mesmas: “atônitas à visão delas e maravilhadas e suspensas das coisas daqui, arrancaram-se a si mesmas, na medida do possível, das coisas as quais deram as costas por menosprezo” (cf. 10 [V 1], 1, 10 – 15). E conclui que a causa de seu absoluto desconhecimento daquele é o apreço das coisas daqui e o menosprezo de si mesmas. Isso porque: quem corre e admira outra coisa mais que a si mesmo reconhece ser inferior àquilo que busca. No caso, a alma reconhece ser inferior ao que “nasce e perece”, pois o que admira e o que busca são as coisas corpóreas, exteriores e perecíveis⁷². Pois, se quem carece, carece de algo que não possui, aquele que carece reconhece, portanto, ser inferior àquilo que busca⁷³: “e ao conceituar-se como o mais vil e mortal de todas as coisas que tem em preço, já não será jamais capaz de considerar em seu ânimo nem a natureza de deus nem sua potência” (cf. 10 [V 1], 1, 16 – 23)⁷⁴. Ora, na medida em que a alma busca, admira e valoriza mais as demais coisas (que lhe são alheias e exteriores) que a si mesma; e, na medida em que todas essas coisas são externas e perecíveis e, os prazeres que sua posse proporciona, fugazes; a alma conceitua-se como o mais vil e mortal de todas as coisas que tem em consideração. Nessa disposição, de dispersão e autodesprezo, a alma jamais será capaz de considerar a natureza divina, nem suas próprias potências superiores.

⁷² Com relação à admiração excessiva do outro, ou seja, de uma outra alma que lhe é alheia, diz Plotino: “Tu que admiras a alma que há em outro admira-te a ti mesmo!” (10 [V 1], 2, 50). Isso porque se realmente tratar-se de uma admiração pela alma que há em outro, disso resultaria uma admiração por si mesmo. Tal como ocorre com o reconhecimento da beleza de um homem sábio, que só pode ser reconhecida por aquele que em si, de alguma forma, possui tal beleza (cf. 31 [V 8], 2, 43 – 48). “Em conclusão: se a visão é do externo, ou não deve haver visão ou, se há, que seja de modo que se identifique com o objeto visto”. (31 [V 8], 11, 22 – 23).

⁷³ Princípio grego amplamente presente na tradição filosófica anterior a Plotino. Em Platão, aparece claramente no *Banquete*. O amor, nas palavras de Diotima, não é um deus, mais um *daímon*, já que não possui a beleza e a bondade, mas é desejo e, portanto, carência. Cf. *Banquete* 201 a-e.

⁷⁴ O que está em perfeito acordo com o trecho citado acima do nono tratado: “... é que são eles que fogem fora dele, ou melhor, fora de si mesmos. Não podem, pois, alcançar aquele de quem fugiram, nem podem, após perderem-se a si mesmos, buscar outro” (9 [VI 9], 7, 30 – 35).

Eis aqui, parece, o ponto crucial que determina a capacidade ou a incapacidade da alma para o conhecimento do divino e de si mesma. Considerando o que já vimos acima, podemos afirmar que: enquanto a alma se identificar com a exterioridade, deixando-se dominar por ela, ela encontra-se completamente impossibilitada do conhecimento superior suprassensível. Atônita com a vista das coisas daqui, ela dá as costas e menospreza sua natureza interior e sua origem. E assim, esquece completamente de si e dos de sua estirpe, por afastar-se demasiadamente de sua natureza primitiva. Deixando-se levar pelas afecções que lhe chegam pelos sentidos, busca e valoriza mais as coisas exteriores que a si mesma, por uma espécie de inversão de sua orientação, causada, parece, pela “... crença de que as coisas que evita são más e as que persegue, boas” (51 [I 8], 4, 10 – 15). Permanecendo, assim, dispersa e atabalhoada com os desejos, as paixões e preocupações exteriores, não pode voltar-se ao seu íntimo tranquila e serena para contemplar deus e a si mesma. Nesse estado de dispersão exterior, sua atividade excessiva voltada para fora a torna “outra” com relação a si mesma, por sua identificação com as paixões e com a matéria, criando a alteridade primeira que a impede de contemplar-se a si em sua profundidade e intimidade original, assim como as realidades primeiras. Segundo Plotino, é preciso instruir os que se encontram nesse estado com dois raciocínios: um que mostre a vileza das coisas que estima atualmente (ou seja, as coisas externas e percíveis); e outro, que instrua a alma e a rememore de sua verdadeira natureza e dignidade (cf. 10 [V 1], 1, 23 – 25).

2.2.3 A fealdade e a morte da alma

Já em seu primeiro tratado, *Sobre o belo*, Plotino afirma que a investigação do belo deve dar-se paralelamente a investigação do bem; e a investigação do feio, a do mal. Isso porque para deus o mesmo é ser belo e bom. Assim, primeiro é preciso colocar o Bem (unidade e simplicidade absoluta); deste procede o Intelecto ou Espírito (*Noûs*), unimúltiplo, em qualidade de Belo; e a Alma é bela pelo Intelecto, enquanto as demais coisas são belas por obra da Alma, tanto as ações, ocupações e os corpos: “porque ela é divina e como que uma fração do belo, ela torna belas todas as coisas que toca e domina, na proporção que são capazes de participar” (cf. 1 [I 6], 6, 20 – 33). A alma alçada ao intelecto realça, pois, sua beleza. Sendo apenas verdadeiramente alma, sua beleza lhe é

própria e não lhe é alheia, pois provém do Intelecto (*Noûs*)⁷⁵. Por isso, se diz corretamente que o bem e o belo para a alma consistem em assemelhar-se a deus, pois de lá provém o belo e todos os entes (cf. 1 [I 6], 6, 17 – 21). Assim, é preciso contrastar as virtudes e as belezas da alma com as qualidades contrárias, as feias que surgem na alma: “pois saber o que é e por que se manifesta o feio talvez nos ajude no que buscamos” (1 [I 6], 5, 25 – 27), ou seja, a saber o que é o belo e o bom:

Suponhamos, pois, uma alma feia, licenciosa e injusta, infestada de muitíssimas concupiscências, de muitíssimas perturbações, em terror por sua covardia, em inveja por sua ignobilidade, tudo em que pensa (se é que pensa) é perecível e abjeto, completamente corrompida, amiga de prazeres não puros, vivendo uma vida própria a quem toma como prazerosa a fealdade do que quer que experimente através do corpo (1 [I 6], 5, 27 – 32).

Essa alma feia, licenciosa e injusta, está completamente dominada por paixões e vícios de toda ordem: infestada de muitíssimas concupiscências e muitíssimas perturbações, não é capaz de voltar-se limpa, tranquila e serena a si mesma. Tomada de uma agitação e de uma ânsia em realizar suas paixões e seus desejos, tudo em que pensa é perecível e abjeto; ou seja, parcial, relativo e efêmero – corrompida, amiga de prazeres não puros, vive em estado de terror, escravidão, inveja e ignorância. Essa descrição é muito próxima daquela do homem vicioso feita por Platão no *Teeteto* (cf. acima, p. 23 ss), bem como daquela do tirano da *República*⁷⁶. Os males e os vícios da alma a fazem escrava, e roubam sua liberdade e autonomia, além de impedi-la de exercer o conhecimento e a felicidade (*eudaímonia*), afastando-a de si mesma e de sua verdadeira natureza primeira e original:

Não diremos nós que essa mesma fealdade lhe foi aditada como um mal adventício, que não só a danificou, mas também a tornou impura e misturada a muito de mal, sem mais possuir vida nem percepção puras, mas que, vivendo uma vida frágil devido à mescla com o mal e estando por demais fundida à morte, sem mais ver o que uma alma deve ver e sem mais se permitir permanecer em si mesma por ser sempre arrastada para o exterior e para o inferior e para o obscuro? (1 [I 6], 5, 32 – 38).

⁷⁵ Se a beleza provém do intelecto, provém, portanto, do que é princípio e anterior à alma, de onde ela mesma também tomou a existência. Por isso, sendo verdadeiramente alma, sua beleza lhe é própria e não alheia. Pois, nesse sentido, o alheio é o que lhe é inferior, posterior e externo; ou seja, a matéria.

⁷⁶ Cf. *Teet.* 172 d – 177 b; *Rep.* 571 a-592 b.

Sem mais possuir vida nem percepção puras, a alma não pode mais ver o que deve ver uma alma, e não pode mais se permitir permanecer em si mesma; o que diz respeito a um comprometimento em sua esfera cognitiva e moral. Pois, é sempre arrastada para o exterior, para o inferior e para o obscuro. Nas palavras de J. Moreau: “[uma] alma feia é aquela que está recoberta de elementos estranhos à sua natureza primitiva”⁷⁷. Assim como o ouro contagiado por terra, a alma contamina-se com o inferior em sua fusão e identificação com a matéria (cf. 1 [I 6], 5, 50 – 60). Portanto, os males e os empecilhos para a alma não são uma perversão interna ou uma corrupção de sua natureza original, mas uma contaminação exterior com a qual ela se identifica⁷⁸; e por isso, a fealdade lhe sobrevém por acréscimo do alheio (cf. 1 [I 6], 5, 46 – 47):

Sendo impura, creio, e levada a qualquer parte por sua atração por aquilo que incide na sensação, tendo muito do corpo misturado a si, entretida em demasia com o material e o abrigando em si, ela trocou sua forma por uma diferente através de sua fusão com o inferior: é como se alguém, imergindo em lama ou sujeira, não mais revelasse a beleza que possuía e dele só se visse o que foi deslustrado pela lama ou sujeira; a este, pois, a feiura proveio por adição do alheio, e sua tarefa, se há de ser belo novamente, é limpar-se e purificar-se para que seja o que era antes (1 [I 6], 5, 39 – 48).

Isso porque as belezas daqui são todas adventícias, estão mescladas e não são primárias (cf. 1 [I 6], 7, 24 – 26); mas, apenas imagens, traços e sombras (cf. 1 [I 6], 8, 9). Desse modo, se alguém as persegue, desejando apanhá-las como algo verdadeiro, acontecerá com ele o mesmo que aconteceu com aquele – como narra certo mito, de modo enigmático, segundo Plotino – que quis apanhar sua bela imagem na água corrente. Tal qual este que se afundou nas profundezas do rio: “aquele que se apega à beleza dos corpos e não a abandona se afunda, não em corpo, mas com a alma, nas profundezas tenebrosas e funestas para o intelecto, onde, permanecendo cego no Hades, estará aqui e lá em companhia das sombras” (1 [I 6], 8, 10 – 18). E, assim, estará no Hades, ou seja, morto (na pior acepção do termo) ainda aqui, nesta vida presente, porque estará dominado e imerso na multiplicidade e indeterminação da matéria⁷⁹. Esse é o mito de Narciso que, assim como

⁷⁷ J. Moreau. *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*. Paris: L. P. J. Vrin, 1970, p. 175.

⁷⁸ “O mal para a alma não é, pois, uma perversão interna, mas uma contaminação; eis porque a virtude consiste em uma purificação, que suprime da alma o que lhe é estrangeiro, a leva de volta à pureza de sua essência; e se lhe retorna ao estado de pureza equivalente a sua perfeição (*télos*), a seu bem supremo, em uma assimilação a Deus, é porque a alma é por natureza um ser divino”. *Ibidem*, pág 176.

⁷⁹ Tal qual se nos apresentou em (cf. 51 [I 8], 13, 21 – 26; cf. acima, p. 39-40). Vide o comentário de Igal a esse respeito: 1982, p. 290, n. 58.

no de Ulisses em seu retorno a Ítaca, Plotino vê um misterioso sentido, um enigma poético para falar, nesse caso, da queda e da morte da alma. A verdadeira morte da alma não é a extinção da vida, mas sua materialização e conseqüente letargia e paralisação de suas potências superiores que, segundo Plotino, pode ocorrer ainda aqui, nesta vida presente⁸⁰. Logo, a feiura e a morte da alma correspondem à perda de si e, portanto, à perda do domínio sobre si, pela mistura e identificação com uma natureza inferior e estranha. E a beleza da alma, por conseguinte, corresponde à posse de si, e ao domínio de si e, portanto, ao retorno a si mesma e a sua natureza original. Movimento esse que, pela expressão de um tratado intermediário (31 [V 8] – *Sobre a beleza inteligível*), está em estreita relação com a disposição para o autoconhecimento: “Nós mesmos, quando somos belos, o somos por ser de nós mesmos. Pelo contrário, somos feios quando nos transformamos em uma natureza estranha. E somos belos quando nos conhecemos, feios quando nos desconhecemos” (31 [V 8], 13, 19 – 23).

2.2.4 A vida é um bem pela virtude

Em seu último tratado, (54 [I 7]) – *Sobre o bem primário e os outros bens*, Plotino, ainda em conformidade com o procedimento exegético de seus primeiros tratados, afirma que o bem de cada ser é a atividade de sua vida conforme sua natureza, ou conforme sua função natural⁸¹. O bem da alma, portanto, consistirá em uma atividade sua, ou, em cumprir a função que lhe é própria (*érgon autoû*). Mas, se a alma mais excelsa dirige sua atividade ao mais excelso, esse não seria o bem apenas para ela, mas o bem em si (simplesmente)⁸². Então, supondo que ele exista⁸³, o melhor dos seres estará além dos seres e não dirigirá sua atividade a eles, pois todas as coisas dirigem-se a ele: todas as coisas dele dependem, enquanto ele não depende de nada. Pois só assim ele será aquilo que todas as

⁸⁰ É interessante notar que, assim como a morte da alma pode ocorrer ainda “aqui”, em sua vida corpórea presente; a Assimilação a deus e a Fuga dos males também ocorre certamente ainda nesta vida, em sua relação com o corpo. Tal como nos afirma o próprio Plotino, por exemplo, em: 51 [I 8], 6, 8 – 14.

⁸¹ Cf. notadamente: *Rep.* 352 d-354 d; *Et. Nic.* 1106 a 15-24. Analisamos esse tratado tardio apenas como complementação do que vimos acima.

⁸² O bem do homem que possui a vida perfeita em ato (o sábio ou virtuoso) é ele mesmo; o bem além (transcendente) é causa do bem imanente que há nele. Nesse sentido, o bem da alma mais excelsa não é o bem apenas para ela, mas o Bem em si (cf. 46 [I 4], 4, 18 – 20).

⁸³ O que é uma suposição demonstrada – na medida em que esses assuntos permitem demonstração (cf. 10 [V 1], 10, 1 – 5) – por uma série de argumentos, em tratados anteriores. Vide, por exemplo, tratado 10 [V 1], 8 e 9; e tratado 9 [VI 9].

coisas desejam⁸⁴. É necessário, pois, que ele permaneça, enquanto todas as coisas se voltam para ele: “... como um círculo para o centro do qual provém todos os raios”⁸⁵ [...] “um exemplo é o sol, que é como um centro para a luz que dele provém e dele depende: em todo lugar, de fato, ela está com ele e jamais se separa; e se quiseres separar os dois, a luz continuará com o sol” (54 [I 7], 1, 25 – 30)⁸⁶.

Ora, mas como todas as coisas se dirigem para o bem? As inanimadas pela Alma, e a Alma pelo Intelecto (*Noûs*)⁸⁷. Todos possuem algo dele, por serem entes de certo modo, estando em unidade e participando da forma. Assim, a alma primeira, que segue o Intelecto, está mais próxima da realidade, e pelo Intelecto é boniforme. Mas possuirá o Bem, se olhar para ele. No entanto, é o Intelecto que segue ao Bem. Portanto, para o ser que só possui vida, a vida é seu bem⁸⁸; e para o ser que possua inteligência, o Intelecto é seu bem. Mas, para o ser que possua ambas, dupla é sua via para o bem⁸⁹ (cf. 54 [I 7], 2). Entretanto, pergunta-se Plotino: se a vida é um bem, esse bem pertence a todo vivente? Não, de modo algum, responde, pois a vida do vil é manca: “como um olho em quem não vê nitidamente: ele não cumpre sua função” (54 [I 7], 3, 2 – 3). Mas, se a vida, mesmo a que está misturada ao mal é um bem, como a morte não será um mal? Mal para quem? – pergunta-se. Pois o mal deve sobrevir a alguém. Mas para aquele que não existe ou não possui vida, não há mal algum, como não há mal para uma pedra. Porém, se existe vida e alma após a morte, isso já é um bem, pois a alma exerce melhor suas atividades sem o corpo⁹⁰. Se ela se torna parte da alma universal, que mal há? Assim como para os deuses não há mal algum, não há mal para a alma que salvasse sua pureza. Mas se ela não a salvar não será a morte o seu mal, mas já sua própria vida. E se houver realmente castigos no Hades, – como afirma a tradição –, de novo lá a vida será um mal para ela

⁸⁴ Cf. *Et. Nic.* 1094 a 3.

⁸⁵ Um exemplo semelhante é usado, com a metáfora do círculo, já em seu nono tratado para tratar da dependência da alma em relação a seu princípio: “Pois que outra coisa é preciso pensar daquele em quem coincidem todos os centros?” (9 [VI 9], 8, 12 – 37).

⁸⁶ Todo esse parágrafo refere-se ao primeiro capítulo desse último tratado: (54 [I 7], 1).

⁸⁷ Vide também: (51 [I 8], 2, 23 – 26). P. Hadot traduz o *Noûs* plotiniano, além de Intelecto, também por “Espírito”, a fim de exprimir o caráter mais específico e intuitivo do *noûs* plotiniano. Cf. 1997, p. 9 e 10.

⁸⁸ Trata-se, aqui, não da vida em sentido essencial e restrito, que diz respeito à vida primeira e perfeita do Intelecto; mas da vida do vivente no composto de forma e matéria.

⁸⁹ Esse é o caso da alma humana, que com sua parte inferior está voltada para os sensíveis e com sua parte superior para o Intelecto. É o tema do homem duplo (cf. 52 [II 3], 9, 32), ou da alma bipolar (cf. 6 [IV 8], 8, 5 – 15), presente em abundância nas *Enéadas*. A alma humana é uma espécie de intermediária entre o sensível e o inteligível. Sua função própria não consiste apenas em inteligir, mas em pôr ordem e governar o que lhe é posterior, ou seja, os corpos e a matéria (cf. 6 [IV 8], 3; cf. abaixo, p. 62 ss).

⁹⁰ Inspirado pelo *Fédon* de Platão, o corpo, com suas paixões, necessidades, prazeres, dores e doenças, torna-se obstáculo para o exercício e atualização das potências superiores da alma e para o alcance da sabedoria (cf. *Fédon*, 65a-66c).

porque não será meramente vida. E assim, o mal para a alma é, verdadeiramente, a perda de sua pureza original. No entanto, como ficou expresso, a vida para o vivente é um bem, o que permite a Plotino refazer a pergunta: mas se a vida é boa, como negar que a morte seja um mal? É que a vida é boa não para aqueles que a possuem como associação, ou seja, como mistura e fusão com a matéria, mas porque pela virtude defendem-se do mal; para estes, a morte é ainda um bem maior: “ou melhor: deve-se dizer que a vida no corpo é um mal por si só, mas que pela virtude a alma reside no bem porque não vive como composto, mas já se separa dele” (54 [I 7], 3, 19 – 22)⁹¹.

Assim, a resposta de Plotino para o problema apresentado acima é a seguinte: a vida – como associação de forma e matéria – é um bem, não por si mesma, mas pela virtude; pois, pela virtude os homens defendem-se do mal. E para estes a morte é ainda um bem maior, pois já não estarão sob a constante ameaça dos males, e nem sob as limitações do corpo físico. Portanto, para o vil a vida não é um bem, mas um mal; pois ele não cumpre a função que lhe é própria (de contemplar e de comandar e governar o composto orgânico), já que as potencialidades da alma encontram-se paralisadas pelo domínio e presença excessiva da matéria na alma; e, além disso, ele sofre, em sua mistura com a matéria, o domínio dos vícios e das paixões. Consequentemente, para ele, não é a morte um mal, mas já a vida; pois, aqui ou “lá”⁹² estará em companhia das sombras (cf. 1 [I 6], 8, 16 – 18). E por isso, a vida não é boa para aqueles que a possuem como associação (*synodos*), ou seja, como fusão, mistura e identificação entre forma e matéria. Nesse sentido, a vida da composição, ou seja, mistura entre corpo e alma é um mal, já que ela sempre resulta em uma dominação externa e paralisação das potências superiores da alma por sua identificação excessiva com a matéria e a exterioridade; e a virtude, como separação ou dissociação (*diálisis*) entre matéria e forma, é o que torna a vida um bem. Na medida em que a alma não está fundida e identificada com a matéria e com as realidades externas e inferiores, não se deixa subjugar e se contaminar por elas; mas está pura e isolada, contemplando os inteligíveis e governando o composto, sem perder a autonomia e a liberdade, e sem ser dominada e arrastada por ele: mas pela virtude, o domina⁹³.

⁹¹ Toda essa passagem faz referência ao capítulo 3 do presente tratado. (54 [I 7], 3). Como já vimos brevemente acima (cf. acima, p. 38, n. 69), separar-se do corpo significa, aqui, estar em estado de não mistura e associação com a matéria, que resulta em domínio da alma pela matéria. Cf. abaixo, p. 80 ss.

⁹² Trata-se, aqui, diferente do uso alegórico para representar o sensível e o inteligível (cf. acima, p. 33, n. 56), da vida presente no corpo e da vida póstuma no Hades.

⁹³ Assim, segundo nossa leitura, o estado de mistura e separação apresentado por Plotino nesse tratado não consiste em estar unido ou separado do corpo físico localmente. Pois, nesta vida, estamos (na condição de

2.2.5 A necessidade da “experiência”⁹⁴ do mal

Diante desse quadro apresentado esparsamente por Plotino, delineando a necessidade ontológica, a origem e a natureza mesma do mal, cabe ainda investigar um último ponto de sua concepção dos males para a alma, a saber: a necessidade da experiência do mal ou, sua possível “utilidade” e significação profunda para a alma, dentro da cosmologia divina e escatológica das *Enéadas*. Em seu tratado 6, *Sobre a descida da alma no corpo*, Plotino, pensando sobre a necessidade e a qualidade de cada um dos níveis ou graus da escala descendente da processão – o Uno-Bem (*tó Hén-Agathón*), o Intelecto (*Noûs*), e a Alma (*Psykhé*), afirma: a alma pertence à porção divina, mas se encontra na última beira do inteligível, de sorte que, sendo limítrofe da natureza sensível, pode dar parte ao ser sensível algo do que procede dela; e ela, por outro lado, tomar algo do ser sensível (cf. 6 [IV 8], 7, 5 – 10). Caso a alma, ao cumprir sua função de ordenar o que lhe é posterior, não preserve a salvo ela mesma; mas, levada por uma ânsia excessiva, penetre dentro dele em vez de permanecer íntegra com a alma total, ainda pode ascender novamente, inclusive tirando proveito da experiência e de sua queda no mal: “... podendo sair a salvo de novo após ter adquirido informação [*historían*] do que viu e experimentou [*épathe*] aqui embaixo e após ter aprendido que tal se está lá em cima e ter conhecido mais claramente aos Seres melhores por contraste com os que em certo modo lhe são contrários” (6 [IV 8], 7, 10 – 15).

“Aqui” (*eîdé*) embaixo e “lá” (*ekeî*) em cima certamente, nesse trecho, como em nossa interpretação do *Teeteto* de Platão, diz respeito, mais propriamente, a uma expressão alegórica do estado de mistura, dispersão e queda nos males e de seu estado de pureza e concentração, respectivamente (cf. acima, p. 33, n. 56). Assim, nesse tratado, a queda da alma no mal, – provocada, antes de tudo (como potencialidade), pela descida da alma em

almas) unidos ao corpo físico necessariamente. O que está em questão aqui é o estado e a qualidade dessa união, que deve ser uma união de forma que a alma não se misture, se identifique nem se confunda com o composto. Mas o governe impassivelmente, pura e simples, sem se contaminar e se deixar dominar por ele. Para isso, usa o termo composição ou associação para tratar do estado de contaminação e mistura; e separação, dissociação ou isolamento para o estado de pureza correspondente. O termo dissociação (*diálýsis*) trata-se, portanto, de uma metáfora para representar o estado de domínio de si exercido pela alma; e o termo associação (*synodos*), do estado de domínio que a alma sofre da matéria e das realidades exteriores. Sobre a separação (*khōrismos*) cf. abaixo, p. 89 ss.

⁹⁴ No sentido da vivência e do sentimento (tal como vimos acima, p. 30, n. 50), mas também de experiência (*peîra*) propriamente dita (cf. abaixo, p. 49, n. 95).

um corpo particular –, não diz respeito a um tipo de erro ou falha da estrutura do universo e da natureza sensível, ou mesmo da natureza da alma; mas como um “processo natural”, até certo ponto, de troca entre a alma e o sensível. A alma dá algo que procede dela, ou seja, a forma, ou a conformação e o ordenamento do sensível; e recebe, por outro lado, do sensível, aprendizado, experiência e informação: “porque a experiência do mal [*toû kakou peîra*] equivale a um conhecimento mais claro do bem para aqueles cuja potência é demasiado débil como para conhecer o mal por ciência antes que por experiência [*peîras*]” (6 [IV 8], 7, 15 – 20)⁹⁵. Ora, trata-se, no limite, da natureza humana, dupla e intermediária entre o sensível e inteligível e, portanto, incapaz de conhecer absolutamente apenas por teoria (cf. 6 [IV 8], 7, 1 – 7). Pois, se a alma não conhecesse a natureza do mal não poderia nem mesmo atualizar suas próprias potências que permaneceriam ocultas e inexistentes; e assim, ela mesma desconheceria suas potencialidades, que não se tornariam manifestas (cf. 6 [IV 8], 5, 35 – 40). Logo, nenhum dano lhe segue de conhecer e experimentar a natureza do mal, desde que tenha pressa em fugir, antes de afundar-se e submergir completamente na matéria⁹⁶:

E é assim como a alma, ainda sendo coisa divina e ainda procedendo da região de cima, se adentra no corpo; e, ainda que seja o deus posterior, vem aqui abaixo em virtude de uma propensão espontânea por causa de sua potência e para ordenamento do que existe a continuação dela. E se lhe dá pressa em fugir nenhum dano lhe segue de haver adquirido conhecimento do mal e ter conhecido a natureza da maldade nem de fazer patentes suas próprias potências e ter exibido obras e produções que, se houvesse permanecido paradas na região incorpórea, existiriam em vão se nunca procedessem a atualizar-se; e a alma mesma lhe passariam despercebidas as virtualidades que atesourava se não tivessem exteriorizado nem tivessem procedido adiante (6 [IV 8], 5, 25 – 35).

⁹⁵ O termo *peîras* corresponde mais diretamente ao vocabulário da experiência, sendo traduzido por experiência propriamente dita, tentativa, ensaio. Já *páskho* ou seu correlato *épathe*, usado por Plotino no trecho citado acima, são traduzidos por “experiência” apenas de modo impreciso (cf. acima, p. 30, n.50). É interessante notar que essa necessidade, para as almas, do conhecimento do mal para um conhecimento mais claro do bem, exposta por Plotino nesse trecho, é comparável ao procedimento praticado por ele já em seu primeiro tratado, investigando a natureza da fealdade tendo em vista um conhecimento mais claro da beleza (cf. 1 [I 6], 5, 25 – 27; cf. acima, p. 42 ss).

⁹⁶ Segundo M. Marsola, em Plotino o erro tem lugar como parte do itinerário ascendente da alma, ou como parte integrante de seu processo moral. Nesse sentido, a experiência do mal aparece como um importante critério de discernimento para os filósofos: “se a experiência das paixões é perigosa, a inexperiência o é de igual modo” (*Le thème de l’hamartia et l’anthropologie de Plotin*. Colóquio internacional *Estratégias antigónicas nos tratados de Plotino*. Comunicação oral ministrada na UNIFESP, São Paulo, em 21 de março de 2011).

Destarte, sendo intermediária e não sendo puramente inteligível, parece-nos imprescindível que a alma conheça antes por experiência que por contemplação (*theoría*) ou ciência (*epistéme*). Ademais, tendo por função própria não apenas o inteligir, mas também o ordenar e o governar o que lhe é posterior, é função própria da alma comandar e trabalhar o sensível: dando-lhe o que procede de sua potência, e recebendo dele, em troca, informação, aprendizado e experiência. Desse modo, em um tratado bem posterior, citado acima (51 [I 8], 15), Plotino apresenta uma breve e bela imagem das razões da descida da alma nos corpos, as quais a levaria a conformar e ordenar o sensível, relacionando-a a um certo trabalho “ontológico”, “estético” e “escatológico” de ordenamento, coordenação e embelezamento da matéria, transformando-a em “cosmos”. Nas últimas linhas do tratado, diz Plotino que: pelo poder e natureza do Bem o mal não é só mal; pois está envolto em belas cadeias. Isso para que coisas desairosas não sejam vistas pelos deuses e para que os homens não tenham que olhar sempre para o mal: “mas, mesmo quando olharem, convivam eles com imagens do belo para sua reminiscência” (51 [I 8], 15, 27 – 30).

2.2.6 Breve conclusão do capítulo (os vícios e males)

Visto o que dissemos acima, dada a condição intermediária da alma entre o que lhe é superior e o que lhe é inferior, e dada sua ânsia de ser de si mesma, por sua ousadia (*tólma*), a alma move-se muito por conta própria, deixando-se atrair e se apegar pelas imagens que lhe chegam pelos sentidos, voltando-se para elas demasiadamente. Ao correr e admirar mais o que lhe é alheio e externo, a alma identifica-se com a exterioridade, gerando a alteridade primeira (*prōtē heterótēs*), tornando-se, assim, outra com relação ao divino e a si mesma. Desse modo, a alma fica impossibilitada de contemplar seu pai e a si mesma, afastando-se e alienando-se completamente de suas potências e de sua origem. Sua natureza profunda e interior torna-se latente e esquecida, o que torna impossível para ela conhecer a si mesma e contemplar deus e as realidades suprassensíveis. Isso acontece pois voltando-se demasiadamente para as coisas externas, identifica-se com elas, e se torna um composto em uma fusão com a matéria, recebendo certa materialidade que a contamina e paralisa suas potências superiores, por uma identificação excessiva com a passividade e multiplicidade externa. Isso porque, assim, ela se torna passional e pessoal em grande medida, inquieta e perturbada por toda sorte de paixões, preocupações e concupiscências.

Impossibilitada, por conseguinte, de voltar-se serena e tranquila a si mesma, acaba injusta e sumamente infestada de paixões (terrores, medo, ódio, inveja, ignorância, ambição, covardia, etc.), atada e presa às sensações, afastada de si mesma, sem poder ascender ao inteligível; e, portanto, impossibilitada de realizar a felicidade e o verdadeiro conhecimento. Esse estado de identificação e fusão da alma com a matéria, em uma espécie de materialização da alma (em sua dispersão na exterioridade) pode prosseguir até que ocorra o que Plotino chama de “a morte da alma”, ou seja, a sua imersão completa na matéria, até que sua fealdade tenha se tornado completa, tomando uma capa do que lhe contamina, submergindo nas regiões obscuras, tenebrosas e funestas para a alma, confundindo-se e identificando-se completamente com elas.

Entretanto, mesmo para esse que, assim como Narciso, mergulhou e desapareceu nas profundezas das correntes de um rio ainda há a possibilidade de fuga e libertação, caso volte seu olhar da escuridão e olhe para o que lhe ilumina. Nesse sentido, para os que são capazes de fugir, a experiência do mal torna-se um conhecimento mais claro do bem, além de possibilitar à alma a atualização de suas potencialidades e a exteriorização de suas virtualidades que desconhecia. Portanto, segundo a filosofia plotiniana, é nesse grande trabalho de ordenação e governo do mundo sensível que a alma tem a possibilidade de exercer suas potencialidades para a virtude, adquirindo experiência e conhecimento mais claro do bem e de si mesma. Para isso, é preciso dominar a matéria; porém, só poderá dominá-la o que estiver puro, ou seja, livre e desimpedido da dispersão sensível (cf. 51 [I 8], 8, 29 - 30), o que se adquire pela virtude, que, em contrapartida, se fortalece pela própria experiência do mal. É nesse sentido que Plotino nos exorta a fugir, ainda estando aqui e exercendo nossa função própria, que não consiste apenas em entender, mas também em comandar e governar o sensível. O que parece nos confirmar, até aqui, o teor “metafórico” dessa “fuga”, já que a “separação” a que se refere Plotino, de acordo com os textos que vimos, não parece possuir nenhum tipo de conotação espacial, nem de desprezo moral do corpo e do sensível, apesar de sua linguagem ambígua; mas parece referir-se apenas à capacidade da alma de não se deixar dominar e se identificar com a matéria, em uma cisão com sua natureza profunda e interior, paralisando suas potências superiores. Contudo, a matéria aqui não corresponde propriamente à natureza do mundo sensível, já que os corpos e o mundo são a composição de matéria e forma (cf. acima, p. 37, n. 63), mas ao elemento primordial (máxima carência, passividade e indeterminação) que serve de receptáculo à forma inteligível. Trata-se, portanto, de uma fuga da passividade provocada

pela perda da indenidade da alma. E isso, voltando-se para si mesma e para o divino, conhecendo-se a si mesma e reintegrando-se em sua verdadeira origem e natureza. Pois, se a alma deseja necessariamente fugir dos males, é preciso “fugir daqui”, tal como, segundo Plotino, aludiu o poeta de modo enigmático e alegórico: “fujamos, pois, à pátria querida!” (1 [I 6], 8, 17 – 18)⁹⁷.

⁹⁷ “E, se isto é assim, é preciso prescindir de todo o exterior e voltar-se de todo ao interior: não há que estar inclinado a nada do exterior, antes ao contrário, ignorando-o totalmente, primeiro com a disposição de ânimo e logo com a liberação de toda forma, e ignorando-se a si mesmo, entrar assim na contemplação daquele” (9 [VI 9], 7, 17 – 22).

2.3 As duas etapas da ascensão

Das virtudes pode ascender [*anabaínein*] já até o intelecto, até o ser; e uma vez ali deve empreender a via superior [*ánō poreían*] (20 [I 3], 2, 14 – 16).

2.3.1 *Anábasis*: do sensível ao inteligível e do inteligível para o que está além

Em mais de um tratado ainda da primeira fase⁹⁸, Plotino afirma que existem duas etapas para a alma em sua ascensão ao inteligível: uma que vai do sensível ao inteligível e outra que vai do inteligível para o que está além: “o primeiro parte das coisas de baixo; o segundo é para aqueles que, tendo já alcançado o inteligível e lá colocado como que sua marca, devem peregrinar até chegarem à extremidade desse domínio, que é ‘o fim da jornada’ [*télos tês poreías*]⁹⁹, quando se atinge o cimo do inteligível” (20 [I 3], 1, 12 – 18). Segundo o comentário de Igal, essas duas etapas correspondem às duas etapas da alegoria da caverna da *República* de Platão¹⁰⁰. O termo-chave utilizado por Plotino é *anábasis*, que também remonta a *República* (Ibidem). Segundo Plotino, em seu primeiro tratado: “devemos contemplá-las [as belezas inteligíveis] elevando-nos, após deixar que a sensação permaneça aqui embaixo” (1 [I 6], 4, 3 – 5)¹⁰¹.

Essa metáfora da elevação das sombras e do antro escuro da caverna para a luz do sol e para a realidade mesma é, para Plotino, fundamental para descrever o processo de fuga e de conversão da alma¹⁰². Se fugir corresponde a converter-se do sensível para o inteligível, essa conversão é uma ascensão e uma elevação da prisão do nível inferior, conjugada à matéria, para a libertação inteligível. Porém, essas duas etapas marcam uma distinção entre diferentes níveis da ontologia e da epistemologia plotiniana. Assim como a alegoria de Platão fala de duas etapas distintas, alçando o Bem além do ser e da essência (*epékeina tés ousías*)¹⁰³, Plotino fala de uma conversão até as realidades contrárias e

⁹⁸ Tratado 10 [V 1] – *Sobre as três hipóteses que são princípios*: (10 [V 1], 1, 20 – 25); e o tratado 20 [I 3] – *Sobre a dialética*: (20 [I 3], 1, 10 – 19).

⁹⁹ Cf. *A República* 532 e3.

¹⁰⁰ Vide: (Rep. 514 a – 521 b). Cf. J. Igal, 1982, p. 225, n. 4.

¹⁰¹ *Anabaímontas*: elevando-nos. Sobre os sentidos da ascensão plotiniana, cf. B. G. S. L. Brandão, 2012.

¹⁰² Basta ver a profusão, mesmo nos trechos citados nos capítulos anteriores, do uso da metáfora da visão, do sol, da escuridão e da luz, tratando-se da fuga e da conversão da alma.

¹⁰³ Cf. *A República* 509 b-c. Para aprofundar sobre a interpretação plotiniana desse trecho da *República*, cf. M. P. Marsola. *Epékeina tés ousías: estudo sobre a exegese plotiniana de República 509 b-9*. 2005. 228 f. Tese (doutorado em filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

primeiras; e, em um segundo momento, em elevação até o Supremo, até o Uno e primeiro, no cimo do inteligível¹⁰⁴. O que está diretamente relacionado à sua doutrina das três hipóstases¹⁰⁵ divinas: a Alma (*Psykhé*); o Intelecto (*Noûs*); e o Uno-Bem (*tó Hén-Agathón*), em sentido ascendente¹⁰⁶. Converter-se até as realidades contrárias e primeiras corresponde a elevar-se até o Intelecto (*Noûs*) ou inteligível (*noetón*), até o nível das formas (*eîdos*) e essências puras; mas, elevar-se até o Supremo e primeiro é já voltar-se para a unidade fundamental, o princípio de todas as coisas e, portanto, para além de todas elas, inclusive do inteligível¹⁰⁷.

Em um de seus primeiros tratados da fase intermediária (24 [V 6] – *Que o que está além do ente não pensa, qual é o pensante primário e qual o secundário*), Plotino desenvolve um tema que já havia apresentado, ainda que brevemente, em dois tratados anteriores¹⁰⁸. Nas palavras de Igal é a tese da heterointelectividade da alma, da autointelectividade do Intelecto, e da suprintelectividade do Uno¹⁰⁹. No tratado 19 [I 2], ao tratar da assemelhação da alma pela virtude, Plotino afirma que, apesar de a alma assemelhar-se a deus pela virtude, o divino não possui virtudes. É a alma que pela virtude assemelha-se ao que não possui virtude (cf. 19 [I 2], 3, 30 – 33). Por isso, o divino não está nessa mesma disposição; nem sequer está em disposição nenhuma, diz: “... a disposição é própria da alma. Ademais, a alma entende de outro modo; mas, os de lá, um pensa de outro modo, e o outro não pensa em absoluto” (19 [I 2], 3, 26 – 27). No entanto, esclarece, o pensar não é um termo equívoco: há um pensar primário e outro que é derivado e distinto; ou seja, não há equivocidade, mas distinção de graus:

Pois, como a palavra na fala é imitação [tradução] da palavra na alma, assim também o que está na alma é imitação [tradução] de um outro. Portanto, do

¹⁰⁴ Mesclamos aqui os dois trechos citados acima (cf. p. 53, n. 98).

¹⁰⁵ O termo *hypóstasis* significa, em Plotino, os níveis ordenados e harmônicos em si e entre si que compõem e estruturam processivamente o real (da absoluta unidade à multiplicidade da alma). Porém, como observa Pradeau, esse termo designa em Plotino aquilo que é realmente existente, aquilo que tem existência real; sinônimo, portanto, de *ousía*, mas com uma conotação subjetiva e substrativa. Cf. Pradeau, 2003, p. 43, n. 2. Para ver mais sobre o uso e a problemática desse termo: B. G. S. L. Brandão, 2012, p. 48 ss.

¹⁰⁶ Plotino lê sua doutrina das três hipóstases em sua exegese de Platão e de toda tradição grega antiga, inclusive na poesia e na mitologia clássica (cf. 10 [V 1], 7, 28 – 9, 35). Porém, os fundamentos dessa leitura e elaboração parecem encontrar-se em seus antecessores diretos: os medioplatônicos. Cf. Pradeau, 2003, p. 19 ss.

¹⁰⁷ Vide, por exemplo: (7 [V 4], 2, 35 – 40; 30 [III 8], 9, 45 – 55). O que corresponde à exegese plotiniana dos livros VI e VII da *República* de Platão em combinação com o Uno do diálogo *Parmênides* (137 c-142 a). Cf. Igal, 1982, p. 35.

¹⁰⁸ Tratado 10 [V 1] – *Sobre as três hipóstases que são princípios* (cf. 10 [V 1], 3, 5 – 10); e tratado 19 [I 2] – *Sobre as virtudes* (cf. 19 [I 2], 3, 25 – 35).

¹⁰⁹ J. Igal, 1982, p. 212, n. 11. A alma pensa a outro, o Intelecto pensa a si mesmo, e o Uno não pensa.

mesmo modo como a palavra proferida é fragmentada [dividida] em comparação à que está na alma, assim também o é a palavra na alma, que é uma intérprete daquele, em comparação ao anterior a ela (19 [I 2], 3, 28 – 32)¹¹⁰.

No tratado 24 [V 6], Plotino começa o texto afirmando que existem duas classes de pensantes: o que pensa a outro e o que pensa a si mesmo. O primeiro (a Alma) tem junto a si o que vê, mas como distinto de si; já o segundo (o Intelecto) “não está separado substancialmente de seu objeto, mas estando consigo mesmo, se vê a si mesmo” (cf. 24 [V 6], 1, 1 – 5). Assim, sendo ambas as coisas (pensamento e pensante) é uma só: “pensa, pois, em maior grau, porque possui o objeto pensado, e pensa a título primário, porque o pensante deve ser uma só coisa, e não dois” (24 [V 6], 1, 6 – 8). Nesse caso, o pensamento coincide com aquele que pensa e, portanto, o pensante é aquilo que pensa. Contudo, por haver pensamento há ainda certa dualidade, há cognição e cognoscente, pensante e “objeto” pensado; ainda que ambos sejam o mesmo, havendo cognição, uma coisa é ser pensante e outra ser pensado. Pois, se fosse unidade absoluta, no limite, careceria de “objeto” de pensamento¹¹¹. E assim, tampouco seria pensante: “segue-se que deve ser simples e não simples ao mesmo tempo” (cf. 24 [V 6], 1, 12 – 15) [...] “Logo aquele ao qual compete a perfeição será perfeito antes de pensar. Logo, nenhuma necessidade tem de pensar, pois é autossuficiente antes disso. Logo não pensará” (24 [V 6], 2, 14 – 17). E conclui:

Em conclusão, há um que não pensa, outro que pensa a título primário e outro que pensará a título secundário. Ademais, se o Primeiro pensa, haverá algo que seja seu; logo já não será primeiro, mas segundo, e não uno, mas já múltiplo: será tudo quanto pense. Porque ainda que só se pense a si mesmo, será múltiplo (24 [V 6], 2, 18 – 22).

Portanto, a alma, na medida em que pensa a outro, o pensa distinto de si mesma, traduzindo por uma imagem aquilo que lhe é alheio; e essa imagem, apesar de estar em si, traduz outro. E por isso, assim como a palavra proferida em relação à palavra interna da alma, ela está dividida e fragmentada em relação àquele do qual é imagem (*eikón*). É nesse sentido que, em outro contexto, Plotino classifica a atividade própria da alma como

¹¹⁰ Essa concepção da palavra proferida como imagem da interna ou mental, como nota Igal, aparece já em Platão, *Teeteto* 206 d; e *Sofista* 263 e. Cf. J. Igal, 1982, p. 213, n. 13.

¹¹¹ Dominic O’Meara explica que: “... a constituição do intelecto depende da existência prévia do objeto de pensamento a fim de tornar possível a atualização da potência de pensar”. D. O’Meara, 2004, p. 66. Sobre a necessária unidade entre “pensante” e “pensado” no Intelecto (ou entre inteligível e Intelecto), o que o faz ser o seu próprio “objeto” de pensamento, cf. abaixo, p. 163, n. 357.

diánoia (cf. 10 [V 1], 7, 42 – 45), ou seja, como discursividade e raciocínio que supõe busca, aprendizado e sucessão¹¹²; e que, portanto, supõe certa diminuição da potência intelectual, ou um enfraquecimento do pensamento, como pensamento múltiplo, temporal e secundário¹¹³. E, por outro lado, o Intelecto, como pensamento primário é a *nóesis*, que coincide com o “objeto” pensado, em uma visão direta, nítida e transparente (cf. 49 [V 3], 8, 5 – 13). No entanto, o ser é ser em toda sua plenitude quando assume a forma do pensar e do viver; assim, no ente existem juntos o pensar, o viver e o ser¹¹⁴. Logo, se é ser, em sentido forte do termo, é Intelecto; e se é Intelecto, o pensar existirá junto com o ser. Além disso, se o Intelecto pensa a si mesmo, ele próprio é seu conteúdo e, portanto, contém as essências inteligíveis ou as essências-forma, paradigmas de toda realidade e pensamento; conciliando o Intelecto (*Noûs*) de Aristóteles com o ser total (*ho pantelôs ón*) e inteligível de Platão¹¹⁵. O que faz com que Plotino reivindique em favor de um “além da multiplicidade” implicada tanto por um princípio como por outro¹¹⁶. Pois:

... o ser é ser em toda sua plenitude quando assume a forma do pensar e do viver. Logo no ser existem juntos o pensar, o viver e o ser. Logo se é ser, será Intelecto, e se é Intelecto será ser, e assim, o pensar existirá junto com o ser. E, portanto, o pensar é múltiplo e não uno. É forçoso, portanto, que no que não seja múltiplo, tampouco se dê o pensamento (24 [V 6], 6, 20 – 24).

Desse modo, como a razão e o percurso inteligível nos exige uma unidade fundamental e absoluta como princípio simples e absoluto de toda realidade, é preciso afirmar a existência do Uno (*tó Hén*) como princípio e fim de todas as coisas, para além do ser, da essência, da vida e da inteligência, em sua exegese combinatória dos diálogos de Platão¹¹⁷. Potência de todas as coisas, o Uno é superior e anterior a todas elas, que se dão

¹¹² Vide: (49 [V 3], 17, 20 – 26), a atividade da alma discursiva como “percurso”.

¹¹³ Cf. 9 [VI 9], 4, 4 – 8; cf. abaixo, p. 150 ss.

¹¹⁴ Sobre esse tema vide o belíssimo artigo de P. Hadot: *Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin. Les sources de Plotin*. Vandœuvre. Genève: 1957. Segundo Hadot, para Plotino e para o neoplatonismo posterior a Plotino, o ser em si e os seres particulares constituem-se pela tríade: ser, vida e pensamento. O que seria resultado da exegese plotiniana do *Sofista* (248 e) de Platão; da substancialidade do incorpóreo de Numênio, em contraposição ao estoicismo; e da vida em ato eterna e perfeita do Intelecto divino presente no livro XII da *Metafísica* de Aristóteles (1072b 27-29).

¹¹⁵ Pois, caso contrário, qual seria o conteúdo de sua inteligência, e o que poderia pensar? Segundo D. O’Meara: o objeto, ainda que constitutivo do pensamento, deve existir anteriormente ao pensamento, em certo sentido, como realidade “substancial”. Cf. D. O’Meara, 2004, p. 66-67.

¹¹⁶ P. Hadot, 1957, p. 115-116.

¹¹⁷ O’Meara observa que Plotino leva às últimas consequências um princípio largamente utilizado desde os primórdios da tradição filosófica: o princípio da anterioridade do simples. Aquilo que é simples é constitutivo do composto e é superior a ele, já que é mais autárquico e independente; pois, o composto depende pelo

essencialmente no nível do Intelecto (cf. 9 [VI 9], 2, 40 – 45). Inefável e incognoscível, não se alcança o Uno nem por ciência nem por compreensão (*sýnesis*), mas por uma presença (*parousia*) superior à ciência (*epistème*) (cf. 9 [VI 9], 4, 1 – 15). Logo, não há nome que de fato lhe convenha, mas o chamamos de “Uno” apenas para assinalarmos a nós mesmos, por analogia, sua absoluta unidade e simplicidade (cf. 9 [VI 9], 5, 30 – 48)¹¹⁸.

Consequentemente, a primeira etapa da ascensão, segundo Plotino, é para o nível intelectual, para o Intelecto (*Noûs*), pensamento do pensamento, que possui “luz própria” e conatural e que corresponde à “visão” da essência, da qual a discursividade e o raciocínio são apenas imagens e traduções (pois possuem luz adventícia). Consiste, portanto, nesse nível, em retroceder e alçar ao pensamento primário, anterior ao nível discursivo da alma, – que é uma vida mais forte, plena e superior¹¹⁹, que se identifica com a vida e com a essência de todas as coisas (cf. abaixo, p. 176, n. 384) –, diretamente e sem intermediários. Em seguida, em uma segunda etapa da jornada de fuga e ascensão da alma, esta deve prosseguir sua peregrinação até o princípio supremo, “até o cimo do inteligível”, que inclusive possibilita a intelecção; em uma linguagem alegórica, a luz mesma que fornece a substancialidade e a potência do brilho e da luminosidade do sol¹²⁰:

Segundo isso, é preciso assemelhar o Primeiro à luz, o segundo ao sol e o terceiro ao astro lunar, que toma sua luz do sol. Com efeito, a Alma, como intelectual que é, tem uma inteligência importada que a colore; o Intelecto tem uma inteligência intrínseca e própria sua, porque não é mera luz, mas que é ademais o objeto iluminado inerente a sua essência, enquanto que o que fornece ao Intelecto sua luz, não sendo outra coisa, é pura luz que fornece ao Intelecto a capacidade de ser o que é (24 [V 6], 4, 13 – 20)¹²¹.

menos das partes que o compõe e, além disso, depende da ordenação e unidade que recebe daquilo que o constitui, ou seja, o que lhe é anterior e mais simples. Cf. D. O’Meara, 2004, p. 59-70.

¹¹⁸ Cf. abaixo, p. 186.

¹¹⁹ Vide, por exemplo: (53 [I 1], 13, 7 – 8).

¹²⁰ É nesse sentido, a partir de uma relação intrínseca e de certo “entrelaçamento” entre psicologia e henologia, que Pierre Hadot sustenta que a linguagem tradicional e exegética das hipóstases divinas utilizada por Plotino expressa e traduz, por outro lado, a experiência interna e os níveis do eu: “Mas isto que nos interessa aqui, é que toda esta linguagem tradicional serve para exprimir uma experiência interior, é por isso que estes níveis de realidade entreveem os níveis da vida interior, os níveis do eu”. Hadot, P. 1997, p. 31.

¹²¹ Porém, em Plotino, parece que esse conhecimento não é apenas uma conclusão e um cálculo do discurso e raciocínio. Segundo P. Hadot: “... o raciocínio, que permanece sempre no plano da consciência e da reflexão, não nos faz conhecer verdadeiramente os níveis da realidade divina que ele distingue. Ele só é um exercício preliminar, um apoio, um trampolim. Para Plotino, o conhecimento é sempre experiência, mas ainda, metamorfose interior. Não se trata de saber racionalmente que há dois níveis na realidade divina, mas é preciso se elevar interiormente até estes níveis e lhes experimentar em si, em dois tons diferentes da vida espiritual”. Hadot, 1997, *Amour*, p. 73-74.

2.3.2 A processão e as três hipóstases divinas

Se a “fuga” de que trata Plotino é apresentada nos termos de uma “ascensão” (*anábasis*), e se essa ascensão é marcada, por Plotino, a partir da distinção dos níveis próprios de atividade das hipóstases divinas, é preciso perguntar-se: mas como é possível para a alma percorrer esse caminho? Se as hipóstases divinas constituem a estrutura mesma do cosmos e do inteligível, como a alma pode remontar-se até elas? Segundo o belo comentário de Maria Isabel Santa Cruz: “o caminho de ascensão da alma consiste em certo modo em refazer em sentido inverso o processo que a realidade em seu conjunto cumpre ao proceder”¹²². Por isso, reflexão “moral” e reflexão “metafísica” em Plotino, diz Santa Cruz, são duas faces da mesma moeda¹²³. E assim, se a conversão (*epistrophé*) consiste em retroceder ao princípio, é preciso saber como toda realidade procede dele, para visualizarmos, mesmo que brevemente, o caminho a ser inversamente percorrido pela alma, e a possibilidade mesma desse percurso. Em que consiste, portanto, propriamente a processão (*proódos*) plotiniana?¹²⁴

Segundo Plotino, ainda em um de seus primeiros tratados (7 [V 4] – *De que maneira o posterior procede do primeiro: sobre o Uno*), vemos que todas as coisas que alcançam a perfeição geram e não se contentam em permanecer em si mesmas, mas produzem necessariamente outra coisa¹²⁵. Não só as dotadas de vontade e inteligência, mas também as inanimadas; como, por exemplo, o calor gerado e transmitido pelo fogo, o frio

¹²² Cf. M. I. Santa Cruz, 2007, Introd. p. XXV. Segundo o seu comentário e sua interpretação da filosofia de Plotino, em consonância com inúmeros comentários clássicos sobre Plotino, existem dois temas fundamentais presentes em sua obra. Um é a estrutura mesma da realidade e o outro é a natureza íntima do homem (cf. acima, p. 18, n. 27). Temas que constam de dois procedimentos diferentes ou de dois aspectos complementares de um mesmo método. Um é o movimento de processão ou de descida que produz a realidade e a multiplicidade a partir da unidade; o outro é a descrição da ascensão da alma, de sua conversão purificadora e retorno até sua fonte. Cf. *Ibidem*. Intr. XXIV. Nesse sentido, ambas (processão e conversão) constituem aspectos de uma mesma e única realidade. E, por isso, impõe-se a necessidade, para nosso estudo, de considerar, mesmo que breve e sumariamente, a natureza da processão. Nesse sentido, J. Trouillard começa assim seu texto sobre Plotino: “O problema da processão não pode ser evitado por aquele que estuda a conversão, a purificação ou a unidade segundo Plotino”. Cf. J. Trouillard. *La procession plotinienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955. Cf. também: B. G. S. L. Brandão, 2012, p. 48: “para compreendermos melhor o sentido da ascensão nas *Enéadas*, devemos antes considerar a doutrina das hipóstases”.

¹²³ *Ibidem*, Intr., p. XXV.

¹²⁴ Nas palavras de Santa Cruz: “Para dizê-lo brevemente, a totalidade do real está constituída por um incessante desdobramento dinâmico, uma passagem do uno ao múltiplo, uma eterna processão que se verifica fora do espaço e do tempo, cuja origem é a unidade absoluta, fonte produtora do múltiplo. Cada grau da realidade produz necessariamente o grau imediatamente inferior; há assim uma sorte de produção descendente, cuja força vai se debilitando progressivamente até desembocar na inércia da matéria”. *Ibidem*, Intr. XXVI.

¹²⁵ Vide também: (10 [V 1], 6, 35 – 40).

da neve, assim como os fármacos produzem seus efeitos em outros: “como poderia, pois, o perfeitoíssimo e o Bem primeiro deter-se em si mesmo, como se fosse avaro de si mesmo ou bem impotente, ele que é a Potência de todas as coisas? E como poderia seguir sendo princípio?” (cf. 7 [V 4], 1, 27 – 36)¹²⁶. E responde: “É que uma é a atividade da essência e outra a atividade derivada da essência de cada coisa” (7 [V 4], 2, 27 – 28). A atividade da essência é a coisa mesma em ato, já a atividade derivada da essência é a que necessariamente é subsequente a cada coisa, sendo distinta dela. O exemplo clássico que Plotino usa é o do fogo: no fogo há um calor que forma parte integrante de sua essência, seu calor conatural que é a sua própria atividade; e outro, que provém do primeiro, e irradiando-se dele é capaz de esquentar outrem, sem com isso diminuir sua atividade ou fazê-la deixar de ser o que era: “pois assim também lá, e lá muito mais prioritariamente, permanecendo aquele ‘em sua própria índole’ [Timeu 42 e5-6], a atividade nascida da perfeição que existe nele e de sua consubstancial atividade, tomando subsistência – como que procede de uma grande Potência, por certo da maior de todas...” (7 [V 4], 2, 34 – 36).

Em outro tratado, também da primeira fase (10 [V 1] – *Sobre as três hipóteses que são princípios*), Plotino usa o mesmo exemplo do fogo e da palavra proferida, mas agora não para tratar da processão de todas as coisas do Uno-Bem, mas da processão da Alma do Intelecto¹²⁷: “Assim como a palavra proferida é imagem da palavra interior da alma, assim também a alma mesma é palavra do Intelecto [...] analogamente a como no fogo se dá por uma parte o calor consubstancial ao fogo, e por outra o que este libera” (10 [V 1], 3, 7 – 12). Por conseguinte, no Intelecto, diz Plotino, a atividade não se derrama, mas que a imanente permanece e a outra toma subsistência (cf. 10 [V 1], 3, 13 – 15). É a tese dos dois atos da processão: um intrínseco e essencial; e outro, gerado pelo primeiro, responsável pela fundação e geração de um segundo e, portanto, de seu consequente imediato. A esses dois atos corresponde uma dupla atividade; porém, já não mais por parte do gerador, mas do ser gerado. Assim, como o gerador emana de si uma atividade distinta, gerando um segundo enquanto ele permanece; o segundo gerado necessita de uma dupla atividade para o seu aperfeiçoamento. Diferente do Uno que, por sua unidade e simplicidade, é a máxima

¹²⁶ É interessante notar aqui como Plotino deduz um princípio ontológico da processão a partir da experiência sensível. O que também verificamos em sua conclusão da necessária existência do Uno como princípio e fundamento de toda realidade, a partir da necessária unidade fundamental de cada ser sensível como constituinte de sua “essência” e “natureza”. Vide tratado 9 [VI 9], cap. 1 e 2. Sobre a processão e natureza do sensível: cf. J. Trouillard, 1955, p. 7 ss.

¹²⁷ Como vimos, o Intelecto ou Espírito (*Noûs*) procedendo do Uno é o princípio da vida, do ser e da intelecção, ou seja, é o Ser primário e verdadeiro. Cf. acima, p. 56, n. 114.

perfeição e potência absoluta, todos os outros seres necessitam voltar-se para seu progenitor para seu aperfeiçoamento¹²⁸. Assim, diz Plotino em um tratado pouco posterior aos dois que analisamos acima (tratado 15 [III 4] – *Sobre o daímon que caímos por sorte*): “... como todo engendrado anterior era sem forma, mas era informado porque se voltava para seu progenitor, como que dele se nutrindo...” (15 [III 4], 1, 8 – 10)¹²⁹. Na sequência, explica Plotino que o gerado não era sem forma absolutamente, mas relativamente ao seu aperfeiçoamento. Pois, só após voltar-se ao seu progenitor é que o ente se aperfeiçoa e realiza em ato sua essência, e como em um segundo “momento” (ontológico e não cronológico), após tornar-se perfeição, emana de si algo como uma segunda natureza, gerando o nível imediatamente posterior. Portanto, segundo a linguagem de outro tratado da fase intermediária (30 [III 8] – *Sobre a natureza, a contemplação e o Uno*), a produção do grau imediatamente inferior é gerada espontânea e necessariamente em dois movimentos: pela contemplação de seu predecessor, em um primeiro movimento, em que o contemplante se aperfeiçoa e se plenifica; e pela contemplação de si mesmo, em um segundo movimento, pondo-se em ato, transbordando-se e gerando, portanto, o nível imediatamente precedente. Sendo que, assim como no calor do fogo, a primeira atividade permanece como essência mesma do ente, e a segunda procede adiante¹³⁰, dando origem ao nível subsequente. Assim, a produção (*poiesis*) em Plotino é gerada espontaneamente pela contemplação (*theoria*), de modo que toda ação e produção têm, em Plotino, fins essencialmente contemplativos¹³¹.

Contudo, é preciso esclarecer que a expansão da realidade a partir do Uno é uma “descida” contínua de degradação e alienação, da unidade à multiplicidade, até o termo

¹²⁸ O não primeiro está carente do anterior, e o não simples está necessitado dos componentes simples que há nele (no anterior) para estar constituído por eles (cf. 7 [V 4], 1, 1 – 16). Vide também: (32 [V 5], 9, 1 – 4). Segundo Pradeau, essa concepção marca de forma muito peculiar a filosofia plotiniana. Pois, para ele, segundo Plotino, a participação no anterior é dada não simplesmente pela processão, mas pela conversão do principiado e pela imitação do princípio, que resulta em seu aperfeiçoamento. Cf. 2003, *passim*. Cf. abaixo, p. 152, n. 336.

¹²⁹ Vide também: 10 [V 1], 6, 45 – 47.

¹³⁰ Cf. 10 [V 1], 3, 10 – 15.

¹³¹ “A cada hipótese, a cada grau ontológico, lhe é constitutiva uma modalidade específica de contemplação e, portanto, de produção”. Santa Cruz, M. I. 2007. Intr. XXVI. Sobre esse tema, vide especialmente o tratado 30 [III 8]. Sobre a descrição cronológica e espacial do movimento processivo, segundo a observação de Pradeau, essa descrição de “exterioridade” e de “sucessão cronológica” da processão é, no limite, apenas aproximativa e metafórica. Trata-se de uma descrição limitada, pela impossibilidade do discurso (que é temporal e espacial) de ir além do tempo e do espaço. Pois, na realidade, segundo Pradeau, para Plotino, “... tudo está em tudo; cada realidade possui todas as coisas”. Há, portanto, nesse sentido, uma conexão íntima e uma presença mútua dos diversos graus da realidade em todos os outros. Cf. Pradeau, 2003, p. 50 ss. Sobre essa mútua presença e conexão, vide em Plotino: tratado 23 [VI 4]. Cf. também B. Brandão, 2012, p. 48 ss.

final de máxima dispersão que é a matéria (cf. 51 [I 8], 7, 17, 25)¹³². Cada nível posterior, portanto, é inferior com relação ao seu progenitor: “porque a causa é superior ao causado, pois é mais perfeita” (32 [V 5], 13, 37 – 38), ou seja, é mais simples e, por conseguinte, mais autárquica e independente. Por outro lado, o gerado é o mais perfeito depois daquele que o gerou (cf. 7 [V 4], 1, 40 – 42); e, portanto, não existe nada de intermediário entre o Uno e o Intelecto, assim como entre o Intelecto e a Alma (cf. 10 [V 1], 6, 47 – 49). Diante desse quadro, dados os dois atos da processão, é importante ressaltar que para Plotino, o nível seguinte é gerado sem que o primeiro se diminua em sua potência; como no caso da processão da Alma: “assim pois, (a Alma) procede desde o começo até o último, de forma que cada parte permaneça sempre em seu próprio posto enquanto que a parte engendrada ocupa outro novo, o de nível inferior” (11 [V 2], 2, 1 – 3). Do mesmo modo, o Uno gera como que transbordando-se; sem, no entanto, diminuir-se, alterar-se ou mover-se¹³³.

Tendo isso em vista, o princípio superior, o Uno, é a unidade absoluta, enquanto o Intelecto ou Espírito é, segundo Plotino, uni-múltiplo, e a Alma, una e múltipla; enquanto a matéria é, por si só, pura dispersão e multiplicidade. Portanto, em linhas gerais, a processão é um movimento gradual de dispersão da unidade absoluta para a máxima multiplicidade, até a obscuridade e passividade absoluta da matéria¹³⁴. Mas, uma vez situada a problemática e minimamente estabelecida a rota da jornada, um aprofundamento maior acerca da processão excede nossas atuais necessidades, carecendo de um estudo específico sobre o tema.

Contudo, feitas essas considerações, resta apenas dizer, como conclusão de nossa abordagem, que cada hipóstase, nível ontológico ou grau da processão, com exceção do

¹³² “... na série de engendrados, o processo não pode ser ascendente, senão descendente e tendente até uma pluralidade cada vez maior, daí que o princípio de cada série deva ser mais simples que os membros da dita série” (49 [V 3], 16, 6 – 8).

¹³³ Pois, todo aquele que se move tem alguma meta a que se mova; mas, como aquele não tem meta alguma, não se move em absoluto. Mas está eternamente voltado a si mesmo. Assim como o sol que não depende do halo que brilha ao seu redor, mas este segundo é que depende dele (cf. 10 [V 1], 6, 15 – 35).

¹³⁴ Vale mencionar aqui a enorme profusão de metáforas utilizadas por Plotino, coletadas e enumeradas por Santa Cruz, para tratar desse movimento *proódico* de expansão da realidade. Para citar algumas: o fluxo de um curso d’água, a propagação de uma luz, a luminosidade dos raios do sol, o halo de luz solar que necessariamente se irradia em torno do sol, do calor a partir do fogo, o nascimento dos rios e seus afluentes a partir de uma só fonte, a propagação de um perfume ou de um som, o crescimento de uma árvore e de suas ramas e galhos a partir de sua raiz, e o desdobramento de um círculo a partir de seu centro, etc. Todas expressam a ideia de uma fonte única que, permanecendo inalterada, emana de si uma multiplicidade complexa de efeitos (seres) que vão se degenerando à medida que se dispersam e se distanciam (rumo à multiplicidade) de sua origem. Porém, por mais que sejam múltiplos e dispersos, enquanto existirem, não deixam de estar diretamente ligados e dependentes da unidade e simplicidade de sua fonte. Vide: M. I. Santa Cruz. 2007, Intr. XXVIII. Todo ser é necessariamente uno, mesmo que seja uma multiplicidade de partes. Se não for uno, deixa de ser o que é absolutamente (cf. 9 [VI 9], 1; cf. 9 [VI 9], 8, 41 – 43).

Uno, é o que é em virtude de sua relação com seu grau precedente. Pois, não é precisamente pelo fato de ser um desdobramento do nível anterior que cada hipóstase, independentemente, é ela mesma; e ainda assim, naturalmente é capaz de produzir o grau diretamente posterior. Mas sim por seu retorno e contemplação de seu imediato superior e de si mesma, em um movimento mimético, que cada uma realiza sua plenitude, participando mais propriamente de seu progenitor e, portanto, como um movimento necessário posterior, sua produção¹³⁵. Ao contemplar o nível imediatamente anterior cada hipóstase se plenifica, ou seja, se enche de conteúdo; mas, ao contemplar a si mesma plena e cheia de luz inteligível, “grávida”, gera e produz o grau inferior e imediatamente posterior necessariamente, como em um transbordamento ou desdobramento necessário¹³⁶. Porém, a este movimento de expansão processiva equivale um outro movimento, em sentido contrário, não mais pelo transbordamento necessário do princípio, mas pelo necessário desejo e esforço empreendido pela alma, em seu contato com a matéria, de retroceder ao seu princípio e converter-se em plenitude e unidade. Assim, nas palavras de Santa Cruz:

A este movimento de desdobramento lhe corresponde aquele outro, o de retorno, que deve cumprir a alma humana, a grande viajante, encarregada de retornar a sua fonte, mediante uma progressiva simplificação e unificação. A estrutura própria do universo como um todo é própria também do ser humano, que contém em si os mesmos níveis ontológicos e noéticos. Não se deve esquecer que para Plotino a alma humana – que possui a mesma natureza que a da realidade em seu conjunto – ainda que inteligível é intermediária, uma sorte de ponte estendida entre o inteligível e o sensível e que sua conversão, sua *epistrophé*, é por sua vez cognitiva e moral, teórica e prática¹³⁷.

2.3.3 Presença das hipóstases no interior da alma

O que nos cumpre compreender na sequência, portanto, é a afirmação de Plotino, sugerida na citação acima de Santa Cruz, de que as três hipóstases divinas, constitutivas da estrutura e dos níveis de toda realidade, estão presentes também no interior da alma

¹³⁵ Cf. acima, p. 60, p. 128.

¹³⁶ Vide: M. I. Santa Cruz. 2007. Intr. XXVIII. Assim, segundo nossa consideração, da mesma forma que o vocabulário da “ascensão” e da “fuga” é, no limite, um vocabulário alegórico; assim também, como vimos acima, a linguagem da processão faz uso desse mesmo expediente pela natureza própria da linguagem e do discurso. O que nos leva a considerar mais detidamente, inclusive para melhor compreender esse percurso, o estatuto próprio da linguagem e da razão discursiva na filosofia plotiniana (cf. abaixo, p. 162 ss).

¹³⁷ Ibidem. Intr. XXIX.

humana¹³⁸. Como é possível que a estrutura transcendente e “metafísica” de toda a realidade esteja presente no interior da alma? Ora, talvez, de modo muito sumário, Plotino nos respondesse do seguinte modo: assim como estão presentes no interior de todo cosmos e natureza sensível, já que são a fonte e o princípio de todo cosmo, estão presentes também no interior do homem¹³⁹. O externo à alma é aquilo que dela procede e lhe é inferior, ou seja, a matéria. O Uno e o Intelecto, e a Alma (hipóstase), sendo anteriores e princípios, são interiores a alma humana particular, e estão diretamente presentes e relacionados a ela. O Intelecto por meio da Alma, e o Uno por meio do Intelecto¹⁴⁰. Existe, na própria alma, que é imagem do Intelecto e do Uno, uma estrutura gradual processiva que a permite coincidir com a realidade transcendente, pois, como afirma Santa Cruz: “A estrutura própria do universo como um todo é própria também do ser humano, que contém em si os mesmos níveis ontológicos e noéticos”¹⁴¹. Assim, segundo a concepção plotiniana, “... a alma humana possui a mesma natureza que a da realidade em seu conjunto”, como uma espécie de símile do universo, ou um “microcosmos”¹⁴²: com sua parte superior não discursiva pode tocar o Intelecto¹⁴³; e o Uno pode atingir com aquilo que Plotino chama, em alguns trechos específicos, de “o centro da alma”, aludindo a uma espécie de nível

¹³⁸ Vide, por exemplo: (10 [V 1], 11).

¹³⁹ O que de fato responde, como veremos, em (10 [V 1], 10). Vide também a metáfora plotiniana do Uno como “centro de todas as coisas” (9 [VI 9], 8, 20 – 21).

¹⁴⁰ Mas não presente de modo imanente, já que Plotino afirma que o Intelecto e o Uno estão acima do homem sensível (cf. abaixo, p. 65). “O Intelecto, entretanto, atua em torno daquele como quem vive ao seu redor. A Alma, por outro lado, dançando por fora em torno do Intelecto, olhando a ele e escrutando o interior dele, vê a deus por meio do Intelecto” (51 [I 8], 2, 23 – 26). Trata-se aqui, não da metáfora vertical da processão, mas da metáfora circular. Segundo Pradeau, essa metáfora é mais precisa, pois, como vimos “... os princípios não são exteriores uns aos outros” [...] “Que cada realidade inteligível contenha seu princípio e lhe assemelhe funda a possibilidade para nós de uma assimilação a deus: o ‘Bem’ platônico, a bondade ela mesma, daqui em diante identificada ao Primeiro princípio, o Uno, está em nós mesmos”. Cf. 2003, p. 57. Cf. acima, p. 60, n. 131.

¹⁴¹ Santa Cruz, Intr. XXIX.

¹⁴² Essa concepção é certamente inspirada pelos diálogos platônicos; especialmente *Filebo* (30 a 5-6) e *Timeu* (30 b8), nos quais o homem aparece como um símile do universo composto de alma e corpo. Pois, assim como o universo é formado por um corpo múltiplo e coordenado e por uma alma que lhe ordena, o homem também é composto de alma e corpo. E, como o conhecimento se dá entre semelhantes, na medida em que a alma atualiza seus níveis superiores, coincide com as realidades transcendentais e as contempla, tornando-se semelhante ao divino e, portanto, divina e bem-aventurada. No entanto, apesar de a alma particular ser um símile da alma do cosmos, isso não significa que haja uma relação de derivação e inferioridade por parte das almas particulares com relação à do cosmos. M. E. Martins de Oliveira defende que há, na verdade, uma relação de identidade de origem, na alma hipóstase, com igualdade de patamar. Cf. 2010.

¹⁴³ Por exemplo: “... conhecemo-nos a nós mesmos bem porque conhecemos também a potência que conhece o Intelecto com essa mesma potência, inclusive porque nos transformamos nele...” (49 [V 3], 4, 6 – 8). Trata-se do intelecto da alma, ou da parte intelectual da alma (cf. 43 [VI 2], 22, 1 – 11).

supraintelectivo, coincidindo centro com centro, tal qual dois círculos sobrepostos¹⁴⁴. Porém, a presença das hipóstases para o homem não significa que elas lhe sejam imanentes. Em si mesmas, elas lhe são transcendentais, apesar da presença “imediate” para aqueles que são capazes de percebê-las, ou melhor, para as potências da alma que lhe são afins; o que representa certo paradoxo, concebendo o divino como imanente e transcendente ao mesmo tempo¹⁴⁵. A princípio, o que é imanente ao homem, – parece-nos – é, sobretudo, a semelhança que ele guarda em si, em sua alma, em uma gradação de níveis, com as realidades divinas. E é essa semelhança que, pela supressão momentânea da alteridade, torna o princípio presente¹⁴⁶. Nesse sentido, no momento em que o homem se volta e atualiza suas potências superiores, coincide com as hipóstases e, de certa forma, as tem de modo imanente, unindo-se a elas¹⁴⁷. Essa atualização, dada pela conversão e pela contemplação é que plenifica a alma e a torna perfeita:

Do mesmo modo que esta tríade de que temos falado existe na natureza, assim é preciso pensar que também habita no homem. Quero dizer: não “dentro do homem sensível” – pois esta tríade é transcendente¹⁴⁸ –, mas “em cima do homem que está fora das coisas sensíveis” e está fora do universo inteiro. Pois assim também “a casa do homem” é a que Platão caracteriza como “o homem interior”. Portanto, também nossa alma é coisa divina e de uma natureza distinta, como o é a natureza universal da Alma. Mas é alma perfeita a que está dotada de inteligência (10 [V 1], 10, 1 – 13).

¹⁴⁴ “... com isso coincidimos por nosso próprio centro com o que se poderia chamar o centro de todas as coisas, encontrando assim repouso” (9 [VI 9], 8, 20 – 23). Sobre a metáfora da sobreposição dos círculos comparada com a união do centro da alma com o Uno, vide: (9 [VI 9], 10, 17 – 19 ; e 10 [V 1], 11, 9 – 15).

¹⁴⁵ Cf. Arnou, 1921, p. 151-181. Isso ocorre porque não há, segundo Plotino, nenhuma separação ou mediação entre a alma e o Intelecto, assim como entre o Intelecto e o Uno há apenas, no limite, alteridade (cf. 10 [V 1], 6, 45 – 53). Por isso, superada a alteridade (moral e cognitiva), estamos, de certo modo, diretamente presentes ao divino, em dois níveis: primeiro ao Intelecto e, em um nível superior, ao Uno. Sem que isso signifique a perda da alteridade ontológica e estrutural da alma (cf. abaixo, p. 169 ss, e p. 194 ss).

¹⁴⁶ Para o Intelecto (cf. 31 [V 8], 11); e para o Uno (cf. 9 [VI 9], 8, 30 – 34).

¹⁴⁷ Provavelmente, é isso o que quis dizer Plotino ao seu médico e amigo Eustóquio, em suas últimas palavras: “esforça-te por elevar o que de divino há em nós até o que há de divino no universo (V. P. 2, 25 – 27; cf. acima, p. 07, n. 1). Contudo, segundo P. Hadot, a noção de “coincidência” com o Uno sugerida por Plotino, inclusive pela metáfora matemática dos círculos sobrepostos, só pode ser realmente compreendida como uma metáfora: “... o relativo não pode nem coexistir, nem coincidir com o Absoluto, ele só pode tender a ele, se aproximar indefinidamente...”. Vide: P. Hadot. *Plotin: Traité 9*. Paris: Les Éditions du Cerf. 1994. p. 40. No entanto, a análise dos textos nos mostra que, em ocasiões raras e especiais, parece que Plotino indica que o sábio pode “experimentar” a “união” e até certa coincidência com o princípio, eliminando momentaneamente sua alteridade cognitiva e talvez moral, o que chamamos de Assimilação ao Uno propriamente dita. (cf. abaixo, p. 194 ss).

¹⁴⁸ O verbo que Plotino usa é *khōrismós*, relacionada à ideia de separação, a despeito da tradução acima feita por Igal.

Em outro tratado posterior, o penúltimo na ordem cronológica (53 [I 1] – *Sobre o que é o animal e o que é o homem*), Plotino afirma que: o Intelecto em si mesmo o temos acima de nós, e o temos comum e próprio. Comum, porque é comum a todos, indiviso e uno; e próprio, pois cada um o tem inteiro sobre a alma primeira. As formas também as temos de duas maneiras: na alma, distendidas e separadas¹⁴⁹; e no intelecto, todas juntas. E a deus o temos como sobre a natureza inteligível e sobre a realmente essência. De lá, somos os terceiros, “compostos”, da “essência indivisa” e da “dividida nos corpos”¹⁵⁰. Esta última assim deve ser concebida, pois se dá a toda magnitude do corpo, assim como a todo universo, sem deixar de ser uma só. Apenas aparenta estar presente nos corpos, brilhando para eles e os fazendo viventes, mas não se juntando a eles (sem entrar na composição com o corpo), mas doando apenas imagens, como rostos em um espelho (cf. 53 [I 1], 8, 1 – 25).

No tratado 49 [V 3] – *Sobre as hipóstases que conhecem e sobre o que está além ou sobre o conhecimento de si*, Plotino trata a atividade discursiva da alma como intermediária entre duas potências, uma pior e outra melhor; a pior é a sensação (ou a alma sensitivo-vegetativa: a essência que se divide ‘indivisamente’ nos corpos), e a melhor é o Intelecto (cf. 49 [V 3], 3, 39 – 41). O Intelecto nos transcende porque não é ele que tende a nós, mas nós a ele quando nos voltamos para cima: “A sensação é nossa mensageira, e o Intelecto nosso Rei” (49 [V 3], 3, 45 – 46)¹⁵¹. O que novamente estabelece certo paradoxo: assim como os sentidos ou o corpo é nosso e não nosso, ou seja, é meu ao mesmo tempo que me é alheio; com o Intelecto ocorre o mesmo. Ele é nosso e não nosso: nosso quando nos valemos dele; e não nosso, quando não. Já da alma discursiva, diz Plotino, nos valemos sempre. Por isso, o Intelecto está assentado diretamente acima da parte discursiva da alma (cf. 49 [V 3], 3, 24 – 30). Valer-se dele significa voltar-se para ele e conformar-se a ele. E isso o fazemos de duas maneiras: pelas impressões recebidas em formas de leis, os *lógoi*, ou impressões do Intelecto, que certamente correspondem aos fundamentos da razão discursiva 339, ou, porque podemos, inclusive, percebê-lo e vê-lo presente (cf. 49 [V 3], 4, 1 – 5). Pela primeira, a alma discursiva julga e é capaz de exercer sua função intermediária. Segundo Plotino, o raciocínio julga a partir das imagens advindas dos sentidos, ajustando-

¹⁴⁹ Trata-se dos *lógoi* recebidos do intelecto e impressos na alma, em forma de leis (cf. abaixo, p. 152, n. 339).

¹⁵⁰ Distinção tomada do *Timeu* de Platão (35 a 1-3).

¹⁵¹ Com este trecho pretendemos apenas ressaltar a posição intermediária da alma para Plotino: “somos isto que é o próprio da alma, um intermediário entre duas potências, uma pior e outra melhor; uma pior, que são os sentidos, e outra melhor, que é o intelecto” (49 [V 3], 3, 38 – 41). Segundo P. Hadot, é a alma racional intermediária que pela consciência assegura a unidade da alma. Vide: P. Hadot. 1994, p. 41.

as às impressões (os *lógoi*) recebidas do Intelecto; e isso é a reminiscência da alma (cf. 49 [V 3], 2, 5 – 15). Por exemplo, a visão de Sócrates que é um homem bom: a memória de Sócrates, de sua figura e personalidade provém da memória sensível, mas o juízo que possibilita a alma identificá-lo como bom supõe o conhecimento anterior sobre o que é o bem, que provém das impressões do Intelecto (cf. 49 [V 3], 3, 5 – 10). Esta é a parte da alma boniforme e iluminada, que recebe os traços que o Intelecto deposita nela (cf. 49 [V 3], 3, 10 – 12). A outra maneira de nos conformarmos ao Intelecto, diz Plotino, é transformarmo-nos nele:

... transformando-se nele e que por ele não pensa já como homem, mas como quem se transformou em outro completamente e se elevou ao alto arrastando consigo tão só a parte melhor da alma, que é também a única capaz de alçar o voo até a intelecção, a fim de que possa depositar nela o que viu (49 [V 3], 4, 11 – 14).

Essa parte superior da alma que se eleva até a intelecção e recebe as impressões e visões do Intelecto parece ser a alma primeira ou a parte intelectual da alma¹⁵². Diz Plotino: na alma há uma parte orientada ao intelecto e adentrada toda ela no intelecto; e outra, que está fora do intelecto e orientada ao exterior. Isso porque a alma: “por uma de suas faces, é semelhante ao princípio do qual provém, e por outra, ainda que dessemelhante, é contudo, ainda por esta, semelhante, tanto se age como se produz...” (cf. 49 [V 3], 7, 25 – 30)¹⁵³.

2.3.4 Uma “psicologia” possível e o homem duplo (alma superior e inferior)

¹⁵² Segundo Hadot, essa parte superior da alma é o ‘eu’ original, o ‘cume’ ou o centro da alma: “esta origem, este centro da alma, é a parte superior da alma, que está sempre unida ao Intelecto e que vive a dupla vida do Intelecto (cf. 9 [VI 9], 2, 40 – 43), isto é, que, com o Intelecto nascente e amante, toca o Uno, está em sua presença, e, com o Intelecto pensante, se pensa a si mesma...”. Cf. 1994, p. 41. Igal trata também de uma dupla potência do intelecto em termos muito semelhantes: “... como intelecto lúcido, é capaz de contemplar as Formas; mas como intelecto demente, embriagado e apaixonado, é capaz de contemplar a deus, ou seja, o Uno-Bem”. J. Igal, 1982. Introd. General. p. 98. Em Plotino, vide sobre essa dupla potência do intelecto em: (38 [VI 7], 35, 20 – 27): “E é melhor embriagar-se com semelhante embriaguez que manter a compostura!”. O intelecto apaixonado é retratado por Plotino, nesse tratado (38 [VI 7]), como “embriagado de néctar” (35, 26), isto é, na mitologia, a bebida dos deuses (cf. abaixo, p. 190 ss).

¹⁵³ Vide também: (10 [V 1], 7, 45 – 50).

Tendo em vista as indicações plotinianas de certa correspondência entre um determinado nível da alma com a hipóstase correspondente¹⁵⁴, faz-se necessário, aqui, expor brevemente uma possível leitura de sua “psicologia”, ressaltando apenas alguns argumentos relevantes para nossa leitura. Porém, por esse ser um tema bastante amplo, difuso e tratado apenas de forma indireta e esparsa por Plotino ao longo dos tratados, é importante ressaltar que pretendemos tocar nesse ponto específico buscando apenas pontos de intersecção em textos de períodos diversos¹⁵⁵. Segundo Igal, a essência indivisa e a essência que se divide nos corpos do *Timeu* tem, em Plotino, um significado bastante particular, transpassado por reminiscências aristotélicas. A essência indivisa, Plotino identifica com a alma intelectiva; já a essência que se divide nos corpos, Plotino identifica com a alma sensitivo-vegetativa de Aristóteles; tratando, assim, de conciliar Aristóteles e Platão. No entanto, além da essência indivisa e da que se divide nos corpos, Platão fala de uma “outra espécie de alma”, mortal e passional, irascível e apetitiva. É o que Plotino chama, em alguns textos, de “a imagem da alma”, que emana da alma vegetativa como sua projeção no corpo orgânico, formando uma espécie de nível “subvegetativo”¹⁵⁶. É a chamada parte passional (*pathétikos*) ou irracional da alma, sede das paixões, das afecções, opiniões e dos vícios. O que dá origem, em Plotino, à tese do homem duplo (cf. 53 [I 1], 10, 5 – 8). O homem total consta, portanto, de dois homens: o homem verdadeiro, constituído pelo conjunto das duas essências do *Timeu* (a indivisa e a que se divide nos corpos); e o “outro homem”, constituído pela mescla da imagem da alma (irascível/apetitiva) com um corpo específico (cf. 22 [VI 4], 14, 28 – 32). Este “outro homem” é o composto animal, que se acrescenta ao homem verdadeiro como um

¹⁵⁴ “Porque mediante uma coisa como esta, dentre as que há em nós também nós nos pomos em contato com aquele, e nos juntamos com ele...” (10 [V 1], 11, 13 – 15). Ou: “... pelas potências pelas quais o pensante é naturalmente capaz de coincidir com o pensado; e é de crer que o pensante está por semelhança e coincide com seu congêneres...” (9 [VI 9], 8, 27 – 29).

¹⁵⁵ Segundo nossa interpretação, Plotino trabalha com vários modelos psicológicos e não define clara e definitivamente sua posição ao longo de sua investigação filosófica nos tratados; devido, talvez, à sua própria concepção filosófica do discurso, da razão e da linguagem. Nesse sentido, Plotino estaria menos preocupado em definir que indicar e apontar o itinerário filosófico (moral e espiritual) que a alma deve percorrer para alcançar sua meta. Porém, parece sugerir suficientemente ao longo de sua obra (principalmente nos tratados da última fase) uma coincidência entre os níveis psíquicos da alma e os níveis henológico, ontológicos e psicológicos do real.

¹⁵⁶ Igal, explica que essa tese do nível subvegetativo da alma está presente principalmente nos tratados da segunda e da terceira fase de Plotino, mas ainda ausente da primeira ou presente apenas de forma imprecisa. J. Igal. *Aristóteles y la evolución de la antropología de Plotino*. Pensamento 35. 1979. p. 315-346. Cf. J. Igal, 1982. *Enéada I-II*. Intr. Gen. Secc. 67, p. 86-87. No entanto, um tratado ainda da primeira fase, tratado 15 [III 4], já sugere claramente essa tese, ainda que de forma bastante breve e sucinta (cf. 15 [III 4], 3, 20 – 28). Todavia, o primeiro tratado da segunda fase, tratado 22 [VI 4], o faz com maior clareza e riqueza de detalhes (cf. 22 [VI 4], 15, 15 – 18). Compare com: (53 [I 1], 7).

invólucro¹⁵⁷. É este “outro homem” que representa um papel, tal qual em um teatro, como uma personagem com a qual o ator (o homem verdadeiro) se confunde, vivendo os seus dramas em um teatro de sombras¹⁵⁸. São dele os prazeres e as dores, paixões, azares, memória e vicissitudes ligadas à vida do composto físico. É neste nível que se dá, propriamente falando, a mistura, a fusão e a identificação com o corpo e com a matéria, ou seja, a associação (*synodos*) de que fala Plotino¹⁵⁹:

Portanto, o “nós” é duplo: um que inclui o animal e outro que já está acima disso; e o animal vivificado é o corpo. Mas o homem verdadeiro é outro, é o que está purificado das afecções e é possuidor das virtudes da inteligência, que certamente se assentam na própria alma que está se separando, separando-se e separada mesmo estando aqui; pois, quando ela se afasta completamente, a que é iluminada por ela sai acompanhando-a (53 [I 1], 10, 6 – 12).

Por outro lado, a alma intelectiva, ou a essência indivisa, subdivide-se em dois níveis: o intuitivo e o discursivo. O intuitivo seria aquele que, segundo Plotino, está todo ele no Intelecto ou no inteligível¹⁶⁰, e o discursivo seria o nível posterior ao nível propriamente intelectivo da alma, voltado apenas para o exterior¹⁶¹. Porém, o nível

¹⁵⁷ Cf. 22 [VI 4], 14, 22 – 26. Para Plotino o mito de Hércules representa essa dupla condição humana, entre o homem inferior e o homem superior; já que o poeta o divide, colocando uma parte sua entre os deuses e outra, uma imagem ou espectro, no Hades. Vide: (53 [I 1], 12, 35 – 37; 27 [IV 3], 32, 24 – 27). Alusão à *Odisséia* de Homero: (XI 601-603).

¹⁵⁸ “Pois ainda nesta vida, em cada caso da vida real, não é a alma interior, mas a sombra exterior do homem a que geme e se lamenta e faz tudo o que faz tendo por cenário a terra inteira ...” (47 [III 2], 15, 47 – 50). Ainda nesse tratado (47 [III 2] – *Sobre a providência*), a vida humana do “composto animal” e o homem que a vive e se identifica com ela é comparado a um ator, que representa um papel inconscientemente, identificando-se com sua personagem (cf. 47 [III 2], 15, *passim*); mais especificamente em: (47 [III 2], 15, 51 – 63).

¹⁵⁹ Cf. acima, p. 35 ss. Isso a partir da afirmação de Plotino, citada acima, de que a alma sensitivo-vegetativa não se mistura propriamente aos corpos: Apenas aparenta estar presente nos corpos brilhando para eles e os fazendo viventes, não se juntando a eles (sem entrar na composição com o corpo), mas doando apenas imagens, como rostos em um espelho. Dessas imagens provém “a outra espécie de alma” (cf. 53 [I 1], 8, 1 – 25), que está sujeita a paixões terríveis (cf. 53 [I 1], 12, 9 – 10); inteiramente responsável pela geração, que ocorre com a descida da alma: “sendo outra coisa, derivada da alma, a que desce ao inclinar-se aquela” (cf. 53 [I 1], 12, 20 – 23).

¹⁶⁰ Independentemente se está no interior do Intelecto ou se está apenas em contato direto com ele. Cf. abaixo, p. 76, n. 177.

¹⁶¹ Como vimos: “... na alma [...], há uma parte orientada ao intelecto e adentrada, diríamos, toda ela; mas há outra parte que está fora do intelecto e orientada ao exterior” (49 [V 3], 7, 26 – 28) [...] “Pois, porque a esta [a alma] lhe temos assinalado a observação das coisas externas e a multiplicidade de afazeres enquanto o intelecto mantemos que lhe incumbem suas próprias coisas e o esquadramento de seu próprio conteúdo” (49 [V 3], 3, 16 – 18). Entretanto, é importante ressaltar que no tratado 49 [V 3] Plotino parece afirmar que o “intelecto puro” (*noûn katharôn*) não corresponde a um nível da alma, explicando que esse intelecto está acima da alma. E por isso é nosso e não nosso: nosso quando nos valemos dele e não nosso quando não nos valemos. Por outro lado, do nível discursivo nos valemos sempre (cf. 49 [V 3], 3, 22 – 28); pois, “... somos nós mesmos os que raciocinamos” (cf. 49 [V 3], 3, 35), como afirma também, por exemplo, no tratado 33 [II 9], “... isto somos nós” (cf. 33 [II 9], 2, 4 – 10). Segundo nossa interpretação, Plotino parece pretender

superior intuitivo parece ainda compor-se por uma nova subdivisão: o nível intelectual-intuitivo propriamente dito e um nível “supraintelectivo”¹⁶², como uma natureza semelhante ao Uno, aquela que Plotino chama “o centro da alma”, semelhante ao centro universal¹⁶³. Portanto, partindo dessas evidências esparsas em diversos textos, temos o seguinte quadro da estrutura da alma humana; em ordem ascendente: o nível subvegetativo, como o chama Igal, como “imagem da alma” que se funde e se mistura com o corpo (formando o nível irascível-apetitivo, ou o “outro homem”, ou ainda “a outra espécie de alma”); o nível vegetativo, responsável pela nutrição, crescimento e reprodução do composto; e o sensitivo, como sede da sensação *quase-intelectiva* (ambos responsáveis pela função própria da alma de ordenar e governar o corpo físico); o raciocínio, ou inteligência discursiva, como um nível intermediário e mediador entre o superior (intelectivo-intuitivo) e o inferior (sensitivo-vegetativo); e, por último o nível intelectual que, por sua vez, subdivide-se em intelectual-intuitivo e supraintelectivo (centro da alma), responsáveis pela contemplação e união da alma com o Intelecto e com o Uno, respectivamente¹⁶⁴. Assim, esses seis níveis, – que também podem ser entendidos como três superiores e três inferiores, constando, portanto, de dois movimentos processivos, tal qual uma imagem da processão em três graus descendentes em cada nível –, podem ser

ressaltar aqui, a presença e a proximidade maior do “intelecto humano”, ou do nível intelectual da alma, do “Intelecto divino”, mais próximo dele que propriamente da alma (como conjunto de ambos os níveis) em contato com o sensível, cuja função própria é ser intermediária entre o inteligível e o sensível. E por isso, nesse sentido, ele não corresponde a uma “parte” da alma. Portanto, enquanto homens, o nível intelectual representa um “outro” –, superior ao nível que atualizamos preponderantemente (o raciocínio), dada nossa relação com o sensível –, representado pelo *daímon* divino (cf. abaixo, p. 101 ss). Contudo, parece que essa leitura parte apenas da perspectiva de nossa condição humana, já que, desse ponto de vista somos o nível intermediário entre duas potências; mas do ponto de vista da essência, somos o homem superior e verdadeiro (cf. abaixo, p. 76-77; cf. 53 [I 1], 10, 6 – 12).

¹⁶² Que correspondem ao intelecto pensante e amante de Hadot, ou ao intelecto lúcido e embriagado de Igal, ambos inspirados em um trecho citado acima de um tratado de Plotino (cf. 38 [VI 7], 35, 20 – 27). Cf. acima, p. 66, n. 152.

¹⁶³ Plotino afirma que as almas podem, inclusive, “inserir-se” ou “acoplar-se” (*enarmósai*), e ainda “atingi-lo” (*ephápsasthai*) ou “tocá-lo” (*thígein*) [o Uno], “... graças a sua semelhança com ele e a essa potência que levam dentro aparentada com ele porque provém dele” (9 [VI 9], 4, 27 – 28). Em outro tratado (30 [III 8]) afirma que podemos “capturá-lo” (*halískoito*) [o Uno] com o que há em nós de semelhante a ele: “porque há, em nós também, algo dele” (cf. 30 [III 8], 9, 20 – 25).

¹⁶⁴ Trata-se, portanto, a partir dessa leitura e divisão, de níveis não no sentido de “partes” propriamente ditas; mas, mais propriamente, de potências da alma, tal qual apresenta o modelo da psicologia aristotélica (vide, por exemplo: 9 [VI 9], 1, 38 – 40). Essa última subdivisão do nível intelectual da alma, como vimos, também pode ser compreendida nos termos expostos acima (cf. p. 69, n. 162) de intelecto pensante e amante, ou de intelecto lúcido e embriagado, em correspondência às duas atividades próprias da hipótese Intelecto, a saber: pensar-se a si mesmo, e contemplar o Uno (cf. abaixo, p. 190).

esquemáticamente representados, se incluímos nessa representação o corpo físico, por meio da sobreposição dos círculos e pela gradação das cores do arco-íris¹⁶⁵:

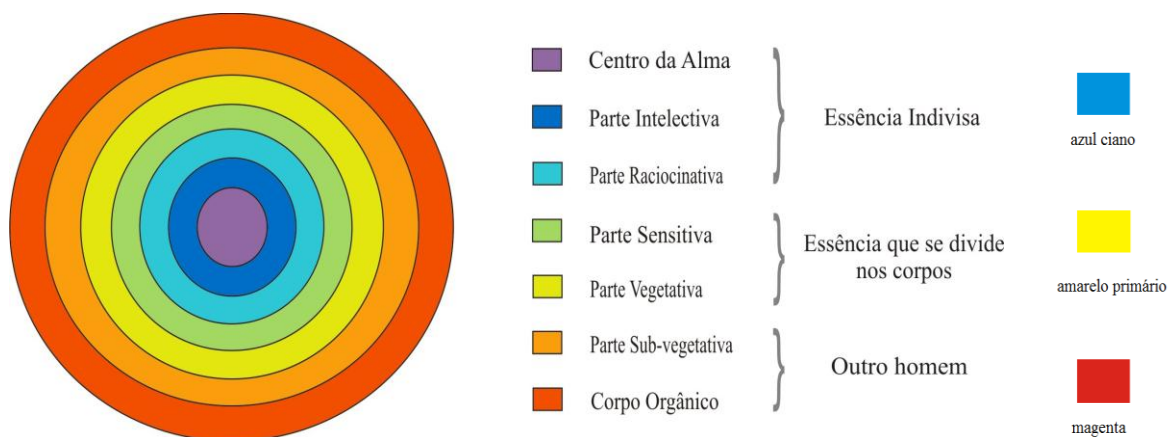


Diagrama da alma

Apesar de faltarem elementos sistematicamente claros e explícitos, no *corpus* plotiniano, para a comprovação evidente e objetiva da possibilidade e validade desse diagrama, o que é interessante nessa representação – puramente alegórica, já que a alma, segundo a concepção plotiniana, não tem forma nem cor¹⁶⁶ – é que a gradação das cores divide-se em três grupos distintos de cores primárias, e esses três grupos parecem corresponder perfeitamente a uma divisão possível da alma, que encontra ressonância em alguns textos, especialmente da última fase. Os três círculos centrais: lilás, azul escuro e

¹⁶⁵ É importante ressaltar que Plotino não usa esse tipo de representação. Apesar de utilizar a metáfora da sobreposição dos círculos para tratar da processão e da relação da alma com o Uno, não compara os níveis da alma com a gradação das cores. Nesse sentido, esse gráfico tem fins puramente pedagógicos e elucidativos para expor essa leitura possível da psicologia plotiniana. Contudo, talvez, essa metáfora seria mais completa se vista não como um círculo apenas, mas como uma forma de cone espiral, cujo centro coincide também com o nível mais profundo, unindo a metáfora circular com a metáfora horizontal e vertical (externo/interno e acima/abaixo).

¹⁶⁶ “Não é uma figura (*skhēma*), nem uma cor (*chrōma*), nem uma grandeza (*mégethós*), mas algo na alma, ela que é incolor (*akhrōmaton*), e incolor é a temperança que ela possui, bem como qualquer outro brilho das virtudes...” (1 [I 6], 5, 9 – 12). Porém, apesar de a alma não ser circular tal como uma figura, parece que o círculo geométrico guarda uma semelhança direta com a natureza da alma para Plotino; sendo, portanto, uma boa metáfora: “porque a alma não é círculo do mesmo modo que o é uma figura, mas que o é porque nela e por ela anda a ‘antiga natureza’ e porque provém de um princípio circular...” (9 [VI 9], 8, 13 – 15). Isto é, um princípio todo uno, harmônico, homogêneo, perfeito e idêntico em si mesmo em todas as suas partes. Lembre-se de que o círculo, inspirado na astronomia grega, é a representação geométrica da perfeição. Vide, por exemplo, sua presença no poema de Parmênides (D. K. fr. 8).

azul claro, que são gradações de uma só cor primária – o “azul ciano”, correspondem ao nível intelectual, ou à essência indivisa da alma. Os dois círculos intermediários: verde e amarelo, que são gradações do “amarelo primário”, correspondem à essência que se divide nos corpos. E os dois últimos círculos, laranja e vermelho, ambos gradações do “magenta”, correspondem ao “composto animal” como “outro homem” ou “imagem da alma” que vivifica e se mescla ao corpo orgânico. O que nos permite pensar a tripartição da alma em Plotino em termos bastante distintos da tradição anterior, apesar de ser indiscutivelmente herdeira dela, acompanhando sua elaborada exegese reconciliadora da tradição, em seu trabalho de análise e síntese, visualmente, por meio da metáfora gráfica disposta acima.

Todavia, essa exposição – que reúne textos de diferentes períodos da composição plotiniana, agrupando-os na tentativa de uma visão mais ampla de sua “psicologia” –, parece encontrar respaldo, sobretudo, na última fase de seus escritos, o que nos permite tomá-la com segurança, ao menos como representante de certa fase do pensamento plotiniano; ademais, no que se refere à sua “psicologia”, a mais madura. Portanto, tomamos aqui de maneira suficientemente clara, para nossos propósitos, esse esquema, para visualizarmos, segundo Plotino, a estrutura da alma humana; e, por conseguinte, a natureza do homem, a partir de uma leitura de seus escritos, que se confirma apenas por um conjunto de indicações possíveis. Essas investigações psicológicas nos são úteis, assim como a exposição feita acima sobre a processão das hipóstases divinas, sobretudo, para demonstrar como para Plotino é possível acessar a partir de dentro, do interior da própria alma o que lhe é transcendente, anterior e princípio, ou seja, as hipóstases divinas (o Intelecto e o Uno)¹⁶⁷, pela concepção de semelhança e correspondência entre a realidade transcendente com a estrutura mesma da alma. Nesse sentido, as interpretações da estrutura psicológica da filosofia plotiniana são, certamente, passíveis de variações e diferenças com relação ao modelo que propomos representada pelo gráfico acima, de acordo com os textos que escolhemos e com certas preferências interpretativas e perspectivas. Entretanto, menos flutuantes e mais firmes são as afirmações, também esparsas e dispersas pelo conjunto da obra, de uma correspondência, semelhança e identificação entre os níveis da alma e os níveis da estrutura hipostática da realidade ontológica. Revelando certa presença das

¹⁶⁷ O que, aliás, se depreende claramente pela leitura de seus textos, independentemente da concepção psicológica que adotemos. E, por outro lado, justifica a necessidade exposta por Plotino de conhecimento da verdadeira natureza humana, ou do “eu” verdadeiro e original (*arkhaia phýsis*) da alma para o conhecimento de sua origem: o Intelecto (*Noûs*) e o Uno (*Hén*) (cf. 9 [VI 9], 7, 29 – 35). Vide sobre esse ponto: P. Hadot, 1994, p. 37 – 40.

hipóstases para o homem, por meio da semelhança da potência correspondente presente na alma, apesar de sua independência e absoluta transcendência:

... nos seres nos quais não há mais que uma faceta daquele devido a que não retêm toda a natureza existente no Ente mesmo transcendente, nestes o que está presente no ser no qual aquele está presente é uma potência daquele. Entretanto, nem ainda assim deixa aquele de estar inteiramente presente, visto que nem ainda então fica desconectado dessa potência sua que comunicou a dito ser; só que o que a recebeu não foi capaz de receber mais que isto, apesar de que todo o Ente estava presente. Contudo, nos seres nos quais estão presentes todas as potências, ele mesmo está claramente presente, sem deixar por isso, entretanto, de estar separado (22 [VI 4], 3, 7 – 12).

Portanto, essa afirmação, por si só, confirma suficientemente a validade da composição psicológica que dispomos acima. Pois, inclusive, é essa correspondência, semelhança e identidade que permite a relação, o conhecimento e a presença, para a alma, das realidades superiores e inferiores. Semelhança esta que exige, portanto, que a alma possua níveis que correspondam a toda a estrutura hipostática da realidade. Nas palavras de Santa Cruz citadas acima: “... a alma humana possui a mesma natureza que a da realidade em seu conjunto”¹⁶⁸; o que, por sua vez, certamente contribui para a comprovação e sustentação do modelo psicológico que apresentamos. Porquanto, se há necessidade de uma identidade entre uma potência psíquica e um nível da realidade para que haja relação, contato e conhecimento, é preciso que a alma possua em si uma gama de potências que corresponda diretamente aos níveis das realidades existentes. É que, segundo Plotino, a natureza da alma humana é a mesma da alma do cosmos universal (cf. 10 [V 1], 10, 10 – 12), já que, para ele, a alma humana tem a mesma natureza da primeira, com a diferença que se particularizou e se afastou daquela¹⁶⁹. E por isso, tem o Intelecto e o Uno imediatamente acima de si (cf. 53 [I 1], 8, 1 – 11), podendo voltar-se, portanto, por meio de suas potências superiores, à contemplação e à união com as essências inteligíveis e ao

¹⁶⁸ Cf. acima, p. 66, n. 137. Inclusive, essa degradação dos níveis da alma, em consonância com os níveis da realidade mesma, mantendo-se, no entanto, em unidade e harmonia, parece-nos esclarecer suficientemente a dificuldade, apontada por H. J. Blumenthal, da união da alma com o corpo físico em Plotino. Cf. *Soul and Intellect: studies in Plotinus and later neoplatonism*. Aldershot and Brookfield, 1993, p. 347. Como sugere M. E. Martins de Oliveira, 2010, p. 83, n. 277.

¹⁶⁹ Porém, a alma do cosmos não possui o nível intelectual-discursivo, que é dado ao homem para valer por ele pelo composto físico particular (cf. 6 [IV 8], 8, 15 – 25). Nem sequer possui apetites e paixões, pois: “nada se lhe subtrai e nada se lhe agrega” (cf. 6 [IV 8], 2, 20). E, portanto, não possui também as virtudes, ou ao menos as cívicas (cf. 19 [I 2], 1, 15 – 22). Essa concepção de “alma do cosmos”, como vimos, Plotino também herda da concepção platônica que entende o homem como um “microcosmos”. Se o homem possui um corpo que é ordenado e governado pela alma, o universo como um todo (que possui corpo) também necessariamente é governado e ordenado por uma alma (cf. acima, p. 63, n. 142).

Bem supremo¹⁷⁰. Entretanto, a parte intelectual da alma não se confunde com o Intelecto em si mesmo; não obstante, ela o possui, na medida em que está em contato direto com ele (cf. 53 [I 1], 8, 2 – 7). Assim como o Uno não está presente de forma imanente no centro da alma, apesar de Plotino o identificar como uma espécie de “segundo aquele” (cf. 10 [V 1], 11, 9); porquanto, em nós há ainda algo dele. Esse centro da alma é também “o princípio da alma” semelhante ao princípio universal¹⁷¹:

... é espantoso como a multiplicidade da vida provém do que não é multiplicidade, e não haveria multiplicidade, se não existisse antes da multiplicidade aquilo que não era multiplicidade. Pois o princípio não se divide no todo: dividido, destruiria também o todo, e ele nem mesmo nasceria, se seu princípio não permanecesse em si mesmo, sendo diferente dele. Por isso também, há por toda parte a ascensão ao uno. E em cada coisa há um uno, a que ascenderás, e este universo ascenderá ao uno anterior a ele, não absolutamente uno, até que se chegue ao Uno absoluto; mas este não mais ascenderá a outro (30 [III 8], 10, 15 – 25)¹⁷².

Assim, além da vantagem da coincidência das divisões entre as cores primárias e as partes da alma ou de suas potências, a metáfora do diagrama (exposto acima) nos sugere a ideia de gradação, ou degradação (do interior para o exterior) presente também na concepção plotiniana da alma, bem como na imagem geral da processão. A decomposição das cores, do violeta até o vermelho, nos transmite a ideia de uma processão, como se as sete cores estivessem já, de alguma maneira, presentes na primeira, decompondo-se gradualmente em uma escala processiva; sem que a primeira se mova, se diminua ou deixe de ser ela mesma. Assim, segundo Plotino, a alma tem um princípio que não se divide no todo: uma unidade fundamental sem a qual não existe o múltiplo, e que é sua fonte. Portanto, se essa leitura estiver correta, tal qual a processão universal das hipóstases divinas, a alma tem um nível superior (alma intelectual) que é a essência indivisa, chamada “a verdadeira alma”, representada graficamente pelo “azul ciano”; um nível inferior (alma sensitivo-vegetativa), responsável pela geração e ordenação do corpo, que é a essência que

¹⁷⁰ Segundo Plotino, como vimos acima, existem duas formas de nos conformarmos ao Intelecto: a primeira consiste em contemplar os *lógoi* ou as impressões do Intelecto depositadas na alma primeira, e a segunda consiste em transformar-se nele, já que a parte superior da alma está diretamente presente a ele (cf. 49 [V 3], 4, 1 – 15). Com relação ao Uno, afirma que o contemplamos apenas por meio do Intelecto (cf. 51 [I 8], 2, 23 – 26); o que já aparece no contexto do tratado 9 [VI 9] (cf. 9 [VI 9], 3, 23 – 28).

¹⁷¹ Cf. 9 [VI 9], 8, 19 – 20; 10, 17 – 19.

¹⁷² O sublinhado é nosso. Optamos por traduzir o último Uno, diferente da tradução de Barcat, com letra maiúscula, para diferenciar o Uno absoluto do não absolutamente uno. Em um outro trecho desse mesmo tratado, Plotino afirma: “Pois, o onipresente, onde quer que apliques tua capacidade de recebê-lo, daí o recebes...” (30 [III 8], 9, 25 – 27).

se divide “indivisamente” nos corpos, representada pelo “amarelo primário”; e a alma inferior propriamente dita (imagem da alma, ou alma subvegetativa) que é o nível que se mistura e se divide e, por isso, se identifica com o corpo orgânico, formando, assim, o que Plotino chama de “outro homem” ou “composto animal”, representado pela cor “magenta”. Isso, tendo cada uma dessas três potências subníveis que lhe são intrínsecos e particulares, coincidindo satisfatoriamente com a metáfora das cores e dos círculos concêntricos. Há, portanto, uma degradação em uma geração processiva, semelhante à processão das hipóstases até a constituição física do cosmos que, a partir da essência supraintelectiva da alma, gera todos os níveis posteriores até a produção do corpo físico, conformado e constituído propriamente pela “imagem da alma” (cf. 22 [VI 4], 14, 15 – 32). O que permite que a alma coincida, portanto, com cada nível da realidade mesma. Ora, essa degradação processiva, semelhante à imagem das cores do arco-íris, passa por todos os níveis e matizes da vida em seu processo de desdobramento e expansão, o que corresponde perfeitamente às afirmações de Plotino; sem, no entanto, deixar de ser una e de estar constituída, apesar de sua multiplicidade, em unidade. E, por outro lado, unindo a metáfora das cores à metáfora da sobreposição dos círculos, temos a imagem perfeita do transbordamento processivo do mais central e interno para o mais externo e superficial, tal qual nos sugere alegoricamente Plotino¹⁷³. Logo, segundo Plotino, a alma constitui-se como uma multiplicidade de potências em unidade; ou, um sistema ordenado e transcendente:

É que a alma é muitas coisas; é todas as coisas, tanto as de cima como as de baixo passando por toda gama de vida. E assim, cada um de nós somos um universo inteligível [*kósmos noétos*]. Pelas partes inferiores deste universo estamos em contato com o sensível, enquanto que pelas partes superiores deste mesmo universo estamos em contato com o inteligível (15 [III 4], 3, 20 – 30).

Contudo, como vimos acima, em outros textos, a tripartição da alma ganha contornos diferentes, como no tratado 49 [V 3], em que a alma (ou aquilo que nós somos) aparece fundamentalmente como capacidade discursiva (que chamamos de parte racional) entre o intelecto (acima) e os sentidos (abaixo)¹⁷⁴, relegando os sentidos e o intelecto para fora da alma. Ora, essa passagem é muito difícil e polêmica, pois não nos parece claro a

¹⁷³ Vide sobre a “semelhança” original da essência da alma: P. Hadot, 1994, 9. *Présence et ressemblance*, p. 43-44. Para ver mais sobre os privilégios da metáfora circular em Plotino (cf. acima, p. 63, n. 140; e, abaixo, p. 78, n. 186).

¹⁷⁴ Cf. acima, p. 68, n. 161.

que “intelecto” propriamente Plotino se refere: se ao intelecto como potência da alma, ou ao Intelecto hipóstase (dificuldade que geralmente ocorre na leitura das *Enéadas*). Contudo, mesmo entendendo que Plotino se refere à potência intelectual da alma, nossa interpretação psicológica está assegurada. Pois, essa disposição é apresentada por Plotino claramente não do ponto de vista da “teoria da alma” ou da “psicologia”, como descrição dos níveis e da constituição das potências ou partes da alma, mas, estritamente, do ponto de vista do conhecimento e de nossa “condição humana”. Enquanto homens, congregando em unidade (mesmo que potencial) o corpo e o intelecto, somos mais propriamente isso que é intermediário entre essas duas potências. Pois, por mais que atinjamos o intelecto ou estejamos submetidos aos sentidos, é à parte raciocinativa que, enquanto “animal racional” (espécie humana), nos identificamos. Visto que, do ponto de vista do conhecimento, segundo nossa interpretação, tanto os sentidos quanto o intelecto são nossos e não nossos. Os sentidos são nossos sempre, já que estando em contato com o corpo, estamos sempre voltados para eles; mas o intelecto é nosso apenas quando nos voltamos para ele, pois é transcendente. Assim: “... somos isso que é próprio da alma, um intermediário entre duas potências, uma pior, e outra melhor...” (49 [V 3], 3, 38 – 40)¹⁷⁵. Além disso, do ponto de vista de nossa “condição humana”, como uma ponte estendida entre o sensível e o inteligível, o nosso nível intermediário parece ser o melhor representante do “eu” atual do homem, responsável pela união do conjunto, assim como daquilo que lhe é próprio. De todo modo, esse dado é importante para compreendermos a posição e a função intermediária e a peculiaridade própria do nível da razão discursiva na “psicologia” plotiniana¹⁷⁶. A razão discursiva é intermediária, e, portanto, apesar de possuir seu fundamento no intelecto, é mesclada e constituída de elementos provindos dos sentidos. Por ora, essas considerações sobre tais dificuldades e paradoxos inerentes ao tema já nos parecem suficientes para contribuir para nossa leitura, já que um aprofundamento maior nos distanciaria demasiadamente de nossos objetivos presentes.

Porém, outro dado importante para a constituição da “psicologia” plotiniana, bastante útil para o nosso propósito, é compreender minimamente o “lugar” de cada nível da alma em relação ao corpo, não em um sentido espacial, obviamente, mas em seu

¹⁷⁵ Para todo esse parágrafo, vide: (49 [V 3], 3, 35 – 46). Para aprofundar esse ponto, cf. acima, p. 65, n. 151.

¹⁷⁶ Por um lado, ela está completamente atrelada aos sentidos, já que está voltada para o exterior (cf. 49 [V 3], 3, 17 – 20), recebendo deles o material de seu juízo. Mas, por outro lado, é completamente dependente do intelecto, de quem recebe a possibilidade mesma do juízo e raciocínio (cf. 49 [V 3], 2, 7 – 14). Por isso, apesar de atrelada aos sentidos, é boniforme; ou seja, recebe as “marcas” que o intelecto deposita nela (cf. 49 [V 3], 3, 10 – 13). Trata-se dos *lógoi* (cf. abaixo, p. 152, n. 339).

estatuto ontológico. Segundo uma tese bastante particular, a qual Plotino caracteriza sua expressão como ousada e contrária a dos demais platônicos, afirma: “... nem sequer a alma humana penetrou toda ela no corpo, mas existe algo dela que está sempre na região inteligível” (6 [IV 8], 8, 1 – 5). É a tese da parte “não descida” da alma que, segundo as primeiras linhas desse mesmo tratado (6 [IV 8] – *Sobre a descida da alma nos corpos*), parece tratar-se da parte intelectual da alma, correspondente aos dois primeiros círculos centrais de nosso diagrama, referente à essência ou à verdadeira alma humana, no sentido de sua origem e princípio¹⁷⁷. Porém, em outro tratado, Plotino afirma que nem sequer a parte raciocinativa utiliza-se de algum órgão físico-corpóreo (cf. 10 [V 1], 10, 15 – 20), o que não significa que ela não atue e não esteja presente no corpo; mas, que sua potência e função independe dele. Assim como a parte sensitivo-vegetativa que, como vimos, não está mesclada e dividida estritamente falando no corpo; mas apenas, que está presente toda inteira no corpo todo, sem mesclar-se e fundir-se a ele¹⁷⁸. E por isso, em um sentido amplo, este (o constitutivo da essência indivisa e da que se divide nos corpos) pode ser considerado “o verdadeiro homem”, pois engloba a totalidade das duas polaridades da alma, uma voltada para o inteligível e outra, para o sensível¹⁷⁹. Mas a essência da alma, que é o homem superior propriamente dito, é a essência indivisa ou a parte intelectual da alma¹⁸⁰. Nesse sentido, é apenas a imagem da alma vegetativa, ou “a outra espécie de

¹⁷⁷ Bernardo G. S. L. Brandão sustenta, em seu artigo *A União da Alma e do Intelecto na Filosofia de Plotino*. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 116, Dez/2007, p. 481- 491, que parece haver um equívoco, especialmente por parte de P. Hadot (*Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin*) e G. O’Daly (*Plotinus’s philosophy of the self*) ao afirmarem ambos que a parte “não descida” da alma estaria no interior do Intelecto. Para ele, ao afirmar que a parte superior da alma está no inteligível, Plotino queria dizer apenas que ela está em contato direto com o Intelecto, ainda no interior da Alma hipóstase, mas não no Intelecto propriamente dito; e por isso, suprimida a alteridade exterior, se converteria em união com o Intelecto. Contudo, se a “união” se dá pela semelhança e consubstancialidade do nível da alma com o nível da realidade correspondente, como a alma poderá unir-se ao Intelecto divino sem tornar-se (ou ser essencialmente) ela mesma um “intelecto”, ou seja, uma forma inteligível (capaz de *nóesis*) e, portanto, no “interior” do Intelecto? Narbonne sustenta que Plotino inspira-se, aqui, no hermetismo e no gnosticismo que concebiam o nível “pneumático” por meio do qual a alma permanece consubstancial ao Pleroma divino: J-M. Narbonne. *L’énigme de la non-descente partielle de l’âme chez Plotin : la piste gnostique/hermétique de l’omoousios*, Laval Théologique et Philosophique (64, 3), 2008, p. 691-708. Entretanto, para os gnósticos, segundo ele, essa permanência é própria de apenas alguns (os gnósticos); enquanto que, para Plotino, é própria de todos, sendo a própria essência de toda alma.

¹⁷⁸ No entanto, em uma linguagem mais precisa, de forma alguma a alma está no corpo, mas: “... a alma está no Intelecto, o corpo na Alma, e o Intelecto em outro” (32 [V 5], 9, 31 – 32). “Todo o originado por outro subsiste em outro, seja naquele que é seu fazedor, seja em algum outro posterior, se existe, a seu fazedor, já que, como originado por outro e necessitado de outro para sua gênese, necessita sempre de outro. Por isso mesmo subsiste em outro. Assim, pois, as coisas últimas subsistem por natureza nas penúltimas, e estas, nas anteriores, e assim uma na outra até chegar ao Primeiro, que é Princípio” (32 [V 5], 9, 1 – 7).

¹⁷⁹ Como, por exemplo, Plotino apresenta no capítulo 8 do 6º tratado (cf. 6 [IV 8], 8).

¹⁸⁰ Como aparece, por exemplo, no tratado 22 [VI 4]: “Em realidade, ainda antes de produzir-se este devir, nós existíamos lá, éramos outros homens e homens particulares, deuses, almas puras e intelectos vinculados à

alma”, que se funde e se mistura, propriamente falando, ao corpo; formando assim o composto físico vivente, ou o “outro homem” que, aproximando-se de nossa alma, nos revestiu e se agregou àquele que éramos antes (e do qual ainda agora não estamos desconectados)¹⁸¹. Dando origem, assim, ao “composto animal”, e à tese de Plotino da alma bipolar e do “homem duplo”. E por isso, somos propriamente “... o conjunto de ambos os homens...”, e não apenas um dos dois (cf. 22 [VI 4], 14, 28 – 32), o que justifica o papel fundamental e intermediário do nível discursivo da alma. Porém, aquele que, ouvindo a voz serena da melhor parte da alma, se elevar e subjugar a turba inferior, prevalecendo o que há de melhor em si: “... vive de acordo com aquele e é aquele, concedendo ao corpo, o quanto lhe concede, como a quem é distinto de si” (cf. 22 [VI 4], 15, 18 – 41)¹⁸².

No entanto, segundo Igal, diferentemente do que sugere Platão no *Timeu* e distinto também da tradição platônica anterior, Plotino não admite a mortalidade da alma nem sequer a este nível inferior da imagem da alma: “para ele ainda os níveis irascíveis e apetitivos são imperecíveis”¹⁸³. Além disso, a conversão (*epistrophé*) ou a fuga (*phygḗ*) de que fala Plotino não corresponde a negação ou abandono da parte inferior da alma ou da “imagem da alma”; pois, como vimos acima: “se nós damos a volta também ela se volta conosco” (15 [III 4], 4, 1 – 5); ou ainda: “pois, quando ela se afasta completamente, a que é iluminada por ela sai acompanhando-a” (53 [I 1], 10, 6 – 12). Trata-se, portanto, de uma reintegração gradual e progressiva do inferior no superior, unificando e harmonizando a alma, purificando-a da dispersão externa e alinhando-a sob o comando de seu próprio centro e princípio interno¹⁸⁴.

Desse modo, o modelo tripartido da alma em Plotino (cf., por exemplo, 38 [VI 7], 6, 12 – 18) aparece, ainda que paradoxalmente, em harmonia com o modelo do homem

Essência universal; éramos partes do inteligível não delimitadas nem desconectadas, mas integrantes do conjunto. Porque nem ainda agora estamos desconectados” (22 [VI 4], 14, 17 – 22).

¹⁸¹ Ibidem.

¹⁸² Ainda nesse trecho, em que Plotino compara a melhor parte da alma a anciões que deliberam serenamente em uma assembleia, enquanto a plebe insubordinada lança toda a assembleia em um motim vergonhoso; tal qual em um homem, cujo mal consiste em ser avassalado por prazeres, apetites e temores de uma plebe insubordinada de estirpe inferior, Plotino afirma que há ainda um terceiro tipo de homem: “... que vive umas vezes desse modo e outras de outro: é uma mescla de homem bom que é ele mesmo e de outro mau”. O sublinhado é nosso.

¹⁸³ Vide: Igal, J. 1982. *Enéada* I-II. Intr. Gen. Secc. 67, p. 87.

¹⁸⁴ E por isso, mais propriamente, fala-se de uma simplificação e unificação (*hénosis*) interior da alma em seu movimento de conversão e fuga. Nessa perspectiva, após tratar sobre o uno da planta, do vivente e do universo como seu princípio permanente, Plotino afirma: “E, lançando-te para ele, e alcançando-o dentro de ti, serenando-te, trata de compreendê-lo melhor, concebendo-o por uma intuição e contemplando sua grandeza pelas coisas que existem após e por ele” (cf. 30 [III 8], 10, 33 – 35).

duplo. Pois, embora a alma tenha três instâncias distintas, o homem resultante é duplo (o homem interior e o homem exterior), já que o nível intermediário, apesar de voltado para o corpo, não se mistura propriamente com ele; enquanto o nível ínfimo, da imagem da alma, mesclado com o corpo, se funde e se confunde com o corpo, formando o “outro homem” exterior, ao qual está voltada, ordinariamente, a razão discursiva¹⁸⁵. Todavia, nenhum desses níveis, nem mesmo o nível inferior, estão desconectados da parte superior da alma, e, portanto, não a impedem necessariamente de permanecer acima, ainda estando em contato com a matéria (cf. 22 [VI 4], 12, 26 – 36):

Assim mesmo, a atividade destas é dupla: a dirigida ao alto é intelecto, enquanto a dirigida abaixo são as restantes potências, em proporção à baixada, e a última de todas está já em contato com a matéria e a modela. Entretanto, a parte ínfima da alma não impede que toda a alma restante permaneça acima. É mais, ainda a chamada parte ínfima da alma é um reflexo dela, mas não desconectada dela, mas semelhante às imagens refletidas nos espelhos enquanto o modelo exterior esteja presente (43 [VI 2], 22, 30 – 35).

Nesse sentido, se os princípios (hipóstases) são anteriores à alma e estão diretamente presentes nela, por meio de suas potências superiores que lhes são semelhantes, é preciso voltar-se das extremidades e das margens da alma (ou da superfície), onde esta está mesclada e identificada ao corpo físico e dispersa na multiplicidade externa sensível, e ascender em direção ao centro¹⁸⁶. O que é, propriamente falando em Plotino, assemelhar-se ao divino, na medida em que esse caminho visa a “despertar” o olhar da alma ou nossas potências superiores, que é o que há de divino e semelhante ao divino na alma¹⁸⁷. Esse caminho o percorremos em duas etapas: uma que vai do sensível ao inteligível; e outra, deste para o que está além. É preciso voltar-se, portanto, progressivamente ao mais íntimo e interior de si mesmo, eliminando a identificação com a exterioridade, ou com o “outro homem” – que representa a alteridade com relação ao divino –, desvelando e despertando assim a essência da alma, o eu mais

¹⁸⁵ Como observa, por exemplo: R. Dufour, *Traité 33 (II 9)*, Paris: Ed. Flammarion, 2006, nota 32, p. 244.

¹⁸⁶ Logo, a metáfora gráfica disposta acima se faz útil também por esse motivo, por apresentar visualmente esse processo de interiorização do percurso conversivo. Pradeau, por exemplo, privilegia a metáfora dos círculos concêntricos para representar a processão, pois, segundo ele, além de apresentar a íntima conexão e presença de “tudo em tudo”, ela explicita melhor (ainda como metáfora) a interioridade do princípio, assim como a dispersão e o afastamento exterior dos níveis externos. Cf. 2003, p. 50 ss. Cf. acima, p. 63, n. 140.

¹⁸⁷ Pois, o princípio, ainda que presente, não o vemos, pois estamos dormindo para ele (cf. 32 [V 5], 12, 12 – 13).

original, profundo e verdadeiro: o princípio divino no interior de si mesmo¹⁸⁸. Pois, “... quem se conheça a si mesmo, também conhecerá sua origem” (9 [VI 9], 7, 34 – 35); ou: “quando alguém se encontrar no mesmo estado em que estava quando saiu daquele, então pode já vê-lo do modo como aquele é capaz por natureza de ser contemplado” (9 [VI 9], 4, 27 – 30). O que explicita a concepção de inspiração platônica, defendida por Plotino, de similitude e correspondência direta entre os níveis da alma e os níveis da realidade mesma. Concepção esta que, segundo a limitação de nossos propósitos e interesses presentes, é o movimento filosófico essencial da “psicologia” plotiniana, a qual nos permite compreender a relação possível entre “psicologia” e “henologia”, ou seja, entre a alma e a realidade mesma (hipóstases). E, portanto, a saída de si, como transcendência do “composto animal” para o encontro com o Intelecto e com o Uno, corresponde a uma entrada no mais profundo e interior de si mesmo. Desse modo, parece-nos que o vocabulário da “ascensão”, assim como o da “fuga”, segundo as indicações que vimos acima, como “jornada” de elevação espacial até o princípio, consiste apenas em um vocabulário alegórico, tanto quanto a metáfora do círculo, tomada por Plotino de Platão, e conseqüentemente da tradição filosófica anterior, assim como do vocabulário das inúmeras religiões do mistério, abundantes em seu tempo¹⁸⁹.

¹⁸⁸ “O princípio não está fora da alma, mas dentro dela mesma, em sua mais profunda intimidade. A elevação da alma é uma progressiva simplificação, que se alcança por um retorno sobre si. A conversão até o Uno é uma autoconversão”. M. I. Santa Cruz, 2007, Intr. LXXXIV.

¹⁸⁹ Cf. É. Bréhier, 1999, p. 30 ss. Parece que Plotino entende os ritos das religiões dos mistérios como símbolos e imitações da realidade suprema inteligível (cf. 9 [VI 9], 11, 27 – 30). Assim como entende o mito e a poesia. Vide: L. Oliveira. A exegese de mitos em Plotino e Porfírio. *Revista Archai*, Brasília, n. 1, p. 73-94, Jul. 2008.

2.4 Fugir daqui significa negar o corpo e o sensível?

E não teria razão quem tachasse nem sequer a este cosmos de não ser formoso e de não ser o melhor dos seres compostos de corpo, nem quem acusasse o autor de sua existência. Porque, em primeiro lugar, este cosmos existe por necessidade, e nasceu não como resultado de um cálculo, mas porque existe uma natureza superior que engendra por natureza algo semelhante a si mesma. Em segundo lugar, ainda que o fazedor do cosmos houvesse feito um cálculo, não se envergonharia de seu produto, pois produziu um todo sumamente formoso, autossuficiente e amigo de si mesmo e de suas próprias partes, tanto das principais como das menos importantes, que são igualmente idôneas. Portanto, seria uma inculpação bem absurda a de quem, baseando-se nas partes, inculpasse o conjunto (47 [III 2], 3, 1 – 12).

2.4.1 *Katábasis*: “descida” e “queda” da alma (a linguagem ambivalente)

Em inúmeras passagens das *Enéadas*, Plotino usa uma linguagem que parece opor-se à relação da alma com o corpo e com o mundo sensível ao referir-se à jornada de fuga da alma. Como, por exemplo, em um trecho que já analisamos acima: “... deve-se dizer que a vida no corpo é um mal por si só, mas que pela virtude a alma reside no bem porque não vive como composto, mas já se separa dele” (54 [I 7], 3, 19 – 22). Ou ainda, quando afirma a necessária existência dos males, e se pergunta: mas como se pode fugir? Não no espaço, mas adquirindo virtude e separando-se do corpo e matéria (cf. 51 [I 8], 7, 12 - 15). O que se confirmaria, ainda que precipitadamente, pela análise de Plotino sobre a alma feia, viciosa e cheia de males, já em seu primeiro tratado: “sendo impura, creio, e levada a qualquer parte por sua atração por aquilo que incide na sensação tendo muito do corpo misturado a si, entretida em demasia com o material e o abrigando em si, ela trocou sua forma por uma diferente através de sua fusão com o inferior...” (1 [I 6], 5). Por outro lado, há passagens, também em textos de diversas fases, que, como também vimos, Plotino parece indicar claramente que a fuga a que se refere não é uma negação do corpo e dos sentidos, ou uma fuga da terra, como disse em um trecho citado acima (cf. 51 [I 8], 6, 8 – 14); mas uma fuga dos vícios e males e um “despertar” das potências superiores da alma (cf. 1 [I 6], 8, 23 – 28). Portanto, diante de certa linguagem paradoxal e ambivalente é preciso, com base nos textos e na análise que fizemos acima, se perguntar e decidir: “fugir daqui” é uma negação do corpo e do sensível?

Em um de seus primeiros tratados (6 [IV 8] – *Sobre a descida da alma aos corpos*), Plotino discorre preponderantemente sobre esse tema em sentido contrário, ou seja, se a descida da alma em um corpo corresponde à sua queda e ao seu mal. E, diante da perplexidade da presença da alma nos corpos, em uma das passagens mais célebres das *Enéadas* (cf. 6 [IV 8], 1, 1 – 12), apesar de sua natureza superior e divina, pergunta: o que faz com que as almas venham ao corpo e ao mundo sensível? E após citar Heráclito aludindo a alternância de contrários presente em seus fragmentos¹⁹⁰ para referir-se, de modo enigmático e obscuro, à alternância de subidas e descidas necessárias à alma, Plotino cita Empédocles, para quem, segundo ele, há uma lei que obriga as almas que “pecam” (*hamartanoúsais*) a cair aqui embaixo¹⁹¹ (cf. 6 [IV 8], 1, 13 – 23). No entanto, é sua citação de Platão que mais nos interessa, inclusive, para compreender a ambiguidade presente em seus próprios textos:

Resta-nos, pois, o divino Platão, o qual, em muitas passagens de seus diálogos, disse muitas coisas e muito bem ditas acerca da alma e de sua vinda, de maneira que nos resta esperança de obter dele algum esclarecimento. O que é, pois, o que disse este filósofo? Uma coisa aparecerá bem clara: que não disse em todas as passagens o mesmo de tal forma que se possa entrever facilmente a intenção do autor¹⁹². Em toda sua obra menospreza todo o sensível e reprova o consórcio da alma com o corpo; disse que a alma está “encadeada” e “sepultada” nele e qualifica de “grandiosa a doutrina exposta em segredo” que disse que a alma está “em prisão” [...] entretanto, ainda tendo reprovado em todas essas passagens a vinda da alma ao corpo, não obstante ao falar no *Timeu* deste universo, elogia o cosmos e disse que é “um deus bem-aventurado” e que a Alma lhe foi dada pelo ‘Demiurgo, que era bom’, a fim de que este universo fosse ‘intelectivo’, já que o universo tinha que ser intelectivo mas, por outra parte, não podia chegar a sê-lo sem alma. Por este motivo foi, pois, enviada por deus ao mundo tanto a Alma do universo [*psykhè hē tou pantòs*] como a de cada um de nós: para que fosse perfeito, pois quantos são os gêneros de viventes no mundo inteligível, esses mesmos tinham que existir também no sensível (6 [IV 8], 1, 23 – 50).

Ao constatar que Platão não disse o mesmo em todas as passagens, Plotino afirma que já por isso é possível entrever facilmente a intenção do autor. Afirmação que, a princípio, parece incompreensível, mas que ficará mais clara na sequência do texto, ao

¹⁹⁰ Fragmentos: (DK. 60, 84 a-b e 90). Apud: Igal, J. 1985, p. 528, notas 4 e 5.

¹⁹¹ Cf. D. K. 115, 1. Ibidem. n. 7. A tradução do termo *hamartánō* de *hamartía* por “pecado” (tal como vimos acima: p. 28, n. 46) parece, na verdade, bastante imprecisa (principalmente pela conotação cristã do termo); certamente a melhor tradução corresponde a termos como falhar, errar, desviar-se, equivocar-se, faltar, como traduz, por exemplo, Brisson e Pradeau, 2002, p. 241. Por outro lado, parece-nos que, aqui, segundo nossa interpretação, entre Heráclito e Empédocles já se anuncia o paradoxo que Plotino encontra, na sequência do texto, em Platão.

¹⁹² O sublinhado é nosso.

expor sua própria leitura e posição sobre o assunto, a partir de sua exegese combinatória dos textos de Platão¹⁹³. A questão que se coloca, portanto, a partir da ambiguidade apresentada em Platão é saber: 1) a descida da alma no sensível é uma espécie de desterro e castigo, e, portanto, sua união ao corpo e sua presença no mundo físico é equivalente ao seu mal? (posição, segundo Plotino, sugerida principalmente no *Fédon* [62 b 2-5; 82 e 2], na *República* [515 c 4-5; 517 b 4-5] e no *Fédro* [246 a-b; 248 c], e também por Empédocles). Ou: 2) a alma vem prestar um serviço ao cosmos, e, portanto, sua descida é um processo isento de culpa e de mal? (posição mais preponderante no *Timeu* [29 a 3; 30 b; 34 b], e que teria sido sugerida de modo enigmático por Heráclito). Seguindo o procedimento de Plotino no texto, antes é preciso distinguir a alma humana particular da alma do cosmos¹⁹⁴. Diz Plotino: os corpos particulares estão necessitados de uma pródiga providência porque são muitos os agentes estranhos e se encontram em uma situação muito apurada (cf. 6 [IV 8], 2, 10). Por outro lado, o que é perfeito, cabal e autossuficiente (os corpos celestes e a alma do cosmos) lhe basta uma só palavra de ordem, estando sempre conforme ao seu querer natural, isenta de apetites e paixões, pois “nada se lhe subtrai e nada se lhe agrega” (cf. 6 [IV 8], 2, 20)¹⁹⁵. Portanto, não é o fato de estar em contato com o corpo a causa do mal em si para a alma, pois a alma dos astros e a alma do cosmos (apesar de possuírem corpos) são isentas de mal; mas, a situação em que esse corpo se encontra, e ainda, a relação que a alma estabelece com tal corpo. Pois, o cuidado de toda coisa é, efetivamente, de duas classes: um universal, mediante ordens de quem descansadamente põe ordem com soberana regra (sobretudo, a alma do cosmos e, por consequência, a alma dos astros); outro particular, atuando já por si mesmo, com que o agente, por seu contato com a coisa que se realiza, se contamina com a natureza do produto (a alma humana particular) (cf. 6 [IV 8], 2, 25 – 30). Por isso, a alma do cosmos que não necessita de nada, e não tem carências por ser a totalidade do universo, não possui apetites e temores, nem se distrai de sua contemplação, governando este universo com descansada potência (cf. 6 [IV 8], 2, 50). Já a alma humana, estando em um corpo particular que carece e teme muitas coisas, ao penetrar muito nos corpos (cf. 6 [IV 8], 2, 47 – 48), que são para ela “atadura”, “tumba”, “cova” e “antro”, padece toda sorte de males submersa em ignorâncias, apetites e temores (cf. 6 [IV 8], 3, 1 – 5).

¹⁹³ Sobre esse procedimento exegético, vide: L. Oliveira. Uma sinfonia de autoridades: notas sobre a exegese dos antigos – Plotino, *Enéada V*, 1 [10], 8-9. *Kriterion*, v. 48, n.116, Belo Horizonte, Jul/Dez 2007.

¹⁹⁴ Cf. acima, p. 63, n. 142; e p. 72, n. 169169.

¹⁹⁵ Vide também: (19 [I 2], 1, 15 – 22).

Entretanto, sendo a alma humana semelhante (ou da mesma natureza) à alma do cosmos (cf. acima, p. 63, n. 142), ela tem capacidade de retornar e de unir-se novamente a seu princípio (a Alma hipóstase e o Intelecto), governando seu corpo tal qual a alma universal governa o corpo do universo¹⁹⁶. O que Plotino sugere, em sua exegese de Platão, ao afirmar que a alma tem um desejo intelectual de retorno ao seu princípio, por meio do qual é possível para ela governar com a alma do cosmos todo o universo (cf. 6 [IV 8], 4, 1 – 5). Porém, o que a faz precipitar-se, portanto, nos corpos particulares? A função própria da alma não consiste apenas em entender, diz Plotino, pois se não, em que diferiria do Intelecto (*Noûs*)? Mas, ao tomar outra característica do Intelecto não permaneceu Intelecto, mas possui sua função como tudo quanto pertence ao reino do inteligível: ao olhar o que lhe é anterior, ela entende; mas ao olhar a si mesma, ordena e governa o posterior. E o posterior (os corpos e a matéria) existe necessariamente, já que existe necessariamente o anterior: “pois nem sequer era possível que todas as coisas se detivessem na região inteligível quando era possível que, a continuação, viesse também a existência outro que, ainda que inferior, tinha que existir necessariamente, já que também existe necessariamente quem é anterior a ele” (cf. 6 [IV 8], 3, 20 – 30). Portanto, as almas particulares que possuem um desejo intelectual por seu retorno ao princípio do qual provêm, mas que tem capacidade para atuar no mundo daqui, – tal como a luz do sol –, permanecem ilesas se ficam na região inteligível em companhia da Alma total (ou a Alma hipóstase): “governam com ela do mesmo modo que os ministros que convivem com o rei soberano governam com ele sem decair...” (cf. 6 [IV 8], 4, 1 – 8). Pois, conforme disse Platão, se nossa alma se junta com aquela, a Alma total (*hólēs*): “viaja pelas alturas e governa todo o cosmos” (cf. 6 [IV 8], 2, 20 – 25). Afirmação que Plotino interpreta, dizendo: “com isso [Platão] dá a entender que nenhum mal segue a alma de proporcionar ao corpo de um modo ou de outro a possibilidade de manter-se em bom estado e de existir”¹⁹⁷ (cf. 6 [IV 8], 2, 25 – 30). E, na sequência do texto, explicita ainda melhor o que entende com o que foi dito: “... é que nem todo cuidado provido ao inferior priva ao ser provedor de permanecer na região mais sublime” (6 [IV 8], 2, 26 – 27).

¹⁹⁶ Vide, por exemplo: (33 [II 9], 18, 20 – 35).

¹⁹⁷ Em outro tratado da última fase (53 [I 1] – *Sobre o que é o vivente e o que é o homem*), Plotino afirma algo muito próximo desse trecho e bastante interessante para compreendermos sua posição sobre o assunto: “se o declínio é iluminação para o inferior, não é pecado, como tampouco o é a sombra, mas a causa é o iluminado: pois, se não existisse, a alma não teria por que iluminar” (53 [I 1], 12, 25 – 28).

Isso porque, apesar da condição das almas encarnadas e particulares, cercadas por muitos elementos alheios e carentes de muitas coisas, é possível para elas estarem aqui e cuidarem do corpo e, ainda assim, permanecerem ilesas na região mais sublime em companhia da Alma total¹⁹⁸. Pois, como vimos: “o cuidado de toda coisa é [...] de duas classes”. Isso fica patente, pois, não só mediante a afirmação de Plotino do desejo intelectual de retorno das almas e de sua possibilidade de união com o princípio do qual provêm, governando o cosmos tal como os ministros em companhia do rei, mas também em sua afirmação de que: tendo a alma humana procedido da primeira (a Alma hipóstase) é possível para ela – assim como a luz que, ainda estando acima com o sol, não deixa de fornecer luminosidade à região inferior (cf. 6 [IV 8], 4, 5 – 10) – unir-se à Alma total, sem com isso deixar de fornecer os cuidados necessários aos corpos e sem abandonar sua vida corpórea sensível¹⁹⁹. É possível, assim, permanecer ilesa, mesmo ainda estando aqui. Entretanto, quando a alma cansa de estar com outro, querendo ser de si mesma, passa do total para o parcial, e se retira cada uma a seu próprio âmbito²⁰⁰:

... quando a alma faz isto prolongadamente fugindo do universal e abandonando-o com sua separação, e deixa de dirigir o olhar ao inteligível, se isola convertida em algo parcial, se debilita, se ocupa de múltiplos afazeres e dirige o olhar a uma coisa parcial [...] abandona o total e governa com apuros o particular entrando já em contato com as coisas externas e cuidando delas, se fazendo presente naquela coisa individual e entrando muito dentro dela (6 [IV 8], 4, 13 – 23)²⁰¹.

Então, afirma Plotino, é quando lhe sobrevém a chamada “perda das asas” e seu encadeamento nas cadeias do corpo até ver-se privada da indenidade que gozava junto a

¹⁹⁸ Vide, por exemplo: “Mas se, de fato, esse universo é tal que é possível nele possuir também sabedoria e, aqui estando, viver de acordo com as coisas de lá, como não se testemunha que ele depende dos seres de lá?” (33 [II 9], 8, 44 – 48). O sublinhado é nosso. Seguimos, aqui, a interpretação e a terminologia estabelecida por M. E. Martins de Oliveira, 2010, p. 13. (cf. acima, p. 63, n. 142). Oliveira distingue a Alma total (*psykhē hólē* ou *pása*) como Alma Hipóstase, da alma do todo (*psykhē toû pantós*) como alma do mundo ou alma do cosmos que, segundo a autora, é do mesmo nível das almas particulares, com a diferença que não possui passividade e carência, por não possuir nada que lhe seja externo.

¹⁹⁹ Esse processo de assimilação parece pressupor, como um movimento inicial, um processo de assemelhação. Tal como aparece em (33 [II 9], 18, 32 – 35): “... podemos imitar a alma do universo e a dos astros e, chegando a uma proximidade semelhante, podemos nos apressar para o mesmo fim”. Cf. abaixo, p. 129 ss.

²⁰⁰ Ora, aqui se evidencia que, para Plotino, o mal para a alma não consiste simplesmente em estar em companhia do corpo (mesmo o corpo humano particular), mas em afastar-se interiormente do princípio (total), identificando-se com o externo e inferior (parcial).

²⁰¹ Afirmação muito semelhante e em consonância com a narração da “queda” moral da alma nos males e de sua impossibilidade de conhecer a si e ao divino, feita por Plotino nas primeiras linhas de seu décimo tratado em ordem cronológica, na medida em que a alma se volta para o particular e externo (cf. 10 [V 1], 1, 1 – 25); cf. acima, p. 40 ss.

Alma total enquanto governava a região superior. Uma vez caída torna-se prisioneira, atuando com a sensação, pois a princípio se vê impedida de atuar com a inteligência: “E se disse que está ‘sepultada’ e que está ‘em uma cova’, mas que se retorna à inteligência vai desligando as ataduras e ascendendo quando toma da reminiscência o ponto de partida para contemplar os Seres” (cf. 6 [IV 8], 4, 23 – 32). Ora, mas como é possível para as almas essa dicotomia que as fazem ora padecer os males de sua separação do total e sua união e fusão com o parcial, e ora gozar a indenidade da união com a Alma hipóstase e com o Intelecto? Ao que responde Plotino: é que as almas são anfíbias, vivendo ora a vida de lá, ora a daqui: “em maior grau a de lá, as que em maior grau podem juntar-se com o Intelecto, e em maior grau a daqui, aquelas que por natureza ou por azar lhes cabe a sorte contrária” (cf. 6 [IV 8], 4, 33 – 36). Por conseguinte, sendo a alma dupla, como vimos, resulta também que seja anfíbia, vivendo não apenas a vida do Intelecto, tampouco apenas a do corpo; mas, ora a de lá e ora a daqui, em maior ou em menor grau, segundo sua capacidade e natureza. O que permite Plotino esclarecer o que afirmou quando disse que era fácil entrever a intenção de Platão ao parecer paradoxal e desconcertante no que disse sobre a vinda da alma ao mundo sensível: “portanto, não estão em mútuo desacordo nem a semeadura das almas no mundo do devir e sua descida para o aperfeiçoamento do universo, nem o castigo e a cova, nem a forçosidade e a voluntariedade” (6 [IV 8], 5, 1 – 3).

Pois, segundo Plotino, todo aquele que desce ao inferior desce involuntariamente (referência à teoria da processão); no entanto, se desce por movimento próprio, se diz que, ao sofrer esse rebaixamento (“queda”), recebe o castigo de seus atos. Logo, a descida da alma no corpo é involuntária e, portanto, isenta de culpa e de mal; mas a “queda” por “vontade própria” ou por “próprio movimento” (ao voltar-se e identificar-se ao particular, fugindo do universal e entrando muito no corpo) recebe o castigo de seus atos, pois esse movimento corresponde a uma descida e um rebaixamento, que resulta em uma contaminação da alma que se mistura e se identifica ao inferior, além do necessário e do “estabelecido pela natureza”²⁰². O que certamente corresponde não a uma determinação dada pela existência ontológica do mal, mas pelo “mau moral” da alma, em seu movimento voluntário de exteriorização e afastamento de si e do princípio total por desejo de

²⁰² Plotino não usa essa expressão, entretanto seu uso parece adequado apenas para retratar o fato que a alma desce para além da necessidade estabelecida pela natureza da processão, por excesso de apego ao sensível e ao particular e por desejo de exercer seu arbítrio (cf. acima, p. 84, n. 201).

alteridade e de ser de si mesma²⁰³. Por outro lado, o fazer e o padecer essas coisas, diz Plotino, é eternamente necessário em virtude de uma lei da natureza. Pois, a alma que desce vem prestar um serviço ao cosmos: por isso, se pode dizer que foi deus quem a enviou, ainda que os intermediários sejam muitos (cf. 6 [IV 8], 5, 5 – 10). Isso significa que a descida da alma no sensível é forçosa e involuntária, dada a necessidade da processão; porém, a “queda” da alma nos males não é causada apenas por sua presença nos corpos, mas por um movimento próprio e por um desejo de ser de si mesma, que a faz descer e se rebaixar, entrando muito nos corpos e se identificando, se misturando e se contaminando com o sensível e parcial. O castigo, portanto, da “culpa” da alma é duplo, diz Plotino: um por haver descido e outro por haver praticado o mal uma vez vindo abaixo. O primeiro consiste no próprio padecimento de sua descida, que é forçosa e, de certa forma, (em uma linguagem imprecisa) voluntária, ao mesmo tempo. Pois, tendo por função própria não só o inteligir, mas o ordenar e governar a matéria, a descida da alma é forçosa e voluntária, pois, nesse sentido, a alma escolhe exercer sua função própria, que lhe é dada por uma necessidade da natureza. E por isso, o primeiro corresponde, portanto, ao próprio padecimento de sua descida, ou seja, conviver com os padecimentos dos corpos²⁰⁴; e o segundo, o grau menor, consiste em reencarnar-se em outros corpos imediatamente depois do veredicto dado segundo seu merecimento, enquanto que a forma desmedida de maldade é julgada digna de um castigo também maior sob a supervisão dos “*daimones* vingadores” (*tinuménōn daimónōn*) (cf. 6 [IV 8], 5, 10 – 23).

É, no limite, por isso que a alma, ainda sendo coisa divina e ainda procedendo da região de cima, desce e se adentra no corpo. Pois, sendo o deus posterior, vem aqui abaixo em virtude de uma propensão espontânea, por causa de sua potência e para ordenamento do que existe a continuação dela (cf. 6 [IV 8], 5, 25). Porquanto, não deve existir apenas o Uno, já que todas as coisas careceriam de forma e ficariam latentes. Não existiriam as almas e nem os seres originados por elas: “se é verdade que a cada ser lhe é inerente por natureza a capacidade de produzir o seguinte e o de desenvolver-se a partir de algum princípio indiviso, ao modo de semente, que se encaminhe até o sensível como final”. (cf. 6 [IV 8], 6, 1 – 10). Essa potência deve alcançar o último grau, transmitindo seus dons a todas as coisas. Assim, a gênese da matéria segue-se necessariamente como consequência

²⁰³ Cf. acima, p. 40 ss. (cf. 10 [V 1], 1, 1 – 25).

²⁰⁴ O que, como vimos, faz parte da própria necessidade de sua natureza de atualização de suas virtualidades para que possa realizar-se e desenvolver-se, adquirindo informação, aprendizado e experiência. Cf. acima, p. 48 ss.

de causas anteriores a ela, que não se detêm por impotência antes de chegar até ela. (cf. 6 [IV 8], 6, 10 – 20). Para a alma é melhor residir na região inteligível; porém, dada a índole [natureza] que possui, é necessário que possa participar também no sensível: “e não deve enojar-se consigo mesma por não ser em toda sua melhor parte, quando em realidade ocupa um posto intermediário entre os seres”²⁰⁵ (cf. 6 [IV 8], 7, 4 – 6). Para compreender melhor a jornada de “subida” e “descida” da alma é preciso ter em mente o percurso do Intelecto, enquanto princípio e termo anterior a Alma: o percurso do Intelecto é uma descida até o próximo inferior como final, pois, após desenvolver a atividade nascida dele: “... lhe é necessário [...] descer até a Alma – pois esta é a meta de seu percurso – encomendar a Alma o termo seguinte e reempreender a subida”. Assim também é a atividade da Alma (cf. 6 [IV 8], 6, 1 – 20).

Portanto, segundo Plotino, além de não haver mal em proporcionar cuidados ao corpo, a alma não deve enojar-se por estar em contato com os corpos, já que sua descida no corpo é dada por uma propensão espontânea e natural, pois: “toda alma possui, com efeito, um elemento de sua parte inferior orientado ao corpo e um elemento de sua parte superior orientado ao intelecto” (6, [IV 8], 8, 12 – 13). Na verdade, algo dela nem sequer entrou no corpo, mas está na região inteligível (cf. 6 [IV 8], 8, 1 – 10). Trata-se, como vimos (cf. acima, p. 76), da teoria da parte não descida da alma, a parte intelectual que, segundo Plotino, permanece sempre no inteligível. Desse modo, a ambiguidade referente à linguagem de Plotino sobre o corpo se esclarece a partir de sua leitura de Platão: pois, o próprio Platão não disse o mesmo em todas as passagens. O que para Plotino não resulta em contradição, mas como consequência do próprio paradoxo inerente ao tema. O corpo é “cova” e “tumba” para a alma que por “próprio movimento” se voltou excessivamente para o particular, para o parcial e para as coisas exteriores, tornando-se passional e dominada pela exterioridade e pelos sentidos, atuando por si mesma e contaminando-se com a natureza do produto (cf. acima, p. 40 ss). Esse movimento se dá por vontade de ser de si mesma, dando as costas a seu princípio e a sua origem; o que corresponde, em contrapartida e até certo ponto, a um procedimento “natural”, para o desenvolvimento e a exteriorização de suas potencialidades para a virtude²⁰⁶. Todavia, para a alma que preserva

²⁰⁵ O sublinhado é nosso.

²⁰⁶ Nesse sentido, o que nos parece, portanto, de inteira responsabilidade da alma não é exatamente a “queda” nos males, apesar dessa “queda” se dar por um movimento (moral) que lhe é próprio, mas sim sua permanência e conseqüente agravamento. Assim, ao contrário de usar a “experiência” dos males para ascensão e desenvolvimento, a alma se aprofunda cada vez mais nos vícios até sua completa submersão na escuridão da matéria, o que Plotino chamou metafóricamente de a “morte” da alma (cf. acima, p. 42 ss).

sua indenidade voltando-se e unindo-se à Alma total, mesmo estando ainda aqui, governa o cosmos descansadamente, sem com isso deixar de permanecer na região mais sublime. Portanto, o corpo é “cova” e “tumba” apenas para a alma que vive totalmente “a vida daqui”, que se volta completamente apenas para o sensível e se identifica e se torna prisioneira dele, sem poder retornar a seu princípio e viver a vida do intelecto²⁰⁷. A fuga, portanto, não é uma fuga do corpo, mas uma fuga de certa relação com o corpo. Desse modo, não é a simples presença e o contato da alma com a matéria a causa de seu mal, mas o modo e a qualidade de seu contato e relação. Isso porque, se domina a parte que está na região sensível, ou seja, se se deixa dominar e perturbar, não nos permite perceber (*aisthēsin*)²⁰⁸ o que contempla a parte superior da alma (cf. 6 [IV 8], 8, 3 – 7). Logo, a fuga é uma ascensão à sua parte superior, visando a despertar para suas potências superiores, e não um desprezo e uma negação do mundo sensível e do corpo, simplesmente; pois o corpo e os sentidos só podem ser entendidos como “a causa” da “queda” da alma nos males, dada sua passividade e deficiência, caso a alma se volte demasiadamente para o externo e inferior, identificando-se e tornando-se excessivamente presa e dominada pela matéria e pelo parcial. Não obstante, isso não é necessário dada a união da alma com o corpo físico, pois, mesmo estando em contato com um corpo particular há algo na alma que é imune às paixões e aos apetites do composto externo (cf. 2 [IV 7], 13, 1 – 20); podendo, assim, ascender e unir-se a ele, desvelando e identificando-se ao seu eu mais íntimo e verdadeiro, sem com isso deixar de viver e prestar os cuidados necessários ao corpo, mesmo ainda estando “aqui”, em contato com a matéria. O que torna o corpo e o sensível, neles mesmos, isentos de culpa e responsabilidade da “queda” da alma, a despeito de ser o “objeto” de exterioridade, cuja mistura e identificação faz a alma padecer no mal:

As (almas) que se convertem em almas particulares, ainda que elas possuam um elemento descolante, estão ocupadas em perceber com a percepção sensível

²⁰⁷ Arnou descreve com bastante acuidade esse ponto: “Encontrar seu contentamento neste mundo, é para o homem, esquecer seu princípio e esquecer-se de si mesmo, é mesmo, renunciar ao progresso indefinido que ele é capaz, renunciar a ser plenamente ele mesmo, é verdadeiramente ‘a perda das asas’”. E explica as razões para tanto: “O mundo sensível não nos basta, porque ele não se basta a si mesmo; e a prova de sua insuficiência, ele traz em si, nessa transformação e escorrimento perpétuo que faz que ele seja sempre outro e que ele se dirija constantemente em direção a um outro”. 1921. *Plotin e le monde sensible*, p. 37. Com a ressalva apenas, – segundo nossa interpretação –, que « este mundo » ou o « mundo sensível » significa, aqui, nesse uso específico que faz Plotino, não o cosmos sensível nele mesmo, mas a experiência particularizada e limitada que se identifica com a realidade inferior e perecível.

²⁰⁸ Percepção aqui, no sentido da percepção interna e do conhecimento. Substituímos “consciência”, usado por Igal, por “percepção” por parecer mais adequado ao termo grego em todas as vezes que aparece esse termo nos trechos estudados (cf. abaixo, p. 105, n. 249). O sublinhado é nosso.

muitas coisas que são contrárias a sua natureza e que as aflige e perturba, porque o objeto de que cuidam é uma parte e uma parte deficiente e rodeada de muitas coisas alheias a ela e porque as coisas que lhe apetezem são muitas; acrescenta-se que é sensível ao prazer e que o prazer é enganoso. Contudo, há outra parte na alma que é insensível aos prazeres ocasionais e cujo modo de vida é semelhante a seu modo de ser (6 [IV 8], 8, 15 – 25).

2.4.2 A separação (*chorismós*)

Nesse sentido, a separação a que se refere Plotino, – termo que está ligado estreitamente à ideia de fuga –, certamente não é uma negligência e negação das necessidades físicas do corpo e de sua natureza, sem a consequente contradição do que vimos acima, mas do domínio causado pelo excesso de identificação e dependência das realidades exteriores e das paixões, que enchem a alma de ansiedade e perturbação, e a impedem de voltar-se serena e tranquila a si mesma e ao divino²⁰⁹. Correlato da fuga, o termo “separação” (*chorismós*) não significa, portanto, em Plotino, um abandono ou afastamento local do corpo físico, mas uma purificação do domínio, da mistura e contaminação da alma com as realidades externas e inferiores; ou seja, da condição de identificação e mistura com a alma inferior e com o composto animal (outro homem) para que se revele o homem interior verdadeiro, como afirma Plotino: “a exortação, enfim, a separar-se não significa separar-se localmente (pois essa parte da alma está separada por natureza), mas com o desapego, abstendo-se de fantasias e alienando-se do corpo...” (10 [V 1], 10, 23 – 26). Contudo, alienar-se do corpo não significa, decididamente, aqui, abandonar e negligenciar suas necessidades e natureza, como fica claro se compararmos esse trecho com trechos de outros tratados²¹⁰. Como, por exemplo, Plotino esclarece em um trecho do tratado 53 [I 1], quando trata sobre as partes da alma em relação a seu instrumento, ou seja, a imagem da alma e o corpo, ou o composto animal: uma, a parte que usa o instrumento, está separada, e a outra está misturada. A filosofia, diz Plotino, deve,

²⁰⁹ Segundo Hadot: “Não é por isso por ódio e por nojo do corpo que é preciso se desprender das coisas sensíveis. Estas não são más por si mesmas. Mas as preocupações que elas nos causam nos impedem de dar atenção à vida espiritual que nós vivemos inconscientemente. [...] O que nos impede de ter consciência da nossa vida espiritual não é nossa vida no corpo – de si ela é inconsciente – mas é a preocupação que nos prende ao corpo. A verdadeira queda da alma é esta. Nós nos deixamos absorver por vãs preocupações e por solitudes exageradas”. Cf. 1997, p. 37. Portanto, não se trata de negligenciar nossas necessidades humanas e físicas, mas de não ser simplesmente dominado por elas; antes, é preciso dominá-las. Como descreve Pradeau: “... antes de renunciar a estas últimas, a filosofia propõe que se lhes submeta a ordem divina...”. Cf. 2003, p. 27.

²¹⁰ O que aparece em textos de todas as fases de seu pensamento como fica claro pela exposição que se segue.

por conseguinte, voltar esta última para a primeira, e afastar a que usa – na medida em que não seja totalmente necessário – “... para longe do que ela usa, de modo a não estar sempre a usá-lo” (cf. 53 [I 1], 3, 22 – 27). Logo, essa separação, que é mais propriamente uma separação afetiva ou um desapego, deve dar-se como um afastamento da alma que usa o corpo daquilo que ela usa, ou seja, seu instrumento, ou da alma superior da alma inferior como composto animal, na medida em que esse uso não seja totalmente necessário. E com isso, Plotino não insinua que não se deve, em absoluto, usá-lo, mas apenas que: “... de modo a não estar sempre a usá-lo”, e deixa uma indicação do momento oportuno para tanto: “na medida em que [isso, ou seja, o uso] não seja totalmente necessário”. Em mais um contexto de outro tratado (46 [I 4] – *Sobre a felicidade*) em que Plotino também trata o corpo ou o composto animal como instrumento da alma, afirma: concedendo àquele (ao homem inferior) tudo quanto é necessário e ele possa, mas sendo ele mesmo outro e distinto (cf. 46 [I 4], 16, 17 – 19):

Desse modo, algumas de suas atividades tenderão para a felicidade, porém outras não serão motivadas por esta meta, e não são suas em absoluto, mas daquele que está conjugado a ele, ‘por ele valerá e com ele se entenderá’ enquanto puder, exatamente como o músico com sua lira enquanto pode usá-la; e, quando não o puder, a trocará por outra ou deixará de usar a lira e deixará as atividades voltadas para a lira, e terá um outro ofício sem a lira que, caída ao seu lado, ele desprezará, cantando sem instrumentos. Mas não lhe foi dado em vão, desde o princípio, o instrumento: pois já foi por ele usado muitas vezes (46 [I 4], 16, 22 – 30)²¹¹.

Portanto, o que Plotino sugere com relação ao corpo físico, ou ao composto animal, segundo esse trecho, é que é preciso conceder-lhe tudo o que for possível e necessário: por ele valerá e se entenderá enquanto puder, tal como o músico com sua lira (seu instrumento). Ele irá usá-la até onde for possível, porém, quando não mais puder, trocá-la-á por outra ou a deixará desprezada, caída ao seu lado, cantando sem instrumentos. A imagem do corpo como instrumento da alma é já suficiente para mostrar como para Plotino não há a ideia do corpo como mal em si, que deve ser evitado e desprezado pela alma, fazendo oposição necessária a seu desenvolvimento²¹². Mas apenas que a alma deve evitar

²¹¹ Certamente, a referência, aqui, é à doutrina da transmigração da alma, que Plotino toma de Platão (cf. 15 [III 5]).

²¹² Como, parece, interpretou Arnou, por exemplo, ao afirmar que o corpo é o outro “... que é preciso exterminar”; e a matéria um mal que deve ser suprimido, o que o levou a afirmar que Plotino “... provocou uma doutrina exagerada cujas exigências inumanas e os processos mecânicos deterioram sua incontestável grandeza”. Cf. 1921, *Plotin et le monde sensible*, p. 38.

viver apenas a vida do corpo, misturando-se e confundindo-se excessivamente com ele. Pois, uma coisa é ser o músico e outra, o instrumento. Contudo, assim como o músico com relação a seu instrumento, enquanto dele faz uso deve prestar-lhe os cuidados necessários e conservá-lo bem, para que, inclusive, possa desempenhar bem sua música; assim também, a alma deve zelar pelo composto: valendo por ele e se entendendo com ele harmoniosamente. Essa separação consiste, portanto, não em uma separação “espacial” da alma e do corpo, no sentido da negligência e do desprezo; mas em uma espécie de linguagem alegórica para assinalar a necessidade de “desidentificação” da alma mesma (homem interior) com o homem inferior (outro homem). Esse processo certamente poderia ser representado, também alegoricamente, pelo procedimento da decantação, em que a água pura se eleva e se destaca da solução mais densa inferior, sem, com isso, estar, de fato, separada localmente. Logo, nesse sentido, esse termo tem um sentido apenas figurativo e alegórico no texto. Trata-se, sobretudo, assim como o próprio uso do termo *phygé*, e de todo procedimento alegórico dado à linguagem espacial utilizada por Plotino, de uma metáfora. É preciso separar a alma do corpo eliminando a identificação afetiva com o eu externo inferior, revelando o nível interior mais profundo. Por outro lado, afastar a alma do corpo significa afastar a atenção da alma que se concentra apenas e inteiramente na vida do composto, para voltá-la para si mesma e para o Intelecto divino. Porém, Plotino nos adverte: isso, sempre que o contrário não for inteiramente necessário:

Portanto, para que haja percepção das potências assim presentes em nossa alma, é preciso também voltar até dentro a faculdade perceptiva e obrigá-la a aplicar sua atenção ao interior. Assim como, quando alguém está à espera de escutar uma voz almejada, desatende os demais sons e alerta o ouvido até o som mais apreciado, até que aquele som lhe chegue, assim também, em nosso caso, é preciso não ouvir todos os sons sensíveis, – sempre que não nos force a necessidade –, e manter a faculdade perceptiva da alma pura e pronta a escutar os sons de cima (10 [V 1], 12, 13 – 21)²¹³.

2.4.3 Elogio ao cosmos, ao corpo e ao mundo sensível

²¹³ O sublinhado é nosso. “Ser virtuoso não dispensa ao homem de ter que buscar algumas coisas necessárias para essa parte de si mesmo que é o corpo. O virtuoso tem, pois, que ter em conta seu corpo e seguir as exigências que este lhe impõe, ainda que busque desapagar-se dele o máximo possível. Ainda quando a alma seja a parte essencial do homem, Plotino dá importância ao cuidado do somático. O homem feliz sabe exatamente de que tem necessidade e o busca moderadamente”. M. I. Santa Cruz, 2007, p. 246, n. 867. Pradeau afirma: “Se compreende então isto que pode significar [...] a separação da alma e do corpo; ela designa um exercício mínimo das funções psíquicas ligadas ao corpo, de modo a evitar os sofrimentos, em favor do pleno exercício de uma função intelectual liberada da preocupação de ter de cuidar-se ou de dominar as funções subalternas”. Cf. 2003, p. 121.

Por outro lado, com relação ao cosmos e ao mundo sensível é bastante útil analisarmos apenas algumas linhas do trigésimo terceiro tratado (33 [II 9] – *Contra os gnósticos*)²¹⁴ em algumas passagens em que Plotino faz a defesa do mundo sensível contra a reprovação e o desprezo que teriam sido praticados pelos gnósticos. Diz Plotino que aquele que honra os deuses inteligíveis honra também tudo o que lhe é simpático e congênera; como, por exemplo, os filhos do pai a quem se admira. Desse modo, todas as almas são filhas daquele, e muito mais as almas dos astros, pois, por sua perenidade, grandeza e perfeição estão mais em contato com os deuses inteligíveis que as nossas: “pois se este cosmos estivesse desconectado daquele, como poderia ele existir? E como existiriam os deuses nele presentes?” (cf. 33 [II 9], 16, 7 – 14). Logo, aquele que não honra não ama e não admira a beleza e a divindade dos deuses presentes no mundo, ou seja, a divindade presente na natureza sensível, tampouco honrará a beleza e a divindade inteligível²¹⁵. Isso não é próprio de um homem sábio, diz Plotino, mas de alguém que está totalmente desprovido tanto de sentidos como de inteligência, e de quem está longe de vislumbrar o mundo inteligível, pois não vê nem sequer o sensível (cf. 33 [II 9], 16, 37 – 40):

Haverá alguém de pensamento tão preguiçoso e tão resistente que ao contemplar a totalidade das belezas presentes no sensível, e a totalidade da simetria, e este grandioso ordenamento, e a forma transluzente nos astros, embora estejam distantes, não deduza disto, – arrebatado de respeito sacro – da qualidade dos efeitos a qualidade da causa? Então, é que nem percebeu as coisas daqui, nem viu as de lá (33 [II 9], 16, 49 – 57).

Portanto, a “visão” da beleza inteligível, da qual fala Plotino, supõe a visão da beleza sensível, pois sem ver e reconhecer esta última, se torna impossível a contemplação da primeira. De modo que, aqueles que deparam com a beleza sensível sentem uma espécie de perturbação e alcançam a reminiscência da realidade verdadeira. É dessa experiência que surge o amor apaixonado (cf. 33 [II 9], 16, 45 – 50). E assim, a visão inteligível é uma

²¹⁴ Também chamado por Porfírio: *Contra aqueles que dizem que o demiurgo do cosmos e o cosmos são maus* (V. P. 24, 56-57). Esse é o último tratado da tetralogia antignóstica de Plotino, apenas artificialmente separados por Porfírio. Os outros são, em ordem cronológica, os tratados: 30 [III 8], 31 [V 8] e 32 [V 5]. Vide: J. C. Baracat Júnior, 2006, p. 455, nota 1. Analisaremos esse tema apenas como complemento do que vimos acima, no tratado 6 [IV 8].

²¹⁵ “Se, pois, veem com indiferença as coisas daqui, também veem as de lá. A continuação, portanto, das de lá são belas as daqui” (33 [II 9], 17, 27 – 28).

espécie de aprendizado, aprofundamento e expansão da visão do sensível. Para ascender à visão superior é preciso saber ver e reconhecer o mundo sensível²¹⁶. Porquanto, mesmo as belezas particulares nos fazem admirar seu produtor e acreditar que provêm de lá: “e declarar a partir daqui que a de lá é uma ‘beleza inconcebível’, sem nos atermos a estas coisas [as belezas daqui], mas indo destas para aquelas, mas sem desrespeitar [e denegrir] estas” (cf. 33 [II 9], 17, 35 – 38)²¹⁷. Nesse sentido, a contemplação superior não consiste em uma fuga e evasão da sensação, mas em uma metamorfose e transformação do olhar sensível²¹⁸. Logo, é preciso reconhecer a beleza sensível para, por uma espécie de reminiscência e aprofundamento, irmos destas para aquelas (das sensíveis para as inteligíveis), sem nos atermos a estas; porém, sem denegri-las e desprezá-las. Por conseguinte, não permanecer estagnado apenas no nível dos sensíveis não significa, para Plotino, repudiá-los; pelo contrário, pois, reconhecer verdadeiramente sua beleza consiste em contemplar e reconhecer sua origem. Denegrir e odiar a casa sensível não é, então, decididamente para Plotino, sinal de libertação e sabedoria; mas, mais propriamente, sinal de ignorância e de paixão camuflada e travestida:

Mas eles [os gnósticos] dirão, talvez, que aquelas suas doutrinas nos fazem fugir do corpo odiando-o à distância, ao passo que as nossas mantêm a alma ligada a ele²¹⁹. Mas isso seria semelhante a duas pessoas que habitassem a mesma bela casa, e uma delas, reprovando a edificação e o construtor, nela no entanto permanecesse, ao passo que a outra não os reprovasse, mas dissesse que o construtor realizou uma obra de exímia técnica e aguardasse até que chegasse o tempo em que se libertaria, quando já não mais necessitaria da casa; aquele se julgaria mais sábio e mais pronto a sair porque sabe dizer que as paredes são construídas de pedras e vigas inanimadas e que falta muito para ser uma verdadeira morada, ignorando que se diferencia por não suportar a necessidade,

²¹⁶ Vide: P. Hadot, 1997, p. 47-49: “Saber ver o mundo sensível é prolongar a visão do olho para uma visão do espírito...”.

²¹⁷ Concepção essa que já aparece, mesmo que implicitamente, desde seu primeiro tratado (*Sobre a beleza*), no qual as belezas sensíveis são tratadas anteriormente às belezas inteligíveis, como um pressuposto ou primeiro grau necessário para a ascensão ao inteligível (cf. I [I 6], I, 1 – 4). Essa concepção, certamente, está inspirada na ascensão gradual de *O Banquete* de Platão.

²¹⁸ Cf. P. Hadot, 1997, p. 48. É. Bréhier escreveu: “O maravilhoso está, portanto, para Plotino em toda parte nas coisas sensíveis; só o costume nos impede de o ver, como o espetáculo constante do céu estrelado faz que nós não admiremos mais sua beleza. Toda a física de Plotino consiste em lutar contra o hábito, em revelar o sentido adormecido do maravilhoso. Por toda parte ela mostra as afinidades internas, devidas à ação da alma, escondidas sob as aparências”. Cf. 1928, Introduction, p. XVI.

²¹⁹ Aqui, Plotino, curiosamente, defende explicitamente a sua filosofia de uma acusação contrária àquela comumente dirigida ao platonismo em nossos dias (cf. acima, p. 20, n. 31): para os gnósticos, ou pelo menos para alguns (aqueles que provavelmente Plotino teve algum contato) a filosofia plotiniana poderia representar uma perpetuação da ligação da alma com o corpo físico, enquanto a doutrina gnóstica, desprezando o corpo, seria representante de sua libertação. O que também contribui para um questionamento da interpretação comum dada a esse respeito ao platonismo e à filosofia plotiniana, visto o esforço de Plotino de se contrapor aos gnósticos.

se não for o caso que na verdade ele se faça incomodado quando, em silêncio, ame a beleza das pedras (33 [II 9], 18, 1 – 14)²²⁰.

Dito isso, “fugir daqui” corresponde melhor, parece, não a uma negação e a um afastamento do corpo e do mundo sensível, mas em uma transformação da nossa relação com o sensível, transpassando-o e indo além da superfície²²¹. A consequência dessa fuga, enquanto estamos aqui, portanto, não é um abandono e distanciamento da casa sensível, mas um aprendizado e desenvolvimento em nossa relação e maneira de a habitarmos e a conduzirmos. Tanto mais seremos bons e virtuosos quanto mais formos capazes de habitarmos nossos corpos como habitam seus corpos os astros e a alma do cosmos; isto é, de modo impassível e autossuficiente, pois:

... legítimo é não coligar-se [*synáptein*] em parentesco [*syggéneian*] com aqueles que são vis, mas com os que se tornaram bons e que não são corpos, mas almas em corpos e capazes de habitar neles de um modo que é mais próximo à morada da alma do todo no corpo universal (33 [II 9], 18, 20 – 24) [...]

E, tornados quase imbatíveis²²² [*apléktou*], podemos imitar [*mimoímeth*] a alma do universo e a dos astros e, chegando a uma proximíssima semelhança [*homoiótētos*], podemos nos apressar para o mesmo fim, e serão os mesmos os objetos também em nossa contemplação, sempre que estivermos também nós graciosamente preparados em nossas naturezas e cuidados; a eles, no entanto, isso lhes é próprio desde o princípio (33 [II 9], 18, 32 – 35).

Portanto, segundo nossas considerações, não devemos interpretar “literalmente” a linguagem “excessivamente ascética”²²³ de Plotino com relação ao corpo e

²²⁰ Plotino sugere neste trecho que aqueles que denigrem e desprezam o corpo e o mundo talvez o façam porque na verdade se sintam apaixonadamente presos a ele, ou seja, por uma espécie de “ressentimento”. Curiosamente, uma afirmação muito semelhante àquela comumente feita ao platonismo na filosofia contemporânea (cf. acima, p. 20).

²²¹ Nesse sentido, a interpretação de que a ‘fuga’ é uma negação do corpo, do mundo e dos sentidos em Plotino parece um equívoco. Tal qual encontramos, por exemplo, na leitura de R. Bodéüs (1983, p. 256-264); para quem a ética plotiniana consiste em uma radical separação da sociedade da alma com o corpo, ou na mortificação do componente sensível, em um exercício de insensibilização: “A antropologia plotiniana estaria, segundo Bodéüs, articulada por um dualismo fundamental, que nega que o homem seja outra coisa além de sua alma noética, cuja como consequência é que o sábio negligencia seu próprio corpo” [...] ora, “em seu dualismo essencial, a ética plotiniana se aproximaria de determinadas concepções gnósticas. Aqui estaríamos diante de uma contradição explícita, visto o esforço plotiniano de afastar-se da gnose”. M. P. Marsola. Plotino e a escolha de Hércules. Paixões, virtude e purificação. *Revista Hypnos*. Ano 14/n. 20 – 1º sem. 2008. São Paulo. p. 61-74. A compreensão dessa dificuldade na leitura do texto plotiniano, talvez, possamos resumir em uma frase bastante esclarecedora de P. Hadot: “É que a experiência fundamental de Plotino, apesar das semelhanças superficiais, é diametralmente oposta a atitude gnóstica”. Cf. 1997, p. 28.

²²² Tornamo-nos imbatíveis, ou seja, ‘impassíveis’ pela virtude: “... nós, aqui estando, podemos já repelir os golpes através da virtude, tornando alguns deles menores pela grandeza de nosso pensamento, ao passo que outros, por nosso vigor, sequer nos golpeiam” (33 [II 9], 18, 28 – 31).

²²³ Expressão usada por Arnou. Cf. 1921, *Plotin et le monde sensible*, p. 38. Cf. acima, p. 90, n. 212.

ao mundo sensível. Antes, é preciso circunscrevê-la ao contexto de seu pensamento, de sua época e ao estilo de seu texto e filosofia. Para Bréhier, o sensível e o inteligível em Plotino não são dois “mundos” separados e opostos. Para ele, segundo uma comparação sugerida pelo próprio Plotino (cf. 38 [VI 7], 22, 25 – 36), o sensível está para o inteligível como o rosto está para a expressão da fisionomia: “é no rosto sensível que há partes simétricas e dimensões calculáveis; a expressão não é suscetível nem de divisão nem de medida”²²⁴. Interpretação que o permite, diante de alguns dos textos que vimos acima, emitir um juízo muito perspicaz e pertinente, concebendo a contemplação inteligível como “aprofundamento da sensação”:

Ora, o mundo inteligível é precisamente essa face interior das coisas, cujo conhecimento parece ser, bem antes que uma abstração, uma sorte de aprofundamento da sensação. A beleza de um rosto não consiste em simples simetria das partes; pois rostos simétricos podem ser frios demais para serem belos, ela está na expressão da fisionomia, nesse calor indefinível que o anima. É esse calor que Plotino chama inteligível²²⁵.

Nesse sentido, convém apenas ressaltar brevemente algumas linhas de seu 47º tratado [III 2]: *Sobre a providência*, para confirmarmos nossa interpretação. Lá, Plotino inicia o texto afirmando que atribuir a espontaneidade e o azar à essência e constituição deste universo é próprio “... de um homem desprovido de inteligência e de percepção” (cf. 47 [III 2], 1, 1 – 5). E, assim, semelhantemente ao tratado 33 [II 9], afirma que isso é próprio de alguém que está totalmente desprovido tanto de sentidos como de inteligência (cf. acima, p. 92; cf. 33 [II 9], 16, 37 – 40). E, portanto, é preciso “demonstrar” a ordenação providencial cósmica contra aqueles que duvidam de sua existência, ou ainda, contra aqueles que afirmam que o cosmos é obra de um Demiurgo mal²²⁶. Segundo Plotino, isso acontece devido ao modo como se originam e como estão feitas todas as coisas, dando a aparência de que não se originam acertadamente, impondo dúvidas sobre a providência do universo (cf. 47 [III 2], 1, 5 – 10). Esse erro, segundo Plotino, ocorre não por um demasiado “valor” dado ao sensível e ao corpo, ou pela simples prevalência dos

²²⁴ Cf. É. Bréhier, 1928, Introduction, p. X.

²²⁵ Ibidem, p. XVI. O sublinhado é nosso. Desse modo, guardadas as devidas proporções, a filosofia plotiniana seria uma “precursora” da proposta de conhecimento de Bergson, pela via da intuição, como um mergulho e aprofundamento nos sentidos, inclusive, parece, mais do que supôs o próprio Bergson. Cf. H. Bergson, 2006, 160 ss.

²²⁶ Trata-se, segundo Igal, de Epicuro e seus seguidores, para o primeiro grupo; e os gnósticos, para o segundo. Cf. 1985, p. 47, n. 2 e 3.

sentidos sobre a inteligência, mas por um erro de “visão”, voltada excessivamente para a parte, isolada do todo:

É preciso considerar as partes em sua relação com o conjunto mesmo, para ver se estão em consonância e em harmonia com ele, e, ao considerar o conjunto, não deve fixar-se em certas partes insignificantes. Isso não seria acusar o cosmos, mas isolar algumas de suas partes, como quem, de todo um animal, isolasse um pelo ou algum dos dedos do pé sem cuidar de olhar o homem inteiro, espetáculo maravilhoso de ver, ou, por Zeus!, como quem, fazendo caso omissos dos demais animais, selecionasse o mais vil, ou como quem, negligenciando uma espécie inteira, como a do homem, colocasse no centro Tersites²²⁷ (47 [III 2], 3, 12 – 18).

O que o permite afirmar, por meio de uma prosopopeia, pela qual dá voz ativa ao cosmos, a perfeição do mundo sensível “integrado por todos os viventes” e “autossuficiente” (cf. 47 [III 2], 3, 21 – 42). Pois, a “elevação” do olhar, do parcial para o universal, “para o cosmos inteiro”, nos permite ver uma grande harmonia universal:

... ainda que sejam tais os efeitos que as partes causam e padecem, este universo entoa, por cima delas, uma só harmonia; é verdade que todas e cada uma das partes emitem seus respectivos sons; mas, por cima delas, a Razão produz a harmonia e faz uma a coordenação com o conjunto (47 [III 2], 2, 28 – 32).

Desse modo, é só na aparência que destruições mútuas, infelicidades, penúrias e outros males são frutos do acaso e da injustiça cósmica²²⁸. Pelo contrário, pois ao serem destruídas, produzem a gênese de outras (cf. 47 [III 2], 2, 26 – 28). Por outro lado, por haver infelicidade neste mundo, não se deve culpar o mundo, mas sim àqueles que são incapazes, por sua própria debilitação, – como em uma competição atlética –, de serem felizes:

Portanto, se também às almas lhes é possível serem felizes [*eudaímosin*] neste mundo, não se deve culpar a região de que alguns não sejam felizes, mas a incapacidade daquelas, pois não foram capazes de competir nobremente em uma

²²⁷ O sublinhado é nosso. Tersites é, desde Homero, mencionado como protótipo da feiura (*Ilíada* II 216-219), apud: Igal, 1985, p. 52, n. 19. A “visão” do conjunto, segundo Hadot, corresponde à ascensão ao Intelecto (*Noûs*) e ao inteligível, e, portanto, a uma visão espiritual do mundo: “Tornar-se Intelecto é pensar-se na perspectiva da totalidade, é pensar-se não mais como indivíduo, mas como pensamento da totalidade; não particularizando essa totalidade, mas, ao contrário, experimentando a concentração, a interioridade, o acordo profundo”. P. Hadot. *O que é filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999. p. 239.

²²⁸ “Mas não te estranhes de que o fogo seja extinto pela água e de que outra coisa seja destruída pelo fogo, pois essa coisa veio à existência trazida por outra [...] Aliás, veio à existência pela destruição de outra, e, quando sua própria destruição ocorre do mesmo modo, não pode acarretar-lhe nenhum mal terrível...” (47 [III 2], 4, 1 – 8).

prova na qual há prêmios prometidos à virtude. Aliás, o que tem de estranho que aqueles que não se fazem divinos não vivam uma vida divina [*theîon bíon*]? As pobreza e as enfermidades, por outra parte, não são nada para os bons e são proveitosas, por sua vez, para os maus [...] acrescenta-se que nem ainda estes males são inúteis para a coordenação e complementação do conjunto. Porque assim como, ao perecer uns seres, a Razão do universo se vale dos que perecem para a geração de outros – pois nada em nenhuma parte escapa a sua soberania... (47 [III 2], 5, 1 – 12).

Com efeito, como é possível, segundo Plotino, ser feliz neste mundo, confirmamos, também por esse trecho, a leitura que fizemos acima do não abandono local e espacial no processo de “fuga” e “separação”, já que ainda “aqui”, – neste mundo –, é possível alcançar a felicidade e, portanto, a união com o Intelecto divino (cf. abaixo, p. 101 ss). Há males proveitosos para os entes que os padecem, como a pobreza e a enfermidade, enquanto a maldade é proveitosa para o conjunto:

... convertendo-se em lição exemplar e revertendo-se em múltiplos proveitos, pois nos faz vigilantes e desperta o intelecto e a atenção dos que formam frente contra os caminhos da maldade e nos faz, enfim, aprender o quão excelente coisa é a virtude comparada com os males que padecem os malvados (47 [III 2], 5, 15 – 22).

Logo, são felizes não os que fogem e negam o corpo e o mundo, mas os que atuam e praticam obras merecedoras da felicidade. Pois: “só os bons são felizes, porque por isso mesmo os deuses são felizes” (cf. 47 [III 2], 4, 45 – 50)²²⁹. Entretanto, aqueles que acolhem a um impulso repentino, gerado pela necessidade do apetite do corpo, sem se emendar descuidando-se da virtude, dirigem-se progressivamente à eleição do extravio que tomaram. Pois: “... uma propensão inicialmente exígua progride em direção ao mal, amplia e cresce mais a mais o desvio [...] contudo, a justiça [*dikē*] não se faz esperar” (cf 47 [III 2], 4, 39 – 45)²³⁰.

Desse modo, a unidade cósmica é uma espécie de harmonia de sons contrastantes, ou ainda, como no plano de um drama, que é uno ainda que contenha muitos conflitos (cf. 47 [III 2], 16, 35 – 40). Por isso, inspirado em Heráclito, Plotino afirma a unidade do

²²⁹ Sobre a aparente injustiça contra os bons e justos, vide um belíssimo trecho da obra plotiniana: (47 [III 2], cap. 6 e 8).

²³⁰ Substituímos castigo, empregado na tradução de Igal, por justiça (*dikē*), por parecer mais adequado ao termo grego. A ideia de justiça, aqui, parece não se referir simplesmente a uma pena deliberada pelos deuses ou imposta por um agente externo, encarregado de exercer essa função judicativa, como na mitologia, mas à consequência natural da própria ação humana, que recebe de volta o mesmo que exerce. “A ideia da lei de talião está tomada de Platão (*Leis*, 872 e)” cf. Igal, 1985, p. 67, n. 60.

cosmos pela harmonia dos contrários, concebendo a natureza do cosmos como a de um “animal total”, cujos seres vivos e inanimados que contêm não são mais que suas partes, tais como as diversas notas de uma melodia, ou as partes de um mesmo corpo:

Se, pois, ainda nos sons, os tons do sistema dão origem ao agudo e ao grave e, assim e tudo, se juntam e se unem – como tons harmônicos que são – na harmonia mesma, que é um sistema superior da qual eles mesmos só são partes menores; se observamos, por outra parte, que também no universo existem contrários – como branco e negro, quente e frio, com asas e sem asas, com pés e sem pés, racional e irracional –, mas que todos eles são partes de um só animal, do animal total, e que o universo concorda consigo mesmo ainda que muitas de suas partes sejam antagônicas e que o universo é conforme a um plano racional, então é necessário concluir que a Razão unitária do cosmos é uma Razão unitária constituída por contrários, toda vez que semelhante contraposição é a que constitui sua estrutura e, por assim dizer, sua essência (47 [III 2], 16, 42 – 53).

Isso ocorre por uma “simpatia universal”, já que todas as coisas compartilham de uma mesma origem comum, tal como as diversas partes de uma árvore: tronco, galhos, ramos, folhas e frutos, todas oriundas e sustentadas por uma mesma e única raiz²³¹; assim, também no cosmos, todas as coisas possuem um mesmo princípio (cf. 48 [III 3], 7, 8 – 30), que “... governa este universo facilmente por uma espécie de presença” (cf. 47 [III 2], 2, 40 – 43). De modo que todas as partes desse “animal total” são igualmente idôneas e perfeitas, não existindo, no limite, “superior” e “inferior” em sentido absoluto (cf. 48 [III 3], 3, 15 – 25), já que todas ocupam e realizam sua natureza própria, contribuindo para a perfeição do conjunto²³². Sendo apenas de inteira responsabilidade do homem o mal que sofre e realiza, por seu “desequilíbrio”, o que também é disposto sabiamente pela providência para seu próprio benefício²³³, procurando elevá-lo ao alto empregando toda sorte de meios para fazer prevalecer a virtude (cf. 47 [III 2], 9, 20 – 25):

Desse modo, o homem é uma obra tão bela como pode sê-lo, e, ainda que esteja inserido na trama do universo, tem um destino superior ao de todos os outros

²³¹ Vide o comentário de Igal: “Plotino quer dizer que por mais dessemelhantes que sejam os seres do cosmos, contudo guardam entre si uma afinidade radical, porque, definitivamente, todos provêm de um mesmo princípio; e nessa afinidade se baseia a simpatia mútua pela qual são capazes de influenciar uns aos outros”. 1985, p. 96, n. 38. Arnou afirma, por sua vez, que essa simpatia universal a qual Plotino compartilha com a filosofia dos estoicos, concebendo o universo como “animal vivente”, mas cuja origem remonta à filosofia eleata – está em estreita relação à sua concepção da semelhança mútua de todos os seres, fundada em sua origem comum. Cf. Arnou, 1921, p. 111-112 e 146-147.

²³² “... porque tampouco a um dedo se lhe exige que veja; isto se exige de um olho; a um dedo se lhe exige outra coisa: que seja dedo, creio eu, e que tenha o seu próprio.” (47 [III 2], 3, 40 – 42).

²³³ “... isso é próprio de uma potência grandíssima, o poder fazer bom uso ainda dos males e o ser capaz de utilizar os seres carentes de forma para dar origem a novas formas” (47 [III 2], 5, 23 – 26).

animais que povoam a terra. Além disso, ninguém que seja sensato critica a nenhum dos outros animais, inferiores ao homem, que ornamentam a terra. Seria ridículo que alguém lhes criticasse porque mordem aos homens, como se devessem passar a vida dormindo. Não, mas que ainda estes devem existir necessariamente; e bem a vista estão alguns dos benefícios que nos reportam; outros muitos que não estão patentes, o tempo os põe em descoberto. Assim que nenhum deles existe em vão nem sequer para os homens (47 [III 2], 9, 29 – 38).

Portanto, segundo nossa leitura e compreensão, é preciso fugir do “olhar” que se volta e se identifica excessivamente com a percepção do parcial e do relativo e, portanto, se deixa levar e dominar pelo corpo e pelas paixões externas e inferiores (em sua dispersão na exterioridade), que correspondem à queda da alma nos vícios e males por seu desejo de alteridade (cf. acima, p. 40 ss). Mas é preciso voltar-se para o “todo”, percebendo cada “parte” em sua relação com o conjunto, o que a permite contemplar a grande harmonia e providência universal, reluzindo sobre a matéria a presença da Alma, animando, ordenando e dispondo todas as coisas; e do Intelecto, dando a forma, o ser e a vida de todos os seres, bem como reduzindo à unidade todo o conjunto. E, sobre tudo isso, como sua raiz mais profunda, o Uno-Bem, como unidade fundamental e princípio absoluto de toda multiplicidade e forma inteligível. O que elimina os contornos precisos, os limites e as distinções das hipóstases divinas, assim como o dualismo tradicional entre sensível e inteligível, desvelando-nos uma única realidade composta de níveis que se tocam e se comunicam, formando um todo único e indivisível, em uma gradação da qual a matéria, em sua relação com a forma na estruturação do cosmos sensível, também é parte indispensável e irreduzível²³⁴. É a partir da contemplação sensível, portanto, como imagem do inteligível, que se “eleva” e se atinge a contemplação inteligível, bem como a contemplação e união com o princípio, por uma espécie de aprofundamento e ultrapassagem da superfície e aparência, dada pela sensação excessivamente limitada e identificada com o parcial e relativo.

Nesse sentido, o dualismo “sensível” e “inteligível” tem um aspecto apenas pedagógico e, de certa forma, também metafórico em Plotino. O “sensível” é apenas o aspecto mais externo, passivo e superficial de uma realidade única que não possui divisões

²³⁴ Cf. J.-F. Pradeau, 2003, *Unité et unification des réalités*, p. 50 ss. Segundo Pradeau: “... cada realidade verdadeira abarca aquela da qual procede e que é então o centro ao redor do qual ela se mantém. Essa é a razão pela qual nenhuma realidade deixa essa da qual procede, mas que ela permanece antes e eternamente em contato ou à vizinhança de seu genitor, e é ainda por essa razão que cada uma contém de certa maneira seu genitor”. Para Pradeau é essa concepção que permite a Plotino exprimir o que considera a “hipótese maior” de sua doutrina: “tudo está em tudo; cada realidade ‘possui todas as coisas’”. Cf. *Ibidem*, p. 52.

e rupturas; porém, nesse nível, divisível no espaço e no tempo. E o inteligível é o nível interior e mais profundo, que lhe infunde forma, vida e ordenamento, como aspecto ativo e indivisível. Todavia, para o homem em sua realidade cósmica, esses “dois” níveis formam um todo harmônico complementar de uma realidade cujas partes e níveis formam um todo sumamente belo e perfeito. E, apesar de o “sensível” ser o nível ou o aspecto mais inferior do conjunto da realidade (como imagem da alma), ele é, ainda assim, imprescindível; pois, é nele que a alma realiza sua natureza e função própria de governar e ordenar o posterior, atualizando suas potências que permaneceriam inativas se não se exteriorizassem (cf. acima, p. 48 ss; cf. 6 [IV 8], 5). Desse modo, “fugir daqui” não significa desprezar e negligenciar o corpo e o mundo; mas exercer, a partir de um retorno ao “eu” mais interno e profundo, sua função própria e natural de governar e comandar o corpo e o sensível, libertando-se da passividade e do domínio causado por uma identificação excessiva com o externo, parcial e relativo. O que, por sua vez, está em profunda correspondência com a capacidade de guiar o “olhar” da alma do parcial e relativo para a visão universal e total do conjunto e para a grande beleza e harmonia cósmica e inteligível.

2.5 A ascensão gradual e o “despertar” para o intelecto

Mas se lhe é impossível fazer-se com uma alma como esta, uma alma que pensa limpidamente, tome a alma opinativa e empreenda a subida a partir dela; e se não pode fazer-se nem sequer com esta, tome a sensação [...]. E se preferir, desça até a gerativa e até seus produtos e logo, desde aí, empreenda a subida desde as formas últimas até as formas últimas em sentido contrário, que são mais propriamente as primeiras (49 [V 3], 9, 27 – 36).

2.5.1 Viver a vida de “outro”

Se, tal como vimos acima, a fuga não significa um abandono e uma negação das realidades sensíveis, o que Plotino entende, então, por “fugir daqui”, em sua interpretação do platonismo? Ora, vimos que na verdade trata-se de uma fuga do domínio das realidades sensíveis e externas sobre a alma, no sentido da identificação com o parcial e relativo, voltando sua atenção – sempre que possível – para cima (ou seja, para o todo universal, isto é, para o Intelecto e para o Uno); despertando, assim, a percepção interior para nossas potências superiores, sem com isso deixar de dar a atenção necessária ao corpo e às necessidades físicas. No entanto, na prática, como se dá esse processo? Como ascendemos ao inteligível, sem com isso abandonar as realidades corpóreas sensíveis?

Como vimos, para Plotino, somos um universo inteligível, um conjunto de potências ou níveis transcendentem em harmonia: “pelas partes inferiores deste universo estamos em contato com o sensível, enquanto que pelas partes superiores deste mesmo universo estamos em contato com o inteligível” (15 [III 4], 3, 20 – 25). Segundo a apresentação desse mesmo tratado ainda da primeira fase²³⁵, diferente do Intelecto e do Uno, que permanecem em si mesmos enquanto geram os níveis procedentes, a Alma se move, gerando tanto a alma sensível quanto a alma vegetativa. A alma é assim, portanto, o nível racional, o sensível e o vegetativo ao mesmo tempo, e “percorre todo o céu revestindo-se ora de uma forma, ora de outra” (15 [III 4], 2, 2 – 3)²³⁶; seja da sensitiva, da racional ou da vegetativa. Não obstante, é a parte predominante (*kratoûn*) da alma a que produz a forma adequada a si mesma, na geração dos seres sensíveis, enquanto que as

²³⁵ Tratado 15 [III 4], *Sobre o daímon que nos coube*. Segundo Igal, um primeiro e complexo texto sobre antropologia filosófica, fruto de uma interpretação intrincada, bastante própria e sagaz dos diálogos de Platão. Cf. J. Igal, 1985. 15 [III 4]. Introducción. p. 97.

²³⁶ Citação de Platão, *Fedro* 246 b 6-7.

outras permanecem inativas (*argeî*), já que são exteriores (*éxō gár*)²³⁷ (cf. 15 [III 4], 2, 5 – 8). Assim, o nível imediatamente acima do nível atualmente ativo é inativo para a alma que, particularizada em um ser específico, exercita preponderantemente um nível determinado da alma²³⁸. E por isso, para as plantas, a sensibilidade e a racionalidade estão inativas; logo, a forma geral é de planta. Para os animais, a parte predominante é o nível sensitivo; porém, a vegetatividade, ainda que de modo menos perceptível, também está presente, e o nível racional está inativo. Mas, para o homem, os três níveis coexistem:

... no homem, as partes inferiores não dominam, mas coexistem; no entanto, a superior também não domina sempre; é que também essas tem um lugar determinado. Por isso os homens funcionam também como sensitivos: porque também há neles órgãos de sensação; e, em muitos aspectos, funcionam como vegetais: pois há neles um corpo que cresce e engendra; assim, todas as partes coatuam, mas, de acordo com a superior, a forma geral é o homem (15 [III 4], 2, 8 – 12).

Assim, o homem contém também uma dimensão animal e uma dimensão vegetativa. Contudo, acima do nível propriamente racional, existe ainda o nível intelectual. E por isso, o homem funciona como uma espécie de ponte, um intermediário entre o sensível e o inteligível²³⁹. É preciso “fugir daqui”, portanto, segundo Plotino, não ao nível sensitivo/vegetativo, mas ao nível intelectual, ao Intelecto e a deus. Pois, uma vez saída daqui; ou seja, uma vez morto o corpo físico, a alma passa a ser o que foi preponderantemente, ou seja, passa a ser o nível que mais exercitou e manteve mais ativo durante sua vida em companhia do corpo (cf. 15 [III 4], 2, 13 – 16). Há, desse modo, uma necessidade de ascensão de nível para todos os seres que aspiram à vida mais perfeita²⁴⁰, motivados certamente pelo desejo do Bem²⁴¹. E, seguindo literalmente a teoria da metempsicose apontada pelo *Fédon* de Platão, afirma: “quantos preservem o caráter de homem renascem homens, quantos viveram só pela sensação renascem animais”, e aqueles cujo exercício era o de arborizar-se, ou seja, exercitando preponderantemente atividades

²³⁷ Como veremos, exteriores ao âmbito da percepção interior da alma.

²³⁸ “Ativo” ou “inativo” para a percepção interior da alma (cf. abaixo, p. 105). Entretanto, parece que não só o nível imediatamente acima do nível atual permanece “imperceptível” ou “inativo” para a alma, mas também os níveis inferiores àqueles ativos. E, por isso, parece-nos possível para Plotino afirmar que a alma que se identifica com o intelecto divino torna-se imune às paixões e aos prazeres ocasionais que se apresentam ao composto (cf. 6 [IV 8], 8, 24 – 27).

²³⁹ E nesse sentido, o juízo para Plotino é uma adequação entre a experiência sensível e as impressões recebidas do intelecto: “nisto consiste precisamente a reminiscência da alma” (cf. 49 [V 3], 2, 7 – 14).

²⁴⁰ Cf. 46 [I 4], 3, 35 – 40; e cf. 30 [III 8], 8, 17 – 20.

²⁴¹ Cf. 51 [I 8], 2, 1 – 5; e cf. 54 [I 7], 1, 20 – 28.

relacionadas à nutrição, ao crescimento e à procriação, renascerão plantas (cf. 15 [III 4], 2, 16 – 20). Cumpre-nos, portanto, o dever de procurar elevar-nos até o nível imediatamente acima, ou seja, ao Intelecto e a deus: “por isso deve-se fugir para o alto, a fim de não irmos para a sensitiva seguindo imagens sensíveis, nem para a vegetativa, seguindo o desejo de engendrar e da ‘gula de alimentos’, mas sim para a intelectiva, para o intelecto e para deus” (15 [III 4], 2, 12 – 15). Segundo a exegese plotiniana dos chamados textos *daimonológicos* de Platão, o *daímon*, que acompanha e protege cada alma nesta vida e a acompanha e a encaminha em seu destino pós-morte, é o deus de cada qual que conduz para lá, para o Hades, a parte que esteve ativa aqui²⁴². O *daímon* é, portanto, a parte anterior ou superior que preside inativa (cf. 15 [III 4], 3, 1 – 5). “Segundo a vida que vivemos, elegemos o *daímon* que está acima” (15 [III 4], 3, 10). Assim, para a planta ou para o homem que vive preponderantemente sua vegetatividade, o seu *daímon* é o nível sensitivo; para o animal ou para o homem que vive, sobretudo, a sensitividade, o *daímon* é o nível racional; para o homem que vive a racionalidade (exercendo propriamente sua função de homem²⁴³), o *daímon* é o intelecto; mas, para o homem divino (o virtuoso, sábio ou filósofo) que vive a vida de “outro” (do Intelecto divino), como o nível superior e essencial de si mesmo: “ou ele mesmo é um *daímon* ou está ao nível de um *daímon* e seu *daímon* é deus” (15 [III 4], 6, 1 – 5), isto é, o Uno-Bem:

... se é capaz de seguir ao *daímon* que está por cima dele, sobe de categoria porque vive a vida daquele, ou seja, porque se pôs sob o comando daquela parte superior sua a que se dirige; e, após viver a vida daquele, vive a de outro até chegar acima (15 [III 4], 3, 18 – 23).

Desse modo, segundo Plotino, o *daímon* não está completamente fora de nós, senão no sentido de que não está ativo. Porém, não se identifica com o “eu” atual do homem. Por isso, o nível intelectivo da alma corresponde a um “outro” para além das partes da alma, apesar de, no limite, ser sua “parte” superior e mais essencial. Nas palavras de Igal: “o *daímon* forma parte da estrutura da alma, mas está por cima do ‘eu’ atual de cada um”²⁴⁴.

²⁴² O sábio é, portanto, aquele que mantém ativo o nível superior da alma, ou seja, o intelecto: “porque é o intelecto que está ativo [*energeî*] nele” (15 [III 4], 6, 1 – 4). Sobre o *daímon* como intermediário entre os homens e os deuses, vide, por exemplo: I. Gobry. *Vocabulário grego da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 37.

²⁴³ O nível propriamente humano, segundo Plotino, identifica-se com o nível intermediário da alma racional discursiva (cf. 49 [V 3], 3, 31 – 45 e Cf. 53 [I 1], 7, 21 – 24). Cf. acima, p. 68, n. 161.

²⁴⁴ Segundo Igal, Plotino trata de conciliar o *Timeu* (90 a-c) segundo o qual o *daímon* habita dentro de nós, com os mitos escatológicos do *Fedón* (107 d-108) e d’*A República* (617 d-e), segundo os quais o *daímon* é exterior à alma. Sua solução baseia-se em sua teoria do “eu” atual do homem. Igal, J. 1985. 15 [III 4] p. 110,

Plotino sugere, portanto, uma assimilação progressiva e gradual ao nível imediatamente superior àquele exercido preponderantemente pela alma em sua condição presente. Do mesmo modo, em outro tratado posterior afirma que, para os seres cuja sensação é predominante, deve-se partir da sensação até que possa ascender aos discursos (*lógos*), até ao ponto que, pela reminiscência, possa contemplar limpidamente os seres²⁴⁵. Trata-se, sobretudo, de uma ascensão gradual que visa a viver a vida de “outro”, ou seja, do *daímon* divino, diretamente responsável e acima do “eu” atual de cada um. Pensando nos termos da processão (*proódos*) e da conversão (*epistrophé*), trata-se de uma reabsorção gradual do inferior no superior, do humano no divino²⁴⁶. No entanto, esse deus diretamente acima do “eu” atual do homem que vive segundo o *lógos* não é o completamente outro, a não ser em relação ao eu inferior do homem, mas o “eu” mais próprio e mais profundo da alma, sua parte mais verdadeira e essencial, já que a parte superior da alma está no nível do inteligível²⁴⁷. No entanto, sua contemplação, para as almas que se particularizaram em sua associação com o corpo, é rara, fugaz e intermitente; possível apenas quando se voltam para os seres superiores (cf. 6 [IV 8], 7, 25)²⁴⁸. É que, como vimos: “toda alma possui, com efeito, um elemento de sua parte inferior orientado ao corpo e um elemento de sua parte superior orientado ao intelecto” (6 [IV 8], 8, 10 – 12). Trata-se, portanto, de despertar a “percepção” da alma, como percepção interior, desse elemento superior da alma e progressivamente identificar-se a ele, exercitando-o preponderantemente.

2.5.2 O despertar da “percepção interior”

No final do sexto tratado (6 [IV 8] – *Sobre a descida da alma nos corpos*), Plotino afirma que se domina a parte inferior da alma, ou seja, se ela se deixa dominar e perturbar,

n. 37. “o eu de cada homem [...] se identifica com aquele nível que cada qual exercita e mantém ativo...”. Idem. 1982. Intr. Gen. secc. 72. p. 92.

²⁴⁵ Cf. acima, p. 101, (cf. 49 [V 3], 9, 27 – 36).

²⁴⁶ Cf. M. Marsola, 2008. 2. *Khátarsis e hedoné*. a) *Khátarsis*.

²⁴⁷ Como já vimos em (49 [V 3], 7, 26 – 29). Ou ainda: “... o princípio de onde proveio a alma, esse é a realidade nítida, verdadeira e primária. Daí que se pertença a si mesmo e esteja em si mesmo” (49 [V 3], 8, 11 – 13) [...] “quem se disponha a conhecer o que o intelecto é, deve, segundo parece, considerar a alma, isto é, a parte mais divina da alma” (49 [V 3], 9, 1 – 3). Esse elemento superior, presente no inteligível, certamente, como vimos, consiste na parte não descida da alma (cf. 6 [IV 8], 8, 1 – 4). Cf. acima, p. 76, n. 177.

²⁴⁸ “Nós só podemos pois nos elevar à vida espiritual por uma sorte de vai e vem contínuo entre os níveis descontínuos de nossa tensão interior. Voltamos nossa atenção em direção ao interior de nós mesmos [...] depois recaímos no plano da consciência para reconhecer que somos ‘nós’ que somos ‘ali’, e perder novamente a consciência para encontrar nosso verdadeiro eu em deus”. P. Hadot, 1997, p. 42.

não nos permite perceber²⁴⁹ o que contempla a parte superior da alma. Portanto, a fuga como imagem do “despertar” da alma para nossas potências superiores não significa “ativá-las” no sentido de que estavam paralisadas ou dormentes, mas sim que nós estávamos “dormindo” para elas (cf. 32 [V 5], 12, 12 – 13; cf. acima, p. 78, n. 187). Pois: “... o objeto inteligido não nos chega senão quando desce e chega a nossa percepção [percepção interior]” (cf. 6 [IV 8], 8, 5 – 10). Em um tratado pouco posterior, tratado 10 [V 1], Plotino explicita com maior clareza o sentido do que entende por essa tomada de atenção e percepção da alma:

Em realidade, aquelas estão sempre ocupadas em suas próprias atividades: o Intelecto e o que sendo anterior ao Intelecto, sempre está em si mesmo; mas também a alma, a “sempre móvel”, está assim. Porque nem tudo quanto há na alma é já por isso perceptível [interiormente] [*aísthētón*], mas que nos chega a “nós” quando nos entra na percepção sensível [*aísthēsin*] (10 [V 1], 12, 3 – 8)²⁵⁰.

É preciso, portanto, para que tenhamos “percepção” (interior) de nossas faculdades ou níveis superiores, que estas se “reflitam” na percepção sensível de alguma maneira. É preciso que haja comunicação entre estas partes que estão ativas, em níveis mais profundos e superiores, e a faculdade sensitiva, pois estando em companhia da faculdade sensitiva e do corpo, nossa percepção interior está de certa forma atrelada à percepção exterior (cf. 10 [V 1], 12, 8 – 12). Para tanto, deve-se voltar para dentro a faculdade perceptiva [exterior] e obrigá-la a aplicar sua atenção ao interior. É preciso, então, “... desatender todos os sons sensíveis, sempre que não nos force a necessidade, e manter a faculdade perceptiva da alma pura e pronta a escutar os sons de cima” (10 [V 1], 12, 19 – 21). Sendo assim, é necessário que se reduza ao mínimo a dispersão dos sentidos e da atenção aos objetos externos que incidem na percepção [externa], bem como do volume das paixões e apetites causados por sua incidência, que agitam e perturbam a alma e a impedem de permanecer tranquila e transparente para refletir e perceber os sons do alto, e de voltar-se para si mesma. Tal como sugere em outro tratado, já da última fase (46 [I 4] – *Sobre a felicidade*).

²⁴⁹ O termo usado por Plotino é *aísthēsin*, termo próprio do vocabulário da sensação (*aísthēsis*). Porém, Plotino se refere claramente à percepção não sensível do nível superior da alma. Lavaud, na tradução dirigida por Brisson e Pradeau, pela Flammarion (2002, p. 268, n. 108), observa esse duplo sentido do termo *aísthēsis*, de percepção externa e percepção interior, apontando para o segundo sentido presente nesse texto de Plotino. Assim, a despeito de Igal usar o termo “consciência” para traduzir essa “tomada de atenção” optamos pelo termo “percepção interior” devidamente compreendido, por parecer mais próximo ao vocabulário utilizado por Plotino. Cf. B. G. S. L. Brandão, 2012, p. 69, n. 223; cf. abaixo, p. 106, n. 251.

²⁵⁰ Aqui fica mais evidente o duplo sentido e o duplo uso feito por Plotino do termo *aísthēsis*: percepção interior, no sentido da tomada de atenção; e percepção exterior, relacionada aos sentidos.

Lá, Plotino compara a faculdade perceptiva da alma a um espelho que deve estar liso, polido e reluzente para refletir as imagens das potências superiores a ela presentes:

E parece que a percepção interior [*antilēpseōs*] se dá e se origina quando o pensamento se reflete, ou seja, quando o princípio que atua segundo a vida própria da alma é refletido, por assim dizê-lo, qual na superfície lisa, polida e em calma de um espelho. Do mesmo modo, pois, que a imagem se produz nas superfícies deste tipo quando está presente um espelho, mas, quando não está presente ou não está nesse estado, ainda então está presente em ato o objeto cuja imagem seria possível, assim também, quando está em calma na alma o que em nós é como um espelho em que se refletem as espécies da razão e do intelecto, essas espécies aparecem refletidas, e se conhece de modo quase sensível, junto com a cognição anterior, que o intelecto e a razão estão atuando. Mas se, pela perturbação da harmonia do corpo se rompe esse espelho, a razão e o intelecto pensam sem imagem, e então o pensamento tem lugar sem representação imaginativa (46 [I 4], 10, 7 – 19)²⁵¹.

A quebra do espelho representa as perturbações e as preocupações que agitam a alma – tal qual as ondulações de um lago produzidas pela agitação da água, que já não mais refletem limpidamente o céu e as nuvens – e a impedem de voltar-se serena e tranquila a si mesma para refletir as imagens e a presença do Intelecto²⁵². Ora, para elevar (*anábasis*) a consciência aos níveis mais profundos da alma é preciso olhar com indiferença para os negócios humanos (*askholía*)²⁵³; e mais, é preciso uma atitude bastante radical de despojamento das paixões e dos desejos que nos prendem e nos tornam presos à exterioridade e às ações: “desde já, as demais coisas são circunstâncias para ele, essas coisas que não se diria serem parte dele, uma vez que não deseja essas circunstâncias; elas seriam dele, se lhe fossem anexadas por vontade sua” (46 [I 4], 4, 16 – 18). O que não significa que o sábio (*spoudaîos*) deixará de buscar aquilo que é necessário para o corpo, a diferença é que ele faz isso sem decair de seu estado sereno e tranquilo de virtude, felicidade e contemplação: “E ele conhece as coisas do corpo e dá a ele o que dá sem diminuir nada de sua própria vida” (46 [I 4], 4, 29 – 31). E isso, porque ele não se confunde mais com o corpo: “... o que busca, o busca como necessário, e não para si, mas

²⁵¹ O termo *antilēpseōs*, presente no início da citação, nesse caso, é um sinônimo de *aísthēsis* no sentido da “tomada de atenção”. Plotino usa ainda *parakolouthēō* com um sentido semelhante (cf. 46 [I 4], 10, 5 – 25) e *sýnesis* (cf. abaixo, p. 201, n. 418). Nas palavras de P. Hadot: “... a consciência é finalmente uma espécie de espelho, que basta a purificar e virá-la em uma certa direção para que reflita os objetos que se lhe apresentam. É preciso se pôr, portanto, em uma disposição de calma e repouso, para perceber a vida do pensamento”. 1997, p. 35.

²⁵² Ibidem, p. 37. Contudo, esse impedimento, em Plotino, não parece ser absoluto. Cf. abaixo, p. 120 ss.

²⁵³ “manter-se fora dos afazeres humanos” (27 [IV 3], 32, 16 – 17). Citação de Platão, *Fedro*, 249 c 8-d 1. O que também nos remete à ideia de “fuga” presente no *Teeteto* platônico. Cf. acima, p. 23 ss.

para uma parte sua: para o corpo anexado; e, ainda que seja para um corpo vivo, busca para este corpo vivo as coisas próprias do mesmo, não as próprias de um homem de tal qualidade” (46 [I 4], 4, 26 – 29). Isto é, não busca as coisas externas tendo em vista sua própria realização e felicidade, mas a necessidade de cuidados e atenção para a vida e saúde do composto físico, com o qual ele já não mais se confunde e se identifica, mas sendo “outro”; a despeito de buscar e lhe fornecer tudo o que for possível e necessário²⁵⁴. Pois, sua felicidade descobrirá em si mesmo, na aquisição dos níveis mais profundos da alma e da vida perfeita, e isso, acalmando e pacificando o nível inferior da alma e a percepção externa²⁵⁵.

2.5.3 Prazer (*hedoné*), virtude (*areté*) e felicidade (*eudaimonía*)

Na dinâmica entre prazer (*hedoné*) e virtude (*areté*), Plotino retoma muito da tradição platônica anterior, apontando para uma necessária superação dos prazeres em direção às virtudes²⁵⁶. Como vimos, por exemplo, nas últimas linhas do sexto tratado, ao afirmar que o homem é sensível ao prazer e que o prazer é enganoso: “contudo, há outra parte na alma que é insensível aos prazeres ocasionais e cujo modo de vida é semelhante a seu modo de ser” (cf. 6 [IV 8], 8, 20 – 25). Trata-se, portanto, de uma superação dos prazeres ocasionais, ou seja, da multiplicidade dos prazeres relacionados às afecções exteriores, que, por excitarem nossos apetites e nos colocarem em uma disposição de

²⁵⁴ “Corretamente pensa Platão que aquele que há de ser sábio e feliz recebe o bem de lá de cima e olha para ele, se assemelha a ele e vive de acordo com ele. Isso apenas, assim, deve ter para alcançar sua meta [...] as demais coisas são como mudanças de lugar que não acrescentam nada a sua felicidade, mas como quem, em meio a outras coisas difundidas a seu redor, pondera, por exemplo, se residirá aqui ou acolá, concedendo àquele [ao homem inferior] tudo quanto é necessário e pode ele, mas sendo ele mesmo outro e não sendo impedido de afastar-se dele, e se afastará no momento assinalado pela natureza, pois, ademais, ele é o senhor de suas deliberações a esse respeito” (46 [I 4], 16, 10 – 21).

²⁵⁵ Para Plotino, a Fuga e a Assimilação a deus correspondem à máxima felicidade (*eudaimonía*) possível para o homem, ou melhor, à bem-aventurança (*makaríá*) (cf. 46 [I 4]). O que ecoa não apenas o *Teeteto* de Platão: “... entoar condignamente o hino da verdadeira vida dos deuses e dos varões bem-aventurados” (176 a); mas também Aristóteles, quando afirma que a assemelhação a deus que atingimos apenas por instantes é a máxima felicidade; pois: “... a contemplação é o gozo supremo e a soberana beatitude” (*Metafísica*, XII 7, 1072 b13-29). Vide também: (*Et. Nic.* X 7, 1177 b20-30).

²⁵⁶ Tal como na imagem da escolha de Hércules, referida a Pródico nas *Memorabilia* de Xenofonte (II, 21-40); Pródico, B 21-34. As referências ao mito de Hércules, em Plotino, estão em (27 [IV 3], 32, 24 – 29; 53 [I 8], 12, 30 – 39); apud: M. P. Marsola, 2008, p. 63, n. 1 e 2: “Hércules depara-se, no início de sua jornada heroica, com duas jovens, uma bela e voluptuosa, e a outra, austera e serena, que representam respectivamente o prazer e a virtude. Dialoga com ambas e escolhe a via da virtude”. *Ibidem*. p. 63.

dispersão na multiplicidade externa, são enganadores²⁵⁷. O prazer é enganoso, na medida em que nos arrasta para buscarmos a felicidade fora de nós, tornando-nos escravos das sensações e das afecções dos “objetos” exteriores e, portanto, das paixões. Logo, o prazer representa, ao menos de certo ponto de vista, uma dimensão ilusória para o homem, pois se o objeto de sua vontade for a busca por “objetos” exteriores, sua felicidade será impossível, ou, ao menos, será fugaz e volúvel²⁵⁸. Não obstante, os prazeres não possuem um caráter maléfico e ilusório em si; pois, tratando-se dos “prazeres naturais”²⁵⁹, eles são necessários e devem ser buscados para o benefício da existência. Nesse sentido, somos nós que nos iludimos em vistas de realizar nosso desejo de felicidade e plenitude (e não apenas o da necessidade) por meio da dispersão exterior dos sentidos. No contexto do tratado 19 [I 2] – *Sobre as virtudes*, Plotino afirma que a alma pode, inclusive, conduzir-se a locais juntos de si mesma, mediante a ajuda de certa classe de prazeres:

Mantendo-se completamente impassível [*apathôs*] e permitindo-se apenas as sensações de prazeres necessários [*anankaias tôn hedonôn aisthêséis*], os tratamentos e as libertações dos sofrimentos, para que não seja incomodada; e suprimindo as dores e, se isso não for possível, suportando-as docemente e tornando-as menores por não afetar-se por elas (19 [I 2], 5, 6 – 12)²⁶⁰.

Permitindo apenas as sensações de prazeres necessários, ou seja, aqueles que não são buscados tendo em vista saciar os apetites e desejos desregrados da alma, mas afastar as dores e os incômodos, libertando-a do sofrimento e auxiliando-a a permanecer impassível. Desse modo, não terá desejo por nada vil, de comida e de bebida; nem pelos assuntos de Afrodite, exceto os naturais (cf. 19 [I 2], 5, 17 – 20)²⁶¹. Ora, é inegável que nesses trechos Plotino admite certa classe de prazeres, que chama – se quisermos – de “necessários” e “naturais”. O que ecoa, certamente, uma distinção feita já por Epicuro²⁶², ao tratar sobre a necessidade de uma ascese dos desejos; entre os desejos naturais e

²⁵⁷ Na verdade, trata-se de uma superação ou ascensão do nível da alma que é sensível a esse tipo de prazeres para o nível superior da alma, cujo modo de vida é semelhante a seu modo de ser. Conforme Pradeau, não se trata de suprimir simplesmente as paixões, pois deixar de satisfazer as necessidades naturais do corpo causaria um impedimento maior para a contemplação da alma: “... as funções psíquicas outras que as racionais continuam a se exercer, mas elas só devem o fazer em seu nível”. Cf. 2003, p. 120-121.

²⁵⁸ Vide, por exemplo: (46 [I 4], 11, 10 – 14).

²⁵⁹ Tal como explicitaremos abaixo, no próximo parágrafo.

²⁶⁰ O sublinhado é nosso.

²⁶¹ O sublinhado é nosso.

²⁶² Epicuro, *Carta a Meneceu*, §§ 127, 128; apud: P. Hadot, 2004, p. 174. Cotejamos esse texto em francês com a tradução em português: Epicuro. *Carta a Meneceu*. Trad.: Álvaro Lorencini, Enzo Del Carratore. São Paulo: UNESP, 1997.

necessários, os desejos naturais e não necessários e, enfim, os desejos vazios, os que não são naturais nem necessários²⁶³. O que já é uma distinção esboçada na *República*²⁶⁴, ao distinguir os desejos necessários dos não necessários ou supérfluos. É interessante notar que em Epicuro os prazeres necessários e naturais têm em vista afastar o sofrimento e apaziguar o corpo e a alma; e opondo-se aos prazeres móveis, esses prazeres são estáveis e visam a proporcionar o repouso, a tranquilidade e a ausência de perturbação:

A finalidade de todas as nossas ações é nos livrar do sofrimento e do temor, e quando atingimos esse objetivo desaparece toda a tempestade da alma, porquanto a criatura viva não tem necessidade de buscar algo que lhe falta, nem de procurar coisas com que possa realizar o bem da alma e do corpo. Sentimos necessidade do prazer somente quando sofremos pela ausência do prazer, mas quando não sofremos não sentimos mais necessidade do prazer²⁶⁵.

Do mesmo modo, assim como no trecho de Plotino citado acima, os prazeres necessários têm por finalidade afastar as dores e libertar a alma do sofrimento e, portanto, torná-la impassível. Pois, retomando uma distinção que remonta ao *Filebo* de Platão e ao livro X da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles²⁶⁶, há, para Epicuro, prazeres móveis e violentos, que causam excitação efêmera e são insaciáveis e que logo voltam a causar sofrimento; e há, por outro lado, um tipo de prazer distinto, suave e permanente, capaz de causar um “estado de equilíbrio” na alma, por apaziguar o sofrimento e proporcionar uma tranquilidade que a possibilite desfrutar o prazer puro, ou seja, o prazer referente ao deleite de sua própria atividade e existência²⁶⁷. Em Plotino, há uma passagem em um tratado posterior que, relacionada aos trechos anteriores, revela uma concepção muito próxima e semelhante. No tratado 46 [I 4] pergunta-se: que prazer há na vida de um homem sábio? Certamente não os do descomedimento nem os do corpo, responde, nem os excessos de júbilo, mas sim os que acompanham a presença dos bens e que não consistem em

²⁶³ “São naturais e necessários os desejos que levam à satisfação de libertar-se de uma dor e correspondem às necessidades elementares, às exigências vitais. São naturais, mas não necessários o desejo de comidas suntuosas ou ainda o desejo sexual. Não são nem naturais nem necessários, mas produzidos por opiniões vazias, os desejos sem limites de riqueza, de glória ou de imortalidade”. Ibidem.

²⁶⁴ Cf. Livro IX, 581 e.

²⁶⁵ Cf. *Carta a Meneceu*, § 128; apud: P. Hadot, 1999, p. 172. Vide também: “A ausência de perturbação e de dor são prazeres estáveis; por seu turno, o gozo e a alegria são prazeres de movimento, pela sua vivacidade”. *Epicuro et al. Antologia de textos. IV Ética*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 17. (col. Os pensadores).

²⁶⁶ Cf. P. Hadot, 1999. p. 172.

²⁶⁷ Vide: “Quando dizemos, então, que o prazer é o fim, não queremos referir-nos aos prazeres dos intemperantes ou aos produzidos pela sensualidade, como creem certos ignorantes, que se encontram em desacordo conosco ou não nos compreendem, mas ao prazer de nos acharmos livres de sofrimentos do corpo e de perturbações da alma”. Epicuro et al., 1980, p. 17 (col. Os pensadores).

movimentos e processos, pois os bens já lhe estão presentes, pois ele está presente a si. O prazer e o contentamento nesse caso são estáveis (cf. 46 [I 4], 12, 1 – 7). Os prazeres estáveis, portanto, que acompanham os bens que se relacionam à própria presença da alma a si mesma são distintos dos prazeres que consistem em movimentos e processos, provenientes do descomedimento, dos excessos e da pura satisfação dos desejos do corpo. Logo: “o sábio está sempre contente, o estado tranquilo, a disposição amável, que nenhum dos ditos males o incomoda, se ele é realmente sábio. Mas se alguém procura alguma outra forma de prazer na vida sábia, não procura a vida sábia” (46 [I 4], 12, 7 – 14). A tranquilidade e a impassividade do sábio, cujo prazer é ameno e estável, diametralmente em oposição aos prazeres supérfluos e não necessários do descomedimento e dos excessos, certamente coloca Plotino em paralelo a uma tradição que remonta a Epicuro, Aristóteles e Platão. Porém, há um elemento dissonante fundamental: apesar de Plotino confirmar, ao lado de Epicuro, a importância dos prazeres necessários e naturais para supressão das dores, de incômodos e sofrimentos, afirma já no contexto do tratado 19 [I 2]: mas “se isso não for possível, suportando-as [as dores] docemente e tornando-as menores por não afetar-se por elas” (19 [I 2], 5, 10 – 12)²⁶⁸. Pois, conforme explicita no tratado 46 [I 4]: “mesmo que elas [as coisas necessárias] estejam ausentes e as contrárias presentes, a meta deve ser preservada intacta” (46 [I 4], 6, 30 – 33)²⁶⁹. Nesse sentido, como vimos acima, absolutamente nada é retirado da felicidade de tal homem caso o que ele não deseja esteja presente (cf. 46 [I 4], 7, 7 – 9).

De modo que, ao passo que para Epicuro o prazer necessário e natural parece ser um pressuposto “absoluto” para o deleite do “prazer puro”²⁷⁰, sem o qual a alma agitada pelas perturbações e pela busca de um objeto particular permanece impossibilitada de se abrir para a percepção prazerosa de sua própria existência²⁷¹; para Plotino, parece que algo

²⁶⁸ O que parece revelar certa influência da filosofia do pórtico. Porém, como veremos, certamente, transformada e absorvida em suas próprias concepções e filosofia. Cf. abaixo, p. 111, n. 273.

²⁶⁹ O que não entendemos como uma mudança de posição de Plotino, de sua postura no tratado 19 [I 2] em relação a essa afirmação do tratado 46 [I 4], pois já no tratado 19 [I 2], apesar de afirmar a importância dos prazeres necessários para aquisição da impassividade da alma, afirma que se não for possível suprimir as dores é preciso não se deixar afetar por elas. Do que se conclui que, para Plotino, os prazeres naturais e permanentes podem contribuir para ascensão da alma, porém, parece que diferentemente de Epicuro, eles não se apresentam como condição absoluta para a aquisição de sua meta.

²⁷⁰ Prazer esse que, assim como para Aristóteles e Platão, parece estar ligado diretamente ao conhecimento e à contemplação: “No exercício da sabedoria [a filosofia], o prazer é equivalente ao conhecimento. Pois não se tem prazer após ter aprendido, mas é simultaneamente que se aprende e que se tem prazer”. Epicuro, *Sentenças vaticanas*, § 27; apud: P. Hadot, 1999, p. 184.

²⁷¹ “Nem a posse de riquezas nem a abundância das coisas nem a obtenção de cargos ou poder produzem a felicidade e a bem-aventurança; produzem-na a ausência de dores, a moderação nos afetos e a disposição de espírito que se mantenha nos limites impostos pela natureza”. Epicuro et al., 1980, p. 17.

se passa diferente. Mesmo admitindo a necessidade da supressão da dor pelo desfrute dos prazeres necessários e naturais, para manter a impassibilidade da alma, Plotino não os concede um valor necessário como pressuposto absoluto para aquisição do prazer próprio da atividade da alma. Talvez concordasse que o estado tranquilo e ameno proporcionado pela ausência de carências, sofrimentos e incômodos, por meio da impassibilidade da alma, facilite a aquisição de seu bem supremo, que consiste na ativação da melhor parte de si mesma²⁷². Contudo, a ausência desses prazeres e a presença de seus contrários não a impede de alcançar sua meta. Isso porque, para Plotino, as coisas necessárias não devem ser visadas para a realização da felicidade, mas para a existência (cf. 46 [I 4], 4, 26 – 29). Porquanto, a felicidade não pode consistir no bom estado do corpo, tampouco em ter boas sensações (cf. 46 [I 4], 14, 8 – 12); caso contrário, sofreria mudança contínua de sua felicidade, decairia e acabaria sem ela (cf. 46 [I 4], 7, 9 – 10).

Portanto, o sábio busca os prazeres necessários e naturais, assim como busca as coisas necessárias: para a existência do composto e para seu bom estado; e não como bens, mas como necessários (cf. 46 [I 4], 4, 25 – 28). Contudo, a despeito de sua aquisição poder facilitar o processo, paradoxalmente, a sua impossibilidade em nada diminui sua felicidade; pois ele é outro em relação à parte sua que é sensível aos prazeres e pesares. Paralelamente a esse trecho, considerando um tratado intermediário aos dois aqui referidos e estudados, tratado 36 [I 5] (*Se a felicidade se acrescenta com o tempo*), é interessante notar apenas uma passagem específica. Diz Plotino que: não é a felicidade que resulta dos prazeres estáveis ou mesmo da prática de belas ações, mas as belas ações e os verdadeiros prazeres que resultam da posse da felicidade. Pois, pensar o contrário é colocar a felicidade “em algo exterior à virtude e à alma”:

Não é isso, então, que causa o prazer do homem feliz, mas é o estado [*héxis*] que causa não só a felicidade como também algo prazeroso que possa ser produzido através dela. Colocar a felicidade nas ações [*práxesi*] é colocá-la em algo exterior [*éxō*] à virtude e à alma: a felicidade da alma está no pensar [*phronêsaí*] e no atuar [*energêsaí*] em si mesma sabiamente. E isso é a felicidade (36 [I 5], 10, 18 – 25)²⁷³.

²⁷² O que parece se confirmar pelo trecho do tratado 19 citado acima: (19 [I 2], 5, 5 – 20).

²⁷³ Cotejamos nesse trecho a tradução de Baracat com a de J. Igal. Apesar das semelhanças, é só de modo limitado que essa afirmação encontra correspondência no pensamento estoico, pois para esses filósofos a felicidade reside apenas naquilo que depende de nós, ou seja, na condição moral do homem, em contraposição aos acontecimentos exteriores. Porém, Plotino parece ainda mais radical, elevando a felicidade para além do nível das ações e da condição moral da alma, que segundo sua concepção ainda é um nível externo; pois sua felicidade consiste no pensar e no agir sabiamente em si mesma, ou seja, ao exercitar a atividade superior que lhe é própria. No entanto, apesar das distintas concepções entre epicuristas, estoicos e

Desse modo, não são os prazeres necessários a condição absoluta para a realização da felicidade e do prazer puro; mas, ao contrário, a conquista e o exercício da inteligência, mediante o “despertar” para os níveis superiores da alma, que é a condição para os prazeres estáveis e para a realização de ações nobres e virtuosas. Essa vida perfeita, a vida primeira e sobejante, a vida do Intelecto (*Noûs*), é uma vida mais intensa, transparente e abundante, voltada apenas para o interior²⁷⁴, sendo, portanto, superior em perfeição, intensidade e vitalidade. Ascendemos a ela por um processo de supressão da identificação ao homem inferior e por uma progressiva Assimilação ao nível superior inteligível da alma. Na medida em que, progressivamente, o homem desperta e se identifica à parte mais profunda de si mesmo, seu “eu” primeiro e original torna-se divino, bem-aventurado (*makaríos*) e autossuficiente (*autarkikós*). Sem que, com isso, sua felicidade seja ampliada pelo prazer, nem diminuída pelas dores. Pois, o que não é acrescentado por algo não é também diminuído por seus contrários (cf. 46 [I 4], 14, 27 – 32). Portanto, nem os prazeres nem as dores são maus ou bens em si para a alma, apenas seu excesso (de um ou de outro) nos favorece o risco de dispersarmos-nos na multiplicidade externa, e nos perdermos na ilusão fugaz e efêmera dos sentidos, – no sentido da parcialidade e relatividade da percepção presente –, caso não estejamos bem estabelecidos na identificação interna conosco mesmo e com o inteligível²⁷⁵. Não obstante, essa “queda” é de inteira responsabilidade da alma, que, voltando-se em demasia para o sensível, se contamina e se mistura com ele, identificando-se com o “eu” inferior e externo; buscando, assim, sua realização apenas na aquisição e na dispersão das afecções externas, em sua identificação com a matéria.

Todavia, com relação à vida do sábio plotiniano (*spoudaîos*), tomados de perplexidade e espanto, podemos ainda nos fazer a seguinte pergunta: mas como é possível um homem completamente indiferente diante de todos os prazeres, e mesmo diante dos maiores sofrimentos e infortúnios, tais como aqueles que se abateram sobre Príamo, sua felicidade permanecer inalteradamente a mesma? Ao que, comparando-os aos temores pueris da infância, nos responde Plotino:

Plotino, todos compartilham e parecem herdeiros de uma concepção fundamental comum que já aparece na *Defesa de Sócrates* de Platão: “Não há, para o homem bom, nenhum mal, quer na vida, quer na morte” (41 d). Essa concepção torna a felicidade de inteira responsabilidade interna da alma. Lemos em Epicuro: “O essencial para a nossa felicidade é a nossa condição íntima: e desta somos nós os amos”. Epicuro, 1980, p. 14 (col. Os pensadores).

²⁷⁴ Cf. 46 [I 4], 3, 33 – 40; cf. 46 [I 4], 11, 14 – 18.

²⁷⁵ Porém, o sábio, apesar de buscar e conceder àquele (ao homem inferior) tudo quanto é necessário e possível, será ele mesmo “outro” (cf. 46 [I 4], 16, 16 – 18).

Acontece que contemplamos o homem feliz a partir de nossas próprias fraquezas, considerando assustadoras e terríveis as coisas que ele não considera; se não, ele ainda não seria sábio nem feliz, caso não tivesse mudado sua concepção acerca dessas fantasias [*phantasías*] e como que se tornado completamente outro [*állos*], confiante em si, em que mal algum jamais o acometerá; assim, será também intemente [*adeês*] ante tudo. Acovardando-se com algo, não será perfeito na virtude, mas semiperfeito. Pois, ainda que [...] lhe sobrevenha um medo involuntário e anterior ao juízo, o sábio acorrerá e o rechazará, e acalmará a criança que nele se agitou com uma certa tristeza através da ameaça ou da razão, [...] como se impressionasse a criança apenas olhando-a com austeridade (46 [I 4], 15, 9 – 23)²⁷⁶.

2.5.4 O prazer puro

Já em seu primeiro tratado, utilizando uma linguagem bastante “erótica”, Plotino descreve o que, talvez, possamos chamar de “prazer puro”, ou o prazer resultante da atividade contemplativa da alma²⁷⁷. Eis, segundo Plotino, as emoções suscitadas diante de todas as belezas, mas, sobretudo, das suprassensíveis: “assombro, doce tremor, desejo, amor e excitação com prazer [*ptóēsín meth hedonês*]”. E ao vê-las, nos regozijamos ao sermos tomados por tremor e ao nos excitarmos muito mais do que com as belezas sensíveis (cf. 1 [I 6], 4, 13 – 16). Pois, trata-se agora de uma excitação e de um prazer muito mais intensos. O que demonstra que o processo de ascensão que descreve Plotino não é um percurso de insensibilização e de apatia (*apatheia*)²⁷⁸; pelo contrário, mas um percurso que, passando pelo regozijo e reconhecimento das belezas sensíveis, alcança um nível mais intenso e mais profundo de emoções (*tà páthe*), e, portanto, de prazer (*hedoné*).

²⁷⁶ Arnou interpreta a ética do sábio plotiniano como uma espécie de “... egoísmo sob a forma do desinteresse”, e afirma: “é a negação da solidariedade e de toda responsabilidade”, cf. 1921, *Plotin e la vie sociale*, p. 43-44. O que não nos parece, nesse ponto, uma interpretação completamente adequada, especialmente pela observação da continuação do trecho citado acima: “Um tal homem não será por isso nem desamigo [*áphilos*] nem insensível [*agnómōn*]: ele será tal consigo em suas coisas. Então, permitindo aos seus amigos o quanto permite a si, seria o melhor amigo, além de ser provido de intelecto” (46 [I 4], 15, 23 – 27). O sublinhado é nosso.

²⁷⁷ Tal como sugere Platão, no livro IX de *A República*: “Os inexperientes da sabedoria e da virtude [...] nem sentiram o gosto de um prazer sólido e puro” (cf. 586 a-b).

²⁷⁸ Como parecem ter entendido Bodeüs e Arnou, por exemplo. Cf. acima, p. 90, n. 212; e p. 94, n. 221. Segundo Pradeau: “Plotino não defende, portanto, de modo algum uma ética da privação ou da abstenção que exigiria a extinção pura e simples dos prazeres ou dos desejos, mas ele concebe, à maneira platônica (aquela, notadamente, do *Filebo*), uma ética da discriminação e da mistura cuja tarefa é associar elementos e funções distintas lhes ordenando uns por relação aos outros: só importa o governo sossegado e espontâneo da função intelectual sobre as outras funções psíquicas”. Cf. 2003, p. 121. Nesse sentido, a apatia aspirada pela filosofia plotiniana corresponde à impassividade e imperturbabilidade da parte superior da alma, que, por seu turno, goza da mais prazerosa atividade de contemplação.

O que experimentam (*patheîn*) todas as almas, por assim dizer, mas, sobretudo, as que são mais apaixonadas (*erōtikōterai*) (cf. 1 [I 6], 4, 16 – 19)²⁷⁹. Há, portanto, desse modo, afetos exteriores produzidos pelo apetite corpóreo externo, e afetos interiores provenientes da atividade contemplativa da alma²⁸⁰. Se os primeiros distraem a alma, para aqueles que se identificam com os “objetos” externos e com as paixões que suscitam e, em seu grau descomedido, a arrastam para a “queda” nos vícios e males; os segundos a libertam e a permitem desfrutar de prazeres estáveis e divinos, por sua qualidade e duração.

²⁷⁹ O que certamente nos remete ao *Filebo* (60) de Platão, que afirma que a vida aprazível é mais desejável quando acompanhada de sabedoria; também a *República* (583 a-586 b), que afirma a superioridade dos prazeres da parte superior da alma, pela contemplação e sabedoria. E, ainda, a Aristóteles, que na *Ética a Nicômaco* afirma que a atividade da sabedoria filosófica é reconhecidamente a mais aprazível das atividades virtuosas: “... julga-se que o seu cultivo oferece prazeres maravilhosos pela pureza e pela durabilidade...” (livro X, 7, 1177 a23-27). Compare com: *Metafísica* XII, 7, 1072 b14-29. Isso sem mencionar Epicuro, para quem certamente, como vimos, o máximo prazer também corresponde à atividade filosófica. Cf. acima, p. 110, n. 270.

²⁸⁰ Vide: “E os afetos, de quem são? Uns, do composto, e outros, do homem interior” (53 [I 1], 10, 14 – 15).

2.6 A conversão do amor e do desejo

Qual é, pois, essa região e como subir até ela? Poderá subir a ela o que seja apaixonado por natureza [*ho phýsei erōtikòs*], o que possua um natural de filósofo autêntico [*óntōs philósophos*], que sinta, sim, sendo apaixonado [*erōtikós*], dores de parto diante da beleza, mas não se contente com “a beleza do corpo”, mas que fuja [*anaphygōn*] desta “às belezas da alma” [*tà tês psykhês kállē*], virtudes, “ciências, ocupações” e leis, e empreenda logo uma nova escalada até a causa das belezas da alma, e desta até uma beleza mais alta, se há, até chegar ao final, a Beleza primeira, que é bela por si mesma. Ali é onde, uma vez chegado, cessarão suas dores de parto, mas não antes (5 [V 9], 2, 1 – 11).

2.6.1 O verdadeiro filósofo como amante

O verdadeiro filósofo, ou o “filósofo autêntico” (*óntōs philósophos*), para Plotino, é o que seja um “apaixonado por natureza” (*phýsei erōtikòs*). É, em outras palavras, o amante. Porém, o amante não apenas das belezas sensíveis, também delas, já que é amante; mas que não se contente “com a beleza do corpo”²⁸¹, mas, ultrapassando-a, suba em direção àquilo que lhe infunde sua beleza: “às belezas da alma” (*psykhês kállē*). E assim, contemplando as virtudes, caracteres, ocupações e leis, não cesse em sua peregrinação ao inteligível; mas, empreendendo uma nova escalada, se remonte até a causa das belezas da alma, e desta até uma beleza mais alta, até alcançar a Beleza primeira e em si mesma. Só então cessarão as suas dores de parto, que são na verdade, as dores de sua jornada de parturição da Beleza verdadeira e divina. Essa jornada é, sem dúvida, para Plotino, a mesma narrada por Platão, na voz de Diotima, no *Banquete* (210 a-e), como uma ascensão gradual do amor aos corpos belos até o amor à Beleza inteligível em si mesma, do mais particular e relativo para o mais abrangente e universal. Em ambos os casos, aqui e em Platão, é o amor que move o filósofo em sua ascensão e peregrinação pelos graus de beleza até o puramente inteligível. Sendo o próprio filósofo a figura erótica por excelência, chegando a ser confundido, no jogo literário do diálogo platônico, com a própria figura de *Éros*²⁸². Essa jornada, portanto, está reservada ao filósofo autêntico, que corresponde àquele que é o mais apaixonado, ou o amante por excelência. No tratado *Sobre o belo*,

²⁸¹ Pois, as belezas corpóreas são imagens e como que sombras fugidias (cf. 1 [I 6], 3, 34 – 35). Os mesmos corpos aparecem ora belos, ora não belos, pois uma coisa é serem corpos e outra, serem belos (cf. 1 [I 6], 1, 14 – 16). Os corpos não são belos por si mesmos, mas por participação (cf. 1 [I 6], 1, 10 – 14).

²⁸² Cf. P. Hadot. 1999, *Éros, Sócrates e o filósofo*, p. 72 – 83.

Plotino afirma que, com as belezas suprassensíveis se passa tal como com as belezas dos corpos: “todos as veem, embora não sejam igualmente aguilhoados: mas os que mais o são, são os chamados amantes [*erân*]” (cf. 1 [I 6], 4, 20 – 23). Estes, portanto, os mais apaixonados (*erōtikós*), ou seja, os que amam com mais intensidade, já que amam belezas reais (cf. 1 [I 6], 4, 16), são os verdadeiros filósofos²⁸³. Pois:

Assim como, no caso das belezas sensíveis, não era possível àqueles que não as tivessem visto nem percebido como belas pronunciarem-se a seu respeito – como os cegos de nascença, por exemplo –, do mesmo modo, não o é, acerca da beleza das ocupações, àqueles que não aceitam a beleza das ocupações, dos conhecimentos e de coisas como essas; nem, acerca do brilho da virtude, àqueles que nunca imaginaram como é bela “a face da justiça” e da temperança: assim belas, nem mesmo “a estrela da noite ou a da manhã” (1 [I 6], 4, 3 – 13).

Desse modo, se só é possível pronunciar-se sobre tais belezas invisíveis aqueles que as viram, é preciso então perguntar aos apaixonados pelas belezas suprassensíveis o que “experimentam”, ou o que sentem (*páskete*)²⁸⁴ diante dessas belezas: “Vós, vendo-vos belos em vossos interiores [*tà éndon kalòus*], que experimentais [*páskete*]?” Os que são realmente apaixonados (*óntōs erōtikoi*), diz Plotino, sentem uma espécie de “transe báquico” (*anabakkheúesthe*)²⁸⁵, semelhante à loucura amorosa do filósofo apontada por Platão; e uma excitação, desejando congregar-se consigo mesmo, recolhendo-se dos corpos (cf. 1 [I 6], 5, 1 – 8). O que torna essa visão absolutamente indissociável a uma certa “experiência” e a uma determinada disposição emocional e afetiva²⁸⁶. E, portanto, o conhecimento de que fala Plotino, o conhecimento suprassensível, é completamente

²⁸³ Em um tratado posterior, ainda da primeira fase, tratado 20 [I 3] – *Sobre a dialética*, Plotino faz uma distinção entre o músico, o amante e o filósofo, retomando o *Fedro* de Platão (248 d), como três candidatos à ascensão para a meta da alma: o Bem. Para cada tipo de homem há um caminho específico para se percorrer a jornada, mas todos podem alcançar a meta. Ainda que, aqui, o amante seja de um grau inferior ao filósofo nato, o amante nesse tratado é o que se encontra impactado apenas pelas belezas visíveis (cf. 20 [I 3], 2, 3 – 5). Basta, portanto, seguindo a ascensão gradual d’*O Banquete*, conduzi-lo à contemplação dos graus superiores da beleza inteligível. E, uma vez, seu amor convertido às belezas reais, torna-se também filósofo (cf. 20 [I 3], 2, 5 – 15). O que se conclui, portanto, que o filósofo, tal qual já em seu primeiro tratado, é o amante por excelência, ou seja, o apaixonado pelas belezas suprassensíveis.

²⁸⁴ Nota-se que se trata aqui do vocabulário da paixão (*páthos*) para retratar a “experiência” interior da alma com as belezas suprassensíveis. De modo que, a “impassividade” almejada por Plotino não corresponde ao sentido de ausência de afetividade e de insensibilização; mas de “impassividade” no sentido de ausência de domínio das paixões e perturbações externas. Para ver sobre o uso alegórico, em Plotino, do vocabulário das paixões sensíveis para retratar a contemplação inteligível: Cf. É. Bréhier, 1999. Introduction, p. XII, XIII.

²⁸⁵ Esse verbo sugere ao mesmo tempo arrebatamento e possessão dionisíaca. Provavelmente é um termo específico da linguagem religiosa do culto mistérico a Dionísio, ou foi cunhado pela tradição poética para narrar o fenômeno religioso da possessão e loucura báquica. Plotino certamente inspira-se na comparação feita por Platão, no *Fédon* (69 c2-d9), entre o filósofo e as bacantes. E, na loucura amorosa do filósofo narrada no *Fedro* de Platão (251 d-e).

²⁸⁶ Certamente, não qualquer disposição emocional e afetiva, mas a mais intensa.

distinto do que entendemos posteriormente por conhecimento intelectual, abstrato e discursivo. Trata-se, sobretudo, de uma “experiência” (*páskete*), e de uma experiência amorosa e emocional muito mais intensa que a que sentimos diante das belezas sensíveis (cf. 1 [I 6], 4, 13 – 16); pois, trata-se de um movimento de ascensão ao inteligível, que é a vida mais intensa e verdadeira: “Então, venerando e amando essas coisas, como as denominamos belas? Elas existem e se manifestam, e quem as viu jamais diria que elas são algo outro senão o que realmente existe” (1 [I 6], 5, 15 – 20).

2.6.2 A conversão do amor

Em 9 [VI 9], Plotino afirma que “lá” (*ekeî*) está nosso “verdadeiro amado” (*alēthinòn erōmenon*), aquele que o amante pode, inclusive, unir-se (*syneînai*)²⁸⁷ participando dele e possuindo-o realmente: “... e não o abraçando por fora carnalmente. ‘Se alguém viu, sabe o que digo’; sabe que a alma então está em posse de uma vida distinta, desde o momento em que se aproxima dele...” (cf. 9 [VI 9], 9, 43 – 48). Ora, o verdadeiro amado é, portanto, aquele que é mais digno de nossos amores: o Princípio, a Fonte, o Bem; pois, os amores daqui são mortais e nocivos, são amores de simulacros e inconstantes (cf. 9 [VI 9], 9, 42 – 43). E ele é chamado Bem, pois quando nos voltamos para ele: “... é quando alcançamos ‘a meta e o descanso’ e deixamos de desentoar enquanto dançamos uma dança inspirada [*éntheon*]²⁸⁸”. Pois, assim como um coro ao redor do regente (corifeu), cantamos formosamente quando olhamos e nos voltamos para ele, mas desentoamos quando nos distraímos com o espetáculo (cf. 9 [VI 9], 8, 35 – 45): “E ao dançar esta dança, se vê a Fonte da Vida [*pēgēn mén zōēs*], a Fonte do Intelecto [*pēgēn dē noū*], o Princípio do Ser [*arkhēn óntos*], a Causa do Bem [*agathoū aitían*], a Raiz da Alma [*rhízan psykhēs*]” (cf. 9 [VI 9], 9, 1 – 3). Assim: “propender até ele, é ser em maior grau, e aí está nosso bem-estar; afastar-se dele, é ser meramente e ser em menor grau” (9 [VI 9], 9, 12 – 14). Desse modo, por seu caráter de princípio supremo, ele é o Bem não apenas em virtude do que proporciona, mas por ser ele mesmo o Bem sobre todos os bens (cf. 9 [VI 9], 6, 55 – 58).

²⁸⁷ Trata-se de um termo que além do sentido de “estar com”; “frequentar”; “relacionar-se”, é usado comumente para referir-se à união e à relação entre homem e mulher, ou entre a cópula de macho e fêmea, no sentido de “acoplar-se”.

²⁸⁸ Esse termo guarda certa semelhança com o verbo visto acima (cf. p. 116, n. 285), na medida em que também se refere ao transe e à possessão dionisíaca, apesar de sua extensão e seu uso ser mais amplo, referindo-se também à inspiração divina e profética dada pelos outros deuses.

Nele é onde a alma descansa e se livra dos males acolhendo em si a região limpa de todo mal; aí pensa, aí se faz impassível [*apathês entaûtha*]. Viver lá é viver realmente; porque a vida presente, a vida sem deus, é um rastro de vida [*ikhnos zōês*] e um remedo daquela, enquanto que a vida de lá é atividade, mas atividade do intelecto; e assim, engendra deuses serenamente pelo contato com aquele, engendra beleza, engendra justiça, engendra virtude (9 [VI 9], 9, 14 – 19).

Que o Bem está lá o demonstra também, segundo Plotino, o amor conatural da alma, celebrado nas bodas de amor com as almas na pintura e na literatura. Pois, sendo a alma distinta daquele deus, mas provindo dele, ama a deus necessariamente: “E enquanto mora lá, conserva seu amor celeste; aqui, entretanto, se [vulgariza] prostitui [*pándēmos gígnetai*]” (cf. 9 [VI 9], 9, 25 – 28). É que, para Plotino, toda alma é Afrodite: “tal é o simbolismo do nascimento de Afrodite e da concepção simultânea de *Éros*” (cf. 9 [VI 9], 9, 30 – 31). Toda alma, portanto, possui um amor conatural a deus, representado pelo mito do nascimento de Afrodite. Contudo, esse amor pode permanecer puro ao seu verdadeiro amado, ou afastar-se e converter-se para os amores externos, falsos, inconstantes e de simulacro. E por isso, para Plotino, a mitologia fala sobre duas Afrodites: a Cortesã e a Celeste²⁸⁹:

A alma, pois, que seja fiel a sua natureza ama a deus, desejando unir-se com ele, do mesmo modo que uma donzela de pai nobre ama com amor nobre. Mas se, ao encarnar-se, se deixa enganar por galanteios trocando seu amor por um amor mortal, desamparada de seu pai abusam dela; mas se aborrecendo-se novamente dos abusos de que é vítima aqui, se mantém pura das coisas daqui e empreende o caminho de regresso a seu pai, sente-se bem (9 [VI 9], 9, 31 – 39).

A vulgarização ou a “prostituição” e o aviltamento da alma, tal como na representação de Afrodite cortesã, é voltar o seu amor, naturalmente nobre e divino, da parte superior da alma por seu princípio, aos amados fugazes, mortais e nocivos, do “outro homem”. Pois, deixando-se enganar por seus galanteios, troca seu amor puro (seu

²⁸⁹ O termo *pandēmos* significa mais propriamente algo ou alguém popular, que trata com todo o povo, sugerindo algo menos nobre e mais vulgar. Entretanto, ao falar de uma Afrodite *pandēmos oion hetairistheisa* (popular como uma cortesã), Plotino insinua o sentido da tradução feita por Igal de “prostituição” para o termo *pandēmos gígnetai*. Na mitologia trata-se da Afrodite Urânia ou celeste, mais velha filha de Urano, de Hesíodo (*Teogonia*, 188-206); e a mais nova, filha de Zeus e Dione, Afrodite pandêmia ou popular, de Homero (*Iliada*, V, 370). Plotino inspira-se aqui, claramente, no *Banquete* de Platão, sobretudo, no discurso de Pausânias (180 d-181d). No tratado 50 [III 5] – *Sobre o amor*, Plotino afirma que o amor da alma superior é um deus, enquanto o da alma mesclada é um *daímon*. O primeiro mantém a alma em perpétuo contato com aquele, pois é este amor que conduz cada alma particular até a natureza do Bem (cf. 50 [III 5], 4, 23 – 27).

verdadeiro amado) por um amor mortal, sofrendo, por conseguinte, os abusos de seus falsos amores. Isso porque, sendo a alma divina, o seu amor conatural a deus é amor à unidade, plenitude, perfeição, vida, felicidade, autossuficiência; qualidades que não pode encontrar em seus amores externos, perecíveis e fugazes. E por isso: “desamparada de seu pai abusam dela”. Eis, portanto, as causas de seus males e sofrimentos: esperar das realidades externas e inferiores a realização do seu desejo conatural e mais profundo de felicidade e bem-aventurança. E, ao depositar seu amor nos “bens” mortais e perecíveis, afasta-se de seu princípio, e dá as costas à sua natureza e origem, impossibilitando-se, assim, de conhecer graus mais intensos de amor e de vida, e de vivenciar a “experiência” e “visão” inteligível, que são coroadas com a união bem-aventurada com o princípio. Contudo, caso se aborreça dos abusos que sofre aqui, ou seja, de seus falsos amores externos e perecíveis, purificando-se de sua atração e domínio, empreende o caminho de regresso a seu pai e se plenifica. Tornando-se de Afrodite cortesã (*hetairistheisa*), Afrodite celeste (*ouranía*).

Nesse sentido, a fuga dos vícios e males se revela como uma conversão do amor: dos amores perecíveis e de simulacros (ou seja, de sua dispersão na multiplicidade) para o verdadeiro amado, para “... o encontro com o amor de seus amores” (9 [VI 9], 9, 40 – 42). Percurso que corresponde ao processo de ascensão do verdadeiro apaixonado e amante pelas belezas sensíveis até a beleza eterna, primeira e inteligível. Porém, isso não se dá, certamente, em consonância com o que vimos acima, de maneira dicotômica. Como se a conversão do amor ao inteligível correspondesse a uma negação ou negligência da beleza sensível. Pelo contrário, a Afrodite cortesã se “prostitui” ou se vulgariza não simplesmente porque ama o sensível, mas porque ama apenas o sensível e cifra seu amor divino inteiramente nesse nível, esperando encontrar nos “objetos” externos sua felicidade e realização. E o “sensível”, aqui, certamente não representa a totalidade da natureza e do cosmos, mas apenas os “objetos” relativos e particulares que incidem na sensação provocando as paixões e a dispersão da alma. Estagnando-se apenas no nível mais básico e inferior da percepção dos “objetos” externos e particulares, sem realizar o percurso assinalado por sua natureza em direção à sua fonte; trocando seu amor natural, ou seja, seu verdadeiro amado, do “homem interior”, por um amor mortal e de simulacro, relacionado às paixões do composto (cf. 5 [V 9], 1, 1 – 22), padece os males e sofre seu domínio. Portanto, a vulgarização da alma ou sua “queda” consiste em desviar o amor que naturalmente possui por sua fonte para uma realidade externa e inferior, isto é, em

substituir seu verdadeiro amado por um amor fugaz e de aparência. O que não significa que a Afrodite celeste, ou a alma que ama com amor nobre, não reconheça a beleza do sensível; mas apenas que seu amor conatural não está cifrado e estagnado apenas nesse nível, mas está voltado para a sua fonte; inclusive, fonte mesma da beleza sensível.

2.6.3 A conversão do desejo (*boulēsis*) e o desprendimento dos resultados da ação

Se o amor, como afirmou Platão no *Banquete* (201 a-e), é carência, *éros*, o amor, é o desejo apaixonado pelo que não se possui. Logo, também é desejo. Portanto, converter o amor corresponde, nesse sentido, à conversão do desejo e da vontade²⁹⁰. Para Plotino, o desejo da alma deve voltar-se para as coisas que lhe são próprias, e não para as realidades que lhe são adicionais e exteriores. Pois: “... o objetivo dessa busca e dessa vontade não é não estar nessa situação²⁹¹: pois essas coisas não são naturalmente próprias à alma...” (46 [I 4], 6, 13 – 15). Trata-se, além dos ditos males, do amontoado de “bens” e de coisas necessárias, e mesmo de não necessárias, mas que também são estimadas e consideradas “bens” (cf. 46 [I 4], 6, 7 – 10). O que não significa que a alma não as evite e não as busque, na sua ausência ou excesso: “... apenas o raciocínio, quando elas estão presentes, as evita livrando-se delas ou as busca adicionando-as” (46 [I 4], 6, 16 – 18). Porém, o desejo permanece firme e voltado apenas para a meta; pois não é desejo por realidades secundárias e adventícias, mas por plenitude (*plēthōrē*): “mas o desejo [*éphesis*] mesmo tende ao que é superior [*kreîttōn*] a ela, por cuja ocorrência ela se plenifica e se serena, e essa é a existência realmente ambicionada [*boulētōs ontōs bios*]” (46 [I 4], 6, 18 – 20)²⁹². No entanto, segundo Plotino, o termo “vontade” pode ser mal-entendido, resultando em um uso equivocado do termo. Vontade, ou desejo (*boulēsis*)²⁹³, no sentido do desejo superior

²⁹⁰ Como Arnou observa argutamente. Cf. 1921, II. *Le désir*, § I. Les mots qui signifient le désir; ἔρως, p. 56. Sobre esse ponto, vide ainda o comentário de Jankélévitch, que relaciona, em Plotino, o vocabulário do desejo e da vontade com o do amor: “É que no limite o amor se resolve para Plotino em uma tendência dinâmica muito geral que aparece como a animadora da conversão e o veículo da ascensão (*anagogé*)”. V. Jankélévitch, 1998, p. 44.

²⁹¹ “... não ter dor, nem doença, nem infortúnios e não cair em grandes desgraças...” (46 [I 4], 6, 2 – 4).

²⁹² Nota-se que a meta é a busca por pacificação e plenitude, no sentido de que, na posse de bens reais, a alma se serena, pois experimenta uma vida de completude. Cf. Arnou, 1921, 3. *L’objet du désir*, p. 74.

²⁹³ Plotino usa, nesse trecho, *boulēsis*: vontade, desejo; e não *bouleusis*, mais relacionada ao julgamento e à deliberação (*proairesis*). Para *boulēsis*, cf: Platão, *Crátilo* 420d, *Leis* 688b, *Protágoras* 344b); para *bouleusis*, cf: Aristóteles, *Ét. Nicômaco* III, 3, 12.

da alma, ao seu livre exercício que, segundo sua própria origem e natureza, é desejo do Bem²⁹⁴. Pois: “não haveria vontade [*boúlēsis*] da presença de alguma das coisas necessárias [*anankaíōn*], se a vontade é entendida em sentido próprio, sem mal empregá-la, diria alguém, visto que também estimamos a presença dessas coisas” (46 [I 4], 6, 20 – 23). Ora, estimamos essas coisas (as coisas necessárias) e, geralmente, declinamos dos males. Porém, se usamos o termo vontade em sentido próprio, ou seja, a vontade da melhor parte da alma, segundo Plotino, não podemos dizer que as desejamos. Mas, o que desejamos é mais bem, a ponto de não termos necessidade da declinação (46 [I 4], 6, 23 – 25). Nesse sentido, o desejo da alma não é um desejo negativo, não é desejo de menos males, o que está relacionado com a busca dos bens necessários que, como vimos, assim como os prazeres necessários, visam a pacificar a alma e suprimir suas dores e seus infortúnios²⁹⁵.

Portanto, Plotino parece evocar aqui uma distinção importante entre um possível sentido comum e “equivocado” do desejo e da vontade em oposição a um sentido filosófico. Se os entendemos, relacionando-os às necessidades e apetências do corpo apenas, ao “homem exterior”, identificamos o desejo e a vontade da alma às necessidades básicas do corpo (*epithymía*). E, nesse sentido, o desejo, identificado às necessidades físicas e às paixões, tem um caráter essencialmente negativo. Pois, os “bens” exteriores os desejamos apenas quando estão ausentes, mas quando estão presentes “... não tem atrativo algum e nada acrescentam à felicidade” (cf. 46 [I 4], 6, 25 – 30). Isso, certamente, porque, para Plotino, podemos ser ainda profundamente infelizes na presença de todos os bens exteriores. Logo, os desejamos não por eles mesmos, como para sermos felizes por sua posse, mas para declinarmos dos males que sua ausência acarreta. Essas coisas, enquanto necessárias, nós estimamos; mas o desejo mesmo (*boúlēsis*), como positividade intrínseca à melhor parte da alma, tende ao que é superior, ou seja, à vida perfeita e à plenitude da alma. Assim, segundo Plotino, o desejo mesmo da alma é positividade pura, distinto da estima que temos pelos bens necessários, que visam a suprimir os males. Estes buscamos, sem com isso deixarmos de estar orientados para o supremo Bem; pois, o desejo e a vontade tendem ao que é superior: “pois essa é a existência realmente ambicionada”.

²⁹⁴ Cf. Arnou, 1921, II. *Le désir*, § I. Les mots qui signifient le désir; βούλησις, ἐπιθυμία, p. 58.

²⁹⁵ Como bem observa Arnou, o desejo tem um amplo vocabulário nas *Enéadas* (*éphesis*, *órexis*, *pótos*, *hormé*, *éros*), cujas nuances geralmente se apagam (Ibidem, p. 57) e se confundem em um uso impreciso e, de certa forma, impassível de uma classificação estanque (Ibidem, p. 58, n. 4). Porém, geralmente, seguindo Aristóteles e os estoicos, Plotino usa dois termos específicos para retratar o apetite sensível e o desejo profundo da alma: *epithymía* e a *boúlēsis*, respectivamente; a primeira põe a alma em direção ao bem aparente (*tò phainómenon kalón*); e a segunda, em direção ao bem verdadeiro (*to òn kalón*), ao Bem (Ibidem, p. 57-58).

Destarte, vale mencionar um pequeno trecho de outro tratado, diretamente relacionado ao anterior, tratado 36 [I 5] – *Sobre se a felicidade aumenta com o tempo*. Lá, em seu último capítulo (cap. 10), Plotino afirma que é possível, inclusive para aquele que não exerce ação alguma ser feliz: “... e não menos, mas com mais intensidade que aquele que exerce”. Isso porque, para Plotino, as ações não propiciam o bem por si mesmas: “mas são as disposições que fazem as ações belas”, ou seja, as disposições internas e atividades próprias da alma. Mas isso não significa que o sábio não age, ou que deve evitar a ação, pois: “... o sábio tira proveito do bem mesmo agindo, não porque age nem pelo que resulta disso, mas pelo que resulta do que ele possui”. Portanto, nesse quadro vemos Plotino pintar uma imagem de um homem cuja ação é completamente desinteressada e indiferente. Ele não age nem deixa de agir tendo em vista sua realização, ou o desejo de positividade e completude da alma; pois ele sabe que não são as belas ações que lhe propiciam o bem, nem mesmo a ausência de ações, mas a realização do bem, – como aquisição e atualização dos níveis mais intensos e profundos da alma – que, assim, lhe proporcionam as ações belas e necessárias. Contudo, o sábio age, mas não tendo em vista os resultados da ação, e sim o que resulta do que ele possui, ou seja, a felicidade, como atualização da vida perfeita. Essa é realmente a vida almejada, para onde se dirige seu amor (*éros*) e seu desejo (*boúlēsis*). O verdadeiro sábio, segundo Plotino, não tem amor e desejo – usando esses termos em sentido próprio – por nada que seja externo à alma. Apesar de estimar e buscar essas coisas (os bens necessários), não é para si que ele as busca, como vimos, mas para uma parte sua: para o corpo anexado, e busca o que lhe é próprio (cf. 46 [I 4], 4, 25 – 30). Pois, ele já não se identifica mais com sua parte mais externa, o “outro homem”, mesclado e fundido ao corpo físico. Por conseguinte, age, mas não tendo em vista os “bens” exteriores e os resultados da ação como fonte de sua realização e felicidade; mas sua ação se exerce como movimento necessário e espontâneo, fruto de sua condição íntima²⁹⁶. Seu desejo, que equivale ao desejo e ao amor conatural da alma pelo princípio, é desejo positivo, é positividade pura; isto é, é desejo por “mais”, e não por “menos”. E, por isso, quando seu amor se volta para esses “bens” externos, para um amor mortal e perecível, sofre e decai nos vícios e males inferiores. Torna-se, portanto, Afrodite Cortesã, e seu sofrimento reflete a desilusão da alma que se dispersa dirigindo seu amor positivo a um

²⁹⁶ Analogicamente, podemos entender a ação do sábio tal qual os níveis resultantes da “atividade” do Intelecto (*Noûs*), que por sua perfeição e plenitude “transborda” necessariamente dando origem à Alma. Assim, parece-nos, a bela ação do sábio segue necessariamente dada sua condição interna de perfeição e plenitude.

“objeto” mesclado à negatividade. O externo é negativo, na medida em que é inferior, na ordem do ser, ao inteligível e à alma. E o amor da alma é, na verdade, uma espécie de reminiscência de seu princípio; o desejo de positividade e plenitude é desejo de retorno à origem: “tal qual um homem que ao fim de uma longa odisseia sobe à sua pátria bem legislada por justas leis” (5 [V 9], 1, 20 – 22). Desse modo, a conversão do desejo e da vontade corresponde à conversão da *epithymía* para a *boulēsis*, ou seja, do desejo do “outro homem” por realidades e “bens” aparentes, relativos, externos e particulares, que diminuem os males; para o desejo, intrínseco à alma, de positividade pura, para o Bem verdadeiro e para sua verdadeira fonte e Amado. E isso, sem prescindir dos cuidados e das necessidades do corpo, mas orientando-se “afetiva” e “psicologicamente”, com amor e desejo firme, para o centro da alma; ou melhor, para o centro de todas as coisas que coincide com o centro da alma, pela aquisição de níveis superiores de vida. O que, certamente, confirma o percurso da “fuga” como aprofundamento e desvelamento dos níveis superiores, mais íntimos e profundos da alma; sem com isso, promover um abandono do corpo e do sensível.

2.6.4 Conclusão da primeira parte: a “Fuga” como retorno à vida mais intensa

Portanto, a partir desse percurso que trilhamos é possível afirmar, de modo seguro e suficiente, – a despeito da linguagem ambígua e paradoxal de Plotino –, que essa “fuga” não é uma negação da efetividade da vida, nem de insurreição contra o corpo físico, nem mesmo de diminuição da afetividade e de insensibilização da alma. Trata-se, em contrapartida, de uma jornada ascendente da alma que visa a despertar seu “eu” mais profundo e original, mas que começa a partir dos sentidos²⁹⁷. Não há, desse modo, uma negação da evidência e primazia dos sentidos. Pelo contrário, os sentidos são o primeiro passo ou degrau da escalada, o nível mais básico sem o qual não há nem mesmo a possibilidade da “subida”²⁹⁸. Assim, o que há é uma espécie de “superação” da pura imanência e “concretude” superficial dos sentidos, que nos fixa e nos identifica com as

²⁹⁷ Vide, por exemplo, as primeiras palavras do tratado *Sobre o belo*: “O belo está sobretudo na visão, mas está também na audição, por conta de combinações de palavras, e está também na música de todos os tipos...” (1 [I 6], 1, 1 – 3). Ou ainda, o tratado *Sobre o Intelecto, as ideias e o Ser*: “todos os homens, enquanto nascem, se valem da sensação antes que do intelecto, e as coisas sensíveis são, por força, as primeiras nas que se fixam” (5 [V 9], 1, 1 – 2).

²⁹⁸ Pois, sem ver ‘nem sequer’ o sensível é impossível vislumbrar o inteligível. Cf. 33 [II 9], 16, 37 – 40.

afecções particulares, submetendo-nos ao domínio externo das paixões. Isso, não por “ressentimento” ou desejo de evasão do mundo, mas por uma busca natural, inscrita na própria natureza da alma, por plenitude, realização, liberdade, conhecimento e felicidade. A estagnação no nível mais externo e superficial da alma se mostra insuficiente, na medida em que o desejo e o amor da alma por plenitude e positividade se decepciona e não encontra reciprocidade nos “bens” perecíveis e fugazes do mundo externo. Ademais, a prisão e o condicionamento que sofre, por sua “queda” e identificação, com relação ao domínio das realidades exteriores, levam a alma a mergulhar nos vícios e males, regiões tenebrosas e obscuras (que correspondem ao domínio que sofre das paixões e das afecções exteriores); experiência que, certamente, pode despertar sua “percepção interior” para a necessidade do retorno e da jornada de ascensão e de “fuga” da alma²⁹⁹. Contudo, alguns “... permanecerão aí toda sua vida, reputando as coisas sensíveis por primeiras e últimas...”³⁰⁰.

Entretanto, essa superação não é mais que uma atualização, ou um “despertar”, pela “percepção interior”, das potências psíquicas superiores da alma. E isso não significa, como poderia supor uma leitura dicotômica, uma “desatualização” da afetividade e dos sentidos. Não se trata de uma renúncia ou violência contra as paixões, mas de uma superação do seu domínio e influência, na medida em que a alma se identifica e desperta para um nível superior e mais profundo, imune às suas investidas. Todavia, isso não corresponde a uma tentativa de tornar esse nível (das paixões e dos sentidos) constrangido e inoperante. Pelo contrário, já que, de certo modo, a percepção da beleza sensível é pressuposto para a contemplação superior, bem como para a realização inteligível. Por isso, a justeza da fórmula de Hadot, ao afirmar que a visão superior, a qual se refere Plotino, consiste em prolongar a visão do olho para a visão do espírito³⁰¹. Desse modo, a visão superior não consiste simplesmente em um mergulho interno desprezando e negligenciando as realidades exteriores (o que ainda perpetuaria uma leitura dicotômica e

²⁹⁹ A condição da alma mergulhada no sensível e identificada e dominada pela matéria e realidades exteriores, como vimos, é a impossibilidade do conhecimento inteligível e da realização da felicidade e da vida perfeita. Vive constantemente dominada por paixões e, arrastada pelos vícios, sofre todo tipo de perturbação e ansiedade. Nesse sentido, “fugir daqui”, segundo nossa leitura da filosofia plotiniana, em sua exegese de Platão, é uma fuga dos vícios e males, causados por nossa dispersão externa e pelo domínio que a alma sofre das realidades relativas, particulares e exteriores.

³⁰⁰ Ora, para Plotino, como vimos, certamente as coisas sensíveis são as primeiras para o homem, mas não as últimas; e, na sequência, descreve a vida do homem que vive apenas no sensível: “... conceituando o que de doloroso e prazeroso há nelas por mal e bom respectivamente, se darão por satisfeitos, e passarão sua vida correndo atrás do prazer e liberando-se da dor” (5 [V 9], 1, 2 – 8).

³⁰¹ Cf. P. Hadot, 1997, p. 49.

dualista), mas, a partir de um aprofundamento da “percepção”, que atinge o centro da alma, mergulhar no “interior” e mais profundo de todas as coisas³⁰². Há, desse modo, uma espécie de correspondência entre o nível “ativo” e perceptivo pela alma e o grau de aprofundamento e de contemplação da realidade.

A visão do espírito, portanto, ou a visão intelectual (*nóesis*), em Plotino, não implica uma espécie de negação dos sentidos ou desprezo e mortificação do corpo; pois, o sábio dá ao corpo tudo o que lhe é necessário e possível, utilizando-o tal como o músico utiliza sua lira; porém, sendo ele mesmo “outro” (cf. 46 [I 4], 16, 16 – 18). Ser outro, no entanto, mesmo enquanto age e busca as coisas necessárias para o corpo, e enquanto desempenha sua música de sabedoria e virtude. Assim, o primeiro passo dessa “visão” parece ser a correta percepção sensível: partindo da parte para o todo, do parcial para o universal; não olhando a parte isolada e desvinculada de seu lugar no conjunto. O que certamente implica uma reapropriação de níveis mais profundos e superiores da alma, escapando da parcialidade e relatividade passional do domínio externo, permitindo-nos “olhar” corretamente o mundo. Pois, como vimos, é voltando-se para si mesma e para seus níveis mais profundos que a alma torna-se capaz de perceber a presença dos níveis interiores e mais profundos presente em todas as coisas e na totalidade do universo sensível. Olhando a harmonia universal, a alma vê e “pressente” a “presença” de um princípio supremo, ordenador e provedor de grande harmonia, sabedoria e beleza³⁰³.

Por conseguinte, a “fuga” do domínio das paixões e realidades exteriores parece ser pressuposto para se percorrer a jornada de conversão da alma, que começa pela correta visão do mundo sensível. Logo, os dois níveis, sensível e inteligível, – que na realidade formam um todo indiviso e único –, permanecem ativos e operantes ao mesmo tempo; com a ressalva que a identificação se dá propriamente com o nível superior. Desse modo, o

³⁰² Há, entre todas as coisas, para Plotino, uma “simpatia interior”, que liga e relaciona todos os seres, pela presença e ação da alma. Não há, portanto, diferença absoluta, e exterioridade rigorosa. Vide: É. Bréhier, 1928, Conclusion, p. 183. P. Hadot a expressa do seguinte modo: “... se o mundo espiritual está em nós, ele está também fora de nós; basta saber olhar em nós para descobri-lo, basta saber olhar fora de si para lhe perceber atrás das aparências”. Cf. 1997, p. 47-48. Cf. acima, p. 98, n. 231. Essa concepção aparece ilustrada, em outro contexto, por uma afirmação contemporânea sobre a fenomenologia de Husserl: “Toda nova dimensão do eu é uma nova dimensão do mundo”. P. Ricoeur. Introduction à Ed. Husserl. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: 1950, p. XXIX; apud: J. Trouillard, 1955, p. 7.

³⁰³ Como explicita no tratado 31 [V 8] – *Sobre a beleza inteligível*: “ Em realidade, se alguém vê a Beleza como distinta de si mesmo, é que todavia não alcançou a Beleza, enquanto que se se transforma em Beleza, então sim que a alcança melhor que de nenhum outro modo. Em conclusão: se a visão é do externo, ou não deve haver visão ou, se há, que seja de modo que se identifique com o objeto visto. E isto é uma espécie de autocompreensão e autoconsciência de quem se guarda de afastar-se de si mesmo por desejo de uma percepção mais consciente” (31 [V 8], 11, 20 – 24).

nível inferior ou mais externo, ainda que guarnecido de suas necessidades e servindo como instrumento do nível superior da alma, permanece, – na medida do possível – puro e pronto a escutar os sons de cima.

Trata-se, portanto, de uma superação da identificação com os nossos níveis externos e inferiores, sem, no entanto, desprezá-los, abandoná-los ou excluí-los; desvelando e identificando-se progressivamente com nossas potências superiores, e exercendo nossa função própria e natural de comandar e governar o posterior, que começa com o reconhecimento da beleza e harmonia presente no mundo sensível. Essa identificação, portanto, é fruto, certamente, da conversão da atenção, do amor e da vontade. E por isso, sendo a alma coisa divina, o movimento de retorno e elevação em direção à sua fonte é um movimento natural, impulsionado pelo amor conatural que lhe advém como uma espécie de “reminiscência” de sua origem e natureza; o que corresponde a uma “visão” mais profunda e essencial de toda “natureza”. E, portanto, a “ativação” ou o “despertar” para os níveis superiores da alma relaciona-se diretamente ao “despertar” para os níveis superiores de todo universo, já que por sua semelhança original, a parte superior da alma coincide com os níveis superiores em si mesmos, princípios de todas as almas particulares e da alma do cosmos. Superando, nesse nível de simplificação e unificação a dificuldade e a dicotomia tão ressaltada na modernidade entre “sujeito” e “objeto”, ou entre “interno” e “externo”.

Nesse sentido, permanecer limitado apenas à experiência dos sentidos, em seu nível puramente externo, superficial, parcial e aparente, por sua identificação excessiva com o relativo e parcial, é que corresponde, no limite, a uma “castração” e a uma violência constrangedora contra o desejo natural da alma. Elevar-se progressivamente, ativando níveis cada vez mais profundos de realidade, apesar de seu termo ser comparado ao feito heroico de Ulisses, é, para a filosofia plotiniana, o movimento natural e intrínseco ao desejo natural de toda alma. Assim, permanecer preso e atrelado à identificação ao eu externo é que corresponde a uma diminuição e um embotamento da experiência e atividade da vida. A vida perfeita do Intelecto (*Noûs*) – onde se dá o verdadeiro homem ou o nível superior da alma – é pura atividade e plenitude, e não carece nada de vida. Por outro lado, quanto mais externa e afastada de seu princípio, quanto mais identificada com o parcial e perecível, mais carência, imperfeição e incompletude. Mais necessitada de outro e, portanto, mais insatisfeita, perturbada e inquieta. Insatisfação que, em seu nível mais profundo, não pode ser suprimida pela aquisição de bens exteriores e prazeres externos,

que podem apenas iludi-la momentaneamente e desviá-la de seu bem verdadeiro. O que, como vimos, não significa que esses “bens” externos sejam males em si mesmos, pelo contrário, pelo menos aqueles que são necessários e naturais e que devem ser buscados para o cuidado e a preservação do composto físico; mas apenas, que não são o “Bem” verdadeiro, de positividade e plenitude, “não o que buscamos”.

Portanto, a ativação dos níveis superiores da alma corresponde à aquisição de níveis superiores e mais intensos de vida, de experiência, de emoções e de pensamento. A vida toma o grau da perfeição e da plenitude; as experiências deixam de ser meramente “experiência sensível” externa e aparente e ganham o brilho da experiência interna com o divino; as emoções se intensificam e tomam a matiz do assombro, do amor, do doce tremor e do prazer puro; e o pensamento, de pensamento discursivo, mediato e raciocinante, passa à visão direta e transparente do real, das essências, de si e do divino. Sem com isso negligenciar a vida corpórea e as necessidades físicas, mas vivendo-a devidamente e realizando-a segundo sua natureza. O que certamente não pode ser reputado por diminuição e fuga da efetividade da vida, mas por busca da efetivação e máxima realização de sua plenitude³⁰⁴.

Assim, o termo “fuga” (*phygḗ*), bem como “separação” (*khorismós*), entendidos em sentido metafórico como alegoria para assinalar o percurso ascendente da alma, nos permite vislumbrar a jornada de conversão (*epistrophé*) e retorno da alma, na filosofia de Plotino, para além dos limites e inconvenientes de uma leitura dualista, literalista e espacializada. Inconvenientes, pois, como vimos, esse tipo de leitura se choca e se contradiz necessariamente com muitos aspectos e elementos da filosofia plotiniana³⁰⁵. Aspectos estes que não podem ser negligenciados, sem o comprometimento da compreensão mais ampla de sua filosofia, ou até mesmo de sua consequente redução ao absurdo. Dentre eles, por exemplo, a valorização do corpo e do mundo sensível; a primazia e evidência dos sentidos; a necessidade da beleza como caminho necessário para a reminiscência; a correspondência entre uma escala gradual dos níveis ontológicos da realidade e os níveis psíquicos da alma; a concepção de “queda” da alma desvinculada de sua encarnação sensível; os males como perda do autodomínio e liberdade da alma, com a consequente paralisação de suas potências superiores, frente à dominação da matéria e exterioridade; o verdadeiro filósofo como amante; a conversão do amor e da vontade; sua

³⁰⁴ Cf. 9 [VI 9], 9, 14 – 19.

³⁰⁵ O que, como vimos, levou parte considerável da história de sua interpretação a, de certa forma, reputá-la como “absurda” e “incoerente”. Cf. acima, p. 90, n. 212.

concepção do cosmos, do homem e do mundo sensível, etc. Nesse sentido, – em uma palavra –, “fugir daqui”, segundo a exegese plotiniana da filosofia platônica, tem um uso e um sentido metafórico e alegórico para retratar o retorno e a reconquista da alma de sua origem e natureza superior e profunda, tal qual, enigmaticamente, segundo Plotino, narra o poeta ao descrever a viagem de retorno de Ulisses à sua verdadeira pátria de origem; sem, no entanto, deixar de exercer sua função natural de governar e ordenar o sensível.

Porém, estudar o sentido e o significado da Fuga na filosofia plotiniana, segundo o percurso que trilhamos, não esgota e não explica satisfatoriamente, ainda, o fim e a meta desse percurso. Se “fugir daqui” é assimilar-se a deus, é preciso compreender o que é, e como se dá essa Assimilação. Vimos que, a partir da consideração de certos aspectos da psicologia e da henologia plotiniana, a reconquista de níveis mais profundos da alma corresponde ao reencontro com níveis mais profundos da própria realidade. Concepção que, certamente, aponta para o sentido e a possibilidade da Assimilação. Contudo, isso ainda não nos diz como se dá esse processo. Para tanto, é preciso estudarmos o alcance e o significado desse conceito, e o método empreendido para a realização do fim desse itinerário. Percurso que não apenas completa o estudo do sentido da Fuga, mas o torna inteligível e necessário; já que a Fuga é um meio para a realização da meta da jornada conversiva da alma que, em última instância, é a Assimilação.

3 A ASSIMILAÇÃO (*HOMOÍOSIS*)

3.1 A assemelhação pela virtude

Por conseguinte, as virtudes políticas [*politikà aretaí*] [...] nos ordenam realmente e nos tornam melhores, porque delimitam e metrificam os desejos [*epithymías*] e, em geral, metrificam as afecções e eliminam as falsas opiniões através daquilo que é absolutamente melhor e pelo qual as virtudes são delimitadas e são exteriores ao sem-metro e ao sem-limite, por estarem de acordo com o que está metrificado; e, porque elas mesmas foram delimitadas, exatamente enquanto metro da alma na matéria, se assemelham ao metro de lá e possuem um vestígio do melhor de lá. Porque o totalmente sem-metro, sendo matéria, é totalmente dessemelhante; entretanto, no quanto participa da forma, tanto se assemelha àquele que é informe (19 [I 2], 2, 14 – 22).

3.1.1 Assemelhação ou assimilação em Plotino?

Se “fugir daqui”, tal como vimos acima, consiste em “assemelhar-se a deus” (*homoíosis theôî*), é preciso que, em paralelo ao tema e vocabulário da Fuga, estudemos o da Assimilação. Inclusive, porque desse modo é que poderemos compreender melhor o sentido último da Fuga, ao visualizarmos e apreendermos o fim mesmo do percurso conversivo da alma. Em que consiste, portanto, a *homoíosis* plotiniana? Qual o sentido do termo no uso que lhe dá Plotino? Trata-se apenas de “imitar” o divino e, por conseguinte, “assemelhar-se” a ele; ou o termo guarda ainda um anseio e significado mais ousado e profundo?

Como vimos brevemente acima, a meta da filosofia plotiniana é a “divinização”³⁰⁶. Porém, não apenas no sentido “comum”, conhecido das diversas tradições filosóficas anteriores, que concebiam essa meta, de maneira geral, como “imitação” do princípio, ou como máxima semelhança possível a ele. Mas, como contemplação do princípio pelo princípio, isto é, contemplar a luz por meio da própria luz (cf. 49 [V 3], 17, 33 – 35), sugerindo em vários momentos uma superação, ainda que momentânea, da alteridade da alma. E isso, certamente, sugere um passo além da máxima “semelhança” a qual o homem pode alcançar com relação ao divino,

³⁰⁶ Cf. acima, p. 28, n. 45.

permanecendo e conservando ainda, entretanto, a alteridade de sua estrutura e identidade ontológica. Esse passo certamente aponta para uma experiência que, embora pareça rara, extremamente difícil e fugaz, consiste em uma espécie de “unificação” (*hénosis*) e superação do dualismo entre cognoscente e cognoscível, ou seja, uma “assimilação” entre o homem e deus, como uma união extática e “mística”, própria da vida do sábio que, progressivamente, se une e se assimila ao divino, sem, no entanto, – paradoxalmente –, perder sua distinção essencial (como alma) com relação ao divino (Intelecto e Uno). Por outro lado, é inegável a necessidade e a presença da “assemelhação”, segundo o vocabulário da “imitação” e das virtudes nas *Enéadas*³⁰⁷.

Portanto, dada essa certa ambiguidade do termo *homoíosis*, no uso que lhe dá Plotino, é preciso compreender qual é o papel da “assemelhação” pelas virtudes, ou seja, do percurso de máxima semelhança e imitação do princípio; e qual sua limitação, dentro do percurso maior da “divinização” e da “Assimilação” a deus, como “unificação” extática com o divino, segundo o máximo anseio e a meta final da alma para a filosofia plotiniana. E, além disso, compreender, na medida do possível, como se dá essa passagem de um nível de “semelhança” e alteridade para a Assimilação propriamente dita, se realmente é possível falar em sua filosofia de dois níveis distintos no itinerário da *homoíosis theôî*. E isso, perfazendo o percurso apontado por Plotino, buscando seguir de perto seus passos no processo metodológico da assemelhação e da assimilação ao longo de alguns textos das *Enéadas*.

3.1.2 As virtudes políticas (*polytikés*)

Voltando nossa atenção para as primeiras linhas do tratado 19 [I 2] – *Sobre as virtudes* como ponto de partida e chave de nossa reflexão, encontramos a afirmação de Plotino, em sua exegese do *Teeteto* de Platão (176 b), de que a fuga é uma assemelhação a deus (*homoíosis theôî*), e que esta, por sua vez, se dá pelas virtudes. Ora, é preciso se perguntar, portanto, o que é a virtude e como nos assemelhamos pela sua presença. Platão, no *Teeteto*, afirmou que nos assemelhamos a deus “nos fazendo justos e piedosos com ajuda da sabedoria”. Logo, conclui Plotino, nos assemelhamos pela

³⁰⁷ Vide, por exemplo, a esse respeito Pradeau, 2003. Mais especificamente: Chapitre IV: Contempler et se rendre semblable, p. 105 ss. Pradeau afirma, inclusive, que, segundo a filosofia plotiniana, ser é imitar. Cf. *Ibidem*, p. 6.

virtude (cf. 19 [I 2], 1, 5). Porém, já nas primeiras linhas do texto surge um problema: “se, então, nos assemelhamos pela virtude, nos assemelhamos àquele que possui a virtude?”. Afinal, a que deus nos assemelhamos? (cf. 19 [I 2], 1, 6 – 7). A pergunta de Plotino, que, a princípio, parece despreziosa, encerra uma questão fundamental que, parece, irá determinar todo o tratado. Ela diz respeito ao modo ou à qualidade mesma da assemelhação. Se nos assemelhamos pela virtude, isso significa que o que nos torna semelhantes ao divino é a presença de uma forma idêntica em ambos, ou seja, a virtude? Deus possui virtudes? E, por isso a pergunta: a que deus nos assemelhamos? Ora, – responde –, ao que melhor parece possuir essas virtudes: “à alma do cosmos e ao princípio condutor que há nela, possuidor de sabedoria admirável? É razoável que, estando aqui, nos assemelhemos a ele” (cf. 19 [I 2], 1, 7 – 9). Porém, é questionável que este princípio possua virtudes, ao menos, por exemplo, a temperança e a coragem: “se nada temível há [para ele], pois nada lhe advém do exterior, nem há nada que se lhe apresente como prazeroso e por cuja ausência lhe suscite o apetite de possuí-lo ou alcançá-lo” (cf. 19 [I 2], 1, 10 – 13)³⁰⁸. O princípio condutor da alma do cosmos é, certamente, o Intelecto (*Noûs*), que está voltado apenas para si mesmo e para o que lhe é anterior (o Uno). Logo, não possui paixões e apetites, pois nada lhe pode ser subtraído nem acrescentado. E mesmo a alma do cosmos, sendo a totalidade de tudo que existe, não possuindo nada exterior a si, pelas mesmas razões, não é razoável que possua virtudes, ao menos a temperança e a coragem. Mas se a ordem e as virtudes nos vêm de lá, como não lhes atribuir a posse das virtudes? (cf. 19 [I 2], 1, 15 – 16).

G. Cattapano³⁰⁹ mostra como esse problema inicial do tratado é de natureza fundamentalmente ontológica, e não “ético-moral”, apesar de o título de Porfírio – *Sobre as virtudes* – indicar o contrário. A investigação plotiniana da natureza da assemelhação, responde, segundo ele, ao problema exposto no *Parmênides* platônico sobre a natureza mesma da participação (*méthexis*). Para ele, Plotino responde de maneira notável à aporia da participação presente no diálogo platônico, bem como às críticas aristotélicas ao problema, distinguindo dois tipos de assemelhação. Existe uma assemelhação horizontal, recíproca, em que um se assemelha ao outro por uma forma

³⁰⁸ Cotejamos nesse tratado a tradução de J. C. Baracat Júnior com a de J. Igal. Todas as citações posteriores desse capítulo seguem esse mesmo procedimento.

³⁰⁹ Cf. La teoria dei due tipi di assimilazione nel trattato 19 (Enn. I 2): la soluzione plotiniana dell'aporia di Parm. 132d-133a. in *Plotino e l'ontologia*, a cura di Matteo Bianchetti. Milano: Albo versorio, 2006, 33-40.

idêntica presente em ambos (B1=B2), tal qual duas cópias de um mesmo modelo (A). E existe uma assemelhação distinta, vertical, em que um se assemelha ao outro, mas esse outro não se assemelha ao primeiro (A1=B1), tal qual uma cópia (B) com relação ao seu modelo (A). A assemelhação do homem a deus é desse segundo gênero, segundo Plotino. E, por isso, não é pela presença de uma forma idêntica em ambos (a virtude) que se dá a assemelhação; mas, pela virtude a alma se assemelha àquilo que é de um nível distinto superior e que, portanto, não possui virtudes. Porém, essa argumentação, segundo nossa interpretação, não parece apenas de natureza “metafísica” e “ontológica”, apesar de implicar uma possível resposta ao *Parmênides*, como mostra Cattapano, mas também de natureza “ético-moral”. Já que o problema que subjaz ao fundo é saber como nos assemelhamos pela virtude, e, ademais, saber o que são as virtudes pelas quais nos assemelhamos³¹⁰.

É esse, portanto, o problema que, para Plotino, conduzirá a investigação ao estatuto ontológico das virtudes. O que é a virtude e quem é o homem virtuoso? Ademais, o dito princípio (a alma do cosmos e seu princípio condutor) possui essas virtudes? “Não é razoável, pelo menos, que possua as chamadas virtudes políticas (*politikés*)”, diz Plotino. Ora, Platão, no *Fédon*, chamou de virtudes “cívicas”, “políticas” ou “populares” a virtude que não está acompanhada de sabedoria (82 a-b). Plotino, por outro lado, as identifica com as virtudes que controlam e impõem medida às paixões e aos apetites do composto animal inferior, ou da alma passional (irascível-apetitiva)³¹¹. E, ao descrevê-las, cita a *República* de Platão: “a sabedoria na parte racional, a coragem na irascível, a temperança, que é um acordo e consonância da parte desiderativa [apetitiva] com o raciocínio, e a justiça, que consiste no comum desempenho da função própria de cada uma dessas partes...” (19 [I 2], 1, 17 – 22)³¹². Há, assim, segundo Plotino, graus distintos de virtudes, ou seja, as virtudes políticas e suas homônimas superiores (cf. 19 [I 2], 1, 23 – 24). Isto é, conforme explicita na

³¹⁰ Além disso, ainda por outra razão, o “motivo” da investigação, como origem e motor de toda reflexão plotiniana nesse tratado, é de natureza fundamentalmente “moral”, qual seja: a busca pela assemelhação a deus e, portanto, pela bem-aventurança e divinização. Contudo, como vimos na Introdução, não há uma cisão entre um tema e outro na filosofia plotiniana; mas um livre trânsito entre um aspecto e outro do pensamento, que se correspondem e se completam.

³¹¹ Cf. 19 [I 2], 2, 14 – 22. Segundo Pradeau, nesse nível, identificando as virtudes com limites ou medidas, Plotino está no âmbito dos termos da ética aristotélica: “... que define a virtude como uma (justa) medida das paixões, como uma ‘metropatia’”. Cf. 2003, p. 118.

³¹² Cf. *República*, 428 a-434; 441 c-445 e.

sequência, aquilo que em nós, sendo cópia, é virtude; mas lá, como modelo, não é virtude (cf. 19 [I 2], 2, 2 – 5).

Mas então, “de modo algum nos assemelhamos pelas políticas?”, pergunta-se. E responde: “... é absurdo que não nos assemelhemos de modo algum por estas (a fama, ao menos, celebra como divinos aos virtuosos deste tipo, e assim é preciso admitir que são semelhantes a deus de alguma maneira), mas que a assemelhação se dê segundo as virtudes superiores” (cf. 19 [I 2], 1, 23 – 28). Trata-se, sobretudo, do exemplo de Hércules, “protótipo da vida ativa, já que não da contemplativa”³¹³. Pois, se os heróis são celebrados como divinos, e se suas virtudes correspondem às virtudes políticas, já que são virtuosos por seus belos feitos e ações nobres e memoráveis, é preciso admitir que nos assemelhamos a deus por estas virtudes de algum modo. Porém, a assemelhação propriamente dita, segundo Plotino, se dá pelas virtudes superiores. Desse modo, assim como existem graus distintos na alma, e existem graus distintos de assemelhação, existem também graus distintos de virtudes³¹⁴. O que nos exige, para a assemelhação ao divino, a posse de graus distintos de virtudes, sem com isso esperar encontrá-las no divino:

Todavia, cabe precisamente possuir virtudes de ambos os modos, ainda que não sejam virtudes do mesmo grau. Se, pois, se nos concede que, ainda que não sejam virtudes do mesmo grau, cabe que nos assemelhemos ainda que sejamos diferentes devido a virtudes diferentes, nada nos impede de, mesmo que não nos assemelhemos em relação às virtudes, assemelharmo-nos por nossas próprias virtudes a quem não possua virtude (19 [I 2], 1, 27 – 32)³¹⁵.

É que “a virtude é coisa da alma”, mas não do que está além (cf. 19 [I 2], 3, 32 – 34). Pois, assim como há semelhança entre o calor do fogo e o calor emitido pelo fogo, mas distinção de grau; assim, também, por analogia, se passa com a alma: “... a virtude [é] advéncia à alma, mas conatural àquilo [ao princípio] de que ela a tem imitando-o [de onde a alma, por imitação, deriva a sua virtude]” (cf. 19 [I 2], 1, 33 – 37). Logo, a virtude é isso que, em um grau inferior, possibilita a alma imitar a atividade da vida superior e própria do princípio. Pois, “uma coisa é a virtude e outra, o princípio”.

³¹³ Cf. 53 [I 1], 12, 35 – 37; J. Igal, 1982, p. 208, n. 5.

³¹⁴ Pradeau observa como Plotino se apropria da tradição anterior dispondo as várias concepções de excelência e virtude das diversas escolas de maneira hierárquica e gradual: “Elas [as virtudes] não serão examinadas para serem criticadas ou refutadas, mas elas serão todas dispostas hierarquicamente como as etapas sucessivas de um mesmo itinerário, de uma mesma e progressiva purificação ética cujo termo deve ser a assimilação a deus prometida por Platão”. Cf. 2003, p. 116.

³¹⁵ O sublinhado é nosso.

Portanto, a virtude é a atividade da alma que a possibilita imitar seu princípio; no entanto, no princípio, isso é a sua própria atividade intrínseca e conatural. Assim como não é o mesmo a casa sensível e a inteligível, apesar de serem semelhantes. Ademais, a casa sensível participa da boa ordem e do ornato; porém, lá, na noção inteligível, não há ordem, nem ornato, nem simetria. Assim como participamos nós da boa ordem e ornato de lá (que consiste na virtude); enquanto os Seres de lá: “não necessitam de concordância nem de ordem nem de ornato, tampouco necessitam de virtude, e nós não nos assemelhamos menos aos Seres de lá pela presença da virtude” (cf. 19 [I 2], 1, 40 – 55). E, por isso, a fórmula: assemelhamo-nos pela virtude (por nossas próprias virtudes) a quem não possui virtude (cf. 19 [I 2], 1, 30 – 32)³¹⁶.

Para tornar esse ponto mais claro, Plotino, como vimos acima, esclarece que existem duas classes de assemelhação: uma que exige a presença de uma mesma forma nas coisas que são semelhantes (no caso, deus e o homem); isto é: “em todas as que são semelhantes por igual como cópias que são de um mesmo modelo”. E outra distinta, como “naquelas em que uma é semelhante à outra, mas esta outra é primária sem que se diga desta que seja reciprocamente semelhante àquela”. Ora, diz Plotino: “em tais coisas a assemelhação deve ser concebida de outro modo, exigindo não uma mesma forma, mas uma distinta...” (cf. 19 [I 2], 2, 4 – 10). No primeiro caso, a assemelhação é recíproca, ambas são semelhantes entre si como duas cópias de um mesmo modelo; já no segundo caso, uma é semelhante à outra, sem que a outra seja semelhante à primeira. Trata-se de uma cópia que se assemelha a seu modelo, mas sem que o modelo seja reciprocamente semelhante à cópia que, então, é uma imitação, em um grau inferior, de um paradigma.

3.1.3 O homem ativo e a limitação das virtudes políticas

Portanto, as virtudes políticas aparecem-nos como um primeiro nível de virtudes, metrificando os desejos e as afecções e eliminando as falsas opiniões, sendo o “metro da alma na matéria”, assemelhando-se, assim, ao metro de lá. Porém, apesar de

³¹⁶ Pradeau afirma que, nesse ponto, a despeito de seu procedimento exegético da tradição, Plotino apresenta uma concepção inteiramente original de virtude: “ela não deve ser tida por uma sorte de disposição ou de estado que seria dado ao homem possuir, mas ela deve ser considerada como um processo transitório, um devir que deve levar a alma humana além da excelência psíquica: a virtude é uma desposseção”. Cf. *Ibidem*.

Plotino afirmar que a virtude (sendo metro) possui um vestígio do melhor de lá, afirma paradoxalmente que a matéria quanto mais participa da forma, tanto mais se assemelha àquele que é informe (cf. 19 [I 2], 2, 14 – 22). Ora, quanto mais próximo do princípio mais é possível assemelhar-se e participar dele. Por isso, a alma como está mais próxima pode participar mais do princípio que o corpo (cf. 19 [I 2], 2, 23 – 25). E assim, sendo a matéria informe (ou seja, abaixo da forma) e dessemelhante, ela se aproxima mais do princípio, que é informe (ou seja, anterior e acima da forma), participando da forma e se conformando. E essa conformação, no nível da alma irracional inferior em sua relação com o corpo, é a própria virtude. Virtudes da alma, em seu trabalho de ordenação e metrificação das paixões e apetites de sua parte inferior.

Trata-se, portanto, de virtudes do homem de ação, do homem ativo que está, para Plotino, diretamente relacionado e dependente, por sua vez, ao homem inferior, ou à “outra espécie de alma” (*Timeu* 69 c). Por isso, para ele, Hércules, protótipo das virtudes políticas (práticas e ativas) foi dividido pelo poeta, permanecendo uma imagem sua no Hades e ele mesmo entre os deuses³¹⁷. Pois, tendo uma virtude ativa, e sendo digno de ser deus por sua excelência, está no alto; porém, está também embaixo (ainda há algo dele também embaixo: sua alma inferior), “pois era ativo e não contemplativo para estar inteiro lá” (cf. 53, [I 1], 12, 32 – 40). Por esse motivo, as virtudes cívicas, apesar de nos tornarem melhores, não são propriamente as virtudes que, segundo Plotino, tornam possível a assemelhação a deus propriamente dita. Pois, limitada ao seu exercício, a alma ainda permanece presa à ação e, por conseguinte, ao campo da exterioridade e do nível inferior da alma. Portanto, sua função de ordenação e metrificação do composto animal inferior, diante do quadro geral da assemelhação, tem um papel apenas propedêutico e preparatório; e, apesar de não constar como o grande objetivo “ético-moral” da filosofia plotiniana, nem mesmo aparecer com destaque dentre suas preocupações “morais”, esse tipo de virtude parece fundamental na relação da alma com a alma inferior e com o corpo (outro homem), configurando-se como um grau preliminar necessário para o alcance da virtude superior perfeita: pois, “... o possuidor das superiores tem também, por necessidade, as inferiores em potência, mas o das inferiores não necessariamente possui aquelas. Esse é o princípio [o grau preliminar] da vida do sábio” (19 [I 2], 7, 11 – 13).

³¹⁷ Referência à *Odisseia* de Homero (XI 601-603). Vide: (27 [IV 3], 27, 7 – 14; 32, 24 – 27).

Porém, pergunta-se Plotino: quem possui as virtudes superiores possui virtudes desse tipo (políticas) em ato ou em potência? Ora, responde, isso deve ser investigado virtude a virtude. Pois, se a virtude superior emprega outros princípios, como a inferior ainda permanece? E, ao que tudo indica, mantém sua resposta anterior, afirmando a necessidade de se possuir virtudes de ambos os níveis. Como se implicitamente indicasse que se trata de níveis distintos da atividade da alma, e que, portanto, ambas as virtudes não são contraditórias e autoexcludentes. Pergunta-se: “mas há, pelo menos, de conhecê-las [as virtudes políticas] e de possuir o que provém delas?” E responde: “... atuará circunstancialmente conforme algumas delas. Mas, achegando-se de princípios superiores e de outros metros, agirá de acordo com eles”. O que nos sugere que o homem agirá de acordo com as virtudes políticas apenas circunstancialmente, não as tendo por fim (nem mesmo ativas necessariamente), mas almejando viver inteiramente – tanto quanto possível – a vida superior dos deuses. Pois, no nível da ação, metrificando as paixões e afecções exteriores, essas virtudes nos impedem da dispersão exterior e da “queda” nos vícios da alma. Porém, permanecendo presa no nível da ação, parece que a alma ainda não está completamente isenta da separação e da alteridade do divino e, portanto, do domínio da exterioridade. Pois, não é a vida de ação, ou a vida do homem bom, que almeja; mas a vida suprema e perfeita do divino, a qual a virtude política parece insuficiente para lhe proporcionar. Pois, se o divino não possui virtudes desse tipo, devemos nos valer propriamente da virtude superior. Mas como?

... por exemplo: não colocando a temperança naquele metro, porém afastando-se inteiramente, conforme possível, e vivendo inteiramente não a vida do homem bom, que a virtude política estima, mas abandonando esta e escolhendo uma outra, a dos deuses: a eles, pois, não aos homens bons, é a assemelhação. A assemelhação a estes é como uma imagem que se assemelha a outra imagem, ambas de um mesmo arquétipo. Mas a assemelhação ao outro é como a um paradigma (19 [I 2], 7, 23 – 31).

3.1.4 As purificações (*kátharsis*)

É que, segundo a doutrina antiga, “a temperança, a coragem” e toda virtude é “purificação, e a sabedoria mesma o é”. E por isso os ritos místéricos têm razão ao dizer, com misterioso sentido, que quem não esteja purificado, indo “ao Hades, jazerá na lama”. Porque o impuro, por sua maldade, é amigo da lama, assim como os porcos, imundos como são de corpo, se recreiam no imundo (1 [I 6], 6, 1 – 5).

Plotino, a partir da distinção que encontra no *Fédon* de Platão (69 b-c; 82 a-b), fala, portanto, de graus distintos de virtudes e, após indicar a insuficiência das virtudes políticas, afirma: “... como ele [Platão] insinua que a outra assemelhação é da virtude superior, sobre ela devemos falar: com isso será muito mais evidente a essência da política, qual é a superior em sua essência e que, em geral, há outra virtude além da política” (19 [I 2], 3, 1 – 5). Essa outra virtude, a princípio, são as purificações (*kátharsis*), pelas quais se dá propriamente a assemelhação, segundo a interpretação de Plotino (cf. 19 [I 2], 3, 5 – 10). E se pergunta: “Como, então, dizemos que essas virtudes são purificações e como nos assemelhamos sobretudo quando purificados?”. E, responde, citando novamente as virtudes da *República*:

... como a alma é má quando se confunde com o corpo e se torna equiafetável e coopina com ele em tudo, ela seria boa e possuidora de virtude se não coopinasse, mas atuasse sozinha – isto é, precisamente, entender e ser sábio –, e não fosse equiafetável – isto é, precisamente, ser temperante –, e não temesse afastar-se do corpo – isto é, precisamente, ser corajoso –, e a razão e o intelecto comandassem e as demais partes não se opusessem – e isto seria a justiça. Esse tipo de disposição da alma, pela qual ela entende e é assim impassível, se dissessemos que ela é a assemelhação a deus, não erraríamos: pois o divino também é puro e sua atividade é de tal tipo que quem a imita possui sabedoria (19 [I 2], 3, 12 – 23).

Ao se confundir com o corpo, a alma torna-se equiafetável e coopina com ele em tudo. As virtudes purificadoras, portanto, são aquelas virtudes que, segundo Plotino, são capazes de desembaraçar a alma de sua identificação externa e de retirar o elemento alheio que se acrescenta à alma, ao modo de aderências, contaminando-a e tornando-a excessivamente mesclada ao que lhe é inferior, fazendo-a se confundir e se identificar com o que lhe é externo, como que corporalizando-a e tornando-a excessivamente material e passiva. Pois, na medida em que a alma se funde com a matéria, ela perde sua natureza original e troca sua forma por uma forma diferente. O que, como vimos (cf. acima, p. 40), não a permite voltar-se e conhecer-se a si mesma, nem contemplar sua verdadeira natureza primeira e original:

Sendo impura, creio, e levada a qualquer parte por sua atração por aquilo que incide na sensação, tendo muito do corpo misturado a si, entretida em demasia com o material e o abrigando em si, ela trocou sua forma por uma diferente através de sua fusão com o inferior; é como se alguém, imergindo

em lama ou sujeira, não mais revelasse a beleza que possuía e dele só se visse o que foi deslustrado pela lama ou sujeira; a este, pois, a feiura proveio por adição do alheio, e sua tarefa, se há de ser belo novamente, é limpar-se e purificar-se para que seja o que era antes (1 [I 6], 5, 39 – 47).

Assim, a purificação consiste, imagetivamente falando, em uma espécie de limpeza e expurgação da contaminação que a alma sofre do externo e alheio, que a torna material e fundida aos corpos em demasia. Identificada excessivamente com a matéria, compartilhando de seus desejos, opiniões, e afetando-se completamente das paixões; é como se a alma, em sua “queda” que corresponde à sua identificação ao corpo e às realidades externas e inferiores, vestisse algo que a impede de reconhecer-se a si mesma em sua primitiva natureza original (*arkhaía phýsis*)³¹⁸. Por isso, Plotino entende que os mistérios, enigmaticamente, expressam em seus ritos essa verdade, na medida em que “... para aqueles que se ateiam aos ritos sagrados dos templos há purificações, despojamentos das vestes de antes e o avançarem nus...” (1 [I 6], 7, 1 – 10). É preciso, portanto, retirar as vestes falsas da identificação com a matéria e com as realidades externas, para voltar-se “nu”, ou seja, puro, para sua natureza original e profunda. Pois, mesclada e identificada com o externo, a alma, dispersa na agitação e passividade, torna-se incapaz de voltar-se a si mesma: “... sem mais ver o que uma alma deve ver e sem mais se permitir permanecer em si mesma por ser sempre arrastada para o exterior e para o inferior e para o obscuro...” (1 [I 6], 5, 35 – 38). O que a faz padecer, como vimos na primeira parte do trabalho, nos vícios, nos males e na ignorância completa de si e do divino. E sua fealdade, portanto, corresponde ao contágio que sofre do externo, tal qual o ouro encontrado em estado bruto:

E essa é a fealdade da alma, não estar pura nem imaculada, assim como a do ouro, mas estar contagiada por terra, que, uma vez retirada, resta o ouro, e ele é belo quando está isolado de tudo mais e permanece sozinho consigo. Do mesmo modo, a alma, quando isolada das concupiscências que adquire através do corpo, com quem se associa completamente, liberada das outras afecções e purificada daquilo a que tem estando incorporada, ao permanecer sozinha, ela depõe toda feiura provinda da outra natureza (1 [I 6], 5, 50 – 60).

Trata-se, portanto, como vimos, de uma superação da identificação ao inferior e ao externo, e de um despojamento e desapego afetivo, que permitem à alma voltar-se para si mesma, desvelando seu “eu” interno mais íntimo. Esse movimento também pode

³¹⁸ Cf. 9 [VI 9], 8, 14 – 15. Já que em sua identificação com a matéria torna-se passiva e indeterminada.

ser descrito como uma retirada da atenção do composto, – como vimos, sempre que não nos force a necessidade, – para voltá-la para o “homem interior” e para a alma mesma³¹⁹. Segundo a descrição já de seu segundo tratado [IV 7] – *Sobre a imortalidade da alma*, a esse percurso, de despojamento e autossuficiência, corresponde uma “experiência” ou uma “visão” direta da alma que se reconhece e que contempla sua própria essência, representada pelo brilho e pela beleza do ouro, na medida em que seja possível para ela “... estar em si mesma”:

É como se algo de ouro fosse um ser animado e logo, após sacudir-se de todo o térreo que havia nele, sendo antes desconhecedor de si mesmo porque não via ouro, se maravilhasse já então de sua própria natureza ao ver-se acendrado e pensasse que, desde logo, não necessitava de nenhuma beleza postiça, sendo preciosíssimo por si mesmo contanto que se lhe permita estar em si mesmo (2, [IV 7], 10, 47 – 54).

Portanto, essa visão, reservada àqueles que se purificam, é consequência do movimento conversivo da alma para si mesma, reconhecendo sua verdadeira natureza primitiva e original; sendo capaz, por conseguinte, de reconhecer o divino por sua semelhança com ele:

Olhe-a (a alma), pois, após havê-la depurado, ou melhor, que se olhe a si mesmo quem se tenha depurado e crerá que é imortal quando se contemple a si mesmo situado na região inteligível e na região pura. Porque verá seu intelecto absorto na visão de coisa alguma sensível nem de alguma das coisas mortais daqui de baixo, mas na intuição, com o eterno, do eterno, ou seja, de todos os seres da região inteligível, e se verá a si mesmo iluminado pela verdade procedente do Bem, que irradia verdade sobre todos os seres inteligíveis. Assim que muitas vezes lhe parecerá bem dito aquilo: “Vos saúdo; mas eu, deus imortal ante vós”, quando se eleve ao divino e fixe seu olhar em sua própria semelhança com ele (2 [IV 7], 10, 30 – 41).

3.1.5 O exercício das purificações como pressuposto para o conhecimento

³¹⁹ Vide: M. I. Santa Cruz, 2007, p. 240, n. 838; e p. 241, n. 844. Segundo J. Trouillard, a cura da alma, em seu processo catártico, consiste em uma progressiva dissolução, isto é: em dar ao corpo o que pertence ao corpo e ao espírito o que pertence ao espírito. Cf. *La purification plotinienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955, p. 5.

Assim, a própria possibilidade do conhecimento inteligível, no sentido forte do termo (*gnôsis*)³²⁰, se dá apenas para a alma que se tenha purificado. Pois: “... se o olho se dirige para a visão turvado pela maldade e não purificado [...] ele nada vê, mesmo que outra pessoa lhe mostre o que está presente e pode ser visto” (1 [I 6], 9, 26 – 29). Trata-se certamente do “olhar” interior da alma, da “visão” espiritual ou intelectual da *nósis*, como a atividade própria do nível superior da alma (cf. 1 [I 6], 9, 1 – 16). Isso porque, para Plotino, seguindo literalmente Platão, o conhecimento se dá e só é possível pelo semelhante. O dessemelhante, como vimos, não pode conhecer o que não tem com ele nenhum parentesco e relação, assim como o olho não veria o sol, se não fosse semelhante à luz (cf. 49 [V 3], 17, 37 – 38)³²¹. Assim, as purificações são também, no limite, virtudes propedêuticas necessárias para o exercício do conhecimento:

Pois, após ter-se o vidente feito congênere e semelhante ao visto, ele deve lançar-se à contemplação. Pois nenhum olho veria o sol, se não tivesse nascido soliforme, e a alma não veria o belo sem ter-se tornado bela. Portanto, que primeiro se torne todo deiforme e todo belo, se alguém pretende contemplar deus e o belo (1 [I 6], 9, 29 – 34).

Esse percurso das purificações, Plotino compara, também alegoricamente, ao trabalho do artesão na confecção de sua estátua, que necessita de um árduo trabalho de polimento e lapidação do mármore até que ele retire todo o excesso e o mármore apresente uma bela imagem:

Como verias o tipo de beleza que uma alma boa possui? Recolhe-te em ti mesmo e vê; e se ainda não te vires belo, como o escultor de uma estátua que deve tornar-se bela para isso e corrige aquilo, pule aqui e limpa ali, até que exiba um belo semblante na estátua, assim para também tu todo o supérfluo, alinha todo o tortuoso, limpa e faz reluzente todo o opaco e não cesse de moldar a estátua de ti mesmo, até que resplandeça em ti o esplendor deiforme da virtude, até que vejas “a temperança assentada em sacra sede” (1 [I 6], 9, 5 – 16).

Pois, para Plotino, voltar à nossa natureza original, como infusão e desvelamento da beleza da alma, corresponde ao desvelamento das verdadeiras ciências, na medida em que, para ele, segundo sua interpretação de Platão, a verdade já se encontra latente

³²⁰ Vide, por exemplo: (49 [V 3], 4, 6 – 7).

³²¹ Cf. acima, p. 33, n. 55.

no interior da própria alma humana³²². Pois, se nossa essência é possuidora de grande beleza divina, isso significa que é possuidora de grande sabedoria, tanto mais se purifique:

E se a purificação nos põe em conhecimento das coisas mais exímias, também as ciências, as que são realmente ciências, aparecem presentes dentro da alma. Porque não é precisamente correndo fora como a alma contempla a temperança e a justiça, mas que as vê por si mesma dentro de si mesma na intuição de si mesma e do que era anteriormente, vendo-as como estátuas erigidas dentro dela após tê-las deixado bem limpas, pois estavam cheias de ferrugem pelo tempo (2 [IV 7], 10, 41 – 47).

Essa visão superior da alma se dá, portanto, na medida em que a alma se desembarace completamente da mensuração, da magnitude e quantificação exterior da matéria. Se a materialização da alma corresponde à identificação com o corpóreo e externo, como uma “queda” nos males e paralisação de suas potências psíquicas superiores, essa “queda” consiste em um impedimento para que a alma possa se unir a si mesma, já que possui algo alheio e externo mesclado a si com o qual se une e se identifica. E, portanto, sem que possa ascender à visão superior, em sua natureza mais essencial e profunda, a alma permanece presa na indeterminação, multiplicidade, passividade e dissimilitude da região externa e inferior; impossibilitada, portanto, do “verdadeiro conhecimento” unificado, direto e positivo do princípio. Entretanto, a alma que se purifique desse domínio e contaminação externa é capaz de voltar-se para si mesma, para além (ou para aquém) de toda materialidade e contaminação inferior, para a contemplação inteligível superior, para a “visão” de sua natureza primitiva e original e de sua origem divina:

Se te tornaste isso, e viste isso, e se puro te consocias contigo mesmo sem ter impedimento algum a esse tipo de unificação e sem ter em teu interior algo alheio mesclado a ti, mas sendo tu inteiro luz verdadeira apenas, não medida por dimensão, não contornada por um contorno, nem dilatada em dimensão através da ilimitabilidade, mas imensurável totalmente, como maior que todo metro e mais que toda quantidade: se vê que tu te tornaste isso, já tornado visão, confiando em ti e já aqui acimalçado, sem mais careceres de guia, fixa

³²² Segundo Plotino, Platão afirma que as Ciências de lá (do inteligível) não são distintas do sujeito em que reside (cf. 31 [V 8], 4, 50 – 56). Pois, se o conhecimento verdadeiro se dá no Intelecto, o temos de duas maneiras: ou por essa espécie de caracteres inscritos na alma ao modo de leis (trata-se do conhecimento discursivo), ou porque podemos inclusive vê-lo e percebê-lo presente (cf. 49 [V 3], 4, 1 – 25).

o olhar e vê: pois esse é o único olho que vê a súpera beleza (1 [I 6], 9, 17 – 25).

Assim, para Plotino, como afirma no tratado 2 [IV 7] – *Sobre a imortalidade da alma*, só é possível conhecer realmente a natureza de algo buscando atender seu estado de pureza, já que “... o acréscimo sempre resulta um obstáculo para o conhecimento da coisa a que foi acrescentado” (cf. 2 [IV 7], 10, 28 – 30). E, por isso, sendo a sabedoria e a virtude verdadeiras coisas divinas, se a maioria dos homens fossem tais, ou seja, sábios e virtuosos: “ninguém seria tão incrédulo que não creia que esta coisa sua que é a alma é totalmente imortal³²³. Mas de fato, ao ver a alma da grande maioria tão multiplamente estragada, não se dão conta nem de que se trata de um ser divino nem de que se trata de um ser imortal” (cf. 2 [IV 7], 10, 17 – 28). Portanto, para Plotino, o “verdadeiro conhecimento”, no sentido do conhecimento inteligível, depende diretamente da prática e da realização das virtudes. Como deixa claro no tratado 20 [I 3] – *Sobre a dialética*, ao afirmar que não pode existir um sábio ou dialético sem virtudes, mas que, ou elas são anteriores ou se desenvolvem simultaneamente (cf. 20 [I 3], 6, 15 – 18).

3.1.6 A purificação da alma inferior

No quinto capítulo do tratado 19 [I 2], Plotino afirma que é preciso, porém, ainda determinar o alcance da purificação: “E isso é investigar, principalmente, como são a ira, o desejo e todas as demais afecções, a tristeza e seus congêneres, e também o quanto é possível afastar-se do corpo” (cf. 19 [I 2], 5, 1 – 6). E faz uma distinção interessante: “... eliminando a ira no possível: se é possível, totalmente; mas se não, ao menos não a compartilhando ela mesma, mas deixando que a ira indeliberada seja de outro...”. A ira ela mesma compartilhada pela alma é distinta da ira indeliberada de outro, isto é, da outra espécie de alma, da alma inferior passional (irascível/apetitiva)³²⁴. Porém, ainda essa ira indeliberada deve ser escassa e débil (cf. 19 [I 2], 5, 13 – 15). O temor, entretanto, deve ser completamente eliminado, “porque de nada terá temor”, mas ainda assim cabe o temor indeliberado, só que no caso de admoestação, ou o respeito

³²³ “... por seu parentesco e consubstancialidade com elas” (2 [IV 4], 10, 19).

³²⁴ Cf. *Timeu* 69 c.

nobre que o proficiente sente pelo varão sábio, ou o que, quiçá, o homem guarda pelo divino.

“E o apetite?”, se pergunta. Não terá por nada de vil, nem de comidas e bebidas para o seu deleite; tampouco de prazeres venéreos não naturais, que não comportem assentimento nem sequer indeliberado, a não ser com a imaginação, e ainda assim, se nos pega por surpresa (cf. 19 [I 2], 5, 18 – 22). E uma vez exposta tal necessidade, explicita melhor o que entende com a purificação da alma inferior ou da “outra espécie de alma”:

Em suma, a alma será pura de tudo isso e desejará tornar pura também sua parte irracional para que nem mesmo seja impactada; todavia, se o for, que não seja fortemente, mas que os golpes sejam poucos e imediatamente desfeitos pela proximidade da alma. Como se alguém, avizinhandose de um sábio, tirasse proveito da vizinhança do sábio, seja tornando-se semelhante a ele, seja reverenciando-o tanto que não ouse fazer nada que o bom homem não deseje. Assim, não haverá guerra [conflito]: basta estar presente a razão, à qual a parte inferior reverenciara de tal modo que a própria parte inferior se desagradará, caso haja qualquer excitação, por não ter-se mantido quieta na presença de seu senhor, e reprovará a si mesma por sua fraqueza (19 [I 2], 5, 23 – 31).

Porém, assevera, nenhum de tais atos comporta culpa (*hamartía*) para o homem, mas retidão moral. Já que se trata de faltas indeliberadas. No entanto, se algum de tais atos aflora indeliberadamente, esse homem é deus e *daímon*; é duplo, ou melhor, traz consigo “... um outro que possui virtude distinta”³²⁵. Mas, se não aflora nenhum, “será apenas deus: um dos deuses que seguem o primeiro” (cf. 19 [I 2], 6, 1 – 7). Esse outro, portanto, é o “composto animal” (a mescla da imagem da alma com o corpo orgânico), sujeito a paixões terríveis (cf. 53 [I 1], 12, 9 – 10)³²⁶, ou o “homem exterior” que, segundo Plotino, deve assemelhar-se o máximo possível à parte superior da alma, assim como a alma deve assemelhar-se a deus o máximo possível:

Pois ele é aquele que de lá veio e, por si mesmo, tornando-se tal como veio, está lá; mas, tendo vindo para cá, ele assemelhará a si aquilo com que convive, de acordo com a capacidade deste, de modo a ser, se possível, inabalável ou, pelo menos, não praticante de atos que não aprazam a seu senhor (19 [I 2], 6, 7 – 12).

³²⁵ Sobre o homem duplo, vide: (46 [I 4], 16, 1 – 13; e 22 [VI 4], 15, 39 – 41).

³²⁶ Cf. acima, p. 66 ss.

Tendo vindo para cá, ou seja, em sua relação com o sensível, o homem interior deve assemelhar a si mesmo àquele com o qual convive necessariamente estando aqui (ou seja, o “homem exterior”). Quanto mais semelhante for o composto ao seu princípio tanto mais esse homem se fará em unidade em sua natureza original e tanto mais será divino, portanto, tal como veio. Porém, na medida em que afloram paixões e atos indeliberados, oriundos da outra espécie de alma, ou do “homem exterior”, esse homem é duplo: é deus e é *daímon*. Necessitando, assim, de uma virtude distinta, ou seja, segundo nossa interpretação, das virtudes políticas para ordenar e metrificar o composto. Porém, padecendo as paixões do “homem exterior”, enquanto mescla de bem e de mal, o homem não pode ser completamente feliz, como afirma Plotino em um tratado da última fase: “... não tendo altura nem em grau de sabedoria nem em pureza de bondade” (cf. 46 [I 4], 16, 1 – 13). Sofre, assim, os impactos e os golpes de seu conviva inferior, até o ponto de confundir-se e deixar-se dominar por ele, recorrendo novamente à virtude, e assim sucessivamente. O objetivo desse trabalho de purificação da parte inferior da alma é, portanto, tornar-se inabalável, na medida do possível, ou pelo menos, “não praticante de atos que não aprazam seu senhor”, evitando as investidas das paixões e a perturbação da parte inferior da alma.

Parece-nos, assim, que aqui temos um possível duplo movimento de purificação: o primeiro consiste em desfazer o laço de identificação da alma com o composto animal inferior, recolhendo-se para seu “eu” interno mais íntimo, voltando-se e identificando-se à melhor parte da alma e, portanto, tornando-se semelhante ao divino; e o segundo consiste em desfazer o laço de identificação do “composto animal” inferior com as realidades externas e “aparentes”, voltando-se, assim, nesse nível, para a melhor parte da alma, ou, à alma mesma. De modo que esse homem, duplo e composto de níveis distintos, se funda em unidade, voltando-se para a melhor parte de si, ou o “centro da alma”, conjugando em si, inclusive, a parte mais externa e ínfima da alma. Pois, como afirma em outro tratado anterior: “se nós damos a volta também ela [a alma inferior] se volta conosco” (15 [III 4], 4, 1 – 5). Ou, ainda, em um tratado bem posterior: “quando ela [a alma] se afasta completamente, a que é iluminada por ela [alma inferior] sai acompanhando-a” (53 [I 1], 10, 6 – 12)³²⁷. O que nos sugere, a partir da metafórica

³²⁷ Vide, ainda sobre esse ponto em (10 [V 1], 10, 28 – 31). Sem que esse movimento da “outra espécie de alma” signifique uma “fuga” ou negação dos vícios e imperfeições de seu caráter. Como sugere Plotino com a imagem do escultor que deve aparar, corrigir, polir e limpar a estátua até que apresente uma bela imagem, para representar o procedimento do homem virtuoso (cf. 1 [I 6], 9, 5 – 16; acima, p. 140).

espacial, que a purificação da alma, recolhendo-se e voltando sua atenção para si mesma e para seu princípio, eleva também o “homem inferior” para a presença da alma, unificando, por meio do trabalho das virtudes, toda a alma ao seu centro (cf. 19 [I 2], 5, 27 – 30).

Desse modo, talvez, o dualismo presente na psicologia plotiniana seja válido apenas em certa medida; pois, nessa leitura, ele seria uma decorrência da queda e da dispersão da alma na exterioridade, o que produziria uma espécie de “ruptura” e “cisão” psíquica no homem. Nesse sentido, a origem da alma, em seus múltiplos níveis, é a unidade absoluta de sua natureza original (*arkhaía phýsis*), para a qual ela deseja retroceder por meio da conversão (*epistrophé*) e da purificação (*kátharsis*), em todos os seus níveis (cada qual exercendo seu “lugar” e sua função própria por natureza); na medida em que a alma se volta e se eleva para a contemplação do princípio. Essa unificação (*hénosis*) da alma corresponde, para Plotino, ao processo de divinização ou assimilação a deus (*homoíosis theôti*), pelo qual, por meio do desvelamento e da identificação com o “centro da alma”, o homem se torna divino tal como veio. Assim, o processo de purificação da alma inferior consiste no trabalho de reintegração gradual da alma, em seus múltiplos níveis, ao seu princípio e a seu centro, em um trabalho de unificação e simplificação de seus múltiplos níveis à sua unidade original. E isso, certamente, pelo trabalho das virtudes; que, no nível do homem exterior, se dá não pelas virtudes da contemplação e sabedoria, mas por meio de “hábitos e exercícios” (cf. 53 [I 1], 10, 13 – 15)³²⁸. A alma mesma purifica-se, voltando-se para o seu centro e, assim, em seu estado de pureza original assemelha-se a deus; e a alma inferior, ou o “outro homem”, purifica-se – na medida do possível – voltando-se para a alma, de modo a servi-la e estar em sua presença. Nesse sentido, as virtudes políticas, como trabalho de ordenação do composto animal, aparecem também como exercício de purificação, pelo menos nesse nível inferior da alma.

Portanto, segundo esse percurso que trilhamos, as virtudes são as disposições, presentes nos diversos níveis da alma que permitem-na imitar o divino em seus múltiplos níveis de “experiência”, perfazendo um movimento ascensional e negativo de purificação. O divino é impassível e autossuficiente, e a alma tanto mais se faz semelhante a ele quanto mais se volta para si mesma, tranquila e impassível. Em um

³²⁸ Que, certamente, correspondem às virtudes políticas. A inspiração para esse trecho encontramos em: Platão, *República* VII 518 e 1-2; e Aristóteles, *Ética a Nicômaco* II 1, 1103 a17.

primeiro nível, a virtude corresponde a colocar em ordem e em bom funcionamento o composto animal, metrificando os desejos e as afecções, eliminando as falsas opiniões, nos tornando melhores e mais livres, nos prevenindo, no campo da ação, da dispersão externa. Trata-se, portanto, das virtudes políticas (*politikés*), insuficientes ainda, apesar de necessárias, para levar a termo o desejo de assemelhação da alma a deus. Em um segundo nível, a virtude corresponde à conversão da alma de sua identificação com as coisas sensíveis, externas e corpóreas, para si mesma, para sua própria natureza profunda. Esse movimento de despojamento e de superação da identificação com a exterioridade se dá pelas purificações (*kátharsis*), que desprendem e desembaraçam a alma de seus vícios e prisões externas e a torna pura e semelhante à sua origem divina, voltando-a a seu estado primeiro e original e, portanto, a si mesma e a sua essência; tornando-a, assim, por sua pureza e “consustancialidade”, semelhante ao divino.

Contudo, parece que essa semelhança ainda não é o bem próprio da alma, já que a purificação ainda é uma retirada e expurgação do alheio, ou seja, ainda é um movimento negativo; e o bem, como afirma Plotino, é distinto disso (cf. 19 [I 2], 4, 5 – 12). O bem da alma, segundo Plotino, consiste em juntar-se com o que lhe é afim; e esse é o resultado da conversão (*epistrophé*) que se dá concomitantemente à purificação da alma: a contemplação dos inteligíveis e uma impressão ativa e atuante (cf. 19 [I 2], 4, 13 – 21). Trata-se, aqui, das chamadas “virtudes contemplativas”, elencadas por Porfírio em sua clássica interpretação de seu mestre³²⁹.

3.1.7 Breve conclusão: a “virtude superior” e a assemelhação

Apesar de Plotino não se referir explicitamente às “virtudes contemplativas” como a um terceiro grau de virtudes, como o faz Porfírio, o texto parece nos indicar uma possibilidade de conceber um nível ainda superior de virtude, além da purificação. Como vimos acima, a purificação, diz Plotino: “... é uma remoção de todo elemento alheio, enquanto o bem é distinto disso” (19 [I 2], 4, 6 – 8). Pois: “... se uma coisa era boa antes do estado de impureza, basta-lhe a purificação”. Porém, o bem é o que

³²⁹ Segundo Igal: “Plotino extraiu dos diálogos de Platão a distinção de dois graus de virtude. Porfírio, por sua vez, extrairia do presente tratado (19 [I 2]) sua famosa e com o tempo clássica divisão quadripartida das virtudes em cívicas, purificadoras, contemplativas e paradigmáticas” (Porfírio, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, cap. 32). Cf. J. Igal, 1982, p. 203, n. 1.

permanece, não a purificação (cf. 19 [I 2], 4, 9 – 12). Portanto, nem mesmo a conversão da alma, resultante de sua purificação, consiste propriamente em sua virtude. E, aqui, Plotino se refere claramente a um tipo de “virtude superior” da alma, como virtude “positiva”. Sua virtude consiste no resultado de sua conversão, afirma. E que resultado é esse? “Uma contemplação e uma impressão do objeto visto ativa e atuante, como a visão com relação ao visto” (cf. 19 [I 2], 4, 15 – 20). Ora, trata-se, portanto, da “contemplação” inteligível como verdadeira virtude. Esse “objeto”, certamente, diz respeito aos inteligíveis, que Plotino compara (utilizando a metáfora visual) com a visão sensível. Isto é, assim como temos a visão direta e sem intermediação dos objetos sensíveis diante de nossos olhos; assim, após a purificação e conversão, contemplamos e temos a impressão da realidade inteligível (ativa e atuante).

Portanto, é nessa “contemplação” que consiste propriamente a virtude “positiva” da alma, ou seja, em sua união com o Intellecto divino (*Noûs*), o que poderíamos chamar de um nível de “virtude superior” e de “verdadeira virtude”. Desse modo, tanto as virtudes políticas (*politikés*) quanto as purificações (*kátharsis*) tornam-se, no limite, virtudes “propedêuticas” para a “virtude superior” propriamente dita. Como vimos, as virtudes cívicas nos tornam melhores e nos previnem da dispersão exterior no nível da ação, nos permitindo, assim –, em meio às condições materiais de passividade e indeterminação, e na atividade própria do “homem exterior” ou do “composto animal”, em sua relação com as paixões e afecções exteriores –, imitar e nos aproximar do divino, na medida em que, por meio de seu exercício, prática e hábito, nos tornamos mais ordenados e impassíveis. Todavia, apesar de uma primeira aproximação, não é nesse nível que se dá propriamente a assemelhação ao divino, segundo Plotino; pois, o exercício dessas virtudes se refere exclusivamente ao campo externo da ação. E o campo da ação, por sua vez, diz respeito mais diretamente ao “composto animal”, ou, ao nosso eu externo e inferior. A assemelhação, portanto, se dá, mais propriamente, pelas purificações. Pois, a purificação consiste em retroceder afetivamente de nosso apego e identificação externa e, portanto, de nossa identificação ao “eu” externo e inferior (composto animal), contaminado, identificado e mesclado com as realidades exteriores, por um lado, para nosso verdadeiro “eu” profundo. E, por outro lado, consiste em purificar, inclusive, nosso eu externo e inferior, assemelhando-o à melhor parte da alma. Portanto, em linhas gerais, a purificação consiste em uma remoção e expurgação de todo elemento alheio, que como uma capa se adere à alma, impedindo-a de estar e de

ver-se a si mesma em sua natureza e pureza original, tornando-a prisioneira da dispersão externa das paixões. E é essa pureza original que, como vimos, permite a alma – por sua semelhança e consubstancialidade com a pureza divina – contemplar as realidades primeiras e superiores, unindo-se ao divino. Desse modo, a purificação ainda não é o bem, já que ela consiste na remoção dos vícios e males que se acrescentam e paralisam a alma em direção a ascensão às suas potências superiores, e a superação da identificação com o inferior e externo; convertendo-a da atenção voltada para o composto (em sua dispersão na multiplicidade) para si mesma. Entretanto, são as purificações que nos permitem retornar a nossa semelhança original com o divino; e, portanto, imitá-lo e assemelhar-se a ele mais propriamente. E, portanto, parece ser nesse nível que se dá mais especificamente a “assemelhação” a deus.

No entanto, a purificação ainda não é a virtude “perfeita” ou “superior” para Plotino, ou melhor, a virtude “positiva” propriamente dita; mas uma via “propedêutica” (negativa) necessária para atingi-la. Logo, a assemelhação a deus que, segundo Plotino, se dá pela virtude, parece não se concluir apenas pelo exercício da purificação. O que parece nos impor certo paradoxo. Com efeito, o termo *homoíosis* pode ser traduzido tanto por “assemelhação” quanto por “assimilação”, em português. O que, segundo nossa compreensão, parece muito apropriado para traduzir o uso que Plotino faz do termo em sua filosofia. Segundo Plotino, a virtude superior, ou o “bem” da alma, consiste em “unir-se”, “juntar-se”, ou “estar” (*syneînai*) com o que lhe é afim (cf. 19 [I 2], 4, 14 – 16; cf. acima, p. 117, n. 287). O que certamente corresponde à meta suprema da filosofia plotiniana, como “unificação” e “divinização” (cf. 19 [I 2], 6, 1 – 3), expressa pela metafórica da “visão” e da “experiência” sensível, assim como pelo vocabulário alegórico das “paixões”³³⁰. Essa união com o divino, em que o homem se transforma, mesmo que momentaneamente, em “outro” (cf. 49 [V 3], 4, 10 – 15), nos parece mais apropriado traduzir pelo termo “Assimilação”, que além de representar o sentido de “tornar-se similar a”, ainda possui também o significado de “passar a fazer parte de”, “incorporar-se a”, que parece representar o sentido de “união” e “transformação em outro” evocado por Plotino. Por outro lado, o percurso “propedêutico” de imitação e recuperação da semelhança original com o divino, respectivamente relacionado às virtudes cívicas e purificadoras, nos parece

³³⁰ Cf. E. Bréhier. *La philosophie de Plotin*. Paris: Ancienne Librairie Furne, 1999. Introduction, p. XII - XIII.

perfeitamente apropriado para o termo “assemelhação”, cujo significado geral corresponde a “tornar-se semelhante a”³³¹. Nesse sentido, a assemelhação está diretamente relacionada à prática das virtudes (cívicas e purificadoras) e, portanto, com a “jornada” de retorno da identificação da alma às suas potências superiores, como estado de “imitação” e assemelhação ao divino. O que, certamente, dispõe o processo de assemelhação paralelamente ao percurso da Fuga, justificando a afirmação platônica de que “fugir daqui” consiste em “assemelhar-se a deus”. De outra parte, o processo de Assimilação como transformação e união com o divino, relacionado ao que poderia ser chamado “virtude superior” ou “verdadeira virtude”, corresponde mais propriamente ao exercício da “contemplação” (*theoría*), reservada àqueles que estejam devidamente preparados (pelas virtudes propedêuticas) para tanto (33 [II 9], 18, 32 – 35).

Desse modo, a “assemelhação a deus”, como “Fuga” e retorno para nossa natureza original e primeira, aparece como um estágio preliminar, necessário para o objetivo supremo da união e identificação com o divino, enquanto “Assimilação a deus” e “virtude superior” propriamente dita. O que corresponde, segundo nossa consideração, – de maneira bastante fidedigna, apesar de ainda “pedagógica” –, à jornada completa da *homoíosis theôî* na filosofia de Plotino³³². Contudo, o que significa mesmo a Assimilação e a unificação com o divino, em que sentido é possível entendê-la, e como se dá a passagem da assemelhação, como máxima semelhança e emulação do divino, para a Assimilação, como união extática e mística, é o tema que estudaremos a seguir.

³³¹ Cf. A. Houaiss; M. S. Villar. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009. Vide vocábulos: “assemelhação” e “assimilação”.

³³² No entanto, Pradeau parece identificar em Plotino o mesmo uso do termo “assimilação” (*homoíosis*) da tradição platônica anterior, como assemelhação e imitação: “há mais que uma nuance, que indica sem dúvida a fórmula do *Teeteto* que convida o homem a tornar-se semelhante a deus, não a tornar-se deus. O projeto ético é aquele de uma assimilação, isto é, de uma certa forma de imitação”. Cf. 2003, p. 27. Porém, parece-nos que Pradeau pretende insistir aqui sobre a não divinização absoluta do homem, em consonância com a observação disposta acima de Hadot (cf. p. 68, n. 147), já que assume claramente a presença do “êxtase” na filosofia plotiniana. Nesse sentido, parece-nos mais apropriado distinguir dois níveis da *homoíosis* e, portanto, dois termos e seus respectivos vocabulários, mesmo que de maneira pedagógica apenas, como fica mais claro já na primeira seção do capítulo seguinte.

3.2 A assimilação inteligível

Mas também nós reinamos quando nos conformamos a ele [ao Intelecto]. Mas, nos conformamos a ele de duas maneiras: ou porque, por essa espécie de caracteres [*grámmasin*] inscritos em nós a maneira de leis [*hósper nómois*], nos enchemos de inteligência, ou porque podemos inclusive vê-lo e percebê-lo presente [*aisthánesthai paróntos*]. Assim mesmo, graças a que pela visão do intelecto conhecemos as demais coisas, nos conhecemos a nós mesmos bem porque conhecemos também a potência que conhece ao intelecto com essa mesma potência, bem porque inclusive nos transformamos nela [*ekéino ginómenoí*], de modo que o conhecedor de si mesmo seja de duas classes: um o que conhece a faculdade [natureza] discursiva da alma [*dianoías tês psykhikês phýsin*], e outro o superior a este, a saber, o que se conhece a si mesmo ao modo do intelecto, transformando-se nele e que por ele não pensa já como homem, mas como quem se transformou em outro completamente e se arrebatou ao alto arrastando consigo tão somente a parte melhor da alma, que é também a única capaz de alçar o voo até a intelecção, a fim de que possa depositar nela o que viu (49 [V 3], 4, 1 – 14)³³³.

3.2.1 As duas formas de conformação

Segundo Plotino, como vimos na citação acima, há duas formas de nos conformarmos ao Intelecto: a primeira diz respeito a “essa espécie de caracteres inscritos em nós a maneira de leis”. Trata-se dos *lógoi*, ou impressões do Intelecto, fonte da *diánoia*, enquanto pensamento discursivo. E a segunda consiste na transformação e união da alma com o Intelecto, que concede à alma a “visão” e o “pensamento” próprio do Intelecto, transformando o homem em outro e o arrebatando ao alto. Ora, diz Plotino acima: “... conhecemos também a potência que conhece ao intelecto com essa mesma potência”. Isso, certamente, segundo nossa interpretação, diz respeito à potência intelectual da alma, como nível intelectual e “eu” verdadeiro e original que, permanecendo no nível do Intelecto, é capaz de “unir-se” a ele por sua similitude e consubstancialidade com o divino, na medida em que a alma “desperta” para esse “nível” mais profundo de si mesma, presente sobre a parte raciocinativa (cf. acima, p. 104 ss). Como afirma Plotino: “desse modo, ao ver aquela parte de si que é idêntica a ele, se vê a si mesma, já que em nada difere a parte que vê da parte que é vista” (49 [V 3], 5, 5 – 7). Portanto, como já havia dito Plotino no tratado 24 [V 6]: há um pensar em

³³³ O sublinhado é nosso.

título primário (a *nóesis*) e um pensar em título secundário (a *diánoia*), um que pensa a si mesmo em sentido próprio, e outro que pensa a outro. O primeiro não está separado substancialmente de seu objeto e, portanto, pensa em maior grau, pois possui o objeto pensado, ou seja, pensa a si mesmo; enquanto o segundo está separado de seu objeto e, portanto, pensa a outro (cf. 24 [V 6], cap. 1 e 2)³³⁴. O primeiro volta-se apenas a si mesmo, já o segundo está voltado para fora (cf. 49 [V 3], 3, 16 – 18). Assim, a faculdade *dianoética* da alma, segundo Plotino (cf. 49 [V 3], 6, 20), está voltada para o externo, recebendo dos sentidos sua matéria, e voltando-se apenas para fora a fim de dar provas e fazer demonstrações (semelhante à descrição platônica na metáfora da linha da *República* [509 d-511 e], a despeito da dificuldade de sua interpretação). Contudo, a alma (ou a faculdade *dianoética* da alma) por meio de um esforço “heroico” (por meio da dialética aliada às virtudes) pode voltar-se para o Intelecto, e é por meio desse trabalho, comparando as impressões recebidas dos sentidos com as impressões (*lógoi*) recebidas do Intelecto, que se dá propriamente a reminiscência e o juízo da alma:

A faculdade raciocinativa se ocupa em formar juízos, afirmando e negando, a partir das imagens de que dispõe derivadas da sensação, ou bem se exercita, no campo das noções derivadas do intelecto, em observar uma espécie de impressões [*týpous*] e em aplicar a estas essa mesma faculdade judicativa, e, além disso, em conseguir uma compreensão ulterior por uma espécie de reconhecimento, ou seja, ajustando as impressões novas e recém-chegadas às gravadas antes nela. E nisto precisamente, poderíamos dizer, consiste a rememoração da alma (49 [V 3] 2, 8 – 14).

Sendo a alma, pois, imagem do Intelecto, possui, inscritas em si, as coisas mesmas daquele que as inscreveu (cf. 49 [V 3] 4, 20 – 25). E, assim, voltando-se a si mesma, valendo-se apenas de si mesma, e rejeitando as demais coisas, se converte em intelecto (cf. 49 [V 3], 4, 29 – 33). Contudo, sendo imagem de outro não possui autovisão, mas se vê a si mesma apenas após realizar-se em outro, e não vê a si mesma (ou seja, a faculdade *dianoética* da alma), mas vê a si mesma (o intelecto), vendo outro (o Intelecto)³³⁵ (cf. 49 [V 3], 8, 10 – 17). Desse modo, o nível *dianoético* da alma apresenta-se, segundo Plotino, como caminho fundamental para a ascensão ao inteligível. Pois, sendo a alma imagem do Intelecto pode, voltando-se a si mesma,

³³⁴ Cf. 49 [V 3], 6, 1 – 5. Nas palavras de Jankélévitch: “a *gnôse* é imanente a ela mesma, o pensamento discursivo é exterior a ele mesmo”. 1998, p. 64.

³³⁵ Grafamos com letra maiúscula quando referimo-nos ao Intelecto (hipóstase) e com letra minúscula quando se trata da faculdade intelectual da alma.

assemelhar-se ao seu princípio, imitando-o; e, assim, participando mais propriamente dele com aquilo que há de mais semelhante a ele em si, chega a transformar-se nele³³⁶:

[pois] [...] mediante raciocínios como os presentes, pode ainda nossa alma remontar-se até ele [ao Intelecto] toda vez que se define como imagem dele, de tal modo que sua vida é um simulacro e uma tradução da dele, que quando pensa se faz deiforme e similar ao Intelecto [*theoeudê kai nooeidê gígnesthai*] e que se lhe perguntamos como é aquele Intelecto primário e universal, aquele que se conhece a si mesmo em sentido primário, a alma, por resposta, primeiro se situa no intelecto ou cede ao intelecto a atividade das coisas cuja memória guarda em si mesma, e assim com este conteúdo, se nos mostra a si mesma, de maneira que já por meio dela, como imagem que é, nos é possível divisar de alguma maneira ao Intelecto, graças a que a alma apresenta uma semelhança mais próxima com o Intelecto, na medida em que uma parte da alma é capaz de chegar a assemelhar-se ao Intelecto (49 [V 3], 8, 45 – 56)³³⁷.

Assim, essas duas maneiras de se conformar ao Intelecto, uma secundária e inferior (*dianoética*); e outra primária e superior (*noética*), que correspondem e representam as duas faces da alma, uma orientada ao exterior e outra orientada e presente ao Intelecto (cf. 49 [V 3], 7, 25 – 28)³³⁸, parecem obedecer a certa progressão e “hierarquia”. A alma, mesmo o nível externo *dianoético*, sendo imagem e tradução do Intelecto guarda algo dele, como inscrições ou impressões (*týpos*), em forma de leis, recebidas do Intelecto³³⁹. Portanto, sendo imagem (*eidolón*) e traço (*íkno*s) do inteligível, e estando diretamente presente ao Intelecto pela parte superior de si mesma, a alma pode perceber (*aisthanomai*) presente a luz inteligível, que lhe comunica sua própria origem e natureza, fazendo com que mesmo a parte *dianoética* da alma volte-se a si mesma, ao seu mais íntimo e profundo, assemelhando-se ao Intelecto, assumindo uma vida mais nítida e intelectiva:

³³⁶ Segundo Pradeau, a participação (*méthesis*) não diz respeito, propriamente, a um movimento icnográfico do princípio que pela produção do principiado como imagem sua, funda nele a participação. Mas, por um movimento do principiado que, quanto mais imita (*mímēsis*) seu princípio, na medida de sua capacidade, mais participa e se assemelha a seu produtor. Cf. J.-F. Pradeau, 2003, p. 69 ss.

³³⁷ Alteramos nesse trecho, com relação à tradução feita por J. Igal, as letras maiúsculas da palavra Intelecto nas diversas vezes que aparece no texto. Já na tradução de Igal, como na maioria dos tradutores, traduz-se o Intelecto hipóstase com maiúscula, para diferenciá-lo do intelecto como nível superior da alma; assim como se usa essa mesma distinção para diferir a Alma hipóstase da alma particular (cf. acima, p. 151, n. 335). Por isso, entendemos que, desse ponto de vista, o texto como apresentamos acima torna-se mais claro e inteligível, segundo essa perspectiva.

³³⁸ Vide também: (10 [V 1], 7, 45 – 50).

³³⁹ Para Plotino, certamente essas impressões inscritas na alma (os *lógoi*) é que regulam e dão inteligibilidade ao discurso e raciocínio. Seriam, talvez, o substrato ontológico que dá conteúdo e veracidade ao logos. São, portanto, não só o fundamento mesmo da lógica, mas, principalmente, o fundamento da possibilidade do juízo, da razão e do discurso (cf. 49 [V 3], 3, 5 – 12).

... essa luz [*phōs*], resplandecendo na alma, a ilumina [*ephōtise*], isto é, a faz intelectual, isto é, a faz semelhante a si mesma, que é a luz de cima. Inferindo, por conseguinte, que assim como é o rastro da luz refletido na alma, tal será a luz mesma, – e inclusive mais bela, mais grandiosa e mais nítida –, pode chegar próximo da natureza do Intelecto e do inteligível. Efetivamente, esse resplendor que reverbera na alma comunica a esta uma vida mais nítida. Mas não uma vida gerativa, visto que a faz voltar-se a si mesma e não a permite dispersar-se, mas que a obriga a aficionar-se com o esplendor que brilha nela. Mas ainda, nem sequer uma vida sensitiva, já que esta olha e percebe o de fora, enquanto que quem capta a luz das realidades verdadeiras como que vê não tanto os seres visíveis, mas os contrários a estes. Portanto, assume uma vida intelectual [*zōēn noeràn*], um rastro [*ikhnos*] da vida do Intelecto [*noû zōēs*], já que lá [*ekeî*] é onde se encontram as realidades verdadeiras (49 [V 3], 8, 23 – 36)³⁴⁰.

Dessa forma, parece que o nível *dianoético* da alma, voltando-se para si mesmo, para seu próprio conteúdo, que regulamenta, funda e legitima seu pensamento, assemelha-se, tanto quanto lhe seja possível, ao seu princípio. O que o permite perceber a luz inteligível presente nela mesma, até o ponto de, ultrapassando o discurso e o raciocínio, converter-se em intelecto, ou seja, em sua natureza original, mais íntima e profunda como nível superior da alma, diretamente presente ao Intelecto (hipóstase); passível, portanto, de se “unir” e de se “transformar” nele (no Intelecto). E é nessa “união” e “transformação” (como conformação superior), parece, que se dá propriamente a “contemplação” inteligível como “verdadeiro conhecimento” (cf. 49 [V 3], 4, 5 – 9), e “virtude superior” da alma (cf. 19 [I 2], 4, 15 – 30). Ora, assim, o exercício *dianoético*, apesar de fundamental, apresenta-se – assim como as virtudes (cívicas e purificadoras) – ainda como nível “propedêutico” para a “contemplação” superior e, portanto, como percurso de “assemelhação” e de “imitação” (*mímēsis*), isto é, como nível preparatório anterior à “assimilação” propriamente dita. Percurso esse que, certamente, diz respeito ao exercício da dialética. Consequentemente, a assemelhação a deus, em Plotino, como nível propedêutico anterior à “Assimilação” (como união íntima com o divino), parece compor-se por uma mescla de “ética” (virtudes) e dialética (exercício *dianoético*); ou seja, em uma relação íntima entre o trabalho com os afetos e as virtudes, e a busca da verdade e do conhecimento, ambos relacionados, por sua vez, com o retorno à nossa natureza original íntima e profunda. O

³⁴⁰ Esse trecho segue o mesmo procedimento da citação feita acima (cf. p. 152, n. 337).

que nos impõe a consideração, mesmo que sumariamente, do lugar e da concepção da dialética na filosofia plotiniana.

3.2.2 A dialética (*dialéktiké*)

Em seu vigésimo tratado [I 3] – *Sobre a dialética*, Plotino apresenta a dialética como a parte mais valiosa da filosofia (cf. 20 [I 3], 5, 9 – 10). Entretanto, ela não é um mero instrumento do filósofo: “ela não é simples teoremas e regras, mas abrange coisas e tem os entes como matéria; ela se aproxima deles com método e possui ao mesmo tempo as coisas [reais] e os teoremas” (20 [I 3], 5, 11 – 14). Portanto, em Plotino, a dialética não tem apenas um caráter lógico, mas ontológico. Segundo Plotino, ela possui os seres, e se volta diretamente a eles (cf. 20 [I 3], 5, 1 – 5). Porém, parece que ela não se confunde com o próprio Intelecto, mas como a mais valiosa habilidade da alma, ainda que seja concernente ao ente e ao mais valioso (ou seja, ao Intelecto) (cf. 20 [I 3], 5, 5 – 8). Portanto, como habilidade discursiva da alma, a dialética apresenta-se como o meio de ascensão ao inteligível e ao Intelecto verdadeiro (e, portanto, como *anagagé* cf. 20 [I 3], 1, 2 – 5), como uma espécie de ponte e de caminho intermediário entre a alma e o Intelecto. Com efeito, ao defini-la e descrevê-la, Plotino segue de perto os diálogos platônicos³⁴¹:

É precisamente a habilidade de versar racionalmente acerca de cada coisa, que é cada uma, que difere das outras e o que têm em comum; em que gênero está cada uma, qual sua posição nele e se é o que é, e quantos são os entes e, por sua vez, os não entes, distintos dos entes. Ela também discursa sobre o bem e o não bem, sobre as coisas do gênero do bem e seu contrário e, evidentemente, o que é eterno e o que não é tal, falando com ciência, não com opinião, sobre todas as coisas (20 [I 3], 4, 2 – 7).

Assim, a dialética como ciência discursiva que tem por “objeto” o inteligível apresenta-se como guia e pedagoga do verdadeiro amante (cf. 20 [I 3], 3, 1 – 3)³⁴². Entretanto: “... deixando para outra arte a chamada ‘disciplina lógica’ acerca de

³⁴¹ Notadamente *Fedro* 265 c-266b; *República* 531 d-535 a; *Sofista* 253 b-254b; *Político* 262 a-263 b; *Filebo* 15 d-17 a. Cf. J. Igal, 1982, p. 228, n. 17.

³⁴² “... que raciocínio se fará pedagogo para guiar esse amor?” (5 [V 9], 2, 13 – 14). Assim como o amante pode ser entendido como o “verdadeiro músico”, ou o músico por excelência, o filósofo pode ser entendido como o “verdadeiro amante”. Cf. acima, p. 115 ss (5 [V 9], 2, 1 – 11).

proposições e silogismos, como se fosse o saber escrever...” (cf. 20 [I 3], 4, 18 – 21). Ora, a lógica para Plotino desempenha papel semelhante à escrita: é um mero instrumento para exposição do pensamento, mas não um método de descobrimento da verdade³⁴³. Como explicita na sequência: “Assim, ela não se importa com proposições – pois são letras – mas, conhecendo a verdade, conhece o que chamam proposições” (20 [I 3], 5, 17 – 18). E, com isso, parece entender que, apesar de discursiva, a dialética visa ao que está além do discurso, como verdade ontológica e inteligível. Nesse sentido, a dialética apresenta-se como arte (*tékne*), método (*méthodos*) e prática (*epitédeusis*) de ascensão (*anagogé*) ao inteligível (cf. 20 [I 3], 1, 1 – 7).

Mas qual é esse método? Plotino fala, como vimos, de duas etapas da ascensão: uma que parte das coisas de baixo, e outra para aqueles que já alcançaram o inteligível (cf. 20 [I 3], 1, 12 – 20; cf. acima, p. 53 ss.). O que Jankélévitch, por exemplo, entende como dialética inferior e dialética superior³⁴⁴. A primeira diz respeito, mais propriamente, ao músico e ao amante, como elevação do amor pelas belezas sensíveis (dependentes de uma impressão externa adventícia) à beleza inteligível (a maneira do *Fedro* e de *O Banquete* de Platão); e a segunda diz respeito mais propriamente ao verdadeiro filósofo, que já é “separado” por natureza (independente de uma impressão adventícia), “provido de asas” e voltado para o inteligível, como método de elevação para além do inteligível (cf. 20 [I 3], 3, 1 – 5) e, portanto, para além da essência (*epékeina tês ousía*)³⁴⁵. O músico (*musikòs*), o amante (*erotikòs*) e o filósofo (*philósophos*) são, para Plotino, inspirado pelo *Fédro* platônico (248 d), os candidatos à ascensão rumo ao Bem e ao princípio (cf. 20 [I 3], 1, 1 – 10). Porém, em Plotino, diz Jankélévitch: “... a música, o amor e o discurso filosófico são estados complementares e sucessivos de Iniciação...”³⁴⁶. Assim, parece que a condução do músico das belezas sensíveis (sons, ritmos e figuras) à beleza inteligível, visa a transformá-lo em amante: “... e, transformado, pode assim permanecer ou ir além...” (20 [I 3], 2, 1 – 2). E o amante, por sua vez, passando pela ascensão gradual do *Banquete*, remontando-se ao inteligível, transforma-se em filósofo, sendo capaz, portanto, de empreender a via superior (cf. 20 [I 3], 2, 14 – 15).

³⁴³ Cf. tradução J. C. Baracat, n. 21.

³⁴⁴ V. Jankélévitch, 1998, *passim*.

³⁴⁵ Cf. acima, p. 53, n. 103.

³⁴⁶ *Ibidem*, p. 48.

O músico é, por natureza, muito excitável e impressionável pela beleza, mas não é muito capaz de comover-se por si mesmo “... pronto no entanto a responder às impressões com que se depara [...] fugindo sempre do dissonante e do que não tem unidade nos cantos e nos ritmos, buscando o bem ritmado e bem configurado” (20 [I 3], 1, 20 – 28). Portanto, é preciso conduzi-lo para além das impressões sensíveis, separando a matéria das coisas sobre as quais se dão as proporções:

... ele deve ser levado à beleza sobre elas e instruído de que era com isto que ele se excitava [*epitōēto*], com a harmonia inteligível e a beleza nela e com o belo universal, não com um belo particular apenas, e deve-se inculcar-lhe os raciocínios da filosofia: a partir deles, ele adquire confiança no que desconhece possuir (20 [I 3], 1, 31 – 35).

À semelhança do amante do *Banquete*, o músico deve ser conduzido de uma beleza e harmonia particular, dependente de uma percepção adventícia, para a beleza e harmonia universal e inteligível, presente no mais íntimo e interior de si mesmo, segundo a interpretação de Plotino. Lá, ele pode permanecer ou ir além. É interessante notar como o discurso filosófico, os raciocínios (*lógos*), devem ser ministrados apenas para lhe inculcar confiança (*pístin*) nas realidades que ele já possui sem saber. E isso significa, para Plotino, que a harmonia e a beleza que o músico reconhece nas impressões sonoras que lhe chegam pelos sentidos provêm de dentro (*éndon*), do interior da alma mesma, e não de fora (*éxō*) da matéria. É a alma que conforma o sensível, lhe ordena, lhe proporciona e lhe harmoniza promovendo o belo ritmo e a bela harmonia. Desse modo, a atração do músico pelos belos ritmos e pelas harmonias, assim como no caso do amante, é uma espécie de “reminiscência” da harmonia e beleza superior. Portanto, voltando-se para a origem e fonte mesma da beleza sonora, o músico se converte em amante: o amante da beleza inteligível.

O amante, por outro lado, à semelhança do músico, é um memorioso da beleza. No entanto, estando ela distante, – por ser transcendente –, ele é incapaz de apreendê-la inicialmente “... mas, atingido pelas belezas visíveis, com elas se excita [*epitōētai*]” (cf. 20 [I 3], 2, 1 – 5). Portanto, é preciso conduzir-lhe (com o raciocínio) da beleza de um corpo belo para a beleza presente universalmente em todos os corpos, mostrando-lhe que se trata de uma única beleza: “... e se deve dizer que ela é diferente dos corpos, que tem origem distinta e que está com mais intensidade noutras coisas...”. Essas outras coisas, inspiradas no *Banquete* (210 a-212 a), são as belezas da alma: as belas

ocupações, belas leis, ensinamentos; que se dá nas artes (*téknaís*), nas ciências (*epistémais*) e nas virtudes (*aretáís*). Essas são as belezas da alma, fonte mesma da beleza dos corpos e do sensível. Porém, diz Plotino: “Depois, deve-se reduzir todas essas belezas a uma e ensinar-lhe como elas surgem” (cf. 20 [I 3], 2, 5 – 13). Trata-se, portanto, da fonte das belezas da alma, como Beleza inteligível. Porém, na sequência, Plotino não afirma que por essa ascensão e compreensão discursiva, pela administração de raciocínios, o amante acessa e ascende propriamente ao inteligível; mas o que afirma, no contexto do tratado, parece surpreendente: “E a partir das virtudes (*aretôn*) ele pode já ascender ao intelecto, ao ente: e aí deve seguir o caminho para o alto [como segunda etapa da viagem]” (20 [I 3], 2, 14 – 16). O que evidencia o caráter pedagógico do raciocínio, capaz de conduzir e orientar a alma, inculcando-lhe confiança, guiando-a na direção do inteligível; mas, dependente, por sua vez, para cumprir sua função, do trabalho e da prática das virtudes.

Contudo, logo no início do tratado, Plotino afirma que os argumentos e as demonstrações que apontam para a rota da jornada (o Bem) já eram uma forma de ascensão (cf. 20 [I 3], 1, 4 – 6). E, em outro trecho do texto, que a dialética, citando Platão (*Filebo* 58 d 6-7) “é a maior pureza do intelecto e da sabedoria”; sabedoria que concerne ao ente e intelecto que concerne ao que está além do ente (cf. 20 [I 3], 5, 5 – 8). Afirmções que parecem localizar a dialética no nível do intelecto e da intelecção, e dotá-la de plena capacidade de ascensão ao inteligível. Que a dialética seja dotada, para Plotino, de tal capacidade de ascensão, não parece haver dúvida (inclusive como fica claro na primeira frase do tratado)³⁴⁷; entretanto, é no modo da capacidade de ascensão, como “conformação” ao inteligível, que parece haver necessidade de maior esclarecimento.

O filósofo, como “verdadeiro amante” diferente dos demais, por natureza, diz Plotino, está pronto e “provido de asas” (*Fedro* 246 c1 e 249 c4-5), sem necessidade de “separação”, pois já está em movimento para o alto: “mas, estando desorientado, necessita apenas de um guia. Portanto, deve-se guiá-lo e libertá-lo, ele que por natureza deseja e é de longa data liberto” (cf. 20 [I 3], 3, 1 – 6). Ora, como vimos acima, o guia é o discurso, o raciocínio e, no limite, a própria dialética. Mas, Plotino afirma que é preciso guiar e libertar o filósofo. O que, certamente, ecoa a necessidade de superação do discurso, raciocínio e da ciência na contemplação do princípio, explicitada por

³⁴⁷ “Qual arte, método ou prática nos eleva aonde devemos nos encaminhar?” (20 [I 3], 1, 1).

Plotino, por exemplo, no contexto do tratado 9 [VI 9] (cf. 4, 1 – 10; e 10, 7 – 9). Nesse texto, Plotino afirma que o raciocínio consiste em uma espécie de movimento de deslocamento, e que as ciências são razões na alma, oriundas da presença do Intelecto (cf. 9 [VI 9], 5, 10 – 13). Ora, trata-se, como vimos (cf. acima, p. 152, n. 339), analisando o tratado 49 [V 3], dos *lógoi*, ou impressões recebidas do Intelecto presentes em forma de leis, na parte superior da alma como fundamento lógico e ontológico da razão e do discurso. Portanto, a dialética como guia e pedagoga cumpre a função de orientar a alma em direção à sua meta, conformando a alma ao inteligível ao modo da faculdade *dianoética*, ou seja, pelo discurso. Possibilitando, assim, a conformação superior, pela “união” e “transformação” no Intelecto, como uma etapa subsequente à administração do discurso. Resta-nos compreender, portanto, como é possível e como se dá essa passagem.

Para tanto, é preciso observar o *modus operandi* da dialética. Plotino o expõe no tratado 20 [I 3] seguindo novamente bem próximo os diálogos de Platão. Em primeiro lugar, afirma a necessidade de proceder por divisão: para distinguir as formas, determinar o que um ente é, e para definir os gêneros primários. Em seguida, afirma a necessidade de proceder por síntese: “entrelaçando intelectivamente as formas que deles [dos gêneros primários] provêm até ter penetrado todo o inteligível, e analisando-as em sentido contrário até chegar a um princípio” (cf. 20 [I 3], 4, 12 – 17). A divisão e a síntese são, certamente, os procedimentos fundamentais da dialética platônica (*Fedro* 265 c-266 b). A divisão ou análise, como explicita Plotino, distingue as formas, buscando declarar o que é cada uma e em que difere das outras (e, portanto, procede da unidade para a multiplicidade, em movimento de “descida”); a síntese, por outro lado, procura o que há em comum entre elas, em que classe se encontram, visando a suas relações, conexões e unidade fundamental (procedendo da multiplicidade para a unidade, portanto, em movimento de “ascensão”). A divisão parece constituir mais propriamente a ciência; enquanto a síntese, em seu ponto mais alto, a partir do procedimento da divisão, parece ser responsável pela possibilidade da “contemplação” inteligível e, portanto, da “conformação” superior ao Intelecto, propriamente dita. Responsável pela unificação do pensamento, a síntese unifica a alma, elevando-a, em seu ponto máximo, ao nível do intelecto, atingindo a visão sinóptica, universal e superior, a quietude e, portanto, a “contemplação”, como superação do raciocínio e discurso; como sugere Plotino na sequência: “... então, mantendo a quietude, pois está

em quietude enquanto está lá, e não se atabalhoando com mais nada já que se tornou una, ela vê...” (cf. 20 [I 3], 4, 17 – 19). Assim, sendo o Intelecto a origem dos princípios da ciência, a partir do método de divisão e síntese, a alma “... compõe, combina e divide as coisas seguintes”, e segue retrocedendo à origem desses princípios “... até chegar no Intelecto perfeito” (cf. 20 [I 3], 5, 1 – 4). Nesse ponto parece dar-se a “contemplação” propriamente dita, e a assimilação inteligível: como “visão”, pela unificação da alma, da unidade inteligível pela unidade das ciências, como sabedoria e “contemplação”. Jankélévitch afirma que a dialética plotiniana opera uma espécie de “contração” progressiva no pensamento, superando a dispersão e a exteriorização do raciocínio e do discurso, em uma “visão” unificadora e intuitiva do intelecto³⁴⁸.

Entretanto, nas últimas linhas do tratado, Plotino adverte: apesar do exercício dialético aperfeiçoar as virtudes, não é possível ser um sábio (*sophòn*) ou dialético sem virtudes: “... elas ou precedem ou se desenvolvem simultaneamente” (cf. 20 [I 3], 6, 15 – 18); unindo as virtudes (estudadas em um tratado cronologicamente anterior 19 [I 2]) à prática e ao exercício da dialética na busca de ascensão e conformação inteligível. Desse modo, a dialética, em seu nível superior, se confunde com a própria sabedoria (*sophía*) inteligível e com os princípios que a possibilitam e lhe dão sustentação; superando, portanto, o raciocínio e o exercício discursivo da alma (apesar de também operar nesse nível); aperfeiçoando o caráter (*éthe*) e as virtudes naturais (*phísikás tis aretàs*), tanto quanto a própria capacidade de conhecer e discorrer sobre o inteligível:

Mas, quando as naturais [virtudes] já existem, ambas [sabedoria e virtudes] se desenvolvem e se aperfeiçoam simultaneamente? Progredindo, uma aperfeiçoa a outra; pois, de modo geral, a virtude natural tem visão e caráter imperfeitos, e os princípios, dos quais as derivamos, são o mais importante para ambas as classes de virtude (20 [I 3], 6, 22 – 25).

Nesse sentido, é possível relacionar paralelamente dialética (conhecimento), “psicologia” e virtudes, comparando os níveis de conhecimento da alma com os respectivos níveis de virtudes³⁴⁹. Assim, o nível mais disperso e exterior de conhecimento, relacionado aos sentidos e à opinião (passível da ação da dialética

³⁴⁸ “... a medida que o processo dialético se desenvolve, se vê os termos lógicos, de início gramaticalmente justapostos, entrarem pouco a pouco uns nos outros, se fundirem e se absorverem mutuamente, se esclarecerem enfim em um sistema perfeitamente diáfano que é o universo inteligível”. V. Jankélévitch, 1998, p. 78.

³⁴⁹ Pradeau afirma: “Deste ponto de vista, a gradação das virtudes corresponde exatamente às formas e aos graus sucessivos da contemplação: a virtude é a expressão ética da contemplação...”. Cf. 2003, p. 116.

inferior, voltada para o músico e para o amante), parece relacionar-se com as virtudes políticas e, portanto, com o “outro homem” (composto animal) e com o nível sensitivo-vegetativo da alma. O nível mais interior e concentrado da dialética, mais ainda discursivo e intermediário, discorrendo sobre as formas e percorrendo discursivamente o universo inteligível (como “conformação inferior”, pelo trabalho com os *lógoi*, conforme vimos acima), parece relacionável ao exercício de purificação, visando a atingir pela “simplificação”, “conversão”, “divisão”, “síntese” e “reminiscência” a assemelhação ao divino, por meio do processo mimético. Porém, a superação do discurso, pela conclusão do processo anterior, como “transformação” e “união” com o Intelecto divino, pela ascensão ao “intelecto puro” da alma, parece correspondente à “virtude superior” propriamente dita, como divinização e assimilação inteligível e, portanto, como “contemplação” superior e “verdadeiro conhecimento”³⁵⁰.

Portanto, “ética” e dialética parecem corresponder a tal ponto que seja possível entender o exercício dialético como prática da virtude, e a prática da virtude como exercício dialético. Entretanto, apesar da possível força da evidência extraída dessa correspondência, não nos parece possível esgotar uma pela outra reciprocamente, entendendo ambas como um único e mesmo movimento ascendente. Parece-nos claro que as virtudes sejam um pressuposto necessário para a dialética, e a dialética seja uma possibilidade de desenvolvimento da virtude. Afirmção que mantém “ética” e dialética, ainda que de modo impreciso, como duas práticas e instâncias independentes. Além do mais, o exercício dialético apresenta-se, sem dúvida, como uma forma de purificação da alma; talvez, inclusive, como o método por excelência, tratando-se de um percurso filosófico. Todavia, não como a única e exclusiva forma de purificação, de modo que a purificação não se resumiria e se limitaria apenas ao exercício dialético (entendido como método discursivo e científico da alma). Pois, as purificações aparecem como um exercício moral de desprendimento e despojamento da identificação com as realidades externas e inferiores, possibilitando à alma voltar-se do olhar parcial, passional, limitado e relativo (relacionado, como vimos, a um componente moral) para níveis mais profundos e interiores de si mesma (universal e impassível). A dialética, entretanto,

³⁵⁰ O que sugere claramente Jankélévitch, 1998, p. 82. Entretanto, assim como é possível falar de três níveis de virtudes, parece-nos que seria, talvez, mais adequado falar de três níveis de dialéticas: como dialética inferior, intermediária (dianoética, operando no nível dos *lógoi*, como assemelhação ao divino), e superior propriamente dita, como conformação e virtude superior, contemplação e assimilação inteligível.

apesar de visar a e possibilitar esse mesmo percurso, parece estar mais relacionada com a orientação, com a rota da jornada, cumprindo o papel de guia e pedagoga para a ascensão da alma, apesar de contribuir diretamente no desenvolvimento e aperfeiçoamento da prática das virtudes³⁵¹. Entendidas desse modo, o motor da ascensão da alma seria de natureza “ética”, que se realizaria em sua trajetória pela efetivação do percurso por meio da instrução e orientação dialética³⁵². Ambas, portanto, conjugadas é que permitem, segundo Plotino, a realização do percurso. Assim, o que dá a esses dois exercícios ou estágios “propedêuticos” sua correspondência e reciprocidade é sua natureza fundamental superior no nível do Intelecto. A “contemplação” (*theoría*), “conhecimento” (*gnôsis*) ou “sabedoria” (*sophía*) apresenta-se como “virtude superior”, ou virtude propriamente dita; e essa “virtude superior” apresenta-se como “união” e “transformação” inteligível; e, portanto, como “contemplação”, “conhecimento” e “sabedoria”. A “visão” inteligível ou a conformação superior é, assim, princípio e fim tanto do percurso ético quanto do dialético, formando uma espécie de triângulo, cujas hastes laterais, que partem de uma mesma base, se encontram em um único ponto convergente e comum, no alto, no nível do Intelecto.

Logo, assim como as virtudes cívicas e as purificações, a dialética discursiva (inferior e superior)³⁵³ apresenta-se ainda como um percurso preparatório e propedêutico para o “verdadeiro conhecimento”³⁵⁴. E, apesar de aperfeiçoar as virtudes naturais da alma, ela é dependente, por sua vez, para efetivar seu fim, da esfera e da prática das virtudes. Portanto, dialética (no nível da *diánoia*) e virtudes (purificações) correspondem a uma função intermediária e mediadora, cujo caráter mimético permite, certamente, segundo Plotino, a “assemelhação a deus”; dispendo a alma nas condições

³⁵¹ J. Trouillard afirma: “Dizer que o processo catártico é intelectual não é o identificar a um percurso discursivo, nem mesmo à dialética. Isso não é mais excluir a prática moral, o amor ou a admiração da beleza. Um discípulo de Platão não pode omitir estes modos de purificação”. Cf. *La purification plotinienne*, 1955, p. 10.

³⁵² Como explicita mais claramente no tratado 38 (VI 7) – *Sobre como veio a existência a multiplicidade das ideias, e sobre o Bem*: “... as analogias, as negações, o conhecimento dos provenientes dele e os graus escalonados, nos instruem acerca dele; e nos conduzem a ele as purificações, as virtudes, o adereço da alma, o pisar solo inteligível e instalar-se nele e o banquetear das delícias de lá” (38 [VI 7], 36, 7 – 11).

³⁵³ Que, segundo nossa compreensão, conforme exposto acima (cf. p. 160, n. 350), seria, talvez, melhor designada por dialética inferior e intermediária, deixando a designação de “superior” para o nível da contemplação e da assimilação propriamente dita.

³⁵⁴ Cf. Pradeau, 2003, p. 116 ss. Para aprofundar mais sobre a natureza da dialética e sobre a passagem da discursividade para a contemplação propriamente inteligível em Plotino, vide: V. Verra. *Dialettica e filosofia in Plotino*. Milano: Vita e pensiero, 1992.

necessárias para a conformação superior com o Intelecto, como “virtude superior”, “contemplação” e “assimilação a deus”, propriamente dita.

3.2.3 Os limites da linguagem

Visto o que dissemos acima, resta-nos apenas, antes de adentrarmos propriamente no tema da contemplação, observar alguns pontos sobre o lugar da razão discursiva (*diánoia*) no pensamento plotiniano e de sua limitação no percurso da assimilação inteligível. Para tanto, analisaremos algumas passagens de dois tratados fundamentais para esse tema, um da fase intermediária (31 [V 8]) e outro já da última fase (49 [V 3]). Ambos parecem completar e desenvolver elementos já presentes em tratados da primeira fase, como é o caso, por exemplo, do tratado 9 [VI 9]³⁵⁵. Essa observação nos permitirá compreender o caráter mimético próprio do discurso e, portanto, sua limitação e discrepância da “experiência” da assimilação e contemplação da *nóesis*; a despeito de sua possível semelhança e proximidade com o Intelecto ou com o nível intelectual da alma, e mesmo de seu caráter crucial para a ascensão e assimilação inteligível. Assim como, nos permitirá compreender melhor a passagem do percurso da *diánoia* para a *nóesis*.

Como vimos, Plotino entende o nível dianoético da razão discursiva como tradução de um nível superior, anterior e mais profundo. Assim, o discurso representa uma distensão no espaço e no tempo de uma realidade mais nítida, substancial e eterna. Por isso, em última instância, o discurso, ainda o racional e filosófico, figura uma imagem e uma representação simbólica da realidade inteligível (cf. 49 [V 3], 4, 20 – 25; 6, 9 – 17). De modo que o inteligível, na concepção plotiniana, supera qualquer possibilidade de concepção “abstrata” e “racionalista”; o que, em contrapartida, segundo o filósofo, nos impede que possamos realmente compreendê-lo, como expressa o tratado 31 [V 8] – *Sobre a beleza inteligível*:

Mas nós não chegamos até a compreensão disto [da realidade inteligível] porque consideramos que também as ciências [as ciências de lá, do inteligível] são teoremas e uma reunião de premissas [proposições], mas isto não vale nem mesmo nas ciências daqui (31 [V 8], 4, 47 – 50) [...]

³⁵⁵ Nesse tratado, mais que em qualquer outro da primeira fase, os limites da linguagem e da ciência aparecem explicitamente formulados (cf. 9 [VI 9], 4).

Pois <as coisas de lá> [os inteligíveis] não derivam de uma sucessão de proposições nem de um projeto, mas vem antes da consequência e do projeto; já que todas estas coisas são posteriores, seja o raciocínio, seja a demonstração, seja a convicção [prova] (31 [V 8], 7, 41 – 43)³⁵⁶.

Ora, os inteligíveis, ou seja, o Intelecto, já que para Plotino os inteligíveis são constitutivos e interiores ao próprio Intelecto³⁵⁷, não são só um cúmulo de teoremas e proposições, tampouco são resultado de uma operação lógica ou de um projeto; mas anteriores a todo raciocínio, consecução lógica, prova, demonstração. Isto é, a atividade própria do Intelecto (*Noûs*), a *nóesis*, segundo Plotino, parece anterior à própria linguagem e, portanto, anterior ao discurso e raciocínio, que se dá na divisão e sucessão temporal. No mesmo tratado 31 [V 8], comentando sobre o caráter não discursivo da sabedoria e da contemplação inteligível, como anterior ao discurso e à razão (*lógos*), Plotino menciona os sábios egípcios, que segundo seu parecer:

... [nas] coisas que eles queriam ilustrar por meio da sabedoria usavam não caracteres do alfabeto [*týpois grammátōn*] que acompanham as palavras e as proposições [*lógos kai protáseis*], as quais nem mesmo <são capazes de> imitar sons e pronúncias de princípios, mas desenhando imagens [*agálmata de grápsantes*] e entalhando uma imagem particular para cada coisa nos templos, mostravam a ausência de desenvolvimento discursivo destas imagens. Pois que, de fato, cada imagem é seja uma certa ciência, seja sabedoria, seja substrato, seja algo reunido [uma entidade substantiva e global], e não pensamento discursivo nem deliberação. Em seguida, um simulacro [*eidōlon*] nasce daquela sabedoria que é algo de reunido, um simulacro que se desenvolve já em outro e que exprime a si mesmo em uma exposição discursiva e revela as causas através das quais as coisas são assim... (31 [V 8], 6, 2 – 12)³⁵⁸.

Esse simulacro (*eidōlon*) que expressa discursivamente a coisa é a palavra (*lógos*) que, segundo Plotino, se desenvolve em “outro” como um desdobramento

³⁵⁶ Cotejamos aqui a tradução do Igal, entre colchetes, com a de Luciana Gabriela E. C. Soares Plotino, *Acerca da beleza inteligível* (Enéada V, 8 [31]). *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 107, Jun/2003, p. 110-135.

³⁵⁷ É a tese plotiniana da interioridade e identificação entre inteligível e Intelecto, expressa resumidamente nesse trecho do tratado 49 [V 3]: “E se isto é verdade, a contemplação tem que ser idêntica ao objeto contemplado, e o intelecto tem que ser idêntico ao inteligível. É que, de não ser idêntica, não será a realidade, já que o que possuirá o possuidor dos seres será uma impressão distinta dos seres, e esta não é a realidade. Logo, a realidade não deve ser de algo distinto, mas deve ser isso mesmo que professa ser. Logo, o intelecto, o inteligível e o ser devem ser uma só coisa, e este deve ser o Ser primeiro e o Intelecto primeiro, visto que possui os Seres, melhor dito, é idêntico aos Seres” (49 [V 3], 5, 23 – 28). Cf. também: 32 [V 5], 1, 50 – 68.

³⁵⁸ Esse trecho segue o mesmo procedimento da citação feita acima (cf. n. 356). Segundo V. Verra: a característica da discursividade é a de fracionar isto que é unitário (ou seja, a intelecção); isso porque o discurso apreende os inteligíveis de um ponto de vista extrínseco e parcial. Cf. 1992, p. 54.

posterior e simbólico. Não só a palavra falada ou escrita, mas as proposições (*protáseis*); logo, os raciocínios e a própria razão discursiva (*diánoia*). Aqui, Plotino assinala claramente o caráter não discursivo do inteligível (*noéton*) e, portanto, do conhecimento (*gnôsis*) e sabedoria (*sophía*), para além da representação das palavras, incapazes de imitar sons e pronúncias de princípios: uma entidade substantiva e global, ou seja, uma entidade real e que não está dividida na sucessão do raciocínio e do pensamento, nem está representada por um “outro” distinto de si mesmo; mas, uma entidade, cuja sabedoria e realidade está presente como algo concentrado e reunido. Em outro trecho desse mesmo tratado, Plotino faz outra menção à imagem que pode contribuir significativamente para nossa compreensão em paralelo a essa última citação:

Qual imagem [*eikóna*] então alguém poderia colher dele [do Intelecto]? Pois toda imagem será proveniente de alguma realidade inferior. Mas, certamente é preciso que a imagem nasça do Intelecto de modo que não seja colhida através de uma imagem (31 [V 8], 3, 12 – 15).

O discurso filosófico, enquanto projeto e sucessão lógica do raciocínio não passa também de uma imagem e de um simulacro inferior de seu modelo e paradigma, dividido e distendido na multiplicidade da linguagem. Porém, essa imagem deve ser o máximo possível semelhante ao Intelecto, deve nascer do Intelecto, e não de uma outra imagem dele. Pois, assim como o discurso da alma é imagem da intelecção, a alma mesma é imagem do Intelecto³⁵⁹. Há, portanto, como vimos acima, segundo explicita Plotino no tratado 24 [V 6], duas classes de pensantes: “o que pensa a outro e o que se pensa a si mesmo”, ambos procuram evitar a dualidade, mas o primeiro o consegue em menor grau. O primeiro, o que pensa a outro, também tem o que vê junto a si, mas como distinto de si e como próprio de outro. O segundo, por outro lado, não está separado substancialmente de seu objeto, mas “... estando consigo mesmo, se vê a si mesmo. Pensa, pois, em maior grau, porque possui o objeto pensado, e pensa a título primário, porque o pensante deve ser uma só coisa, e não duas” (cf. 24 [V 6], 1, 1 – 8). No tratado 49 [V 3], afirma:

O que se dá na alma [isto é, na faculdade dianoética da alma] pensa, pois, em um sentido distinto, enquanto que o que se dá no intelecto pensa em um

³⁵⁹ “Se a Alma é tal como a caracterizou nossa exposição, ela é, então, imagem do Intelecto (10 [V 1], 3, 5 – 8).

sentido mais próprio. Com efeito, a alma se pensava a si mesma pensando que era de outro; o intelecto, entretanto, pensando que era ele mesmo, e qual e quem era ele mesmo, partindo de si mesmo, e voltando-se a si mesmo. Porque, ao ver aos seres, se via a si mesmo, e ao ver, era intelecto em ato, e este ato era ele mesmo, porque o intelecto e a intelecção eram uma só coisa, e via todo ele com a totalidade de si mesmo, e não uma parte dele com outra parte (49 [V 3], 6, 2 – 7).

Assim, a alma, na medida em que pensa “outro”, por meio da representação extrínseca e simbólica do discurso, que supõe uma busca e sucessão temporal em um determinado percurso (*diéxodos*)³⁶⁰ fracionado e distendido, supõe, segundo Plotino, necessariamente outro anterior e superior a ela mesma:

Mas a alma não vê as razões que contém, já que tampouco é ela a que as engendrou, mas que assim ela como as razões são imagens [*eidōlon*]. Agora bem, o princípio de onde proveio a alma, esse é a realidade nítida, verdadeira e primária. Daí que se pertença a si mesmo e esteja em si mesmo. A imagem, por outro lado, a não ser que pertença a outro e esteja em outro, tampouco permanece – pois “a imagem lhe corresponde ser de outro e estar em outro” – a menos que esteja ligada a seu princípio. E por isso tampouco se vê, por falta de luz suficiente, ou se vê, vê após realizar-se em outro, e [portanto] vê a outro e não a si mesma³⁶¹ (49 [V 3], 8, 8 – 17).

Ora, uma imagem necessita de um modelo, assim como um halo luminoso em torno do sol necessita de sua fonte (cf. 49 [V 3], 9, 10 – 20). E esse modelo, para Plotino, assim como já para Platão, certamente, não pode ser o sensível que possui apenas realidades singulares, percíveis, múltiplas e relativas no transcorrer do devir³⁶². O modelo deve necessariamente ser superior à imagem e, na medida em que a razão na atividade filosófica se eleva em busca dos princípios e da realidade em si mesma, ela supõe, para Plotino, uma realidade superior da qual ela mesma (enquanto representação distendida e simbólica) provém; e por isso, aspira e deseja alcançá-la (cf. 10 [V 1], 11, 1 – 9). E isso, certamente, como percurso em direção ao seu desejo de realização da unidade (cf. acima, p. 27 ss.), perfeição e plenitude (cf. acima, p. 123 ss.). Esse nível, cuja atividade, nas palavras de Santa Cruz: “não tem necessidade de demonstração (*apódeixis*) nem de prova (*pístis*), mas é evidente e claro para si mesmo”³⁶³, conforme

³⁶⁰ “... a alma raciocinativa, para poder formular algo, deve apreender uma série sucessiva de objetos diversos. E isto é um percurso [*diéxodos*]” (49 [V 3], 17, 23 – 25). Sobre o sentido do termo *diéxodos* em Plotino, vide: V. Verra, 1992, 54 ss.

³⁶¹ Cf. Platão, *Timeu* 52 e2-4.

³⁶² Vide mais a esse respeito, por exemplo, em (5 [V 9], 5, 15 – 30).

³⁶³ Cf. M. I. Santa Cruz, 2007. Intr. LII.

vimos acima (cf. acima, p. 62 ss), não é exterior à alma, mas está sempre presente em seu mais profundo e íntimo³⁶⁴. E, por isso, não se trata para Plotino, como bem notou Hadot, de simplesmente provar e demonstrar racionalmente a existência de níveis distintos no interior do homem ou mesmo da atividade do pensamento e da cognição humana, mas de apontar por meio da razão e do discurso para uma realidade que só pode ser conhecida interiormente, no limite, pela própria “experiência”³⁶⁵. Assim, por volta da metade do texto (49 [V 3]), após expor as diferenças do pensamento próprio da alma e do intelecto, pergunta-se Plotino: “... o resultado de nossa demonstração é tal que chega a ter eficácia persuasiva?”. E responde:

Tem força puramente constrictiva [*anánkēn*], mas não eficácia persuasiva [*peithō*]. É que a constrição está no intelecto, enquanto que a persuasão está na alma. Parece que estamos tratando é de persuadimo-nos mais que de contemplar a verdade com o intelecto puro. Enquanto estávamos acima, na natureza do intelecto, estávamos satisfeitos, pensávamos e contemplávamos reduzindo à unidade todas as coisas. Era o intelecto o que pensava, e falava de si mesmo, enquanto a alma permanecia quieta dando lugar à ação do intelecto. Mas desde que de novo nos encontramos aqui, isto é, na alma, andamos buscando o modo de persuadirmo-nos, como querendo contemplar o modelo em sua imagem (49 [V 3], 6, 9 – 17)³⁶⁶.

Ao distinguir a constrição da persuasão, Plotino relaciona a constrição com a contemplação propriamente inteligível, deixando a persuasão à atividade discursiva da alma. No intelecto, a contemplação reduz-se à unidade e à imediatez; na alma, buscamos a persuasão discursiva “querendo contemplar o modelo em sua imagem”, por meio de uma sucessão lógica e de um percurso. Plotino parece afirmar aqui que o discurso e a razão não são capazes de provar e demonstrar rigorosamente a realidade inteligível, ou pelo menos, que esse não é o propósito maior de sua filosofia; mas, apenas apontar ou constringer a alma em direção à contemplação, sem, no entanto, atingi-la diretamente pela via discursiva. Enquanto estávamos no intelecto, ou seja,

³⁶⁴ Cf. 10 [V 1], 10, 1 – 13. “O princípio não está fora da alma, mas dentro dela mesma, em sua mais profunda intimidade. A elevação da alma é uma progressiva simplificação, que se alcança por um retorno sobre si. A conversão até o Uno é uma autoconversão. M. I. Santa Cruz, 2007, Intr. LXXXIV.

³⁶⁵ ... o raciocínio, que permanece sempre no plano da consciência e da reflexão, não nos faz conhecer verdadeiramente os níveis da realidade divina que ele distingue. Ele só é um exercício preliminar, um apoio, um trampolim. Para Plotino, o conhecimento é sempre experiência, mais ainda, metamorfose interior. Não se trata de saber racionalmente que há dois níveis na realidade divina, mas é preciso se elevar interiormente até esses níveis e lhes experimentar em si, em dois tons diferentes da vida espiritual. P. Hadot, 1997, p. 73 - 74.

³⁶⁶ Essa distinção entre argumentos que têm força puramente constrictiva, mas que não têm força persuasiva aparecem já em 24 [VI 4], 4, 4 – 8. Cf. V. Verra, 1992, p. 65 ss.

experimentando a união com o Intelecto divino, estávamos satisfeitos; e isso significa que pensávamos e contemplávamos diretamente, sem a intermediação distendida e simbólica do discurso. Por isso, não havia necessidade de demonstração, prova, ou raciocínio e, no limite, nem mesmo de discurso. Porém, estando novamente na alma, ou seja, na *diánoia*, buscamos persuadirmo-nos, traduzindo em imagens extrínsecas a contemplação propriamente inteligível. Buscando, por meio de raciocínios, alçarmo-nos ao “verdadeiro conhecimento” inteligível. Contudo, esse percurso discursivo, certamente, não é sem motivo nem em vão:

Talvez seja necessário, por conseguinte, instruir nossa alma sobre como o intelecto se contempla a si mesmo, e dirigir nossa instrução a essa parte da alma que é intelectiva de certo modo, definindo-a como “dianoética” e tratando de sugerir com essa definição que essa parte é um intelecto, ou seja, que recebe sua capacidade por meio do intelecto e do intelecto. Consequentemente, a esta parte da alma lhe corresponde conhecer o que por si mesma conhece quando vê e é consciente dos seres que enuncia. E se fosse idêntica aos seres que enuncia, se conheceria a si mesma em qualidade de tal. Mas como são, ou melhor, como provêm de cima, de lá mesmo de onde provém ela mesma, daí que o resultado que se lhe segue de ser uma razão, de receber seres aparentados e de adequar-se aos traços presentes nela, consista em conhecer-se a si mesma em qualidade de tal (49 [V 3], 6, 18 – 28).

Assim, embora, por um lado, o exercício dianoético da alma seja tão díspare com relação à “visão” e à contemplação intelectiva; parece que, por outro lado, é conhecendo-se a si mesma no nível do discurso que a alma, exercendo sua função própria de raciocinar e “refletir” seres superiores, orienta-se ao Intelecto e aproxima-se do inteligível, na medida em que possui em si traços e seres aparentados ao Intelecto divino. Pois, sendo imagem e tradução da intelecção (*nóesis*), a razão discursiva (*diánoia*) pode remontar-se ao intelecto, visto que: quando pensa (e, portanto, reflete as impressões advindas de “cima”) faz-se deiforme e similar ao intelecto, na medida em que sua vida é um simulacro da dele (cf. 49 [V 3], 8, 45 – 56). Portanto, torna-se tanto mais intelectiva quanto mais a alma dianoética conhece-se a si mesma no nível do discurso. Pois, olhando-se a si mesma e realizando e exercendo sua atividade própria, a alma, sendo semelhante a seu princípio, se orienta e se volta para ele:

E assim, a alma deve deduzir como é o intelecto olhando-o desde si mesma, enquanto que o intelecto se olha ele mesmo a si mesmo, sem fazer deduções

acerca de si mesmo, já que ele está sempre presente a si mesmo enquanto que nós o estamos a ele quando nos orientamos até ele (cf. 49 [V 3], 9, 21 – 24).

Entretanto, como vimos, esse nível de conhecimento é ainda apenas propedêutico, já que é preciso para que a alma possa conhecer-se a si mesma, em sentido rigoroso, conhecer-se no Intelecto, pois sendo pensante ao mesmo tempo que pensado, e coincidindo plenamente consigo mesmo, o Intelecto comporta necessariamente (em sentido estrito) autoconhecimento (cf. 49 [V 3], 6, 30 – 36). Por isso, como vimos, a alma se vê apenas após realizar-se em outro (no Intelecto), “... e vê a outro e não a si mesma” (cf. 49 [V 3], 8, 15 – 18). Pois, o Intelecto, sendo a própria capacidade de visão, é conhecido por nós graças a ele mesmo: “É tal que se percebe a si mesmo mais claramente que nós a ele, e nós a ele graças a ele... (49 [V 3], 8, 40 – 45)³⁶⁷.”

Desse modo, é preciso que a alma se disponha a conhecer a parte mais divina de si mesma. E isso, despojando-se de seus níveis inferiores (cf. 49 [V 3], 9, 1 – 9). Pois, “... uma parte da alma é capaz de chegar a parecer-se ao intelecto” (49 [V 3], 8, 55 – 56). Assim, ao ver a parte de si mais excelente (que é idêntica ao Intelecto); ou seja, a parte intelectual da alma, se vê a si mesma, já que nada difere a parte que vê da parte que é vista (cf. 49 [V 3], 5, 5 – 7). Ora, segundo Plotino, à parte raciocinativa lhe cumpre a observação das coisas externas e a multiplicidade de afazeres enquanto ao intelecto lhe incumbem suas próprias coisas e o esquadramento de seu próprio conteúdo (cf. 49 [V 3], 3, 1 – 18). Por isso, a parte intelectual da alma, como nível superior do homem, mais profundo e interior, semelhante ao Intelecto divino, é capaz de unir-se e contemplar diretamente sua fonte; mas não a razão discursiva, ocupada com a demonstração múltipla e distendida no espaço e no tempo. É preciso, portanto, voltar a razão e a alma para si mesma e para sua fonte, em um processo gradual de “interiorização” da alma, por meio do exercício discursivo, elevando-se ao que há de mais profundo e superior em seu mais íntimo, superando, no limite do processo, o raciocínio e o discurso. Pois: “... a vista de lá não vê mediante outro, mas por si mesma, porque tampouco vê o exterior. Vê, pois, uma luz com outra luz, sem intermediário. Portanto, uma luz vê outra luz. Logo, se vê a si mesma” (49 [V 3], 8, 20 – 23). Assim, o homem converte-se em intelecto quando, depois de rejeitadas as demais coisas de si

³⁶⁷ Cf. também: 43 [VI 2], 22, 1 – 11.

mesmo, vê o intelecto valendo-se do intelecto; ou seja, a si mesmo valendo-se de si mesmo. Portanto, vê-se assim como o Intelecto se vê a si mesmo (cf. 49 [V 3], 4, 29 – 33). Daí, o caráter crucial do exercício dianoético, para Plotino, no percurso da assimilação.

E, nesse sentido, os discursos e raciocínios podem ser remédios eficazes, uma espécie de encantamentos que, empregados reiteradamente, podem ajudar a curar as dores de parto da alma. Contudo, formulando e raciocinando a alma ainda se evade: “... dado que a alma raciocinativa, para poder formular algo, deve apreender uma série sucessiva de objetos diversos...”. Pois, que percurso e que multiplicidade cabe no que é absolutamente simples? (*pántē haplôî*) (cf. 49 [V 3], 17, 15 – 26). E, por isso, no limite, esse “contato” (*efápsasthai*) escapa a qualquer formulação discursiva, e só é possível falar dessa “experiência”, mesmo que em última instância, imagética e simbolicamente, com o discurso, depois de passado o “contato” propriamente dito. Pois, o Intelecto ilumina, comparece e se faz presente tal qual, segundo a tradição poética e religiosa, comparecem os deuses em uma casa ou em um templo, para aqueles que os invocam, presentificando-se; realizando, assim, a verdadeira cura da dispersão e do desejo da alma (cf. 49 [V 3], 17, 27 – 33)³⁶⁸:

Eis aqui a meta verdadeira da alma: o tocar aquela luz e contemplar com essa mesma luz; não com luz de outro, mas contemplar a mesma luz pela que vê. Porque a luz pela que foi iluminada, é a luz que deve contemplar, já que nem sequer o sol o vemos com luz alheia. E isto como se pode conquistar? Despoja-te de tudo! (49 [V 3], 17, 34 – 40).

3.2.4 A “visão” ou a “experiência”

No tratado 31 (V 8)³⁶⁹, Plotino apresenta o mesmo tipo de contraposição entre duas formas distintas de conhecimento inteligível, tal qual as duas formas de conformação descritas acima (cf. p. 150). Uma de um nível inferior e propedêutico, e uma segunda de um nível superior, na qual, inclusive, ocorre a superação da discursividade e da representação intermediária, que, nesse contexto aparece como uma forma de “exteriorização” e de “objetivação” do conhecimento, em oposição a um

³⁶⁸ Sobre a analogia da possessão divina, cf. abaixo, p. 177, n. 386.

³⁶⁹ Usaremos aqui a tradução de: Luciana Gabriela E. C. Soares. Cf. acima, p. 163, n. 356.

conhecimento direto e interior, presente no íntimo. Assim, em correspondência com o que vimos acima, o conhecimento propedêutico e inferior torna os inteligíveis, ou o Intelecto, “outro”, distinto de si, tal qual um “objeto” externo para o qual há um “sujeito” do conhecimento³⁷⁰. Todavia, a despeito disso, esse conhecimento parece ainda fundamental para certa etapa do percurso, a saber: “enquanto está aprendendo”; ou seja, em uma etapa instrutiva e pedagógica, necessária para “distinguir” e “compreender” acuradamente as realidades com as quais se encontra. Entretanto, em uma etapa superior do percurso é preciso “abandonar-se ao seu íntimo” e tornar-se de “sujeito” do conhecimento “objeto” de contemplação:

E, supondo que deseje vê-lo como se fosse outro [*héteron*], faz a si mesmo externo. É necessário que ele, enquanto está aprendendo [*katamanthánonta*], permaneça na primeira impressão que há do deus e durante a busca distinga acuradamente, compreendendo com qual realidade se encontra: assim, aprendendo com certeza [*pístin*] que se encontra com a máxima felicidade [*makaristòn*], é necessário que, de agora em diante, se abandone ao seu íntimo [*autòn doûnai eis tò eísō*] e que se torne, de agora em diante, ao invés de um sujeito que vê [*horōntos*], objeto de visão de um outro que olha [*théama hetérou theōménou*], resplandecendo com aqueles pensamentos que chegam dali (31 [V 8], 11, 12 – 18).

Esse outro (*héteron*) que olha parece ser o nível intelectual da alma que, como vimos, é um “outro” com relação aos seus níveis inferiores, por estar em contato direto e imediato com o Intelecto divino (cf. acima, p. 68, n. 161). Contudo, é preciso estar devidamente preparado para contemplar diretamente o inteligível, tal qual na metáfora da visão da luz do sol para os prisioneiros da alegoria da caverna. É preciso aproximar-se paulatinamente, acostumando-se pouco a pouco com a intensidade da luz: “... alguns suportam sua luz e olham; outros ficam turbados, quanto mais longe dele estão. Mas aqueles que são capazes de ver [...] voltam o olhar para ele e em direção a isso que lhe pertence” (31 [V 8], 10, 8 – 11). Por isso, Plotino afirma que primeiramente, como uma etapa preparatória e propedêutica, é preciso “ver” o inteligível a partir do exterior, distinto de si, por meio de uma imagem: “... quem entre nós [...] é incapaz de ver a si mesmo, quando possuído daquele deus, traz à visão o objeto visível, leva para o exterior a si mesmo e olha uma imagem [*eikóna*] de si embelezada” (31 [V 8], 11, 1 – 3). No

³⁷⁰ Como vimos, já no tratado 24 (V 6), Plotino afirma que um pensante que seja distinto do pensado, ou seja, um pensante secundário (certamente, a alma discursiva, ou a *diánoia*), que não possui o que pensa como algo que lhe seja próprio, pensa necessariamente “outro” (cf. 24 [V 6], 1, 8 – 12).

entanto, este ainda não é o fim do percurso: “... ao contrário, deixando a imagem – ainda que seja bela – e chegando à unidade consigo mesmo, e não se separando mais, é um e tudo ao mesmo tempo...”, ou seja, junto ao Intelecto divino, presente em silêncio no interior de si mesmo, na medida em que possa e queira contemplá-lo, unindo-se a ele (31 [V 8], 11, 3 – 6).

Portanto, no nível da imagem exterior a alma ainda permanece na dualidade; não obstante, estando pura está próxima do deus (do Intelecto). Assim, voltando-se para ele está presente junto a ele de modo direto e imediato (cf. 31 [V 8], 11, 7 – 9). Desse modo, as purificações (*kátharsis*) aparecem como condição *sine qua non* para a possibilidade mesma da união e proximidade com o divino, mas para unir-se efetivamente a ele é preciso voltar-se para ele, ou seja, passar da “objetivação” imagética e exterior, em uma condição de dualidade (*dúo*), para a contemplação e união com o seu próprio interior e íntimo, convertendo-se integralmente ao princípio. No início, ou seja, quando se está aprendendo, percebe-se a si mesmo como distinto do deus: “... mas correndo para o seu próprio interior [*eísō*] tem tudo, e, deixando para trás a percepção [*aísthēsin*], por medo de ser diverso dele, é uno com o ser de lá” (31 [V 8], 11, 10 – 13). Nesse sentido, a percepção (*aísthēsin*) parcial e relativa como algo distinto do todo, revela o estado de dualidade e de “projeção” exterior da alma. É preciso, pois, após a purificação, abandonar-se ao seu íntimo e voltar-se para seu próprio interior; o que, certamente, corresponde ao movimento de unificação (*hénosis*) da alma a seu centro: “chegando [portanto] à unidade consigo mesmo”. Logo, trata-se de uma superação da alteridade (*heterótes*), já que, enquanto vemos os inteligíveis como outros e externos, tal como vemos os sensíveis, não podemos contemplá-los diretamente:

Mas aqueles que não veem o todo [*hólon*] creem somente na impressão externa [*prosbolē*]; ao contrário, aqueles que estão, por assim dizer, totalmente embriagados [*oinōtheísi*] e saciados de néctar [*plērōteísi tou néktaros*], já que a beleza penetrou toda a alma, é consentido ser não apenas espectadores [*theatáís*], porque não existe mais uma coisa externa e uma outra, aquela que olha, por sua vez externa [*theōmenon éxō*]; mas isto que vê com a vista aguda possui em si mesmo isto que é visto; todavia, mesmo o possuindo, muitas vezes ignora [*agnoeí*] que o possui e olha como se o objeto fosse exterior, já que olha como se isto fosse uma coisa visível e porque quer vê-lo como tal (31 [V 8], 10, 32 – 39).

Parece-nos que, aqui, Plotino pretende assinalar os sentidos como paradigma de conhecimento “comum” do homem, ao obter apenas impressões externas e adventícias

(necessárias para a sobrevivência e o cuidado do composto), com os quais se liga estreitamente, – segundo o tratado 49 [V 3] –, a razão discursiva (*diánoia*) e, portanto, o homem enquanto tal³⁷¹. Por isso, a superação da alteridade parece corresponder à supressão da condição de cognição “normal” da alma, relacionada ao “outro homem” ou ao “composto animal”, voltado ordinariamente ao exterior; ascendendo diretamente ao intelecto, e contemplando e se unindo a seu próprio interior e íntimo. Desse modo, a contemplação inteligível, do ponto de vista dos sentidos e do homem exterior, parece ausência de conhecimento; já que, pela “objetivação” exterior, os inteligíveis jamais podem ser realmente conhecidos. Pois, o verdadeiro conhecimento, ou o conhecimento em “máximo grau”, que se dá segundo o Intelecto, não pode duvidar de si próprio, pois é interior a si mesmo³⁷²; e, portanto, não pode exteriorizar-se como se fosse outro, colocando-se em questão como se fosse um objeto externo. O que o torna impossível de ser conhecido pelo nível externo e inferior da alma (dada sua condição intrínseca de dualidade), pelo seu caráter de interioridade, unidade e imediatez absoluta consigo mesmo:

Portanto, também ali quando conhecemos no máximo grau, <isto é,> segundo o Intelecto, parece que ignoramos, porque esperamos a experiência da sensação que diz não ter visto; pois não tem visto, nem nunca poderia ver coisas daquela natureza. Então a sensação é isto que duvida, mas aquele que vê é outro; senão, se duvidasse aquele que vê verdadeiramente, ele não poderia crer nem mesmo ser si mesmo; na verdade, ele não pode absolutamente levar a si mesmo para o exterior e olhar-se com os olhos do corpo, como se fosse um objeto sensível (31 [V 8], 11, 33 – 40).

Assim, parece perfeitamente possível dizer que, segundo o tratado 31 (V 8), existem duas formas de “contemplação” e conhecimento inteligível: uma como “outro”, no nível da imagem (*eikón*); e outra como si mesmo (cf. 31 [V 8], 12, 1 – 2)³⁷³. No nível

³⁷¹ Dada a condição dupla da alma e o papel mediador da *diánoia*. (cf. 49 [V 3], 3, 1 – 18). Cf. acima, p. 68, n. 161.

³⁷² Tal como aparece no tratado 38 (VI 7): “Lá [no inteligível] não cabe engano: onde, se não, falaria algo mais verdadeiro que a Verdade? Daquela verdade é, pois, do que fala, e fala depois, fala sem palavras; e como é feliz, não se engana ao dizer feliz, porque não o diz por causa de alguma cócega do corpo, mas porque voltou a ser o que era antes, quando era feliz” (cf. 38 [VI 7], 34, 28 – 32). Ou ainda, no tratado 32 (V 5): “O intelecto, o verdadeiro Intelecto, pode-se dizer que se enganará alguma vez e pensará coisas que não são? De nenhuma maneira. Porque como poderia seguir sendo Intelecto se fosse ininteligente? É preciso, portanto, que o Intelecto saiba sempre, e que nem sequer possa esquecer alguma vez, e que este saber não seja conjectural, nem duvidoso nem provenha de informação alheia, como por ouvir dizer. Nem tampouco, portanto, mediante demonstração” (32 [V 5], 1, 1 – 8).

³⁷³ O que, segundo nossa consideração, está em perfeita consonância com as “duas formas de conformação” presentes no tratado 49 [V 3]. Cf. acima, p. 150 ss.

da linguagem e, portanto, da razão e do discurso (ligadas, em grande parte, aos sentidos³⁷⁴), a alma precisa exteriorizar o inteligível no espaço e no tempo; e, por isso, diz-se que está “lá” no “alto”; e que sempre “foi” e “será”. No entanto, o inteligível não está, não foi, nem será; já que é anterior ao espaço e ao tempo. Porquanto, é por uma incapacidade da linguagem que nos expressamos assim: “... dada a necessidade de querer explicar, é preciso usar estas palavras” (31 [V 8], 12, 24 – 25)³⁷⁵. Por conseguinte, é preciso contemplar a si mesmo e contemplar o divino em seu mais profundo e íntimo, tal qual aqueles que, possuídos por um deus, são capazes de contemplá-lo no interior de si mesmos (cf. 31 [V 8], 10, 38 – 42)³⁷⁶. Essa “visão” é um desvelamento de si e uma união com o “homem interior”, – que, parece consistir em um aquietamento do “homem externo” e dos sentidos –, na medida em que: “... se atenta a não se distanciar de si pelo desejo de perceber mais” (cf. 31 [V 8], 11, 22 – 24).

Entretanto, em alguns momentos do texto Plotino fala de modo bastante positivo acerca do inteligível, esforçando-se claramente para nos dar uma descrição ou uma imagem o mais próxima possível do Intelecto e, portanto, da contemplação inteligível. Para tanto: “... é preciso partir do intelecto que está em nós depois que foi purificado, ou se quiseres, dos deuses, considerando qual seja o intelecto neles” (31 [V 8], 3, 16 – 18)³⁷⁷. Não possuindo o nível inferior da alma disperso ou identificado ao corpo e, portanto, não possuindo a alteridade e a cisão entre interno e externo, inteligível e sensível; os deuses não são ora sábios ora não sábios, como os homens, mas são sábios sempre. Impassíveis, constantes e puros, sabem tudo e conhecem todas as coisas que o Intelecto vê (cf. 31 [V 8], 3, 23 – 26); ou seja, a essência e a substância de tudo que existe. Ainda no tratado 31 (V 8), Plotino afirma que a verdade é, para os deuses, “geradora, nutriz, ser e nutrição” (31 [V 8], 4, 1 – 3). Pois, dado o seu caráter de interioridade e imediatez absoluta, a realidade coincide com a essência, e cada ser

³⁷⁴ Cf. 49 [V 3], 2, 7 – 14; 3, 17 – 19.

³⁷⁵ E por isso, já no início do tratado, afirma que irá discorrer sobre esses assuntos na medida em que é possível falar de coisas como estas (cf. 31 [V 8], 1, 4); já que, em última instância, só atingimos a contemplação por uma “experiência” superior às palavras.

³⁷⁶ Cf. abaixo, p. 177, n. 386.

³⁷⁷ E isso, como veremos, certamente consideramos a partir de nosso próprio intelecto e de nossa própria “experiência”. Para Plotino, as <essências-formas> ou as <ideias> são seres reais e substâncias, e não apenas proposições e um conjunto de teoremas; e por isso, são deuses que, por sua vez, são interiores e constitutivos do Intelecto (*Noûs*) (cf. 31 [V 8], 5, 20 – 26). Em sua leitura alegórica da tradição, vê nos deuses da mitologia imagens dos deuses ou formas inteligíveis (cf. 31 [V 8], cap. 10, 12 e 13; cf. também: 10 [V 1], 7; 30 – 40).

coincide com o todo, e o todo está presente inteiro em cada ser. O que torna o inteligível uma realidade absolutamente clara e diáfana, onde tudo vê e se espelha em tudo:

Pois todas as coisas são transparentes e nada é obscuro nem resistente à luz, mas tudo é manifesto a tudo até o íntimo e assim todas as coisas são manifestas a todas as coisas até o interior; já que a luz é manifesta à luz. Pois cada coisa tem todas as coisas nela mesma, e por outro lado, vê todas as coisas no outro, de modo que todas as coisas estão em toda parte e tudo é tudo e cada coisa é tudo, e o esplendor é infinito (31 [V 8], 4, 4 – 8).

Existe, portanto, uma coincidência tal entre o particular e o universal, que a multiplicidade do conjunto está em perfeita unidade. Não há, desse modo, nada exterior à essência e, assim, apesar de haver multiplicidade, não há dualidade absoluta e radical. Logo, não existe a possibilidade do engano, da falsidade, da mentira e da aparência, assim como não existe a possibilidade nem sequer da opinião: a verdade, que corresponde ao real, é manifesta plenamente em cada ser, assim como na totalidade de tudo que existe. Nada é escondido ou obscuro: tudo é claro e transparente. Isso porque, nesse nível, o ser não está misturado ao não ser (cf. 31 [V 8], 7, 15 – 17), e não está refletido em uma imagem; mas é ser em toda sua plenitude, isto é, é o Ser propriamente dito e não o ser em “outro”³⁷⁸. Por essa razão, a “visão” de lá não necessita de demonstração, prova, raciocínio; mas é a contemplação de um todo perfeito e completo (cf. 31 [V 8], 7, 40 – 47), manifesto em cada ser “até o íntimo”. E, ainda que em cada ser seja proeminente um traço particular, ou um caráter diverso e específico, dada sua interioridade e unidade com o todo, ele manifesta também todas as coisas (cf. 31 [V 8], 4, 8 – 11). Por isso, para cada um o lugar que ocupa e aquilo que é são o mesmo, não avançando como em uma terra estrangeira, ou seja, em algo exterior e alheio a si próprio: “pois o substrato é Intelecto e ele mesmo é Intelecto”³⁷⁹; como no céu visível, cuja luz vem dos astros que o constituem (cf. 31 [V 8], 4, 15 – 20); ou seja, o cosmos e os astros que o constituem não são coisas distintas, mas uma única realidade. Assim, de forma ainda mais substancial se dá no inteligível. E por essa transparência, unidade e identidade mútua, sem nada que seja externo ou alheio à essência e, portanto, sem nada

³⁷⁸ No sensível o ser não é o mesmo que a forma que cria; pois, se: “... a forma que cria aqui fosse o nosso ser, a nossa atividade criadora dominaria sem cansaço”. Nesse sentido, o homem (enquanto composto) tornou-se outro com relação ao Homem (enquanto essência) (cf. 31 [V 8], 7, 28 – 33). Assim como a matéria é outra com relação à forma.

³⁷⁹ Já que existe uma unidade e identidade fundamental entre o Intelecto e os inteligíveis que os tornam ao mesmo tempo um e outro. Cf. tradução de L. Gabriela E. C. Soares, 2003, p. 120, n. 99.

escondido ou obscuro, o próprio ser (que é diáfano e onipresente) é sabedoria e a própria sabedoria é ser (cf. 31 [V 8], 5, 16 – 17); no entanto, é sabedoria em si, primária e não derivada de outra. Logo, não tendo nenhuma carência, não necessita de busca e raciocínio (31 [V 8], 4, 37 – 39). Segue que, no inteligível, a contemplação do outro resulta em uma contemplação de si mesmo, e a contemplação de si mesmo resulta em uma contemplação do todo, de modo imediato, claro e transparente.

Portanto, essa é também a beleza primária e verdadeira; pois, se a essência é sabedoria e perfeição é também beleza (cf. 31 [V 8], 7, 44 – 47). Ora, em que consistiria a beleza privada do ser? E em que consistiria o ser privado da beleza? Logo, na falta do belo falta também a essência. A beleza e a essência constituem, assim, apenas uma e mesma natureza (cf. 31 [V 8], 9, 37 – 42). Contudo, sendo a beleza a própria essência, e não havendo, nesse nível, algo exterior e inferior ao ser, ele é belo todo inteiro, de modo que não existem partes inferiores por falta de beleza; já que as partes correspondem diretamente ao todo e possuem o todo inteiro³⁸⁰. Assim, a beleza sensível pode apenas aludir por analogia à presença da luz e da beleza inteligível, já que os corpos recebem a luz e a cor do exterior, enquanto os seres de lá as possuem como próprias e intrínsecas:

De fato, a beleza ilumina todas as coisas e sacia aqueles que estão lá, ao ponto que também esses se tornam belos, como muitas vezes os homens subindo sobre lugares elevados, no momento em que a terra de lá adquire uma cor dourada, são inundados por aquela cor tornando-se semelhantes à terra sobre a qual caminham. Mas lá a cor que floresce é beleza, ou ainda, tudo é cor e beleza em profundidade. Pois o belo não é alguma coisa de diverso, como se fosse um simples florescimento em superfície (31 [V 8], 10, 24 – 31).

Por isso, sendo, portanto, essência, unidade, totalidade, perfeição, sabedoria e beleza, essa contemplação é um: “... espetáculo de espectadores extremamente felizes [*hipereudaimónōn*]” (31 [V 8], 4, 44); podendo ser alcançada apenas por aqueles que já viram muitas coisas claras³⁸¹ (cf. 31 [V 8], 10, 16 – 18). Tornando, assim, as almas divinas, na medida em que, quando não estão divididas, se voltam completamente para o inteligível, em sua perfeita integridade com o princípio, já que sua essência permanece

³⁸⁰ Diferente do sensível, cujas partes em conjunto formam a beleza do todo; havendo partes mais ou menos belas, dependendo do grau de conformação da matéria.

³⁸¹ Como as ciências, as que são realmente ciências, presentes no interior da alma, tal como estátuas erigidas dentro dela mesma (cf. 2 [IV 7], 10, 42 – 48). Realizando, assim, o percurso preparatório de purificação e dialética (e de assemelhação, portanto), capaz de aproximar paulatinamente a alma de seu princípio.

sempre no inteligível (cf. 31 [V 8], 10, 20 – 22). Ora, é a presença do intelecto, e o fato de ele ser preponderante e mais ativo que faz dos deuses, deuses (cf. 31 [V 8], 3, 18 – 21). Da mesma forma, tornam-se divinos os homens que se voltam preponderantemente para esse nível superior da alma, tornando-o “ativo” para a sua percepção interior (cf. acima, p. 101 ss), unificando e unindo os demais níveis a seu centro³⁸². Porém, isso não significa, em correspondência com o que vimos acima, negar a beleza e perfeição do sensível: porque sendo belo o modelo, ainda o derivado é belo como imagem dele (cf. 31 [V 8], 8, 20 – 25). Porquanto, na medida em que existe o ser como perfeição e plenitude: “... é necessário que exista um universo diferente daquele”, um universo belo que seja imagem do belo, e que, contendo todos os seres inteligíveis, o imite em todos os aspectos: seja com relação à vida que possui, seja com relação à beleza “... mas possui também a eternidade daquele enquanto imagem” (cf. 31 [V 8], 12, 12 – 17)³⁸³.

Portanto, a partir dessa imagem (o cosmos sensível) é possível ainda ascender ao Intelecto divino; já que a beleza do sensível é a maior beleza existente após a beleza inteligível: “... pois se aquele <modelo inteligível> não fosse isto que é belo sobre todas as outras coisas [...] que coisa seria mais bela que este mundo visível?” (31 [V 8], 8, 20 – 24). É que o inteligível, sendo a fonte e origem das formas presentes no sensível, contém em um grau superior todas as coisas existentes aqui (cf. 31 [V 8], 3, 30 – 37), ao menos quantas estão feitas conforme a forma e a razão (cf. 38 [VI 7], 11)³⁸⁴. Assim, Plotino nos convida a fazer uma representação mental de uma imagem do sensível, a fim de que por meio dela possamos ascender ao inteligível. Diz: “tenha então na alma uma luminosa imagem de uma esfera que tem todas as coisas nela mesma...”; o sol, a terra, o mar e todos os animais vivos. Em seguida, pede que seja retirada a massa dessa representação, o lugar e toda imagem da matéria. Em outras palavras, pede que

³⁸² O que, por corresponder à vida plena e perfeita, os tornam “absolutamente felizes” (cf. 31 [V 8], 5, 20 – 25).

³⁸³ Sobre o tempo como imagem da eternidade, vide: tratado 45 [III 7] *Sobre a eternidade e o tempo*. Para ver mais sobre a natureza da *nóesis* e de sua relação com a verdade e com a eternidade, vide: M. Andolfo. *Plotino: Struttura e fondamenti dell'ipostasi del "Nous"*. Milano: Vita e Pensiero, 2002, p. 109 ss.

³⁸⁴ No tratado 38 (VI 7), Plotino explicita mais claramente este ponto: Se o universo sensível é uma tradução de seu modelo inteligível, também lá o universo deve ser, antes e mais propriamente que o daqui, um Vivente. E se seu ser é perfeito, deve ser todos os vivos. Por isso, lá está também a Terra, mais viva e plena que a daqui, assim como todos os seres vivos que ela contém, as plantas, o mar e a água “fluindo e vivendo perenemente”, todos os vivos aquáticos, o ar e os vivos aéreos; cheios de uma vida mais própria, já que lá vivem em um meio vivo, ou seja, na origem e plenitude da própria vida: “Perguntar, pois, pela procedência dos vivos é perguntar pela procedência do Céu de lá, e isto equivale a perguntar pela procedência da Vida, da Vida universal, da Alma universal e do Intelecto universal...” (cf. 38 [VI 7], 12).

seja eliminada toda quantificação sensível e, se quisermos, toda magnitude espaço-temporal. As formas, sem a exterioridade, a obscuridade e a distensão da matéria representam imagetivamente a contemplação inteligível. No entanto, aqui, ainda estamos no nível da representação e da imagem externa e, portanto, no estágio pedagógico e propedêutico da contemplação propriamente dita³⁸⁵. É preciso, portanto, em um nível superior, contemplar o divino em si mesmo, em seu mais profundo e íntimo, tal qual aquele que, possuído por um deus, o contempla diretamente³⁸⁶:

... mas invocando o deus, que criou aquela da qual tu tens a imagem, roga a ele que venha. E ele chegaria trazendo seu universo com todos os deuses que estão nele, sendo um e todos e sendo cada um todos, enquanto estão juntos em um e são distintos nas potências, mas são todos um por aquela única potência múltipla (31 [V 8], 9, 13 – 17).

Contudo, esse “contato”, essa “visão” ou “experiência”³⁸⁷ permanece reservada àqueles que são capazes de “olhar” diretamente para o inteligível, que fulgura tal qual a luz do sol (cf. 31 [V 8], 10, 5 – 6). Porém, essa beleza não pode ser extrínseca à alma, senão, lhe será alheia. Pois, a beleza exterior está em “outro” e, portanto, é uma imagem “falsa” e esmaecida da beleza (no sentido de não ser ainda a beleza primária e verdadeira): “[mas] como, então, alguém estará no belo sem vê-lo? Por outro lado, vendo o belo como outro não está ainda no belo, mas, depois de se ter tornado belo, está deste modo absolutamente no belo” (31 [V 8], 11, 18 – 20). É preciso, portanto, para contemplar o belo interiormente, ou seja, para estar no belo de modo imediato e direto, tornar-se belo. Exigência que implica necessariamente o trabalho das virtudes e das purificações para que seja possível para a alma o desvelamento de sua beleza primária

³⁸⁵ Como explicita, em consonância com esse trecho, no tratado 38 (VI 7): “... se alguém o comparasse [o Intelecto] com uma esfera vivente e variada, ou se figurasse uma coisa toda rostos, resplandecente de rostos vivos, ou se imaginasse as almas puras convergindo todas em um mesmo vértice, não necessitadas, mas bem abastadas de todos seus bens, e assentado no vértice o Intelecto universal em posição de iluminar aquela região com fulgor intelectual, se alguém imaginasse o Intelecto desse modo, o veria desde fora como um que visse a outro distinto. É preciso, ao contrário, transformar-se a si mesmo naquele e converter-se a si no objeto da contemplação” (38 [VI 7], 15, 25 – 34).

³⁸⁶ A posseção divina, certamente inspirada nas religiões do mistério, é uma imagem recorrente nos textos de Plotino para a contemplação inteligível, na medida em que o possuído pode contemplar o deus diretamente em seu próprio íntimo, sem obstáculo e intermediações. Cf. acima, p. 116, n. 285.

³⁸⁷ No tratado 38 (VI 7), Plotino fala de dois níveis de sensações e percepções: um nível superior de sensações mais intensas e claras (trata-se de sensações e percepções do “homem interior” inteligível); e um nível inferior de sensações mais fracas e obscuras (trata-se de sensações e percepções do “homem exterior”), imagem da superior. Essa contraposição nos permite compreender melhor o uso do vocabulário da experiência sensível, por Plotino, para retratar a contemplação inteligível: “Em conclusão, as sensações daqui são intelectões obscuras, enquanto que as intelectões de lá são sensações claras” (cf. 38 [VI 7]), 7, 17 – 33).

(cf. acima, p. 136 ss). Porquanto, se “... a visão é disto que está fora, não deve existir visão, ou deve existir de modo que seja idêntica ao objeto visto” (31 [V 8], 11, 21 – 22). Por isso, com relação a um homem sábio, mas que pode ser, inclusive, feio exteriormente (como no caso de Sócrates, por exemplo), só é possível reconhecer sua beleza aquele que possua, em si, de algum modo, tal beleza. E, nesse sentido, tal conhecimento permanece reservado àqueles que realizam o percurso das purificações (cf. acima, p. 139 ss):

Se ao invés não te comove ainda, ao ponto de definir bela uma tal pessoa, olhando para o teu próprio interior tampouco te alegrará de ti mesmo como belo. De maneira que em vão tu buscarias a beleza estando em tal condição; pois a buscará no feio e no impuro; por isso os discursos sobre tais <argumentos> não são para todos³⁸⁸. Mas se tu também viste a ti mesmo belo, recorda-te (31 [V 8], 2, 42 – 45).

Portanto, a contemplação inteligível, como superação da alteridade e da exterioridade, em uma “visão” do íntimo pelo mais íntimo, apresenta-se em consonância com o que estudamos acima. É preciso superar o estado de “dualidade” e “objetivação” externa do conhecimento, própria do “homem exterior” e voltar-se para si mesmo, para ver em si a presença do princípio. Pois, no limite, as essências e o inteligível constituem nossa própria interioridade. Porém, essa “visão” só é possível para aqueles que já estão preparados e acostumados a olhar as coisas claras, ou “completamente radiantes”. E, por isso, é preciso aproximar-se pouco a pouco por uma via indireta, pela aquisição de discursos e raciocínios que guiem a alma e a instruem por meio de imagens externas, paralelamente ao exercício das virtudes e das purificações, de modo a convertê-la e habilitá-la à “visão”, como uma espécie de intuição direta das realidades primeiras. Essa “visão”, que é a atividade própria do intelecto, é a vida e atividade própria dos deuses (que Plotino relaciona com as essências-formas de Platão) e de seres bem-aventurados (*makaríos*) e extremamente felizes (*hypereudaimónōn*), que retrocederam e se unificaram à melhor parte de si mesmos. Assim, a superação da alteridade torna o divino não apenas presente para o homem, mas presente imediatamente sem distinção da alma que a ele se une; pois, no limite, o divino está sempre presente à melhor parte

³⁸⁸ Esse trecho parece confirmar de modo bastante significativo a presença de certo “esoterismo” na escola de Plotino, referida por Porfírio em sua *Vida de Plotino* (V. P. 4, 15). Como sugerimos em um artigo que estuda essa questão: cf. R. V. Gomes. “Esoterismo” e conhecimento em Plotino, *Kínesis*, v. IV, n. 7, Julho 2012, p. 134-149.

da alma. Trata-se, portanto, após um percurso propedêutico de assemelhação e de imitação (ético e dialético, que aproxima o homem do divino e o prepara para contemplá-lo), de uma conversão e união consigo mesmo e de um “contato” e “visão” direta e imediata de si e do divino e, por conseguinte, de uma “assimilação a deus” no nível do Intelecto. Isso, por retroceder à sua essência presente de modo imediato ao inteligível, superando a condição externa de cognição (própria do homem exterior) para contemplar-se a si mesmo em seu mais íntimo (o homem interior), unido e idêntico à totalidade. Assimilamo-nos a deus, portanto, por um retorno à nossa natureza primeira (*arkhaía phýsis*), à nossa interioridade mais profunda, e por uma superação da alteridade e dualidade radical por um processo de unificação (*hénosis*) da alma; convertendo-se a si mesma em universo inteligível (*kósmos noétos*), presente sobre a parte raciocinativa da alma; tornando-se idêntica, portanto, em seu processo de união com o nível intelectual da alma, ao Intelecto divino, já que no limite a parte superior da alma é tal como uma forma inteligível (cf. 22 [VI 4], 14, 17 – 22), e o Intelecto e os inteligíveis formam uma única e mesma realidade. No entanto, essa “experiência” e “visão”, a despeito de seu caráter superior e divino, não esgota e não realiza ainda completamente o desejo e o anseio de unidade, plenitude e liberdade da alma; o que exige, para tanto, que ela empreenda ainda a etapa superior do percurso.

3.3 A assimilação ao Uno-Bem

Propender até ele é ser em maior grau, e aí está nosso bem-estar; alienar-se dele é ser meramente e ser em menor grau. Nele é onde a alma descansa e se livra dos males recorrendo à região limpa de todo mal; aí pensa, aí se faz impassível. Viver lá é viver realmente, porque a vida presente, a vida sem deus [*theoû*], é um rastro de vida e um remedo daquela, enquanto que a vida de lá é atividade, mas atividade do intelecto; e assim, engendra deuses serenamente [*hesýkhōi*] pelo contato [*epaphêi*] com aquele, engendra beleza, engendra justiça, engendra virtude. Esta é, com efeito, a prole que concebe a alma grávida de deus [*plērōtheîsa theoû*]. E esse é seu princípio e sua meta [*arkhè kai télos*]: seu princípio, porque provém de lá, e sua meta, porque o Bem está lá e, uma vez chegada lá, volta a ser ela mesma, isto é, volta a ser o que era (9 [VI 9], 9, 12 – 22).

3.3.1 A necessidade e o desejo do Bem

Tendo em vista o percurso que realizamos acima, resta-nos, portanto, em um último capítulo, procurar alçarmo-nos ao cume da jornada ascendente e interior da filosofia de Plotino, ou seja, ao Uno-Bem (*tó Hén-Agaton*), como fim e meta da jornada da alma. Para tanto, é preciso começar visualizando brevemente a insuficiência do Intelecto (*Noûs*) e a necessidade da existência de uma unidade fundamental superior para além da intelecção (*nóesis*), a despeito de sua superioridade com relação ao discurso e à razão discursiva (*diánoia*); e, ainda, sobre o desejo natural da alma pelo princípio. Como vimos, a assimilação inteligível ou o “verdadeiro conhecimento” se dá em uma “contemplação”, “contato”, ou “visão” direta do íntimo pelo mais íntimo; na forma do autpensamento e do autoconhecimento. Porém, o autpensante necessariamente é ainda múltiplo, como afirma Plotino no tratado 49 (V 3): “deve haver visão [*hórasin*] se existe algum outro [*állou*]; se não existe outro, seria em vão”³⁸⁹ (49 [V 3], 10, 12 – 14). A atividade intelectual, cuja essência é a “visão”, enquanto realiza sua atividade cognitiva, comporta necessariamente diversidade: “se não houvesse diversidade o que faria? Aonde avançaria? E por isso quem atua [*energoûn*] ou deve

³⁸⁹ O “outro” aqui, certamente, não se refere a uma necessidade de exterioridade e contrariedade absoluta, como no caso da forma e da matéria, ou da alteridade radical da imagem com relação ao modelo, mas apenas de uma diversidade e multiplicidade interna à própria constituição da essência. Como ficará mais claro na sequência. Cf. acima, p. 174, n. 378; abaixo, p. 181, n. 391.

atuar em outro [*állo energeîn*]³⁹⁰ [no caso da *diánoia*] ou deve ser múltiplo [*polú*], caso atue em si mesmo [no caso da *nóesis*]. E, por isso, o pensamento deve existir sempre e necessariamente na alteridade (*heterótēti*) e na identidade (*tautótēti*)³⁹¹ (cf. 49 [V 3], 10, 15 – 25):

Finalmente, as coisas pensadas devem ser, em relação com o intelecto, por sua vez, idênticas e diversas. De novo, cada um dos objetos pensados leva consigo a referida identidade [*tautótēta*] e alteridade [*heterótēta*]. Se não, em que pensará um pensante que não tem diversidade? Ademais, se cada um dos objetos pensados é uma razão, é por isso mesmo múltiplo. A conclusão é que se apreende a si mesmo por ser um olho multiforme [*poikílon ophthalmòn*] e por serem multicoloridos [*poikílōn khrōmátōn*] seus objetos (49 [V 3], 10, 25 – 31).

Logo, a intelecção é dualidade e multiplicidade. Porém, é multiplicidade na unidade. Pois: “não poderia discriminar a estes muitos porque todos estão juntos”³⁹². É, portanto, “um-todos” e “um-muitos” (49 [V 3], 15, 20 – 23). Segundo o tratado 24 (V 6): “... se o pensante é uma só coisa, mas não dois ao mesmo tempo, carecerá de objeto de pensamento; logo tampouco será pensante. Segue que deve ser simples e não simples ao mesmo tempo” (24 [V 6], 1, 12 – 14). Ora, mas como é possível esse paradoxo, se o Intelecto é o Ser enquanto tal? É que é dois porque pensa, mas é um só porque pensa a si mesmo (cf. 24 [V 6], 1, 14 – 25). Ademais, se é Ser em toda sua plenitude é também Vida e Pensamento; assim, o pensar existirá junto com o Ser. Logo, também por isso, o pensar é múltiplo (cf. 24 [V 6], 6, 18 – 24).

No tratado 38 (VI 7), Plotino afirma que o Intelecto é um “Vivente perfeito” (*teleiotátē zōē*) e um “Animal perfeito” (*teleiōtaton zōion*), e que para sua perfeição necessariamente consta de uma variedade de partes, que por sua vez são cada uma individualmente perfeita. Não obstante, para sua perfeição, não poderia constar de muitas coisas, sendo essas todas iguais e homogêneas; caso contrário não seria

³⁹⁰ Aqui, trata-se do outro “externo” e radical, como um nível ontologicamente inferior e alheio.

³⁹¹ Cf. também: 10 [V 1], 4, 30 – 40. É preciso que haja alteridade para que seja inteligente e inteligido, e é preciso que essas coisas inteligidas sejam distintas entre si, caso contrário o Intelecto será uma só coisa e se calará. Por outro lado, é preciso que haja identidade na diversidade, para que seja uno consigo mesmo e para que haja algo <uno> comum a todos. Nesse sentido, a alteridade presente no Intelecto é bastante distinta da alteridade e dualidade radical da matéria; trata-se apenas, no Intelecto, da multiplicidade inerente à constituição da essência.

³⁹² Logo, é uma multiplicidade indiscriminada, ao passo que discriminada: “Porque os inteligíveis contidos nela nem estão discriminados, como o estão as razões pensadas já uma a uma, nem estão fusionados, porque cada um destaca a parte dos outros, do mesmo modo que, nas ciências, estando todos os teoremas indivisamente juntos, não obstante cada um destaca-se dos outros” (cf. 9 [VI 9], 5, 16 – 20).

autossuficiente (*aútarkes*). Para sua unidade e perfeição é preciso que conste de uma diversidade e variedade heterogênea, pois desse modo o conjunto é completo, melhor e perfeito (cf. 38 [VI 7], 10, 7 – 15). E, assim, sendo princípio “unimúltiplo” (*hèn pollá*)³⁹³ (cf. 38 [VI 7], 14, 10 – 16) e diverso por excelência³⁹⁴ é alteridade e identidade Universal (cf. 38 [VI 7], 13, 16 – 27). Ora, se há intelecção há movimento (*kínēsis*), e se há movimento há alteridade e diversidade. Porquanto, se não apresentasse variedade, se nenhuma alteridade o despertasse à vida não seria atividade, mas seria inação: “... é preciso que viva toda vida em toda sua plenitude, e que não deixe de viver vida alguma. Deve, pois, mover-se em todas as direções” (cf. 38 [VI 7], 13, 10 – 17)³⁹⁵. Portanto, se há cognição, mesmo que intuitiva e não discursiva, há dualidade, alteridade e movimento:

O sujeito pensante deve, pois, ser suscetível da diversidade, e o objeto pensado, ao ser intuído, deve ser diversiforme. Do contrário, não haverá autopensamento [*nóēsis autoû*], mas mero atrito [*thíxis*] e uma espécie de contato [*epaphē*] inefável [*árrētos*] e não pensante [*anóētos*]: um pré-pensamento [*pronoóusa*], quando todavia não existe o intelecto, próprio de quem toca [*thingánontos*], mas não pensa. Assim, o sujeito pensante não deve, nem sequer ele, permanecer simples [*haploûn*], tanto mais quando se pense a si mesmo, porque se dividirá em dois ainda quando ofereça o silêncio por compreensão (49 [V 3], 10, 40 – 47).

Desse modo, o autopensamento e a intelecção são próprios do múltiplo; pois, que visão e movimento pode haver no que é absolutamente simples? (cf. 24 [V 6], 5, 1 – 10). O Intelecto ou a contemplação inteligível é uno por conter o todo em cada ente particular ou, se quisermos, pela identidade e reciprocidade entre a parte e o todo; sem que haja, portanto, externo e interno, essência e aparência. No entanto, cada ente guarda ainda sua individualidade e particularidade, na medida em que é uma forma e realidade específica do todo, que contribui para a perfeição e completude do conjunto (cf. acima, p. 181 ss). Assim, sendo multiplicidade, o Intelecto não pode ser o primeiro, já que o

³⁹³ “Porque o que provém daquele não devia ser idêntico àquele. E se não é idêntico, tampouco melhor precisamente. Que podia haver melhor que o Uno, ou, em absoluto, ulterior ao Uno? Logo pior, isto é, mais deficiente. E o que é mais deficiente que o Uno? O não uno. Logo, o múltiplo, mas desejoso, no entanto, do Uno. Logo o unimúltiplo” (49 [V 3], 15, 8 – 12).

³⁹⁴ “Mas se o Intelecto universal contém os Intelectos particulares, contém cada um como o mesmo que os demais? Não; nesse caso, conteria um só. Se, pois, são muitos, tem que haver diversidade” (38 [VI 7], 17, 27 – 30).

³⁹⁵ Nota-se que Plotino identifica a vida, aqui, com o movimento cognoscitivo e essencial do Intelecto; e, portanto, identifica à eternidade do nível essencial intelectivo não a imobilidade estanque de formas imóveis, mas o movimento ininterrupto da diversidade e multiplicidade da vida.

primeiro não pode ser múltiplo de modo algum; pois, caso contrário, sua multiplicidade dependeria de outro anterior a ele (38 [VI 7], 17, 42 – 44), de onde tomaria a unidade de seu conjunto. Isso porque, é preciso que antes da pluralidade exista a unidade, da qual provém a pluralidade, assim como em todo número o um é o primeiro (cf. 49 [V 9], 12, 9 – 11)³⁹⁶. Ora, o bem próprio do Intelecto é sua constância e sua unidade (cf. 49 [V 3], 16, 22 – 28). Assim, se não houvesse uma unidade anterior que constitui a unidade da multiplicidade, sua pluralidade ficaria despedaçada em membros dispersos, sem unidade e coesão (cf. 49 [V 3], 12, 13 – 15). Portanto, a máxima multiplicidade e dispersão exterior do sensível reclama uma unidade superior (unimúltipla), que lhe dê inteligibilidade e subsistência; assim como essa unidade superior (unimúltipla e diversiforme) necessita da unidade absoluta fundamental, como princípio superior de sua essência:

Por conseguinte, o fazedor do mundo sensível não pode ser, ele mesmo, mundo sensível, mas intelecto e mundo inteligível. Pois tampouco o anterior a este e progenitor deste poderá ser nem intelecto nem mundo inteligível, mas mais simples que o intelecto e mais simples que o mundo inteligível. Porque o múltiplo não sai do múltiplo, mas isto que é múltiplo do não múltiplo. Porque se isso mesmo fosse múltiplo, não seria princípio; o princípio seria outro, anterior a aquele. É preciso, portanto, finalizar no que é realmente Uno e isento de toda multiplicidade e de tal ou qual tipo de simplicidade, se é realmente simples (49 [V 3], 16, 8 – 15).

Ora, a unidade particular dos entes sensíveis e inteligíveis reclama a necessária existência da unidade absoluta ou do Uno em si. Pois, caso contrário, de onde lhe viria sua unidade? A soma de unidades particulares que formam um conjunto exige a existência da unidade em si anterior que não seja a soma de unidades particulares. Pois, se existe a unidade particular e individual, é porque existe a unidade mesma enquanto tal: “Porque de onde pode existir um uno em outro se não há um Uno anterior e transcendente, do qual provenha o outro? Porque o que é simples não pode provir de outro, enquanto que o que é múltiplo ou dois deve por si mesmo estar subordinado a outro” (cf. 24 [V 6], 4, 5 – 13). De modo que a condição da existência do múltiplo – se

³⁹⁶ Aqui encontramos o que ficou conhecido como Princípio da Anterioridade do Simples. O múltiplo, apesar de diversificado, necessita da unidade para ser um todo uno; e, por outro lado, está carente pelo menos em relação às suas partes para constituir-se em unidade (cf. 7 [V 4], 1, 13 – 16). Cf. acima, p. 56, n. 117; abaixo, p. 184, n. 398.

ele está conformado, individualmente ou em conjunto, em unidade – é, portanto, para Plotino, a existência mesma da unidade, anterior, simples e autônoma:

Porque não pode haver multiplicidade se não há um uno do qual provenha ou no qual subsista, ou em geral, um uno, e este, numerado antes que os demais, em uno ao que é preciso conceber como subsistindo em si mesmo. E se formasse parte de um conjunto, então, após considerá-lo como parte do conjunto mas distinto, não obstante, dos demais componentes, é preciso prescindir do uno enquanto parte do conjunto e buscar o uno que subjaz aos demais e que não forma parte do conjunto, mas que subsiste em si mesmo. Porque o uno em outros é semelhante ao Uno em si, mas não pode ser o Uno em si, mas que o Uno deve existir por si só, para que possa aparecer em outros. A não ser que alguém questione que o ser do Uno possui sua subsistência porque se junta com os outros. Mas então não será simples em si mesmo, nem tampouco poderá existir o composto de várias unidades, já que, por uma parte, o que não pode existir como unidade simples não terá subsistência, e por outra, se não existe uma unidade simples, tampouco poderá existir o composto de várias unidades (24 [V 6], 3, 3 – 15).

Parece que é tendo isso em vista que Plotino se pergunta, no contexto do tratado 49 (V 3): “o que há, pois, superior a uma vida sapientíssima e imune a tropeços e erros, ao intelecto que contém todas as coisas, a vida universal e o intelecto universal?”. Em suma, o que é aquele que faz com que cada <um> exista e que todos existam juntos? Ora, estando para além do Intelecto, e fazendo com que a pluralidade do intelecto seja autossuficiente, ele é o criador da essência e da autossuficiência: “... sem ser ele mesmo essência, mas estando <mais além da essência>³⁹⁷ e mais além da autossuficiência” (cf. 49 [V 3], 17, 1 – 14)³⁹⁸. Portanto, conforme explicita, por exemplo, no tratado 38 (VI 7), é preciso prosseguir para além da Beleza inteligível e “subir acima” (cf. 38 [VI 7], 16, 1 – 9). Com efeito, sendo a fonte primeira da existência de cada ente, ele é, mesmo que inconscientemente, o máximo objeto de desejo de todos os seres, em virtude de uma necessidade e um anseio natural (cf. 32 [V 5], 12, 5 – 19). Por isso, é o Bem por excelência, não para si mesmo, já que não possuindo carência não há nada que lhe seja desejável e aprazível; mas para tudo que é originado por ele, ou seja, a totalidade de tudo que existe (cf. 9 [VI 9], 6, 40 – 44).

³⁹⁷ Cf. acima, p. 53, n. 103.

³⁹⁸ A despeito de ser superior a autossuficiência do inteligível, Plotino afirma em um tratado ainda da primeira fase (7 [V 4]): “Deve ser, ademais, autossuficientíssimo pelo fato de ser simples e o Primeiro de todos: o não primeiro está carente do anterior, e o não simples está necessitado dos componentes simples que existe nele para estar constituído por eles” (7 [V 4], 1, 13 – 16).

A alma, como rastro do Intelecto, aspira ao Intelecto, na medida em que considera a justiça mais estimável que a injustiça e cada espécie de virtude preferível à espécie de vício correspondente (cf. 38 [VI 7], 20, 12 – 15). Contudo, a aspiração da alma não se detém nesse nível. Pois, aspirando à vida, à existência eterna e à atividade, a alma não aspira ao Intelecto enquanto Intelecto, mas enquanto bem: “... enquanto provém do bem e conduz ao bem” (cf. 38 [VI 7], 20, 17 – 25). Porquanto, como vimos, o bem próprio do Intelecto é sua unidade que, por constituir-se na multiplicidade, lhe é extrínseco e adventício. A alma propende ao Intelecto porque procede dele, e por ele lhe ser próprio. Porém, apesar de luminoso, ao Intelecto ainda falta a própria “luz”; ou seja, a luz em si que torna visível o “objeto” iluminado. Assim, quando a alma percebe um traço proveniente do Bem é quando lhe surge o amor apaixonado (cf. 38 [VI 7], 21, 7 – 19). E, avistando essa luz (*phōs*) sente-se atraída, apegando-se às coisas nas quais essa luz se difunde; do mesmo modo que o apaixonado daqui não tem seu objeto de amor no substrato dos corpos, mas na beleza que se reflete neles (cf. 38 [VI 7], 22, 1 – 5). É essa luz, como uma espécie de eflúvio emanado do Bem, que colore o “objeto” de desejo derramando-lhe graça (*kháris*) e enchendo de amor os que o desejam. É pela visão dessa luz que a alma sente-se atraída, aguilhoada e nasce o amor. Pois, nem sequer o Intelecto, mesmo sendo tão belo e formoso, antes lhe causava atração (cf. 38 [VI 7], 22, 5 – 10):

Mas quando chega até a alma uma espécie de calor emanado do Bem, se conforta, se desperta, deita asas realmente e, ainda que embelezada pelo adjacente e contíguo, contudo se remonta tal qual com as asas da recordação até outra realidade mais grandiosa. E enquanto há algo mais excelso que o presente, segue subindo espontaneamente, alçada ao alto por aquilo que a apaixona; e assim, se remonta por cima do Intelecto, contudo não pode subir por cima do Bem, uma vez que nada há por cima do Bem. Mas se permanece no Intelecto, presencia um espetáculo belo e sublime, é verdade; entretanto, ainda não tem totalmente o que busca. É como se estivesse em presença de um rosto formoso sem dúvida, mas incapaz de atrair o olhar porque não reluz nele a graça [*kháris*] derramando-se sobre a beleza (38 [VI 7], 22, 13 – 24).

A graça (*kháris*), como uma “luz” presente na beleza, é que a torna atrativa e digna de ser amada, despertando a recordação do amante para uma realidade suprema: “Lá está o que a alma persegue, o que proporciona luz [*phōs*] ao intelecto, aquele cujo traço gravado nos atrai” (38 [VI 7], 23, 1 – 2). Nesse sentido, o Bem possui um poder atrativo que nos convida a deixar toda errância (*plánēs*) para descansar (*anapaúsai*) nele (cf. 38 [VI 7], 23, 3 – 4). Isso porque, como todas as coisas provêm dele, nenhuma é

superior (*kreítton*) a ele, mas todas são inferiores (*eláttō*); e, portanto, encontram sua realização nele. Assim, a mais exímia, a mais autossuficiente, anterior e primeira de todas só pode ser o Bem para tudo o que existe por ele e depois dele (cf. 38 [VI 7], 23, 5 – 10). Logo, sendo o Bem, ele é o “objeto” de máximo desejo e amor da alma. Pois, enquanto causa de todos os bens, esse é o Bem primeiro, real e o Bem por excelência. E, portanto, não tendo bem algum para além, ele é o termo final da jornada da alma (cf. 38 [VI 7], 25, 22 – 24). Para a matéria, o bem é a forma; para o corpo, a alma, pois sem ela nem existiria nem se conservaria; para a alma, a virtude. Acima da virtude, o Intelecto; e sobre o Intelecto: “... o que chamamos Natureza primeira” (*prótēn phýsis*) (cf. 38 [VI 7], 25, 24 – 28).

Desse modo, a alma aguilhoada pelo desejo e pelo amor do Bem move-se sempre em busca dele e anseia por dirigir-se a ele (cf. 38 [VI 7], 31, 19 – 22). E, vendo as belezas daqui, não se limita e não se prende mais a elas; mas ao vê-las “... percebe já plenamente que aquela beleza que se difundia nelas lhes vinha de outro” (38 [VI 7], 31, 27 – 29). E assim, põe-se em marcha até “lá”, ansiosa por encontrar seu amado (cf. 38 [VI 7], 29 – 32). Pois, encontrar-se com ele é encontrar-se com o que há de mais pleno e primitivo em si mesma, alçando-se ao máximo grau de vida, unidade, conhecimento e realização: “E então sim que vê que todas as coisas são belas e verdadeiras, e se reconforta preenchida mais plenamente da vida do Ser; e convertida ela mesma em ser real e compreendendo realmente, percebe de perto o que buscava desde muito” (cf. 38 [VI 7], 31, 32 – 36).

3.3.2 O incognoscível (*ágnōstos*) e inefável (*árrētos*): a *apóphasis* e a pedagogia do *lógos*

Entretanto, ainda que saibamos que o Bem, como unidade absoluta, necessariamente é o princípio de todas as coisas e o máximo objeto de amor e desejo da alma, como poderemos, no entanto, conhecê-lo, concebê-lo, explicá-lo, e mesmo falar sobre ele? “Aquele, pois, que é fonte e princípio destas coisas [do Intelecto, da vida, das almas, etc.], quem será capaz de explicar como e quão grande Bem é?” (38 [VI 7], 23, 20 – 22). Em outras palavras: o que é o Uno, e qual é a sua natureza? Nada estranho, diz Plotino, que não seja fácil expressá-lo, visto que tampouco é fácil expressar o Ser e a

forma (cf. 9 [VI 9], 3, 1 – 5). Mas, talvez seja possível dizer algo “na medida em que é possível falar sobre tais coisas”. Esse tema, do lugar da linguagem no percurso da Assimilação ao Uno parece-nos fundamental, principalmente para distinguir claramente o processo pedagógico e propedêutico de assemelhação da Assimilação propriamente dita. A princípio, como vimos, o absolutamente não diversificado deve permanecer em si com relação a si mesmo e, portanto, necessariamente, não busca nada; pois, caso contrário seria múltiplo (cf. 49 [V 3], 10, 50 – 55). Logo, é anterior a todas as coisas, inclusive, ao Intelecto (cf. 49 [V 3], 11, 21 – 23). Mas, se é anterior ao Intelecto, o princípio não pensa; pois, o pensamento, que é a essência mesma do ato intelectual, consiste em pluralizar-se e em fazer-se em multiplicidade e movimento (cf. 49 [V 3], 11, 27 – 30). Ora, o Uno, por outro lado, não necessita pensar-se a si mesmo; porquanto, o pensamento em sentido próprio, como vimos, consiste, de modo geral, na percepção do todo quando um mesmo ser se pensa a si mesmo, na medida em que se constitui de vários elementos. Assim, este é autossuficiente em sentido secundário, já que necessita juntar-se consigo mesmo fazendo em unidade todos os seus componentes; ainda carente, portanto, dos elementos e da constituição unitária do conjunto. O absolutamente não diversificado, entretanto, simples e uno, não necessita de nada e não carece de nada para si mesmo (cf. 49 [V 3], 13, 10 – 23).

Ademais, o que é perfeito e autossuficiente antes de pensar não necessita pensar nada para alcançar a perfeição (cf. 24 [V 6], 2, 14 – 17)³⁹⁹. Assim, apesar de o Intelecto não estar desconectado de sua fonte, ela está necessariamente para além da intelecção (*epékeina noû*), estando também, portanto, para além da cognição (*epékeina gnóseos*) e de qualquer necessidade de percepção e conhecimento (cf. 49 [V 3], 12, 47 – 55)⁴⁰⁰. E, por conseguinte, sendo incognoscível (*ágnōstos*) é também inefável (*árrētos*): “... porque diga o que disseres, dirás algo” (cf. 49 [V 3], 13, 1 – 2). E esse algo será, certamente, um acréscimo falso e desnecessário. Pois: “ao fazê-lo conhecido e conhecimento, o pluralizamos; e ao atribuir-lhe o pensamento, o fazemos ter necessidade do pensamento” (49 [V 3], 13, 10 – 12). Consequentemente é preciso retirar dele qualquer predicação, já que, estando para além e sendo a causa de todas as coisas,

³⁹⁹ Caso contrário seria múltiplo e dual (cf. 38 [VI 7], 37, 10 – 17), pois, como vimos, o pensamento é sempre variedade (cf. 38 [VI 7], 39, 16 – 19).

⁴⁰⁰ Werner Beierwaltes, tratando a respeito do discurso sobre o Uno afirma que não se deve atribuir-lhe uma “autocontemplação” (*katanóēsis*) nem uma “autoconsciência” (*synaísthēsis*). Cf. *Plotino: Um cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*. Milano: Vita e Pensiero, 1993, p. 55.

ele não é nenhuma de todas elas: “... se lhe acrescenta qualquer coisa – essência, ou Intelecto, ou beleza –, com este acréscimo lhe privamos de ser o Bem. Logo, removendo tudo sem predicar nada dele, sem lhe atribuir falsamente algo, o deixamos como é em si mesmo...” (32 [V 5], 13, 10 – 32). Contudo, dada essa impossibilidade de predicação, sem a conseqüente perda de sua unidade e simplicidade absoluta, uma aporia se nos impõe: como, afinal, podemos falar sobre ele?

Então, como é que nós falamos sobre ele? Dizemos, sim, algo sobre ele, no entanto a ele mesmo não o expressamos, nem temos conhecimento nem intelecção dele mesmo. Então, como é que falamos sobre ele, se a ele mesmo não o temos? [...] é que dizemos o que não é, mas o que é não o dizemos. Assim, falamos sobre ele a partir dos posteriores (49 [V 3], 14, 1- 8)⁴⁰¹.

Portanto, a partir dos posteriores dizemos apenas o que ele não é, ou seja, temos apenas um conhecimento – no nível do discurso e da intelecção – negativo (*apophatikós*) do princípio. Mas o que ele é em si mesmo não podemos dizer positivamente por uma incapacidade mesma não apenas da linguagem e da multiplicidade do discurso, mas mesmo da intelecção; na medida em que a unidade e simplicidade primeira escapa a qualquer forma de movimento e dualidade. Por isso, qualquer predicação lhe acrescentaria multiplicidade e composição, já que o predicado é sempre uma afirmação e conjunção de um “outro” em um “mesmo”⁴⁰². Logo, não é possível conceber o Uno como um “isto” e, portanto, toda afirmação acerca dele é, no limite, negativa. Pois, ao circunscrevermo-lo em uma noção ou afirmação positiva, qualquer que seja, perdemos a oportunidade de rastreá-lo, seguindo essa afirmação como um traço (*ikhnos*) capaz de nos guiar até ele, permanecendo presos e atrelados a algo posterior e alheio a ele. Assim sendo, mesmo quando dizemos que está <além da essência>, ainda assim, dizemos apenas uma noção negativa:

... ao Uno não é possível concebê-lo como um <isto>; se não, já não seria Princípio, mas só aquilo que foi dito que é <isto>. Se, pois, no originado estão inclusas todas as coisas, qual das inclusas neste dirás que é aquele? Não

⁴⁰¹ O que não significa que não podemos “tocá-lo” e, portanto, “conhecê-lo” de alguma maneira. Como veremos na seqüência.

⁴⁰² “Que poderia compreender? Porque o intelecto, ainda para expressar o que é absolutamente indiviso, deve primeiro expressar o que não é, de maneira que, ainda assim, deve ser múltiplo para ser uno. Em segundo lugar, quando disser <sou isto>, se com <isto>: quer dizer algo distinto de si, mentirá; se algo acessório a si, expressará uma multiplicidade, ou bem se limitará a dizer <sou eu> e <eu-eu>” (49 [V 3], 10, 31 – 38).

sendo nenhuma delas, dirás somente que está mais além delas. Pois bem, estas coisas são os Seres e o Ser; logo aquele está mais além do ser. E é que a expressão <além do Ser> não expressa um <isto> – pois não é positiva –, nem expressa o nome daquele, mas que comporta meramente a noção de <não isto>. Mas ao comportar esta noção, não o circunscreve em modo algum. Seria ridículo tratar de circunscrever aquela Natureza imensa. Quem tratasse de circunscrevê-la renunciaria à possibilidade de rastrear traços [*ikhnos*] ainda de alguma maneira e por algum trecho (32 [V 5], 6, 5 – 18).

Do mesmo modo, ainda o nome <Uno> é apenas uma noção negativa, na forma da negação de toda multiplicidade, mas não diz de modo positivo nada acerca de sua natureza⁴⁰³. Inclusive, se o tomarmos positivamente será pior que se não lhe déssemos nome algum; já que, nesse sentido, esse nome seria uma predicação e um acréscimo e, portanto, um impedimento para nos aproximarmos dele. O mais apropriado é que quem investigue acerca de sua natureza, ao tomar esse nome como indicativo de sua absoluta simplicidade, termine por negar inclusive esse nome. Porque, no limite, qualquer nome é inapropriado para designar aquela natureza⁴⁰⁴: “... já que aquele não deve ser captável pelo ouvido nem compreensível para quem o ouve, mas se para alguém, para quem o vê. Mas se o vidente trata de olhar uma forma, tampouco ele o verá” (cf. 32 [V 5], 6, 27 – 28). Usamos, portanto, esse nome (Uno) não para falarmos propriamente dele, mas para assinalarmos a nós mesmos, por um indicativo e por analogia, algo sobre ele⁴⁰⁵. Tampouco, ele é o Bem para si mesmo, mas apenas para os demais, pois esses necessitam dele; mas ele não pode necessitar nem sequer de si mesmo: pois, nesse caso, estaria ainda carente de si mesmo (cf. 9 [VI 9], 6, 40 – 43)⁴⁰⁶. Logo, nenhum dos atributos advindos aos demais está presente naquele: nem essência, nem inteligência, ser, percepção, vida, etc., pois é anterior a qualquer possibilidade de multiplicidade e predicação (cf. 38 [VI 7], 41, 29 – 39).

⁴⁰³ Segundo Plotino, talvez tenha sido por esse motivo que os pitagóricos o chamaram entre si com o nome simbólico de <Apolo>; ou seja, literalmente, o não muitos (cf. 32 [V 5], 6, 27 – 28).

⁴⁰⁴ Não há nome algum que de verdade lhe convenha, entretanto, visto que é preciso dar-lhe algum nome, o denominamos com o nome comum de <uno> “convenientemente aplicado” (cf. 9 [VI 9], 5, 33 – 34).

⁴⁰⁵ “Com isso tratamos de reduzi-lo a uma noção indivisa e aspiramos a unir nossa alma; não o chamamos <Uno> e <indiviso> no mesmo sentido que ao ponto ou à unidade numérica: o uno nesse sentido são os princípios da quantidade, a qual não existiria se não preexistisse a Essência e o anterior à Essência. Assim que não se deve fixar a atenção nesse tipo de unidade, mas assemelhar o ponto e a unidade numérica às coisas de lá por analogia, por razão de sua simplicidade e de sua elusão da multiplicidade e divisão (cf. 9 [VI 9], 5, 39 – 48). Para ver mais sobre o sentido do nome <Uno>, vide: (9 [VI 9], 6).

⁴⁰⁶ Cf. também: 38 [VI 7], 41, 29 – 32. Todas as coisas estão nele, e são contidas por ele, sem que nenhuma o contenha realmente; e por isso, ele é o Bem de todas (cf. 32 [V 5], 9, 29 – 39).

Contudo, ainda que não seja possível haver pensamento do Bem, assim como não é possível expressar sua natureza, é possível pensar o Bem (cf. 38 [VI 7], 40, 33 – 37). E, inclusive, diz Plotino, esse é o “aprendizado supremo” (*mégiston máthema*): “... entendendo por aprendizagem não a visão [*ideîn*] do Bem, mas a aprendizagem prévia acerca dele” (cf. 38 [VI 7], 36, 5 – 7). Essa aprendizagem prévia nos instrui (*didáskousi*) sobre ele por meio das negações (*aphairéseis*), analogias (*analogíai*) e pelo conhecimento dos provenientes dele (*gnôseis tôn ex autoû*)⁴⁰⁷. Entretanto: “... conduzem-nos a ele as purificações (*kátharsis*), as virtudes (*aretai*), o adereço (*kosméseis*) da alma, o pisar solo inteligível (*noētoû epibáseis*) e instalar-se (*hídryseis*) nele e o banquetear (*hestiáseis*) das delícias de lá” (cf. 38 [VI 7], 36, 8 – 11)⁴⁰⁸. Portanto, após ser conduzido pela mão até lá, por essa etapa instrutiva e pedagógica do discurso negativo e alegórico, é preciso abandonar toda aprendizagem e penetrar diretamente o inteligível (cf. 38 [VI 7], 36, 15 – 18). Assim, ultrapassando o nível exterior e pedagógico da linguagem e da alteridade do conhecimento discursivo, é preciso tornar-se intelecto, voltando-se para si mesmo, passando de contemplante a contemplado, convertendo-se em universo inteligível. Desse modo, alçado à contemplação, já está próxima a meta: o seguinte é o Bem, banhando de luz o universo inteligível:

Mas quem quer que logre fazer-se espectador e espetáculo ao mesmo tempo, ele mesmo de si mesmo e das demais coisas, ao converter-se com isso em Essência, em Intelecto e em <Vivente perfeito>, já não verá a este vivente desde fora. Mas transformado nele, já está próxima a meta: o seguinte é o Bem, e o Bem está já próximo banhando de esplendor o universo inteligível (38 [VI 7], 36, 11 – 14).

3.3.3 A dupla atividade do Intelecto

Para ascender, então, ao Uno é preciso alçar-se ao nível do Intelecto e fazer-se intelecto: “... confiar e submeter a própria alma ao intelecto para que aquela, estando

⁴⁰⁷ Sobre o conhecimento dos provenientes como conhecimento do princípio, vide, por exemplo: (32 [V 5], 10, 10 – 25).

⁴⁰⁸ Segundo Beierwaltes, tal discurso a partir da experiência de unificação com o Absoluto tem sempre um efeito “antidogmático”: “a afirmação não conclusiva e não fixa sobre o Uno-fundamento permanece, não obstante o esforço conceitual, de certo modo em suspenso e convida-nos incessantemente a uma nova retomada meditativa e circular do caminho”. Cf. 1993, p. 54.

desperta, receba o que este vê” (cf. 9 [VI 9], 3, 23 – 24)⁴⁰⁹. Superando, assim, a exterioridade e a alteridade discursiva da *diánoia* (como movimento pedagógico e preparatório de assemelhação) para a “visão” direta e imediata do inteligível, em si mesmo, retrocedendo e se unificando ao nível superior da alma. Porém, se a atividade própria do Intelecto, ou a *intelecção*, consiste em pensar-se a si mesmo, ou “ver” seu próprio conteúdo, como o intelecto pode contemplar seu princípio? Em outras palavras, como o multiforme e multicolorido pode voltar-se para a unidade sem, no entanto, pluralizá-la no pensamento? Já na continuação do trecho citado acima do tratado 9 [VI 9], Plotino afirma que é preciso: “... contemplar o puríssimo (o Uno) com o intelecto puro e com o ápice [*prótōi*] do intelecto” (9 [VI 9], 3, 26 – 28). Ora, isso significa dizer: com um nível superior da atividade da *intelecção*? Mas, a que corresponderia e o que significa esse nível primeiro e superior da atividade do intelecto?

Sabemos que, para Plotino, a essência do ato intelectual consiste em pensar-se a si mesmo, por meio da contemplação diáfana e imediata da multiplicidade das formas inteligíveis, ou seja, seu próprio conteúdo. Porém, já nesse trecho do tratado 9, Plotino parece nos sugerir um nível superior de *intelecção*, capaz de contemplar e apreender a unidade absoluta do princípio. Com efeito, parece que é só nos tratados da fase intermediária que Plotino irá desenvolver e explicitar melhor esse ponto. No tratado 32 (V 5), por exemplo, para mostrar que o ato intelectual é duplo, ele compara a “visão” inteligível com a visão sensível: assim como o olhar pode voltar-se para os “objetos” iluminados e para a própria luz que os ilumina, o Intelecto pode voltar-se para seu próprio conteúdo, ou seja, às essências-formas que o constituem, ou voltar-se para a própria luz que, sendo-lhe extrínseca, o ilumina. Trata-se, portanto, do direcionamento da atenção da *intelecção* que, voltando-se para si mesma, não vê propriamente a luz, mas os “objetos” iluminados; entretanto, na medida em que se desconcentra de seu conteúdo “... e dirige seu olhar àquele pelo qual os vê, verá uma luz e o princípio da luz” (cf. 32 [V 5], 7, 1 – 22). Portanto, no percurso ascendente que culmina na contemplação do Uno, a alma, que possui um nível intelectual capaz de instalar-se no Intelecto, torna-se Intelecto; assim como o Intelecto, por sua vez, possui um nível

⁴⁰⁹ No tratado 43 (VI 2), por exemplo, Plotino afirma que o intelecto do homem, ainda que tenha seu próprio conteúdo, o vê melhor em seu antecedente (ou seja, no Intelecto hipóstase). Isso porque, procedendo do Intelecto, o intelecto do homem não está desligado e desconectado de sua fonte (cf. 43 [VI 2], 22, 1 – 11). Cf. A. Matteo, 2002, p. 143 ss.

superior capaz de voltar-se e contemplar seu princípio, ou melhor, de unir-se diretamente a ele⁴¹⁰:

Entretanto, a alma se tornou intelecto e contempla como quem se tornou intelecto e se instalou na <região inteligível>. É verdade que, instalada nela e enquanto se ocupa dela, pensa o inteligível; mas logo que avista aquele deus, prescinde já de todas as coisas. É como se alguém, entrando em um palácio ricamente ornamentado e formoso sobremaneira, contemplasse maravilhado uma a uma as filigranas que encerra antes de ver ao senhor do palácio. Mas logo que veja a este, assombrado de ver que não era da mesma natureza que as estátuas, mas espetáculo digno de autêntica contemplação, adiante, prescindindo daquelas, não olhará mais que aquele; e logo, olhando-o sem interrupção, com a continuidade da contemplação, já não o olha como objeto, mas que sua visão se confundiria com o objeto da visão até o ponto de que nele o que antes era objeto de visão ficaria convertido em visão e se esqueceria dos demais espetáculos (38 [VI 7], 35, 5 – 17).

Todavia, a analogia do senhor do palácio, diz Plotino, ainda é limitada. Ela seria adequada se quem se apresentasse ao visitante do palácio fosse um deus e não um homem; e, se lhe aparecesse não à vista (*ópsin*), mas inundando-lhe (*emplé̄sas*) a alma (cf. 38 [VI 7], 35, 17 – 19). Não obstante, a metáfora é apropriada para nos mostrar que a intelecção é dupla, ou melhor, que comporta uma superação do próprio ato intelectual; pois, além de contemplar-se a si mesma (as estátuas do palácio), ela é capaz de contemplar – em um estágio superior, após contemplar as filigranas do palácio – o próprio soberano, de uma natureza superior e distinta a das estátuas. Essa “dupla potência” do Intelecto, que Plotino chama de intelecto “desperto” (*noû ém̄phronos*)⁴¹¹ e intelecto “apaixonado” (*noû erôn̄*) (cf. acima, p. 66, n. 152), é capaz, a primeira: de contemplar os inteligíveis que há em si mesmo; e a segunda: de contemplar o que está além dele (*epékeina autoû*) mediante uma intuição receptiva (*epibolē̄i paradokhē̄i*), inicialmente vendo-o; mas, no cume do processo, sem deixar de ver, se faz uma mesma coisa com seu “objeto” (cf. 38 [VI 7], 35, 20 – 25). Plotino afirma que nesse estado a alma se alheia (*áphrōn*) “embriagada de néctar” (*methystheîs toû néktaros*), aberta (*haplōtheîs*) e eufórica (*eupátheian*) pela saturação (*kórōi*): “e é melhor embriagar-se

⁴¹⁰ Já que, no limite, a alma está presente de forma imediata ao Intelecto, assim como o Intelecto está presente de forma imediata ao Uno. Não há separação local entre as hipóstases, mas apenas separação por alteridade (cf. 10 [V 1], 6, 48 – 53). Superada, portanto, a alteridade, a alma é receptiva ao Intelecto e está presente diretamente ao Intelecto (cf. 10 [V 1], 3, 23 – 26). Da mesma forma, superada a máxima alteridade (no caso, inclusive da intelecção), estamos presentes diretamente ao Uno (cf. 9 [VI 9], 8, 30 – 34).

⁴¹¹ O termo *ém̄frōn* significa, aqui, aquele que tem “percepção” (interior) de si mesmo, que está em posse de sua razão e de si mesmo, tal como em estado de vigília e sobriedade.

[*methyein*] com semelhante embriaguez [*méthēs*] que manter a compostura [*semnotérōi*]” (cf. 38 [VI 7], 35, 25 – 27).

Para tanto, explicita já em um tratado anterior, é preciso, após a “visão” das belezas e verdades inteligíveis, permanecer sem inclinação a coisa alguma (cf. 32 [V 5], 7, 7 – 10). É que, assim como os olhos vendados vislumbram uma luz interior (cf. 32 [V 5], 7, 23 – 31), assim também o intelecto, se se venda das demais coisas e se concentra dentro de si mesmo: “... ao não ver nada vislumbrará uma luz que não é inerente a outro objeto, mas uma luz absoluta, solitária, pura, autossubsistente, aparecida subitamente...” (cf. 32 [V 5], 7, 32 – 34). É olhando a luz em si mesma, e não mais os objetos luminosos (*phōtoeidē*), que o intelecto chega à contemplação e união com o princípio, na medida em que é capaz de prescindir e superar a contemplação inteligível. Essa capacidade, parece, é conquistada na medida em que o intelecto realiza o percurso “completo” da intelecção, já que o soberano aparece por último, após a contemplação das estátuas, dos ornamentos e das filigranas do palácio⁴¹². Inicialmente a alma (alçada ao nível do intelecto e após ter realizado suficientemente o percurso da “contemplação” inteligível) o “vê” (ao Uno), mas em seguida, na continuidade da contemplação, ela se une a ele (se faz uma mesma coisa com o princípio). Contudo, se é necessário prescindir da contemplação para “contemplar” o princípio, não é preciso buscá-lo: “... mas aguardar serenamente [*hēsýkhēi*] até que apareça, uma vez que alguém se preparou [*paraskeuásanta*] para ser espectador [*theatēn*], assim como o olho [*ophthalmòs*] aguarda o nascer do sol” (cf. 32 [V 5], 8, 2 – 6). Com efeito, toda “busca” ainda parece supor algum movimento e, portanto, carência, pensamento e intelecção. No entanto, realizada a etapa preparatória (ética, dialética e noética) é preciso aguardar serenamente até que ele apareça, tal como o sol no horizonte: “E o sol, aparecendo sobre o horizonte – <do Oceano>, dizem os poetas (*Ilíada* VII 422) – se oferece espontaneamente

⁴¹² Nesse sentido, ainda a assimilação inteligível, ou a *nóesis* como intelecto pensante ou desperto, é uma fase preparatória e propedêutica para a união com o princípio, pelo intelecto apaixonado ou pelo centro da alma. Porém, apenas do ponto de vista da ascensão da alma, visto que no Intelecto sua dupla atividade não se dá de modo sucessivo, mas intermitentemente (cf. 38 [VI 7], 35, 28 – 33). Mas para a alma, a assimilação inteligível é necessariamente anterior à assimilação com o princípio, como testemunha o trecho que segue: “Essa natureza [do Intelecto] é um deus, mas é um deus segundo que se apresenta a nossa vista antes de que vejamos àquele [...] Porque aquele, no cortejo, não devia marchar atrás de algo inanimado, nem sequer imediatamente atrás da alma. Antes que ele devia desfilar uma <Beleza imponente>, do mesmo modo que, no cortejo de um grande rei, abrem marcha os menos importantes; atrás deles avançam outros mais e mais importantes, mais e mais augustos. Os próximos ao rei são já mais reais. Logo os mais estimados depois do rei. Atrás de todos eles aparece de súbito o grande rei em pessoa, e quantos não se adiantaram a marcharem satisfeitos com as aparições anteriores a do rei, lhe suplicam e adoram” (32 [V 5], 3, 1 – 14).

[*édōken*] aos olhos para que o contemplem” (cf. 32 [V 5], 8, 6 – 8). Logo, é por um processo de “pacificação”, após o percurso da contemplação inteligível, que a alma toma contato com a “luz” do princípio.

Todavia, o primeiro aparece não como quem veio, mas chega “sem chegar”, já que está presente antes de tudo, inclusive do Intelecto. E, portanto, é o Intelecto que está presente e que se ausenta dele; contemplando a si mesmo, está ausente, mas contemplando aquele está presente. Isso porque, contemplando a si “está” em si mesmo, mas aquele não “está” em “lugar” algum; de modo que, assim, se revela a dificuldade, mesmo para o Intelecto, de contemplar o princípio. Não obstante, em uma linguagem rigorosa, o Intelecto não o “contempla” propriamente, a não ser em um primeiro momento; mas, logo, passado esse breve vislumbre, se une a ele, sendo com ele um só e não dois (*dúo*). No entanto, como vimos, esse nível de contemplação e de união com o princípio permanece reservado a uma etapa posterior à contemplação inteligível de deleite da beleza e de contemplação inteligível. Pois, essa “união”, que a princípio se dá por uma “visão”, o Intelecto realiza com aquilo de si mesmo que não é Intelecto, ou seja, com um ato, no limite, para além da intelecção, ou seja, um ato “supraintelectivo” ou “supranoético”:

E estando assim fixo [*stàs*] e como transbordante de entusiasmo [*plērōteis*], antes de tudo se viu a si mesmo embelezado [*kalliō*] e resplandecente [*epistílbonta*], como estando aquele próximo. Aquele, por sua vez, não veio, como se podia esperar, mas chegou sem chegar. Porque foi visto como quem não veio, mas que está presente antes que todos, ainda antes de chegar o Intelecto; o que chegou é o Intelecto, como também é o Intelecto o que está ausente, porque não sabe onde deve estar nem onde está aquele, isto é, em nenhuma parte. E se lhe fosse possível ao Intelecto mesmo não estar em nenhuma parte, não só localmente – pois nem ainda o Intelecto está em lugar algum – mas absolutamente em nenhuma parte, estaria sempre olhando aquele. Ainda que não o olhando, mas sendo com ele uma só coisa, e não dois [*all hèn ékeinōi òn kai ou duo*]. Mas de fato, porque é Intelecto, o olha, quando o olha, com aquilo de si mesmo que não é Intelecto (32 [V 5], 8, 11 – 23).

3.3.4 A “experiência” do Uno e a linguagem inspirada

Superada, pois, a fase preparatória da jornada da alma para a contemplação e união com o Uno, – o que inclui, como vimos, não apenas a prática ética e dialética,

mas também, de certo modo, o exercício da *nóesis* –, é preciso passar, sem mais intermediações, à “experiência” do princípio, de assimilação da alma ao Uno-Bem; “experiência” que, segundo Plotino, é própria de deuses (*theôn*) e de homens divinos (*anthrôpôn theiôn*) e bem-aventurados (cf. 9 [VI 9], cap. 9 e 11). Porém, antes é preciso apenas rememorar brevemente que a alma atinge seu princípio, primeiro, ascendendo ao nível intelectual de si mesma e, a seguir, superando a própria intelecção. Esse nível supraintelectivo (*hipèr tò noeîn*) da alma (cf. 39 [VI 8], 15, 18 – 21) corresponde ao seu centro, semelhante ao centro universal que, como os círculos concêntricos, pode coincidir com o centro absoluto: “porque mediante uma coisa como esta, dentre as que há em nós também nós nos pomos em contato com aquele, e nos juntamos com ele...” (cf. 10 [V 1], 11, 9 – 16). Esse nível de máxima unidade, como vimos, certamente corresponde à atividade do Intelecto “apaixonado” ou “embriagado”, como superação da própria intelecção: “a alma, contudo, vê como embaçando e desvanecendo o intelecto que guarda dentro. Melhor dito, a primeira a ver é o intelecto da alma; mas a visão do intelecto se transfunde na alma e ambos se fazem uma só coisa” (cf. 38 [VI 7], 35, 34 – 38). Nesse estado, a alma não pensa, nem sequer pensa que não pensa; tampouco é alma, nem intelecto, nem vida, – ou seja, suplantou e ultrapassou o “ser” e sua própria “entidade” –, mas permanece em absoluto repouso (*stásis*):

E por isso a alma nem se move então, porque tampouco se move aquele; nem é alma, portanto, porque tampouco vive aquele, mas que está mais além da vida; nem é intelecto, porque tampouco pensa, já que deve assemelhar-se àquele. E nem sequer pensa que nem sequer pensa (38 [VI 7], 35, 43 – 46)
413

Porém, a princípio, ao superar a intelecção, mesmo ainda ao apenas vislumbrar o Uno, a alma fica atônita; pois se dá conta que leva consigo algo daquele e, dada essa “percepção”, entra em estado de nostalgia: “... como os que com o retrato do ser querido se sentem movidos ao desejo de ver seu amado em pessoa” (cf. 38 [VI 7], 31, 8 – 11). Com efeito, a alma deve assemelhar-se a ele o máximo possível, tornando-se virtuosa, assim como os amantes daqui assemelham-se aos seus amados, já que a alma está tomada de amor pelo Bem desde o princípio (cf. 38 [VI 7], 31, 11 – 18). Essa imagem

⁴¹³ Plotino afirma, no tratado 38 (VI 7), que a própria “experiência” confirma que não há nem sequer intelecção (*nóesis*) no Bem: “Que não há intelecção no Bem podem saber [de modo imediato] os que estiveram em contato com ele” (cf. 38 [VI 7], 40, 1 – 2).

dos amantes é, sem dúvida, para Plotino, uma analogia privilegiada, na medida em que no nível dos corpos e do “homem exterior” o amor dos amantes parece corresponder ao amor da alma pelo Uno. Os amantes, em primeiro lugar, precisam preparar-se e adequar-se ao seu amado, realçando a beleza tanto do corpo como da alma, assim como a alma necessita adequar-se ao princípio. E, além disso, o desejo que o amante sente de aproximar-se, de ver, de estar ao redor e, em última instância, de fundir-se (*synkrînai*) ao seu amado, revela também, no nível inferior dos corpos, o desejo da alma de unir-se e fundir-se no seu amado por excelência (o Uno). Entretanto, os corpos impedem que haja uma união plena entre os amantes (cf. 9 [VI 9], 8, 30 – 34), mas ao Bem podemos nos unir possuindo-o realmente e não apenas abraçando-o por fora carnalmente (9 [VI 9], 9, 43 – 45). Nesse estado, parece que a alma deixa de ser o que era, perde sua individualidade e sua alteridade, e não tem nem sequer “consciência” de ser outra com relação ao princípio, ou mesmo de ser “algo”:

E uma vez que a alma tenha a sorte de alcançá-lo e o Bem se faça presente, ou melhor, se manifeste presente nela quando ela se faça desinteressada das coisas presentes preparando-se o mais formosa possível e assemelhando-se ao Bem (preparação e adereço bem familiares aos que se preparam) uma vez, pois, que a alma veja ao bem aparecendo de súbito dentro dela (pois não há nada entre ambos e já não são dois; mas uma só coisa: enquanto aquele está presente, não poderias distingui-los; uma imagem [*mímēsis*] disso a vemos ainda nos amantes daqui [*entaûtha erastai*] desejando fundir-se [*synkrînai*] com seus amados [*erômenoî*]), a alma então nem se dá conta de que está no corpo nem diz de si mesma que é alguma outra coisa: nem que é homem, nem que é animal, nem que é ser, nem tampouco que o é todo (a visão dessas coisas não seria uniforme), nem tampouco dispõe de tempo [*skholēn*] nem tem desejo [*thélei*] para essas coisas, mas que, como o Bem era precisamente o que buscava, agora que o tem presente, vai ao seu encontro e se põe a olhá-lo em vez de olhar-se a si mesma. Quem é ela que o olha? Nem sequer para reparar nisto dispõe de tempo (38 [VI 7], 34, 8 – 23).

Nesse estado, diz Plotino, a alma não trocaria o Bem por nada do mundo, nem pelo céu inteiro “... sabendo como sabe que não há nada melhor que o Bem” (cf. 38 [VI 7], 34, 24 – 26). Com efeito, os outros amados, apesar de imagens do amor por unidade da alma, não são o seu “verdadeiro amado”, o “amor de seus amores”, mas simulacros (cf. 9 [VI 9], 9, 40 – 43). Por isso, o contato com o Uno, Plotino descreve como uma “experiência amorosa”, do “amante repousando no amado” (cf. 9 [VI 9], 4, 19 – 20). Nesse nível da “descrição” da “experiência”, a linguagem alegórica ganha um contorno e um colorido ainda mais “poético” e “inspirado”, certamente em consonância com o

grau de bem-aventurança e entusiasmo da alma ao aproximar-se do princípio⁴¹⁴. Como, por exemplo, narra por meio da imagem do coro que canta ao redor do corifeu: se canta voltado para o centro (para o corifeu), canta formosamente; mas ao se distrair com o espetáculo, desafina. O mesmo se passa com a alma, diz Plotino: “... quando olhamos para ele [para o Uno] é quando alcançamos <a meta e o descanso> [*télos kai anápaula*] e deixamos de desafinar [*apáidein*] enquanto dançamos [*khoreúousin*] ao seu redor uma dança inspirada [*khoreían éntheon*]” (9 [VI 9], 8, 37 – 45). E, ao dançar essa dança, diz Plotino, a alma vê a fonte da vida, do Intelecto, do Ser, a causa do bem, e a raiz da alma (cf. 9 [VI 9], 9, 1 – 3). A metáfora do coro e da dança inspirada revela que, ao aproximar-se e voltar-se para o princípio ou centro, o movimento da alma torna-se perfeito e divino, ou seja, “inspirado” (*éntheon*). Nesse estado, a alma está em posse de uma vida distinta, já que está na presença do provedor da vida verdadeira. E, portanto, assim como o Uno, a alma não necessita de mais nada (cf. 9 [VI 9], 9, 45 – 50). Pois, como um deus, ao ver o princípio, o homem terá tocado, naquele instante, a plenitude e a divinização:

E então é quando é possível ver aquele e ver-se a si mesmo segundo é lícito ver: a si mesmo esplendoroso e cheio de luz inteligível [*phōiōs plērē noētoû*]; ou melhor, feito luz mesma, pura e leve; feito deus [*thēon genómenon*]; ou seja, sendo deus, se verá todo incendiado [*anaphthénta*] naquele instante... (9 [VI 9], 9, 58 – 60).

Assim, se contemplar o Uno corresponde a retroceder ao nível supraintelectivo da alma, ver o Uno corresponde a ver-se a si mesmo, e encontrar-se consigo mesmo; ou seja, com sua verdadeira natureza superior pura e divina (cf. 9 [VI 9], 10, 10 – 12)⁴¹⁵. No entanto: “... como poderia alguém anunciar aquele como se fosse outro, sendo assim que lá, quando contemplava, não o via como outro, mas como uma só coisa consigo mesmo?”. Ora, a “experiência” com o Uno é uma experiência de “unificação” e, portanto, de perda da alteridade. O discurso, entretanto, como vimos, torna seu “objeto” sempre “outro” com relação a si mesmo. Por isso, diz Plotino: “... é inefável [*dísphraston*] aquele espetáculo” (cf. 9 [VI 9], 10, 20 – 24), ou, se quisermos,

⁴¹⁴ Que, por outro lado, como veremos, é impossível de ser “narrado” e “expressado” literalmente pelo discurso.

⁴¹⁵ Pois, a visão é do Princípio por um princípio, e o consórcio é também de semelhante com semelhante (cf. 9 [VI 9], 11, 32 – 33). Por isso, quem se conheça a si mesmo conhecerá sua origem (cf. 9 [VI 9], 7, 34 – 35).

inexprimível (cf. 9 [VI 9], 4, 11 – 12). Por esse motivo, a linguagem analógica parece preponderante na descrição da “experiência” do princípio; já que, naquele momento não há “vidente” e “objeto visto”, mas a alma transforma-se em outro, não sendo mais ela mesma nem de si mesma, porque foi anexada àquele e feita pertença daquele (cf. 9 [VI 9], 10, 15 – 18). Desse modo, o cume do processo de assimilação ao Uno consiste em uma superação da “visão” e de todo movimento. A união da alma com o Bem é uma “experiência” de serenidade, unidade, imperturbabilidade, repouso e silêncio absoluto, como quem após alcançar a meta de seu percurso faz cessar todo movimento:

... ele mesmo era uma só coisa sem ter em si diversidade alguma nem com respeito a si mesmo nem com respeito a outras coisas, porque nenhum movimento havia nele: nenhuma cólera [*thymós*], nenhum desejo [*epithymía*] de outra coisa se fazia presente nele, uma vez subido acima; nem sequer um raciocínio [*lógos*] nem um pensamento [*nóēsis*]. Nem era o mesmo em absoluto, se é preciso dizer isto, mas que, como arrebatado [*haprastheis*] ou endeusado [*entousiásas*], permaneceu em solidão serena [*hēsýkhēi en erémōi*] e em estado de imperturbabilidade [*katastásei*], sem desviar-se com sua essência a nenhuma parte nem girar em torno de si mesmo, mas em repouso absoluto e convertido, por assim dizer, em repouso [*stásis*] (9 [VI 9], 11, 8 – 16).

Portanto, esse estado é ulterior à contemplação da beleza e à prática das virtudes, e como, no limite, não é “visão”, não é também “contemplação” de nenhum espetáculo, por mais que seja belo. É que todo espetáculo e beleza foram suplantados e deixados para “trás”, como as estátuas no interior do templo. Trata-se de um encontro não com uma imagem, mas com o original mesmo. E as estátuas são as primeiras que aparecem não só antes do encontro com o amado, no interior do templo, mas também após a saída do sacrário. Pois: “aquele outro talvez não era espetáculo [*théama*], mas um modo distinto de visão [*ideîn*]: êxtase [*ékstasis*], simplificação [*háplōsis*], doação de si mesmo [*epídoxis autoû*], anseio de contato [*éphesis pròs haphēn*], quietude [*stásis*] e intuição que ronda em busca de acoplamento [*perinóēsis pròs epharmogēn*]” (9 [VI 9], 11, 22 – 24). A “experiência” extática do princípio corresponde à perda de si e, no limite, à perda de toda alteridade: “... aquele, não tendo alteridade [*heterótēta*], está sempre presente, e nós o estamos a ele quando não temos alteridade” (9 [VI 9], 8, 33 – 34). A eliminação da alteridade torna a alma, mesmo que só breve e momentaneamente, una ao princípio e, portanto, absolutamente indiferenciada e diretamente presente a ele. O que parece corresponder a uma “experiência” de identificação e unificação plena com o princípio, a

despeito de não desfazer a condição ontológica e individual da natureza da alma⁴¹⁶; tornando os homens divinos (*antrópon theíon*), e viventes sumamente felizes (*eudaimónon bíos*) (cf. 9 [VI 9], 11, 49 – 50)⁴¹⁷. Contudo, enquanto ainda estamos em relação com o corpo e com a passividade externa, essa “experiência” é rara, breve e fugidia, embora, diz Plotino: “... chegará o momento que a contemplação será contínua” (cf. 9 [VI 9], 10, 1 – 4). Não obstante, viver ao redor dele e propender a ele é já uma forma de vida divina, pois essa é propriamente a vida dos deuses (cf. 9 [VI 9], 8, 7 – 9). No entanto, como naquele momento o objeto visto não vê o vidente, nem o discerne, nem sequer se representa duas coisas (cf. 9 [VI 9], 10, 14 – 16), a máxima e absoluta unidade (como vimos) não pode ser dita, como se fosse “outro”. Por isso, o preceito dos “mistérios” de não revelá-los aos não “iniciados”: “... partindo de que aquele espetáculo não é revelável, proibiu manifestar a divindade a qualquer outro que não tenha a sorte de vê-lo por si mesmo” (cf. 9 [VI 9], 11, 1 – 4). Isso porque, segundo Plotino, em última instância, não é possível revelar o princípio pelo discurso, nem sequer perscrutar sua “natureza” pelo espírito: “... mas aquele que viu, sabe o que digo” (9 [VI 9], 9, 45 – 46). Falamos e escrevemos sobre ele apenas assinalando o caminho a quem deseje contemplá-lo, remetindo-o e despertando-o do raciocínio à contemplação: “mas a instrução [*dídaxis*] termina onde termina o caminho e a marcha. A contemplação mesma é já tarefa própria de quem deseje ver” (9 [VI 9], 4, 15 – 17). Não obstante, isso não significa que não possamos “tê-lo” de algum modo, já que pela “experiência” de unificação (*hénosis*), temos um conhecimento semelhante ao que possuem os endeusados e possuídos por uma divindade:

Contudo, não se nos impede que o tenhamos [*ékein*] ainda que não o expressemos [*légōmen*], mas que do mesmo modo que os endeusados [*enthousiōntes*] e os possessos [*kátokhoi*] podem chegar a saber nem mais nem menos que isto: que tem em si mesmos alguém superior a eles ainda

⁴¹⁶ A “experiência” de unificação (*hénosis*) da alma com o Uno parece suprimir momentânea e progressivamente a alteridade da percepção da alma, ordinariamente relacionada ao “outro homem” inferior e externo; porém, isso não significa a perda da alteridade estrutural e ontológica da natureza da alma, dependente e originada, por sua vez, da Alma hipóstase e do Intelecto. Inclusive, em nenhum momento Plotino parece fazer alusão a esse tipo de “unificação” e “divinização”. A alma, por mais que tenha ascendido à melhor parte de si mesma (contemplando o inteligível e presente ao princípio) não deixa de ser alma, inferior e distinta do princípio. Nesse sentido, é apenas sua condição íntima (moral e cognitiva) que muda (cf. acima, p. 64, n. 147).

⁴¹⁷ Por outro lado, se o Uno é a máxima autarquia e independência por sua simplicidade, em uma linguagem imprecisa, ele é a absoluta liberdade. Assim, a unificação (*hénosis*) representa para a alma a conquista da máxima liberdade e autarquia, bem como a sua libertação de toda e qualquer determinação externa (cf. 39 [VI 8] – *Sobre o voluntário e sobre a vontade do Uno*).

quando não saibam quem é, mas pelos movimentos que experimentam e pelas palavras que pronunciam tem uma tradução do autor desses movimentos, sendo eles distintos dele. Assim também, pelo aspecto, é nossa relação com aquele quando estamos em posse do intelecto puro: adivinhamos que este é o intelecto interior, o que fornece a essência e todas as demais coisas do nível da essência. Qual será, então, aquele que não é estas coisas, mas algo superior ao que chamamos ente, mais e maior do que se predica, visto que também é superior à razão, ao intelecto e à sensação, fornecedor destas coisas sem ser ele mesmo estas coisas? (49 [V 3], 14, 7 – 19).

3.3.5 Fugir só ao Só (*mónou pròs Mónos*)

Portanto, visto que para alcançar o Uno é preciso se despojar de todas as coisas, é preciso superar inclusive a contemplação, ainda que o espetáculo seja belo. É que a alma deixa de ser <una> sempre que adquire ciência de algo, diz Plotino, já que qualquer cognição implica multiplicidade. É preciso, assim, transpor a ciência e não sair de modo algum da unidade. Ao contrário, é preciso abandonar a ciência e todo espetáculo: “porque toda beleza é posterior àquele e provém daquele, como toda luz do dia provém do sol” (cf. 9 [VI 9], 4, 4 – 11). Consequentemente, é preciso abandonar toda impressão, pensamento e toda forma, e permanecer completamente “vazio” e isento de conteúdo e “objeto” de cognição que possa, por assim dizer, distrair e desvirtuar a atenção da alma:

... assim como nos demais objetos do pensamento não é possível pensar em um enquanto se pensa em outro e se está atento a outro, mas que o objeto pensado deve ser pensado sem acrescentar-lhe nada para que seja ele o pensado, assim também, neste caso, é preciso saber que enquanto se tem a alma ocupada por uma impressão e uma impressão atuante [*energoúntos toú týpou*], não é possível pensar naquele, como tampouco é possível que a alma ocupada e retida por uma impressão seja marcada por outra impressão contrária, mas que do mesmo modo que a matéria deve estar, como dizem, despossuída [*ápoion*] de toda qualidade para poder receber a impressão de todas as coisas, assim também, e com maior razão, a alma deve despossuir-se de toda forma afim de não ter nada armazenado dentro de si que faça obstáculo a sua recepção da plenitude [*plērōsin*] e da iluminação [*éllampsin*] da natureza primeira [*phýseōs tēs prōtēs*] (9 [VI 9], 7, 7 – 17).

Assim, no limite do percurso é preciso superar e renunciar inclusive todo pensamento, inteligência e ciência, bem como poderes, riquezas e belezas, despojando-se de tudo que seja diverso do princípio. O que leva aquele que o alcançou (o sábio) a

considerar todas essas coisas desdenhosamente (cf. 38 [VI 7], 34, 34 – 40). Pois, a compreensão daquele não se alcança nem por ciência (*epistēmēn*) nem sequer por intuição ou conhecimento profundo e íntimo (*sýnesis*)⁴¹⁸, mas por uma presença (*parousían*) superior à ciência (cf. 9 [VI 9], 4, 1 – 4). Já que pensar, mesmo o pensamento intuitivo e noético, é ainda movimento. E a alma que vislumbra seu princípio sequer deseja mover-se, porquanto tampouco se move aquele que contempla (cf. 38 [VI 7], 34, 1 – 4). Entretanto, como vimos, é preciso, antes, que a alma se torne intelecto e se instale na região inteligível; porém, na medida em que avista o Bem prescinde já de todas as coisas (cf. 38 [VI 7], 34, 5 – 8). Desse modo, a máxima unidade corresponde à pureza absoluta de qualquer movimento e intelecção: “estando limpo de intelecção, é puramente o que é, sem estar embaraçado pela presença da intelecção de tal modo que não seja puro e uno” (38 [VI 7], 40, 42 – 44). Portanto, no estágio final da jornada da alma, é preciso que ela se disponha de tudo, inclusive da intelecção e de toda percepção interior, a despeito da *nóesis* ser um bem:

Quando se trata, portanto, da Natureza mais exímia [*phýseōs aristēs*] que não necessita de nenhum auxílio, é preciso se dispor de todas as demais coisas. Porque qualquer coisa que lhe acrescentas já terá diminuído com o acréscimo a quem não necessitava de nada. É verdade que o pensamento é coisa preciosa para nós, pois a alma necessita ter inteligência, e para o Intelecto, porque o Ser se identifica com ele e a ele o produz a intelecção e o tomar conhecimento de si mesmo [*sýnesin autoû lambánein*], de que isto é isto e de que os dois são uma só coisa. Mas se fosse meramente uma só coisa, se bastaria a si mesmo e não necessitaria tomar consciência de si mesmo (38 [VI 7], 41, 15 – 22).

A máxima unidade primeira não necessita nem de pensamento e nem sequer de autoconhecimento, já que não necessita de nada. E nesse sentido, a alma que se une ao princípio deixa de ser ela mesma momentaneamente, pois deixa de ser “outra” com relação ao divino no ato da “unificação” (*hénosis*). E sem possuir alteridade e multiplicidade, anterior a todo movimento, pensamento, cognição e percepção íntima, permanece em repouso absoluto. E, assim, sem a presença de nada “outro”, Plotino diz que está em “solidão serena” (cf. 9 [VI 9], 11, 12 – 16). A suprema quietude (*stásis*) e simplificação (*háplosis*) corresponde ao êxtase (*ékstasis*), como uma forma distinta de “visão”, mais bem representada como uma forma de contato (*háfēn*) e acoplamento

⁴¹⁸ O termo *sýnesis* significa genericamente “compreensão”, “inteligência”; mas também “conhecimento íntimo”.

(*efarmogén*) (cf. 9 [VI 9], 11, 22 – 26). A alma, após ascender ao seu nível intelectual e se unir ao Intelecto divino, por amor ao princípio que vislumbra, depõe toda forma voltando-se para a máxima solidão interior afim de que possa receber aquele que, sem possuir alteridade ou movimento, permanece em solidão absoluta e por excelência: “porque se traz nas mãos alguma outra coisa e centra sua atividade nela, já não pode nem ver aquele nem adequar-se a ele. Mas não deve ter em mãos nenhuma outra coisa, nem boa nem má, afim de que a alma receba só ao Só” (cf. 38 [VI 7], 34, 3 – 8). É preciso, portanto, despojar-se inclusive da beleza e da busca e aquisição dos bens, mesmo espirituais e inteligíveis. Pois, a beleza da contemplação pode desvirtuar aqueles incautos que se apegam em demasia ao espetáculo aprazível das formas. Para alcançar o Bem é preciso desejá-lo e adequar-se a ele, voltando-se em quietude para a solidão suprema:

... o Bem é suave [*épion*], benigno [*prosēnēs*] e delicado [*habróteron*], e se faz presente, como um deseja, em quem o deseja, enquanto que a beleza suscita assombro, admiração e uma sensação entre prazer e dor. Ademais, a beleza arrasta consigo aos ignorantes apartando-os do Bem como o amado alheia a sua amada de seu pai. É que a beleza é mais jovem. O Bem é mais antigo, não no tempo, mas em verdade. O Bem possui, ademais, uma potência anterior. Possui, com efeito, toda potência... (32 [V 5], 12, 33 – 38).

Sem embargo, a despeito de Plotino afirmar que não convém nenhuma predicação ao Uno, sem com isso perdê-lo de “vista”, parece nos dar algumas indicações sobre sua “natureza” a partir de sua própria “experiência”⁴¹⁹. O Bem é suave, benigno e delicado, apontando para um “estado” de profunda quietude, silêncio, simplificação e serenidade no contato com o princípio. Por outro lado, a contemplação inteligível (ou a beleza), apesar de profundamente harmônica e perfeita, suscita assombro e, como vimos acima, espanto, excitação, movimento, prazer e euforia. Nesse sentido, estar no Ser é ainda uma forma de alienação, na medida em que para estar em contato com o princípio é preciso estar só em si mesmo, ou seja, sem nenhum tipo de alteridade, excitação e movimento. Assim, o sábio renuncia inclusive a toda beleza, superando e se despojando do esplendor da beleza e das virtudes (cf. 9 [VI 9], 11, 17 – 18). E, aqui, e não antes, a alma alcança a meta de sua peregrinação. Voltando-se para si mesma, para seu nível mais profundo e primeiro, em solidão serena, encontra-se com

⁴¹⁹ Pois, no limite, ao falarmos do Uno falamos apenas de nós mesmos, ou melhor, de nossas próprias experiências (cf. 9 [VI 9], 3, 50 – 55).

aquele que, sendo a máxima potência de todas as coisas, permanece em solidão e repouso absoluto. Alcançando o nível superior e primeiro de si mesma, a alma tem, após passado o “contato”, uma imagem fiel de seu modelo e, assim, pode já voltar a unir-se novamente a ele. Contudo, decaindo de sua contemplação, o sábio, que já conhece o caminho, retomará a partir do nível inferior a rota até o princípio. Primeiro, pelas virtudes (éticas e dialéticas) atinge o Espírito e a Sabedoria; e pela Sabedoria, alcança o princípio de todas as coisas, assentado para além e sobre toda a multiplicidade inteligível. Desse modo, a rota da jornada de fuga da alma consiste, a princípio, em assemelhar-se a deus, tornando-se sábia e virtuosa, no nível ainda externo e intermediário da *diánoia*; e, em seguida, voltar-se para si mesma, em uma assimilação ao Intelecto divino, que, a despeito de corresponder à aquisição da felicidade e sabedoria, ainda diz respeito à alteridade múltipla da essência. E, por fim, por meio da contemplação da beleza e da essência, voltar-se para o provedor da própria luz inteligível, em uma assimilação final ao princípio de todas as coisas, em uma experiência extática de máxima plenitude, quietude, simplificação e bem-aventurança; unindo-se e unificando todas as suas potências ao seu centro e princípio. De modo que, ao perder a percepção de si mesma, a alma realiza-se plenamente em união com o divino, tornando-se, assim, divina e bem-aventurada. Percurso esse que mostra a intrínseca relação de Fuga e Assimilação para se compreender, na filosofia plotiniana, a jornada de conversão, retorno e “divinização” da alma:

... estar em si mesma só e não no ser é estar naquele. Porque um mesmo se transforma não em essência, mas em algo mais além da essência, tanto mais trate com aquele. Se, pois, alguém logra ver-se a si mesmo transformado nisto, tem em si mesmo uma imagem daquele. E se partindo de si mesmo como imagem [*eikōn*] se remonta até o Modelo [*arkhētypon*] a contemplação, reavive sua própria virtude interior, observa-se a si mesmo adornado com essas virtudes, e se verá leve novamente indo através da virtude até ao intelecto e sabedoria e através da sabedoria até aquele. E esta é a vida dos deuses [*theōn*] e a dos homens divinos [*antrōpōn theiōn*] e bem-aventurados [*eudaimónōn*]: um liberar-se das demais coisas, das daqui, um viver livre dos deleites daqui e um fugir só ao Só [*phygē mōnou pròs mōnon*] (9 [VI 9], 11, 41 – 52).

3.3.6 Conclusão da segunda parte: a Assemelhação e a Assimilação

Segundo nossa abordagem e o percurso que trilhamos acima, a Assimilação a deus (*homoíosis theôti*), na filosofia plotiniana, consiste em um caminho que podemos dividir em duas etapas: a primeira, como uma etapa propedêutica e preparatória, que chamamos de assemelhação a deus; e a segunda, como a Assimilação propriamente dita. A assemelhação corresponde ao percurso inicial de imitação (*mímesis*) e aproximação, pela conversão (*epistrophé*) da alma à sua fonte e relaciona-se ao trabalho das virtudes (políticas e purificadoras), bem como ao exercício da dialética em seu nível racional e discursivo (da *diánoia*). Essa primeira etapa torna o homem semelhante a deus, na medida em que o permite retroceder a si mesmo, ao seu nível intermediário e mais profundo; porém, ainda “outro” com relação ao divino. O homem, nesse nível, é semelhante a deus e o imita, na medida em que administra sabiamente suas paixões e pela ausência (pelo menos quase completa) de carências e desejos exteriores; e, além disso, pela realização da sabedoria divina no nível distendido e simbólico do discurso. Esse nível parece-nos essencial, porquanto é por meio dele que o homem se eleva e se aproxima de maneira progressiva e contínua da sua meta de Assimilação propriamente dita. No entanto, nesse nível, das virtudes e da dialética (dianoética), a alma permanece ainda na alteridade e, portanto, distinta do divino e incapaz de realizar a plenitude e a sabedoria que anseia e que lhe é própria⁴²⁰. Por isso, a despeito de ser essencial no percurso da Assimilação, esse nível mimético e preparatório ainda é insuficiente para a realização do amor e do desejo por plenitude da alma. Nesse sentido, essa divisão pedagógica entre um nível primário de assemelhação, e outro, superior, de Assimilação, parece-nos bastante propícia para compreendermos, nesse aspecto, o pensamento de Plotino, principalmente no que diz respeito à passagem de um nível exterior de alteridade, imagem e preparação para a união efetiva com o divino em seu nível mais profundo e íntimo. Com isso, se torna clara a importância e necessidade do percurso propedêutico, mimético, assim como sua limitação e insuficiência; e, por outro lado, se nos revela a passagem entre o estado inferior de dualidade e alteridade da alma para sua unificação com seu nível superior e com o divino.

Essa passagem, como vimos, se dá pela superação da “objetividade” e “exterioridade” do conhecimento, como estado cognitivo próprio do nível inferior da alma (eu externo), que, influenciado pelos sentidos e por sua dispersão na

⁴²⁰ A alma, segundo Plotino, anseia pela Assimilação ao divino, pois, como vimos, seu nível superior espiritual ou intelectivo (*noético*) tem sua origem no Intelecto e permanece sempre no inteligível em contato direto com a sua fonte.

multiplicidade permanece na dualidade e ruptura entre “cognoscente” e “cognoscível”, ou seja, entre “sujeito” e “objeto”. É preciso contemplar a sabedoria e a beleza inteligível em si mesmo, em seu mais profundo e íntimo, no nível superior da alma, para o qual o divino está presente de forma direta e imediata. Esse nível atingimos pela orientação dialética e pela purificação “ética” e, por isso, o caráter essencial do nível propedêutico da assemelhação. Porém, para a Assimilação inteligível propriamente dita (como “unificação” com o divino) não basta o percurso ético e dialético, de purificação e realização da sabedoria no nível racional e discursivo. É preciso, em uma etapa posterior, renunciar a toda exterioridade e se voltar para o divino no mais profundo de si mesmo, e isso realizamos passando de “sujeitos” do conhecimento a “objetos” de contemplação, isto é, de contemplantes a contemplados, unindo-nos a nós mesmos, em um processo de conversão (*epistrophé*) e unificação (*hénosis*) interior da alma a seu centro. Assim, a alma, tal como o Intelecto, contempla a si mesma e realiza a contemplação inteligível como “visão” e “experiência” superior imediata de união íntima com o seu “objeto” de amor e conhecimento, sem distingui-lo de si mesma, descobrindo-o em seu próprio íntimo por meio do trabalho da dialética e das virtudes.

Esse processo, se podemos nos expressar dessa forma, se dá mediante um progressivo despojamento e superação contínua dos estágios alcançados e realizados anteriormente. Inclusive, é superando e se despojando da própria intelecção, após realizada a etapa contemplativa da jornada, que se dá a possibilidade da realização do fim mesmo da meta da alma, em sua ascensão e peregrinação em direção ao princípio (ao Uno-Bem).

Como vimos, a progressiva unificação com o princípio se dá em uma progressiva simplificação e unificação consigo mesmo, superando a dualidade e alteridade da identificação com o “outro homem” externo, desvelando a dimensão profunda e interior da alma, reunificando, assim, os demais níveis a seu centro. As virtudes políticas, como “metropathia”, preservam o homem, no nível exterior da ação, da desmedida e do excesso (*hýbris*) e, portanto, da audácia (*tólma*) e do domínio das paixões e dos vícios. Porém, nesse nível da ação, permanecemos ainda na alteridade (*heterótes*) e identificação com o homem externo. Por isso, a necessidade das purificações (*kátharsis*), como virtudes capazes de expurgar da alma todo elemento alheio da identificação com a exterioridade, tornando-a capaz de voltar-se e recolher-se em si mesma, desvelando sua dimensão superior e primitiva. No entanto, as purificações

não são ainda as verdadeiras virtudes, na medida em que constituem um procedimento negativo. A “virtude superior” por excelência corresponde à contemplação e à Assimilação inteligível, que aparece nas *Enéadas* como etapa posterior à conversão e purificação da alma. Todavia, o veículo ascensor do percurso, responsável pela direção e rota da jornada, além de principal ferramenta filosófica de purificação, é certamente a dialética. Contudo, sua dimensão discursiva, simbólica, imagética e distendida na multiplicidade do discurso ainda é incapaz de realizar o desejo de sabedoria, conhecimento e Assimilação da alma (que se dá, em última instância, pela *nóesis*). Por conseguinte, o procedimento dialético, em seu aspecto amplo, consiste em uma progressiva unificação da alma, ultrapassando a multiplicidade distendida do discurso, alçando à “visão” direta e imediata do princípio, por meio da ascensão da alma ao seu nível superior (de simplicidade e quietude) e à visão do conjunto.. Essa superação da alteridade do “homem exterior” para voltar-se para seu centro permite à alma a “visão” diáfana e direta das formas e do divino, por meio da união com o Intelecto, bem como da essência e da totalidade do real, em si mesma, em sua dimensão mais profunda e íntima, de natureza espiritual que permanece no inteligível.

Porém, como vimos, essa visão bem-aventurada, que realiza o verdadeiro conhecimento e a felicidade, ainda não satisfaz completamente o desejo de unidade e plenitude da alma. É preciso ir além, e superar inclusive a intelecção. Ao Intelecto e ao inteligível é própria a uni-multiplicidade, e sua máxima unidade da diversidade e complexidade que o compõe não corresponde à unidade primeira e absoluta e à soberania do princípio, a qual aspira, o nível superior e mais profundo da alma. Isso porque a alma possui em si um nível semelhante ao princípio de tudo: uma unidade primeira, centro e origem da alma, semelhante ao centro de todas as coisas. Esse nível é a fonte da liberdade da alma, por sua autarquia, autonomia e independência com relação aos seus níveis inferiores e externos. E isso, por sua absoluta unidade e simplicidade, representada, por exemplo, pelo vocabulário da solidão, serenidade e quietude.

Essa progressiva unificação (*hénosis*) da alma consigo mesma, desvelando-se no nível superior da intelecção e da “atividade” supranoética, instaura a autonomia e a liberdade da alma, elevando-a para além de toda fatalidade, imposição e domínio externo. Nesse nível, a alma permanece livre, portanto, para voltar-se para seu Bem supremo, em uma experiência extática de plenitude, bem-aventurança e autodomínio; o que lhe confere a libertação de toda dominação e servidão passiva aos desejos e paixões

externas. Logo, é a conquista do nível superior de si que possibilita sua liberação das prisões exteriores, permitindo-a voltar-se para seu bem próprio e unir-se diretamente com o princípio em seu íntimo. Superada a alteridade e a dispersão exterior, a alma, ao voltar-se para si mesma e para o princípio, desvela e realiza sua natureza divina e se unifica, mesmo que momentaneamente, ao Uno-Bem. Com efeito, após alcançada a meta, a memória do “caminho” é reativada pelo sábio que, conhecendo a rota da jornada, pode voltar a peregriná-la pela trilha ética e dialética, de virtudes e sabedoria. E, certamente, ele assim desejará com o mais profundo amor e anseio de sua alma, dada a força da memória de sua “experiência”, que o despertará para o amor e desejo pelo princípio. Todavia, o acúmulo da experiência com o divino não só potencializa e reaviva sua memória desse nível de si mesmo, como uma experiência passada; mas seguramente a torna progressivamente mais presente em sua “percepção” hodierna. Pois, na medida em que desvela para si o conhecimento de seu “verdadeiro eu” (homem interior), voltando para ele a identificação antes depositada apenas em seu “eu” superficial e externo (como uma espécie de sombra do eu superior interno), o homem retoma sua verdadeira identidade e se assenta, pouco a pouco, em sua Assimilação, proximidade e semelhança com o divino.

A eliminação da alteridade, pela superação da identificação com o eu inferior externo, liberta a alma para o desejo e amor de seu nível profundo, tornando-a livre para viver o contato direto e imediato consigo mesma e com o divino, independentemente das fatalidades e circunstâncias exteriores. Essa experiência, segundo Plotino, lhe concede não apenas a reconquista de suas dimensões mais originais e primitivas, libertando-a da aparência, da dispersão e do vício, mas uma vida inteiramente nova e distinta. Trata-se de um encontro com o amor de seus amores, com o verdadeiro amado e, portanto, com a suprema felicidade, beatitude, sabedoria e liberdade; que culmina, para aqueles que persistem até o fim da jornada, com o êxtase silencioso e profundo da união íntima com o divino, que, embora rara, breve e fugidia, marca indelevelmente a alma e a memória daqueles que podem obtê-la, concedendo-lhes o gozo e a fruição de uma vida superior distinta.

4 CONCLUSÃO

Resta-nos, portanto, apenas retirar as últimas conclusões de nosso trabalho, a fim de compreender com um pouco mais de abrangência o percurso que trilhamos. Como vimos, há uma reciprocidade clara entre a “jornada” que Plotino chama alegoricamente de “Fuga” com o vocabulário da “Assimilação”. “Fugir daqui” é assimilar-se a deus, e assim o estudo da Fuga parece um pressuposto fundamental para a compreensão da Assimilação, assim como o estudo da Assimilação um importante passo na compreensão da Fuga. Contudo, apesar de haver sem dúvida certa reciprocidade, parece que esses conceitos não se esgotam e não são completamente recíprocos. Segundo nossa apreensão, eles se completam e constituem juntos uma possibilidade maior de compreensão do percurso conversivo da filosofia plotiniana. O estudo da “Fuga” permitiu-nos mais propriamente verificar o significado e o sentido do percurso, com seus fundamentos e suas implicações “éticas” e “henológicas”; ao passo que o estudo da “Assimilação” permitiu-nos verificar mais propriamente o método proposto para o empreendimento e cumprimento da “jornada”. Desse modo, “Fuga” e “Assimilação” parecem constituir realmente uma chave bastante propícia e expressiva para o aprofundamento e compreensão do aspecto “ético-henológico” da filosofia plotiniana.

Por outro lado, “ética” e “henologia” parecem encontrar na *hénosis* (unificação) – almejada naturalmente pela alma como seu máximo “objeto” de amor e desejo – um ponto comum que permita, inclusive, o discurso e a compreensão sobre a processão (*próodos*) e a conversão (*epistrophé*) da alma em Plotino. Como vimos, os níveis do real (as hipóstases) “coincidem” (até certo ponto) com a estrutura e com os níveis da alma; de modo que a ascensão e a conquista de níveis mais profundos e superiores de si (“objeto” supremo da filosofia, segundo Plotino) correspondem à contemplação e união a níveis superiores do cosmos e da própria realidade. Há, portanto, uma comunhão (pela semelhança e consubstancialidade) entre o nível da alma ativo e atuante e o nível do real percebido e assimilado pela alma. Essa concepção plotiniana parece-nos fundamental para a nossa compreensão do percurso conversivo da alma: “fugir daqui” consiste em “ativar” ou tornar atuante (para a nossa percepção interna) os níveis superiores “mais profundos” antes “ocultos” e ignorados pela alma, o que torna possível a contemplação e a união a níveis superiores de realidade. Nesse sentido, a alma se assemelha e se assimila ao nível de realidade que atualiza pelo exercício da potência da alma

correspondente. Logo, a alma que se identifica e atualiza preponderantemente apenas o nível da alma inferior e externa do “composto animal” primeiro se assemelha à passividade e carência da matéria pelos vícios (padecendo o domínio das paixões); mas em seguida, em um nível mais elevado de semelhança, participação e identificação, se assimila à escuridão e indeterminação da matéria; e isto para ela é sua morte e seu mal. Contudo, se empreende o caminho de retorno à sua fonte, por uma reminiscência de seu amor original pelas realidades positivas, imprecíveis e independentes; ou seja, se movida pelo desejo de liberdade, plenitude e felicidade empreende o caminho de regresso à sua origem, voltando-se para si mesma, torna-se progressivamente autárquica, plena e divina.

Primeiro é preciso se preparar e tornar-se o máximo possível semelhante a deus pelo exercício das virtudes e da dialética. A dialética é responsável pela orientação e instrução pedagógica, servindo de guia para o esclarecimento e direcionamento do percurso da alma, realizando a sabedoria no nível do discurso; as virtudes, por sua vez, cívicas e purificadoras, permitem a alma desembaraçar-se dos vícios e de sua contaminação e dispersão exterior, para elevar-se pura (nua) e impassível para si mesma (suas potências superiores) e, conseqüentemente, para as realidades divinas. Desse modo, devidamente preparada, a alma é capaz de retroceder a si mesma, livre da “mistura” e “contaminação” exterior, e “tocar”, assim, diretamente o inteligível e o divino. As virtudes políticas nos tornam melhores, porque nos ordenam, metrificam e delimitam as paixões e os desejos externos, produzindo temperança, coragem, justiça e sabedoria no nível do homem externo e ativo. Contudo, certamente é o processo catártico das purificações que mais propriamente nos assemelha ao divino, por nos possibilitar retroceder à nossa pureza e natureza original. Isso, pela progressiva superação da identificação aos níveis inferiores e externos do “outro homem”, desembaraçando-se e desapegando-se das afecções e paixões relacionadas à percepção parcial, “pessoal” e limitada desse nível. Esse procedimento corresponde a um despojamento e uma renúncia gradual dos desejos (*epithimía*) e amores precíveis e externos para voltar-se para o amor profundo e conatural da alma por seu princípio. É, portanto, voltando-se para si mesma que a alma se desembaraça e se liberta da dominação de seu nível inferior, atingindo primeiramente seu grau intermediário pela *diánoia*, desenvolvendo a compreensão e a sabedoria pelo discurso. Contudo, pelo progresso do exercício dialético, de análise e síntese, aliado ao trabalho das virtudes, a

alma vai ascendendo e superando o discurso em uma compreensão cada vez mais profunda e intuitiva. Nesse nível, a alma unifica-se em seu íntimo em um estado de silêncio e quietude, superando a alteridade e multiplicidade das imagens e dos discursos exteriores para contemplar-se a si mesma; tornando-se de “sujeito” que contempla “objeto” contemplado. Essa unificação interior, com seu nível mais profundo, representa o primeiro nível da unificação e Assimilação a deus, no nível do Intelecto, por meio da contemplação inteligível direta e diáfana da essência. Entretanto, a despeito da realização da sabedoria, beleza e da “vida verdadeira” no nível do Espírito, a alma ainda anseia, aqui, pelo “contato” e “unificação” final com o seu princípio. Pois, após a realização e efetivação da contemplação e Assimilação inteligível, a alma, alçada ao seu nível superior, se depõe de toda forma e despoja-se, inclusive, da sabedoria, da contemplação e da beleza, ao perceber uma luz que lhe infunde (ou lhe desperta), pela graça, o desejo e o amor profundo pelo seu “verdadeiro amado”, o Bem. Ora, essa etapa final do percurso, que representa o ápice da “experiência” de plenitude, unificação e divinização da alma, se dá pela renúncia e pelo despojamento último de todas as coisas. É o estado de profunda “solidão serena” e quietude, de superação de toda alteridade (inclusive, da cognição e da contemplação intuitiva) que torna possível para a alma o contato e a unificação com o Uno, em uma “experiência” silenciosa, divina e extática. Aqui, segundo Plotino, não há mais nenhuma dualidade e, por isso, em quietude, unidade e repouso absoluto a alma é capaz de tocar e “coincidir” (até certo ponto) com o centro de todas as coisas, com a unidade absoluta que sustenta e mantém todas as coisas; já que, una e sem alteridade, a alma está imediata e diretamente presente àquele que não tem nenhuma alteridade.

Trata-se, portanto, assim nos parece, de um contínuo processo de despojamento e renúncia de todos os níveis da alma, até atingir o seu nível superior e mais profundo. Contudo, (e, aqui, talvez, descobrimos um ponto crucial de nosso trabalho) não sem antes realizar devidamente cada nível de acordo com a sua natureza própria e sua “função”. Não se trata, definitivamente, de uma renúncia e abnegação *a priori*, que se nega a realizar a bom termo cada nível da alma. Esse despojamento parece se dar “espontaneamente” pela realização e efetivação da natureza de cada nível, como consequência da plena consumação de seu fim próprio. Por exemplo, é a realização da virtude no nível do “outro homem” externo (as virtudes políticas) que permite a alma se desembaraçar dos vícios e, portanto, realizar a ascensão purificadora para níveis mais

profundos. Logo, a renúncia e a supressão da identificação ao nível inferior e externo dá-se pela realização da função própria desse nível que, fundamentalmente, consiste em procurar o que lhe é necessário e natural (eliminando as dores e infortúnios), servindo o máximo possível de “instrumento” para a alma realizar a virtude e o “aprendizado” necessário no sensível. Ora, a realização do necessário e natural, de modo virtuoso e moderado, sem excessos e vícios parece corresponder à busca pela efetivação de sua “função” e de seu fim, que consiste em ser um perfeito “instrumento” para a alma entoar sua música de virtude e sabedoria. Por outro lado, no nível da *diánoia* também não se trata de uma renúncia pura e simples do discurso e do raciocínio. A superação e o “despojamento” da razão se dá, parece, pela efetivação de sua capacidade pelo exercício dialético. À medida que a alma desenvolve e se exercita por meio do discurso, alcançando compreensão e sabedoria discursiva, sua apreensão cognitiva vai se tornando cada vez mais profunda e unificada, fundindo a distensão das palavras em uma “visão” clara e imediata da realidade mesma, para além das aparências. Trata-se, portanto, de uma efetivação e realização da “função” mesma de nosso nível dianoético de guiar a alma e fazer a intermediação pedagógica entre o nosso nível passional e externo à apreensão e “experiência” espiritual e inteligível. Contudo, alçada à contemplação e à “verdadeira virtude” da vida do Espírito, a etapa superior do percurso (em direção ao Uno) também não consiste em uma renúncia simples e direta da atividade noética e contemplativa. Mas, como vimos, trata-se de uma realização e efetivação da atividade própria desse nível, ou seja, a contemplação e “visão” da essência como consumação da verdadeira ciência e sabedoria e da verdadeira virtude, para, em seguida, vislumbrar a “luz” imaculada do princípio.

Todavia, parece que é pela percepção da limitação e insuficiência de cada nível que a alma desperta para a necessidade de prosseguir a realização da jornada catártica e de sua “peregrinação” até o princípio. O nível externo do “homem inferior”, por não ser capaz de realizar o desejo e o amor natural da alma por liberdade, plenitude e felicidade no nível da ação exterior (mesmo no domínio da virtude), causa decepção e desapontamento, provocando o desejo e a reminiscência do princípio. Em contrapartida, a distensão simbólica e imagética do discurso apresenta-se ainda distante da efetivação completa do percurso, embora sua realização permita o direcionamento pedagógico e instrutivo da alma. E, por fim, mesmo o nível superior da contemplação direta e intuitiva da essência, a despeito de sua realidade eterna e divina, ainda é incapaz de

realizar completamente o desejo da alma por unidade e plenitude. Logo, a realização de cada nível, segundo sua “função” e seu fim, vem acompanhada da percepção (ou compreensão) de sua respectiva insuficiência e limitação para a execução do máximo desejo da alma, não obstante sua importância crucial para que possa prosseguir e percorrer a jornada. E, aqui, evidencia-se o papel fundamental: a) da dialética como instrutora e pedagoga do caminho; b) das purificações como movimento progressivo de ascensão por meio da renúncia, do desapego e do “despojamento” contínuo dos níveis alcançados e realizados pela alma. Portanto, essa capacidade de desprendimento aliada à busca da sabedoria e do conhecimento parecem ser pressupostos fundamentais para a alma que “despertou” para o desejo e a necessidade de retroceder a si mesma e ao princípio. Com efeito, é voltando-se para si mesma, em sua Ítaca interior, que a alma encontra-se com o divino; e é em sua Assimilação ao divino que a alma torna-se mais propriamente “si mesma”, tal como em sua origem. Assim como, alegoricamente, Ulisses que retornou à sua pátria “esquecida”, reassumindo sua posição real; ou a imagem do amor das almas, representada, por exemplo, pelo mito do nascimento de Afrodite, ou do amor de Éros e Psyqué, que culmina com a ascensão da Alma para a morada dos deuses, conquistando por fim a “divinização” e a imortalidade perdidas.

5 BIBLIOGRAFIA

5.1 Fontes

5.1.1. Edição Crítica

HENRY, P. & SCHWIZER, H.-P. *Plotini Opera*. Oxford, Clarendon Press, (Editio minor) 1964-1982. V. I-III.

5.1.2. Traduções

PLOTIN. *Ennéades I*. par É. Bréhier. Paris: Les belles lettres, 1960.

PLOTIN. *Les Ennéades de Plotin: chef de l'école néoplatonicienne*. par M.-N. Bouillet. Paris: Minerva G.M.B.H, 1857.

PLOTIN. *Première Ennéade*. Par: E. Bréhier. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

PLOTIN. *Traité 1-6*. Traductions sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau. Paris: Flammarion, 2002.

PLOTIN. *Traité 9*. Introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot. Paris: Les Éditions du Cerf. 1994.

PLOTINO. *Enéadas I, II, III*. Introdução, tradução e notas de J. C. Baracat Júnior, 2006. 700 f. Tese (doutorado em letras) – Faculdade de letras, Universidade Estadual de Campinas: Campinas, 2006.

PLOTINO. *Enéadas*. Introducciones, traducciones y notas de J. Igal. Madri: Gredos, 1985-1998, vol. I-III.

PLOTINO. *Enéadas: textos essenciais*. Traducción, notas y estudio preliminar M. I. Santa Cruz; M. I. Crespo. Buenos Aires: Colihue. 2007.

PLOTINO. *Le Enneadi*. Introduzione, traduzione e note di Giuseppe Faggini. Milão: Bompiani, 1998.

5.1.3. Léxicos e dicionários

ALMEIDA PRADO, A. L. do A. Normas para a transliteração de termos e textos em grego antigo. In: *Clássica* (Brasil), 19.2, 2006, p. 298-299.

BAILLY, A. *Le grand dictionnaire grec français*. Paris : Hachette, 2000.

GOBRY, I. *Vocabulário grego da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HOUAISS, A.; VILLAR, M. S. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

RAGON, E. *Gramática grega*. Tradução de Cecília Bartalotti. São Paulo: Odysseus, 2012.

5.1.4. Filósofos e autores modernos

BERGSON, H. A percepção da mudança. In: *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

NIETZSCHE, F. *O crepúsculo dos ídolos*. Obras incompletas. Sel. de textos de Gerard Lebrun; trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

5.1.5. Filósofos e autores da Antiguidade

ARISTÓTELES. *De Anima*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1973, v.4.

_____. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale São Paulo: Loyola, 2001.

BORNHEIM, Gerd A. (organizador). *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2011.

EPICURO. *Antologia de textos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. Os pensadores).

_____. *Carta a Meneceu*. Tradução de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: UNESP, 1997.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.

_____. *Odisséia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

PLATÃO. *A defesa de Sócrates*. Traduções de Jaime Bruna, Libero Rangel de Andrade, Gilda Maria Reale Strazynski. — 4. ed. — São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Col. Os pensadores).

_____. *A República*. Tradução A. L. A. de Almeida Prado; revisão técnica e introdução de R. Bolzani Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Diálogos: O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Tradução e notas de J. Cavalcante de Souza, J. Paleikat e J. Cruz Costa. – 4. Ed. – São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Col. Os pensadores).

_____. *Diálogos: Teeteto e Crátilo*. Tradução de C. A. Nunes. Belém: UFPA, 1988.

_____. *Fédro*. Tradução de C. A. Nunes. Belém: UFPA, 1975.

_____. *Filebo*. Tradução de C. A. Nunes. Belém: UFPA, 1974.

_____. *Les Lois: Livres I-VI*. Traduction, introduction et notes par Luc Brisson et Jean-François Pradeau. Paris: GF Flammarion, 2006.

_____. *Les Lois: Livres VII-XII*. Traduction, introduction et notes par Luc Brisson et Jean-François Pradeau. Paris: GF Flammarion, 2006.

_____. *Parmênides*. Tradução, apresentação e notas de M. Iglésias e F. Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO, 2003.

_____. *Protágoras-Górgias-Fedão*. Tradução de C. A. Nunes. Belém: UFPA, 2002.

_____. *Teeteto*. Tradução de A. M. Nogueira e M. Boeri. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

_____. *Timeu, Crítias, O segundo Alcebiades, Hípias Menor*. Tradução de C. A. Nunes. Belém: UFPA, 2001.

PORFÍRIO. *Vida de Plotino*. Traducción y notas de J. Igal. Madri: Gredos, 1992.

_____. *Vida de Plotino*. Introdução, tradução e notas de J. C. Baracat Júnior. 2006. 700 f. Tese (doutorado em letras) – Faculdade de letras, Universidade Estadual de Campinas: Campinas, 2006.

5.1.6. Estudos sobre Plotino

ANDOLFO, M. *Plotino: Struttura e fondamenti dell'ipostasi del "Nous"*. Milano: Vita e Pensiero, 2002.

ARNOU, R. *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Paris: Librairie Felix Alcan. Collection historique des grands philosophes, 1921.

BEIERWALTES, Werner. *Pensare l'Uno: Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*. Traduzione di M. L. Gatti. Milano: Vita e Pensiero. 1991.

_____. *Plotino: Um cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*. Milano: Vita e Pensiero, 1993.

BLUMENTHAL, H. J. *Soul and Intellect: studies in Plotinus and later neoplatonism*. Aldershot and Brookfield, 1993.

BODEÜS, R. *L'autre homme de Plotin*. Phronesis, 28 (1983) p. 256-264.

BRANDÃO, B. G. S. L. *Ascensão e virtude em Plotino*. 2012. 291 f. Tese (doutorado em filosofia) – UFMG, Belo Horizonte.

_____. *A União da Alma e do Intelecto na Filosofia de Plotino*. Kriterion, Belo Horizonte, nº 116, Dez/2007, p. 481- 491.

BREHIER, É. *La philosophie de Plotin*. Paris: Ancienne Librairie Furne, 1999. Introduction, p. XII - XIII.

_____. *La philosophie de Plotin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. 1999.

CATTAPANO, G. La teoria dei due tipi di assimilazione nel trattato 19 (Enn. I 2): la soluzione plotiniana dell'aporia di Parm. 132d-133a. In *Plotino e l'ontologia*, a cura di Matteo Bianchetti. Milano: Albo versorio, 2006, 33-40.

CHAIGNET, A. E. *Histoire de la psychologie des Grecs*. Paris: Hachette, 1892, t. IV.

CHARRUE, J. M. *Plotin lecteur de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1987.

CILENTO, V. Presenza di Plotino nel mondo moderno. In: *Plotino e il neoplatonismo in oriente e in occidente: problemi attuali di scienza e di cultura*. Roma: Accademia nazionale dei Lincei, 1974.

_____. *Saggi su Plotino*. Milano: U. Mursia & C., 1973.

DUFOUR, R. *Traité 33 (II 9)*. Paris: Flammarion, 2006.

FAGGIN, G. *Plotino*. Itália: Garzanti, 1945.

GOMES, R. V. “Esoterismo” e conhecimento em Plotino. In: *Revista Kínesis*, v. IV, n. 7, Julho 2012, p. 134-149.

HADOT, P. *O que é filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999. p. 239.

_____. *Plotin ou a simplicité du regard*. Paris: Gallimard, 1997.

_____. *Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin*. Les sources de Plotin. Genève: Vandoeuvres, 1957.

IGAL, J. *Aristóteles y la evolución de la antropología de Plotino*. *Pensamiento* 35. 1979. p. 315-346.

_____. *Una nueva interpretación de las últimas palabras de Plotino*. *Cuadernos de filología clásica*, n.4, 1972, p. 441-446.

JANKELEVITCH, V. *Plotin, Ennéades I 3: sur la dialectique*. Paris: Les éditions du Cerf. 1998.

LAGE DE OLIVEIRA, P. C. *Imagens em Espelhos: o estatuto do múltiplo sensível em Plotino*. 2009. 285 f. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de filosofia e Ciências Humanas.

MAGRIS, A. *Invito al pensiero di Plotino*. Il male come “non-essere”. Milano: Mursia, 1986.

MARSOLA, M. P. *Epékeina tés ousía: estudo sobre a exegese plotiniana de República 509 b-9*. 2005. 228 f. Tese (doutorado em filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

_____. Plotino e a escolha de Hércules: Paixões, virtude e purificação. In: *Revista Hypnos*. Ano 14/n. 20 – 1º sem. 2008. São Paulo. p. 61-74.

MARTINS DE OLIVEIRA, M. E. *A fraternidade entre a alma do mundo e as almas individuais na filosofia de Plotino*. 2010. Dissertação (Mestrado em filosofia) – USP, São Paulo.

MOREAU, J. *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*. Paris: L. P. J. Vrin, 1970.

NARBONNE, J.-M. Tradition, philosophie et expérience dans la mystique plotinienne, dans *Expérience philosophique et expérience mystique*, Philippe Capelle (éd.). Paris: Cerf, 2005.

_____. *L'énigme de la non-descente partielle de l'âme chez Plotin : la piste gnostique/hermétique de l'omoousios*, Laval Théologique et Philosophique (64, 3), 2008, p. 691-708.

O'MEARA, D. *Plotin: une introduction aux Ennéades*. Paris: Éditions du Cerf, 2004.

OLIVEIRA, L. A exegese de mitos em Plotino e Porfírio. In: *Revista Archai*, Brasília, n. 1, p. 73-94, Jul. 2008.

_____. Uma sinfonia de autoridades: notas sobre a exegese dos antigos – Plotino, Enéada V, 1 [10], 8-9. In: *Kriterion*, v. 48, n.116, Belo Horizonte, Jul/Dez 2007.

PRADEAU, J.-F. *L'imitation du prince: Plotin et la participation*. Paris: Vrin, 2003.

REALE, G. *Plotino e neoplatonismo*. Trad.: H. C. de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1998.

SOARES, Luciana Gabriela E. C. Plotino, Acerca da beleza inteligível (Enéada V, 8 [31]). In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 107, Jun/2003, p. 110-135.

SZLEZÁK, T. A. O tempo do filósofo. Reflexões platônicas sobre o uso responsável do tempo. Trad. Marcelo Perine. In: *Hypnos*. Ano 11, n. 17 – 2º sem. 2006. São Paulo: p. 14-27.

TROUILLARD, J. *La procession plotinienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.

_____. *La purification plotinienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.

VERRA, V. *Dialettica e filosofia in Plotino*. Milano: Vita e pensiero, 1992.