

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Filosofia -FAFICH

BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDÃO

ASCENSÃO E VIRTUDE EM PLOTINO

Belo Horizonte

2012

Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão

ASCENSÃO E VIRTUDE EM PLOTINO

Tese apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Linha de Pesquisa: História da Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Fernando Rey Puente

Belo Horizonte

Universidade Federal de Minas Gerais

2012

100 Brandão, Bernardo Guadalupe dos Santos Lins
B817a Ascensão e virtude em Plotino [manuscrito] / Bernardo Guadalupe dos
2012 Santos Lins Brandão. – 2012.

.
290 f.

Orientador: Fernando Rey Puente

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de
Filosofia e Ciências.

.
1. Plotino. 2. Filosofia – Teses. 3. Filosofia antiga – Teses. 4.

PREFÁCIO

Esta pesquisa começou como um projeto a respeito dos níveis de consciência descritos nas *Enéadas*. Após a dissertação de mestrado, que foi dedicada à mística de Plotino, a ideia era investigar os estados ordinários de consciência, experimentados pelo ser humano em sua vida cotidiana para, em seguida, relacioná-los com os estados de conhecimento suprarracionais. Com o tempo, a partir da leitura das *Enéadas* e da obra de Pierre Hadot a respeito da filosofia antiga como um modo de vida, fui me interessando pela relação entre as descrições desses estados de consciência e a ascensão filosófica que constitui o caminho para a experiência desses estados. É que me pareceu que as passagens que tratam dos estados de consciência são, na maioria das vezes, textos sobre a ascensão. Assim, para compreender essas descrições plotinianas, é necessário também entender a ascensão. Além disso, o tema também despertou meu interesse pelo contraponto que faz com as concepções atuais da filosofia. Assim, ainda que não tenha deixado de investigar a questão dos níveis de consciência, que é fundamental para o segundo e o terceiro capítulo da tese, acabei me voltando para o problema da ascensão nas *Enéadas*.

Explorar esse tema revelou-se mais difícil que o esperado. Em primeiro lugar porque, dada a extensão do assunto, torna-se desejável uma pesquisa abrangente que, no entanto, facilmente acaba se tornando panorâmica e superficial. Em segundo lugar porque trata-se de um assunto controverso que, portanto, deve ser analisado com bastante cuidado. Em terceiro lugar porque as

ideias de Hadot, que serviram de inspiração para essa pesquisa, ainda que sejam interessantes como uma visão geral, não se sustenta em muitos aspectos quando fazemos um estudo detalhado de Plotino.

É que, apesar de seu profundo conhecimento das *Enéadas*, quando Hadot escreve suas ideias sobre a totalidade da Filosofia Antiga, ele tem em mente, de um modo especial, os estóicos e epicuristas, bem como a tradição cristã posterior que, ainda que apontada como um dos grandes responsáveis pelo declínio da filosofia como um modo de vida, é a fonte direta de inspiração de noções como *exercícios espirituais*, *exame de consciência*, *direção espiritual*, *conversão*, *mística*, etc. Não que essas ideias não possam ser encontradas, de algum modo, entre os filósofos antigos, inclusive em Plotino, e que, pelo contrário, tenham sido os cristãos aqueles que se apropriaram dessas ideias. Mas talvez um caminho mais rigoroso para o comentador seja o de pensar os filósofos antigos a partir de seus próprios termos, ainda que a contaminação de ideias de outras épocas seja inevitável e até mesmo útil como fonte de inspiração. Isso significa que, ao estudar Plotino, é mais apropriado pensar em união que em mística, ascensão que modo de vida, virtude que em exercícios espirituais.

O caminho que encontrei para tratar dessas questões foi pensando a relação entre a ascensão e a noção plotiniana da virtude que, como veremos, é bastante complexa e fundamental para a jornada em direção ao Intelecto e ao Um. Não deixei de lado as noções de Hadot, que aproveito em alguns momentos, mas as utilizo apenas como um ponto de partida para identificar, em Plotino, as noções que se encontram nas *Enéadas*. Apesar das dificuldades, acredito que essa

perspectiva me trouxe a oportunidade para a compreensão mais profunda de alguns textos das *Enéadas*.

Esse trabalho não teria sido possível sem a ajuda de algumas pessoas que aproveito para agradecer aqui. Em primeiro lugar, ao meu orientador, Fernando Rey Puente, pela sua paciência e sabedoria em apontar os caminhos inadequados que deviam ser evitados na pesquisa, bem como a necessidade de uma leitura filosófica e problematizada dos textos de Plotino. Em segundo lugar, aos professores Marcelo Pimenta Marques e Maurício Marsola, pela lição de metodologia e rigor que me deram no exame de qualificação. Em terceiro lugar, ao professor José Carlos Baracat Júnior, não apenas por suas interessantes intuições a respeito de Plotino, mas também pela sugestão de abordar o tema da ascensão a partir da noção de virtude. Por fim, a meu pai, Jacyntho Lins Brandão, pela ajuda na revisão do texto.

Também gostaria de agradecer à professora Miriam Campolina e à Andréa Rezende, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG, à Loraine Oliveira, aos meus colegas da UFPR, Rodrigo Gonçalves, Guilherme Gontijo, Roosevelt Rocha, Alessandro Rolim e Pedro Ipiranga pela ajuda e compreensão; à minha mãe, Magda Guadalupe, meus irmãos, Fernando e Pedro, meus avós, Aparecida e Ciro, à Isabel pela paciência e pelo estímulo, à Failde e aos amigos de Belo Horizonte e Curitiba. A todos, o meu sincero agradecimento.

RESUMO

A filosofia de Plotino não é apenas um discurso sistematizado em doutrinas e argumentos, mas também uma proposta de modo de vida, no qual virtude e contemplação também possuem um papel importante. O aspecto central desse modo de vida é a noção de ascensão. De acordo com Plotino, a filosofia apresenta a possibilidade de uma jornada em direção ao Intelecto e ao Um. Nessa pesquisa, analiso a relação entre ascensão e virtude nas *Enéadas*, buscando compreender como a virtude pode influenciar na contemplação filosófica e identificar os métodos empregados na jornada.

ABSTRACT

Plotinus' philosophy is not only a systematized discursive thought, with doctrines and arguments, but also a way of life, in which virtue and contemplation have an important role. The central aspect of this way of life is the notion of ascension: according to Plotinus, philosophy can be a journey to the Intellect and the One. In this research, I analyze the relation between ascension and virtue in the *Enneads*, trying to understand how can virtue influence the philosophical contemplation and identify the methods employed in the journey.

SUMÁRIO

Introdução

1. Apresentação.....	11
2. Platonismo.....	29
3. Plotino.....	28

Capítulo 1. Os sentidos da ascensão

1. As hipóstases.....	51
2. Ascensão.....	58
3. As potências da alma.....	64
4. <i>Epistrophé</i> e <i>prosokhé</i>	73

Capítulo 2. Ascensão e união

1. União com a alma.....	81
2. União com o Intelecto.....	86
3. União com o Um.....	102
4. União e contemplação.....	116

Capítulo 3. A ascensão como jornada

1. O caminho.....	118
2. Exercícios espirituais.....	119
3. A primeira etapa da jornada.....	129
4. A segunda etapa da jornada.....	147
5. A ascensão como processo.....	157

Capítulo 4. Virtude e ascensão

1. Semelhança e virtude.....	161
2. Níveis da virtude.....	166
3. A noção de virtude.....	174

Capítulo 5. Purificação e virtude

1. <i>Kátharsis</i>	184
2. Purificação e beleza.....	186
3. Alma e corpo.....	191
4. Purificação e separação.....	206
5. A prática da purificação.....	213

Capítulo 6. Discurso e virtude

1. Ascensão e discurso.....	226
2. O discurso.....	232
3. Falar o Um.....	227
4. Ensino e ascensão.....	236
5. Discurso e ascensão.....	243

Conclusão

1. Discurso, virtude e ascensão.....	252
2. Observações finais.....	268

Bibliografia.....	271
--------------------------	------------

INTRODUÇÃO

Apresentação

Quando, nos dias de hoje, falamos em filosofia, pensamos no esforço de elaborar uma explicação abstrata do mundo ou de algum de seus aspectos, na análise de argumentos e na leitura de textos em busca de sua consistência lógica e doutrinal. Em suma, logo nos vem à mente uma atividade eminentemente discursiva. Nas palavras de Victor Goldsmith, “explicitação e discurso”¹ que se desenrola em movimentos lógicos sucessivos, “no curso dos quais produz, abandona e ultrapassa teses ligadas umas às outras”². Do mesmo modo, para a filosofia analítica contemporânea, “a filosofia é o estudo de problemas que são abstratos e muito gerais”³, bem como o pensamento racional crítico, mais ou menos sistemático, a respeito da natureza geral do mundo, a justificação da crença e a conduta da vida⁴, o que se faz a partir de formulações e distinções discursivas mais ou menos adequadas, argumentos, análise da linguagem e lógica.

Essa não é, no entanto, a única concepção possível. O amor à sabedoria pode se manifestar de formas variadas, aquém e além do discurso. Isso me parece ser claro na filosofia antiga. Não podemos negar a importância do

¹ GOLDSMITH, 1970, p. 140. Obviamente não podemos generalizar as afirmações de Goldsmith, como se representassem toda a visão contemporânea da filosofia e não apenas a sua proposta do método estrutural de leitura dos textos. No entanto, creio que suas palavras a respeito da filosofia como explicitação e discurso não são estranhas a boa parte das concepções contemporâneas, tanto entre analíticos quanto continentais.

² *Ibid.*

³ TEICHMANN & EVANS, 1999, p 1.

⁴ QUINTON, 1995, p. 666.

discurso para eles. Mas, na Antiguidade, a filosofia também podia se manifestar em modos de vida específicos, práticas contemplativas supra-discursivas⁵ e até mesmo em rituais teúrgicos⁶ destinados à purificação da alma⁷. Segundo Pierre Hadot, “o discurso filosófico deve ser compreendido na perspectiva do modo de vida no qual ele é, ao mesmo tempo, o meio e a expressão e, em consequência, que a filosofia é, antes de tudo, uma maneira de viver, mas está estreitamente vinculada ao discurso filosófico”⁸.

Após a formação da Academia platônica e, especialmente no período helenístico e imperial, a filosofia tinha uma série de papéis sociais. Em primeiro lugar, era, ao lado da retórica, uma proposta de educação superior. De acordo com Henri Marrou, foram as escolas de Platão e Isócrates que deram uma forma mais ou menos definitiva ao acesso à cultura superior no mundo greco-romano:

À geração dos grandes sofistas e de Sócrates, fecunda, mas incoativa e tumultuosa, sucede outra, a que cabe o mérito de ter conduzido a educação antiga, por muito tempo estagnada num estado arcaico, ou incerta do seu porvir, à sua maturidade (...) Esse progresso decisivo verificou-se no início do quarto século (ousarei precisar: durante as décadas 390 e 380) e é devido, essencialmente, à obra de dois grandes mestres: Isócrates (436-338) e Platão (427-348); o primeiro abriu sua escola em 393, e o segundo, em 387. Não que estes dois homens, ou o seu tempo, hajam introduzido muitas inovações nas instituições e nas técnicas educativas: não fizeram senão expurgar e retocar as de seus predecessores. Sua ação, muito mais profunda, constituiu em delinear, de maneira nítida e definitiva, em seu próprio pensamento e na consciência antiga, os quadros gerais da

⁵ Sobre práticas supra-discursivas em Platão e Aristóteles, ver HADOT, 2008, p. 116 e 132-138.

⁶ No caso de Proclo e Jâmblico.

⁷ *Ibid.*, p. 245-247.

⁸ *Ibid.*, p. 18.

cultura superior; ao mesmo tempo, e indiretamente, foram por eles definidos os quadros da educação⁹.

No entanto, a filosofia era um caminho mais exigente que a retórica, pois implicava em estudos mais exaustivos e, muitas vezes, na adoção de um modo de vida mais austero¹⁰. Afinal, o termo *philosophía*, a partir de Platão, designa o cultivo da cultura geral¹¹, mas, além disso, também a busca por uma sabedoria que, indo além do discurso filosófico, reflete no modo de vida. É por isso que a adoção da *paidéia* filosófica implicava, em alguns casos, em uma espécie de conversão que se manifestava na transformação da visão de mundo, escala de valores e até mesmo no modo de vestir¹² e se alimentar. Esse é o caso, por exemplo, de Pólemon, que, entrando embriagado, por acaso, no recinto de aula de Xenócrates, ficou tão impressionado com o discurso do filósofo que renunciou a sua vida libertina e, adotando o modo de vida filosófico, acabou por sucedê-lo como escolarca da Academia. Também é o caso de Hiparquia, jovem rica que se

⁹ MARROU, 1975, p. 102.

¹⁰ MARROU, *op. cit.*, p. 323: “a cultura filosófica confina-se apenas a uma minoria, a uma elite de espíritos que, para assimilá-la, dispõe-se a fazer o esforço necessário. Ela implica, com efeito, numa ruptura com a cultura comum, cuja orientação literária, oratória e estética acabamos de caracterizar. Supõe até mais: a filosofia helenística não é apenas uma modalidade determinada de formação intelectual mas também um ideal de vida, que pretende plasmar o homem por inteiro; tornar-se filósofo é adotar um modo de vida novo, mais severo do ponto de vista moral, envolvendo certo esforço ascético, o qual se manifesta, de maneira concreta, no comportamento, na alimentação e no vestuário: reconhece-se o filósofo por sua túnica curta, grosseira e escura (*tribon*)”. Não podemos, no entanto, pensar a retórica e a filosofia a partir de um esquema simples de oposição. Os retóricos, desde Isócrates, consideravam importante uma certa bagagem filosófica e, do mesmo modo, as escolas de filosofia ofereciam treino retórico. Aliás, a *datrìbe*, esse gênero literário que será tão importante na filosofia imperial (nos textos de Epicteto e Plotino, por exemplo), tem suas origens nas práticas retóricas e dialéticas das escolas.

¹¹ Sobre o desenvolvimento do termo *philosophia* e seu uso no século V para designar o cultivo de uma cultura geral, ver HADOT, p. 35-39.

¹² E na barba, marca registrada do filósofo. A esse respeito ver as divertidas observações de SELLARS, 2009, p. 15-19.

apaixonou pelo cínico Crates e abandonou tudo para segui-lo¹³, bem como de Agostinho que, tendo recebido uma formação retórica, converteu-se à filosofia com a leitura do *Hortênsio* de Cícero¹⁴.

Assim, se para alguns, a filosofia era apenas um dos tópicos de uma formação erudita¹⁵ ou uma prática sistemática de investigação racional da realidade¹⁶, para outros, consistia em um modo de vida racional. Digo racional em dois sentidos. Primeiro, porque é um modo de vida fundamentado não na tradição, na convenção ou em uma revelação, mas no *lógos*. Depois, porque a atividade racional possui um lugar fundamental nesse modo de vida. É a vida teorética¹⁷ louvada por Aristóteles na *Ética à Nicômaco*¹⁸ como a mais autossuficiente e próxima dos deuses e ilustrada por Heráclides do Ponto, na comparação, atribuída a Pitágoras, da vida com um festival, ao qual alguns vão para competir, outros para o comércio e os melhores como espectadores,

¹³ Essas anedotas se encontram na *Vida dos Filósofos* de Diógenes Laércio. Para Pólemon, IV, 16. Para Híparquia, VI, 96 (*apud* MARROU, *op. cit.*, p. 324).

¹⁴ *Ibid.*, p. 324. Não devemos deixar de notar, no entanto, duas coisas: Cícero é conhecido mais por sua atividade oratória que filosófica e Agostinho, mesmo após a sua conversão à filosofia, trabalhou como professor de retórica.

¹⁵ Era assim que a educação filosófica era encarada na escola de Isócrates (MARROU, *op. cit.*, p. 130-149 e em diversos ambientes no período imperial. Segundo Hadot (2008, p. 217): “nessa atmosfera escolar e professoral, será muito frequente a tendência em satisfazer-se com o conhecimento dos dogmas das quatro grandes escolas sem se preocupar em adquirir uma verdadeira formação pessoal”.

¹⁶ Esse parece ser o caso da escola peripatética. De fato, não encontramos alusões a exercícios espirituais nos textos de Aristóteles. Deve-se notar, entretanto, que, ainda que essa seja a interpretação mais prudente, existem passagens nos textos aristotélicos, retomados pela tradição de comentaristas do período imperial (por exemplo, Alexandre de Afrodísia), que nos permitem pensar na sabedoria como uma união supra-discursiva com o intelecto divino. A esse respeito, cf. MERLAN, 1963, cap. 1.

¹⁷ Até mesmo na vida dos cínicos e dos cétricos que, certamente, não davam importância a doutrinas, mas que acreditavam fazer um correto uso da razão. Aliás, enquanto a vida teorética, dedicada a investigação racional, é considerada um modo de vida superior, pode-se pensar na escola aristotélica como apresentando uma proposta de modo de vida.

¹⁸ Penso aqui em vida teorética, como DUDLEY (1982), como algo diferente da *theoría*: enquanto a *theoría* é a atividade contemplativa, a vida teorética é o modo de vida daqueles que tem a *theoría* como atividade central. Devemos notar, no entanto, que a noção aristotélica de *theoría* não é necessariamente a mesma de Plotino.

também na vida, os escravos por natureza são caçadores de glória e ambição, mas os filósofos, da verdade¹⁹.

No entanto, certas escolas filosóficas da Antiguidade, como a epicurista e a estoica, não prometiam apenas uma vida contemplativa, mas a vida feliz. Segundo Hadot, a sabedoria buscada pela filosofia era uma vida que “trazia paz de espírito (*ataraxía*), liberdade interior (*autárkeia*) e uma consciência cósmica”²⁰. Portanto, “a filosofia era um modo de existir no mundo que devia ser praticado a cada instante e cujo objetivo era transformar a totalidade da vida individual”²¹. Portanto, também era, ao menos nesses casos, uma arte de viver (*tékhne tou bíou*)²² que, como toda arte²³, tinha dois pilares fundamentais: os princípios doutrinários e os exercícios práticos, cujo objetivo era produzir obras apropriadas e provocar uma transformação de vida²⁴. De acordo com Ário Dídimos, não é a pessoa que ouve avidamente e toma notas do que foi falado pelos filósofos que está filosofando, mas a pessoa que está pronta para transferir as prescrições da filosofia para seus atos e viver de acordo com elas²⁵.

Em alguns contextos²⁶, a filosofia foi também pensada como uma terapia da alma²⁷. Plutarco, em *Das Doenças da Alma e do Corpo*, considerava que, assim

¹⁹ DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas dos filósofos ilustres*, VIII. Outras versões da anedota podem ser encontradas nas *Tusculanas* de Cícero e na *Vida de Pitágoras* de Jâmblico.

²⁰ HADOT, 1995, p. 265.

²¹ *Ibid.*, p. 265.

²² Expressão que aparece frequentemente associada com os estoicos. A esse respeito, cf. SELLARS, 2009, p. 55. Obviamente, nem todas as propostas filosóficas da Antiguidade podem ser pensadas assim. Novamente, penso que o exemplo aristotélico é claro a esse respeito: ainda que exista ali o ideal da vida teórica e reflexões éticas, não vejo como elas possam constituir uma *tékhne tou bíou*.

²³ Entendo arte aqui como *tékhne*, isto é, como um conhecimento racional voltado para alguma atividade prática

²⁴ SELLARS, *op. cit.*

²⁵ ÁRIO DÍDIMOS, 2.7.1.

²⁶ Desde os pitagóricos e Demócrito, ao menos. Cf. PEIXOTO, 2009.

como os médicos tratam das enfermidades do corpo, os filósofos cuidam dos males e vícios que assolam a alma. Do mesmo modo, no *Sobre a Tagarelice*, escrevia que é delicado e difícil para a filosofia empreender a cura da tagarelice, já que seu remédio, a palavra, é feito para aqueles que ouvem, e os tagarelas não ouvem ninguém, já que estão sempre falando²⁸. Com isso, dava a entender que a filosofia é uma terapia realizada através da palavra que deve ser escutada e assimilada. Ou seja, uma prática na qual o discurso ocupa um papel fundamental que, no entanto, vai além de si mesmo.

Para ser mais preciso, alguns pensadores antigos propunham uma terapia filosófica das paixões. Para Cícero, por exemplo, a filosofia prometia um soberano remédio para o nosso mal, curando-nos das paixões que nos dominam e colocam obstáculos para nossa felicidade²⁹. Contudo, não havia uma noção unânime sobre a natureza dessa terapia³⁰. As propostas eram variadas³¹. Para alguns, como os aristotélicos e medioplatônicos, o ideal era a *metriopátheia* (moderação das paixões). Para outros, como os estoicos, a meta era a *apátheia*, (ausência de paixões)³². Por fim, para outros ainda, como Gregório de Nissa, as duas metas eram desejadas, em momentos diferentes. Para ele, a *metriopátheia*

²⁷ Essa mesma ideia será central no cristianismo dos Padres gregos. A esse respeito, cf. VLACHOS, 1994.

²⁸ *Sobre a Tagarelice*, 1.

²⁹ *Tusculanas*, IV.

³⁰ PEIXOTO, 2008. 156.

³¹ SORABJI, 2002, p. 194.

³² A *apátheia* estoica deve ser considerada com cuidado. Em primeiro lugar, porque é apenas um ideal, não um estado que seja efetivamente alcançado. Em segundo lugar, porque, para o estoicismo, as paixões são tipos específicos de emoção, cuja definição varia nos diferentes contextos. Assim, para Crisipo, ela consiste na ausência de todas as emoções, com exceção de um pequeno grupo de *eupátheiai* (boas paixões) experimentadas pelo sábio (SORABJI, *op. cit.*, p. 196). Em terceiro lugar, porque a paixão estoica envolve a opinião. Portanto, falar de ausência de paixões não é o mesmo que falar de ausência de dores (que podem ser puramente físicas), nem daquelas afecções que Sêneca chama de primeiros movimentos (cf. SORABJI, *ibid.*).

era pensada como um ideal nessa vida, enquanto a *apátheia* era projetada para a vida dos bem-aventurados após a morte.

De qualquer modo, a proposta de uma terapia das paixões – e da filosofia antiga de um modo geral, quando pensada como um modo de vida - estava estreitamente ligada à noção de virtude. Plutarco afirmava que os sofistas, quando põem de lado seus livros, não são melhores que os outros homens nos atos reais da vida³³. Por sua vez, o discurso filosófico não existia para esculpir estátuas imóveis, mas para inspirar juízos geradores de atos úteis e escolhas em favor do bem³⁴. A cura da alma visava extirpar o vício e, em seu lugar, implantar a virtude.

A concepção de Hadot da filosofia como um modo de vida foi debatida por uma série de estudiosos, que, com isso, contribuíram para a formação de um panorama mais preciso da questão. Nussbaum³⁵ e Sellars³⁶ afirmaram que a concepção de Hadot se esquecia do papel do *lógos* na prática filosófica, não o diferenciando suficientemente de outras formas de vida adotadas na Antiguidade. Mas, em seu livro *O que é a filosofia antiga*³⁷, Hadot fala da importância do discurso e da argumentação, ainda que, em outros textos anteriores enfatize as outras dimensões da filosofia antiga, justamente aquelas que haviam sido deixadas de lado por parte dos estudiosos contemporâneos.

³³ *Como escutar*, 43f.

³⁴ *A filosofia deve conversar sobretudo com os grandes*, 776 c-d.

³⁵ 1994, p. 353.

³⁶ 2009, p. 116.

³⁷ HADOT, 2008.

Por sua vez, John Cooper³⁸ criticou a noção de Hadot de uma opção existencial necessária para quem aceita as doutrinas de uma determinada escola filosófica. Segundo Cooper, a única opção existencial tomada por um filósofo antigo é seu compromisso em viver de acordo com o raciocínio filosófico. Ser um epicurista ou um estoico, por exemplo, depende da "argumentação racional a favor dos princípios fundamentais da escola em questão"³⁹. Em outras palavras, não é tanto a opção existencial que fundamentaria a argumentação filosófica, mas são os argumentos que condicionariam o modo de vida: "é crucial para a compreensão do que a filosofia antiga é ou foi que se veja a força central do compromisso de viver uma vida com base na razão filosófica. É isso que separa os filósofos como um grupo do resto da população"⁴⁰.

No entanto, ainda que acredite que Cooper esteja certo em enfatizar o papel da argumentação racional no modo de vida filosófico, notando adequadamente que é sua fundamentação racional que o separa de outras formas de vida, também penso que Hadot é arguto em afirmar que a opção existencial exerce influência na formulação e na adoção das doutrinas. Esse último ponto, aliás, é utilizado na crítica à filosofia realizada por Luciano de Samósata em seu *Hermótimo*: de acordo com Hermótimo, personagem central desse diálogo, aqueles que ingressam em uma escola não o fazem persuadidos por argumentos, pois eles são estudados somente por aqueles que já pertencem a ela.

³⁸ 2012, p. 18-19.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

Cooper assevera que não há razão para pensar que algum filósofo antigo tomou primeiro a decisão de viver como um filósofo estoico, por exemplo, para depois aceitar as doutrinas estoicas, notando que muitos frequentaram mais de uma escola, antes de se decidir definitivamente por uma delas: primeiro se decide por viver filosoficamente, "de viver segundo a razão. E mesmo que, ao mesmo tempo, alguém já se decida por viver como um estoico, um epicurista ou um platônico, essa escolha específica é logicamente subsequente"⁴¹. No entanto, as observações do Hermótimo de Luciano nos sugerem que, assim como em alguns casos alguns frequentavam diversas escolas filosóficas antes de se decidirem, em outros a opção por uma escola acontecia antes que seus argumentos fossem avaliados. Além disso, ainda que se possa pensar que logicamente a escolha específica seja subsequente à opção pelo modo de vida segundo a razão, se a essa escolha se segue imediatamente à opção, os argumentos serão pensados após ou durante a adoção de tal opção existencial, que, portanto, influenciará de forma determinante na atividade racional⁴².

Considero, assim, que concepção de Hadot de uma influência mútua entre argumentação e modo de vida seja mais interessante para a compreensão adequada da filosofia antiga que a visão um tanto unilateral de Cooper. Mas também penso que Cooper tem razão em afirmar que não é adequado falar em modo de vida filosófico, mas em modos filosóficos de vida, já que as doutrinas, as

⁴¹ *Ibid.*, n. 27.

⁴² Resta-nos a questão: como então alguém escolhe entre uma escola e outra nesses casos em que o estudo da doutrina vem depois? Possivelmente pelo exemplo da vida dos filósofos quanto pela leitura e audição de discursos protrépticos. A respeito da escolha pelo exemplo de vida, cf. as divertidas observações de Luciano no *Hermótimo*, sobre como são arbitrárias essas escolhas. De acordo com ele, muitos se decidem por seguir um filósofo ou pertencer a uma escola pelo tipo de roupa que eles adotam.

opções existenciais e suas relações eram consideravelmente diferentes nas diversas escolas.

Platonismo

Gostaria, assim, de me deter no modo de vida proposto pelo platonismo do período imperial. Para esses filósofos⁴³, a moderação das paixões, a virtude e a vida contemplativa tinham como fim a visão do deus. Não mais bastava viver segundo a natureza: era necessário transcendê-la. Um dos textos que nos permitem entrever esse espírito é o *Diálogo com Trifão*, escrito no século II d.C. por Justino. Em seu início, em uma conversa fictícia com o judeu Trifão, utilizando um *tópos* comum da biografia filosófica antiga⁴⁴, Justino conta como, após frequentar diversas escolas filosóficas, converteu-se ao cristianismo. O texto começa com o encontro de Justino e Trifão, que o saúda e passa a conversar com ele:

Andando de manhã nos pátios do ginásio, encontrei um certo homem com outros. “Saudações, filósofo”, ele disse. Ao mesmo tempo que dizia isso, virou-se e começou a andar ao meu lado. Seus amigos também se voltaram com ele. E eu, por outro lado, chamei-o: “o que é que há?”, dizia. E ele: “Foi-me ensinado em Argos, pelo socrático Corinto, que não se deve desprezar, nem deixar de lado os que se vestem dessa maneira,

⁴³ Não podemos falar em uma escola no caso do platonismo imperial, já que, com a destruição da Academia no saque de Atenas feito por Sila em 86 a.C., os filósofos platônicos não mais contavam com uma referência institucional. No entanto, ainda que tenhamos uma certa pluralidade de visões entre os platônicos do período, existe uma concepção geral compartilhada por eles.

⁴⁴ Que também aparece no capítulo 3 da *Vida de Plotino* de Porfírio. Sobre a convencionalidade do relato de Justino, cf. DRODGE, 1987.

mas de todos os modos demonstrar-lhes estima e se associar a eles, se algum proveito vem desse convívio, para ele mesmo ou para mim”⁴⁵.

Justino, já convertido ao cristianismo no início do diálogo, é, no entanto, reconhecido por Trifão como filósofo⁴⁶, por causa de sua roupa, e admirado pelo benefício que a filosofia pode trazer. Logo em seguida, após as devidas apresentações, nas quais Trifão diz ser um hebreu foragido da guerra encabeçada por Bar Kochba contra os romanos nos anos 132-135, Justino, indagado sobre qual ideia tem sobre Deus e qual filosofia compartilha, conta sua história:

Eu mesmo, no início, desejando também reunir-me com um deles, confiei-me a um estoico. E, tendo passado bastante tempo com ele, já que nada mais me vinha dele sobre Deus, pois nem sequer ele sabia sobre isso, nem dizia que esse aprendizado era necessário, me separei dele e dirigi-me a outro, chamado peripatético, que parecia ser perspicaz. Este me suportou bem nos primeiros dias, mas em seguida pensou em fixar honorários, a fim de que a nossa convivência não ficasse sem proveito. Eu o deixei por esse motivo, pois ele absolutamente não parecia filósofo⁴⁷.

⁴⁵ *Diálogo com Trifão*, I,1-2. Περιπατοῦντί μοι ἔωθεν ἐν τοῖς τοῦ ξυστοῦ περιπάτοις συναντήσας τις μετὰ καὶ ἄλλων· Φιλόσοφε, χαῖρε, ἔφη. καὶ ἅμα εἰπὼν τοῦτο ἐπιστραφεὶς συμπεριεπάτει μοι· συνεπέστρεφον δ' αὐτῷ καὶ οἱ φίλοι αὐτοῦ. κἀγὼ ἔμπαλιν προσαγορεύσας αὐτόν· Τί μάλιστα; ἔφη. Ὁ δέ· Ἐδιδάχθην ἐν Ἄργει, φησὶν, ὑπὸ Κορίνθου τοῦ Σωκρατικοῦ ὅτι οὐ δεῖ καταφρονεῖν οὐδὲ ἀμελεῖν τῶν περικειμένων τόδε τὸ σχῆμα, ἀλλ' ἐκ παντὸς φιλοφρονεῖσθαι προσομιλεῖν τε αὐτοῖς, εἴ τι ὄφελος ἐκ τῆς συνουσίας γένοιτο ἢ αὐτῷ ἐκείνῳ ἢ ἐμοί.

⁴⁶ Na verdade, a intenção de Justino nessa primeira parte do diálogo é a de se apresentar como um filósofo cristão e de mostrar o cristianismo como a “única filosofia segura e proveitosa” (VIII).

⁴⁷ II, 3. ἐγὼ τε κατ' ἀρχὰς οὕτω ποθῶν καὶ αὐτὸς συμβαλεῖν τούτων ἐνί, ἐπέδωκα ἐμαυτὸν Στωϊκῷ τινι· καὶ διατρίψας ἱκανὸν μετ' αὐτοῦ χρόνον, ἐπεὶ οὐδὲν πλέον ἐγένετό μοι περὶ θεοῦ (οὐδὲ γὰρ αὐτὸς ἠπίστατο, οὐδὲ ἀναγκαίαν ἔλεγε ταύτην εἶναι τὴν μάθησιν), τούτου μὲν ἀπηλλάγην, ἐπ' ἄλλον δὲ ἦκα, Περιπατητικὸν καλούμενον, δριμύν, ὡς ᾤετο. καὶ μου ἀνασχόμενος οὗτος τὰς πρώτας ἡμέρας ἤξιόν με ἔπειτα μισθὸν ὀρίσαι, ὡς μὴ ἀνωφελὴς ἡ συνουσία γίνοιτο ἡμῖν. καὶ αὐτὸν ἐγὼ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν κατέλιπον, μηδὲ φιλόσοφον οἰήθεις ὄλως.

Aqui Justino se utiliza de um outro *tópos* comum na sua época: a crítica às escolas filosóficas a partir de apresentações simplificadas e caricaturais⁴⁸. Assim, os estoicos são criticados pela falta de profundidade metafísica e os aristotélicos, acusados de cobrar pelas lições, nem são considerados filósofos. Em seguida, após contar como os pitagóricos o desapontaram exigindo o estudo da música, astronomia e geometria⁴⁹, Justino relata seu encontro com os platônicos:

Sem recursos, pareceu-me que devia me encontrar com os platônicos, pois também eles tinham muita fama. E, recentemente, chegara à nossa cidade um homem sagaz, proeminente entre os platônicos; passava muitíssimo tempo com ele e me adiantava cada vez mais enquanto me dedicava a cada dia. Eu me exaltava principalmente com a inteligência dos incorpóreos e a contemplação das formas dava asas à minha inteligência. Em pouco tempo pensava que me tornaria sábio e, pela estupidez, esperava subitamente ver o deus. Pois esta é a meta da filosofia de Platão.⁵⁰

Nessa passagem, Justino nos revela o seu método de aprendizado da filosofia platônica: uma longa frequência de seu mestre, pela qual ele progredia cada vez mais, na medida em que se dedicava à filosofia. Não se trata apenas de conversas sobre a filosofia, mas do convívio com um filósofo, no qual

⁴⁸ Essa prática aparece tanto em textos críticos à filosofia de um modo geral, por exemplo, o *Escárnio dos Filósofos Gregos* de Hérmiás e o *Hermótimo* de Luciano, como nos textos dos próprios filósofos, quando entram em polêmica com as outras escolas. É um procedimento comum no próprio Plotino, quando critica os epicuristas e os estoicos.

⁴⁹ O que, para outros platônicos, como Alcínoo e o próprio Plotino, a partir das considerações da *República*, era algo desejável.

⁵⁰ *Ibid.*, II, 6. ἐν ἀμηχανία δέ μου ὄντος ἔδοξέ μοι καί τοῖς Πλατωνικοῖς ἐντυχεῖν· πολὺ γὰρ καὶ τούτων ἦν κλέος. καὶ δὴ νεωστὶ ἐπιδημήσαντι τῇ ἡμετέρᾳ πόλει συνετῶ ἀνδρὶ καὶ προὔχοντι ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς συνδιέτριβον ὡς τὰ μάλιστα, καὶ προέκοπτον καὶ πλεῖστον ὅσον ἐκάστης ἡμέρας ἐπεδίδουν. καὶ με ἤρει σφόδρα ἡ τῶν ἀσωμάτων νόησις, καὶ ἡ θεωρία τῶν ἰδεῶν ἀνεπτέρου μοι τὴν φρόνησιν, ὀλίγου τε ἐντὸς χρόνου ᾧμην σοφὸς γεγονέναι, καὶ ὑπὸ βλακειᾶς ἤλπιζον αὐτίκα κατόψεσθαι τὸν θεόν· τοῦτο γὰρ τέλος τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας.

não apenas a doutrina, mas o modo de vida é assimilado. Nesse convívio, o que mais se destacava era a intelecção do incorpóreo e a contemplação das formas inteligíveis.

De fato, a recuperação da teoria das formas é um dos pontos fundamentais do platonismo da época. Mas não estamos falando aqui apenas de *lógos*, mas de *nóesis* e *theoría*, ou seja, de intelecção – que no vocabulário platônico, a partir da *República* 511d, indica um conhecimento superior e mais seguro que a *diánoia* – e de contemplação. O que está em jogo é um uso mais profundo das faculdades cognitivas, que não é ainda, como em Plotino, de natureza supra-discursiva, mas tampouco uma mera prática discursiva e argumentativa: trata-se, na verdade, de uma certa visão intelectual, o que o próprio termo *theoría*, derivado do verbo *theáomai*, que pode ser traduzido como *ver*, indica.

Justino também fala da esperança de uma percepção súbita de Deus, que seria, na verdade, a meta da filosofia de Platão. Mas no que consistiria essa visão? É o que se esclarece posteriormente, no relato do diálogo com o ancião que o converteu ao cristianismo: “mas não é aos olhos, eu disse, que a divindade é visível, pai, como os outros seres vivos. Ela é apenas apreensível à inteligência, como diz Platão, e eu acredito nele”⁵¹. E ainda:

Platão, pois, eu disse, afirma que assim é o olho do intelecto, e que ele nos foi dado para ver, assim como é possível, com ele mesmo, sem mistura aquele próprio ser que é causa de tudo o que é inteligível, sem ter cor, sem forma, sem tamanho, sem nada daquilo que o

⁵¹ *Ibid.*, 3, 7. Ἀλλ' οὐκ ἔστιν ὀφθαλμοῖς, ἦν δ' ἐγώ, αὐτοῖς, πάτερ, ὁρατὸν τὸ θεῖον ὡς τὰ ἄλλα ζῶα, ἀλλὰ μόνῳ νῶ καταληπτόν, ὡς φησι Πλάτων, καὶ ἐγὼ πείθομαι αὐτῷ.

olho vê, mas que é o próprio ser. Ele diz que é ser sobre toda substância, nem dizível, nem proclamável, o único belo e bom que aparece imediatamente nas almas bem constituídas, pelo parentesco e desejo de ver⁵².

De acordo com Justino, o platonismo afirma que Deus - causa de tudo o que é inteligível e superior a todo o sensível, nem dizível nem proclamável⁵³ - pode, no entanto, ser contemplado com o olho do intelecto por causa de um certo parentesco⁵⁴. O ideal apresentado é evidentemente construído a partir de textos platônicos, ainda que siga para além deles: quando Justino fala que “minha estupidez fazia-me esperar subitamente ver Deus”⁵⁵, usa a expressão “*subitamente ver*” (*autíka katópsesthai*) que ecoa o *Banquete* 210e: “aquele, pois, que até esse ponto tiver sido orientado para as coisas do amor, contemplando seguida e corretamente o que é belo, já chegando ao ápice dos graus do amor, imediatamente verá (*eksaíphnes katópsetai*) algo de maravilhosamente belo em sua natureza”⁵⁶. Por isso, dada a semelhança entre as passagens, podemos

⁵² *Ibid.*, 4, 1. Φησὶ γὰρ Πλάτων, ἦν δ' ἐγώ, αὐτὸ τοιοῦτον εἶναι τὸ τοῦ νοῦ ὄμμα καὶ πρὸς τοῦτο ἡμῖν δεδῶσθαι, ὡς δύνασθαι καθορᾶν. αὐτὸ ἐκεῖνο τὸ ὄν εἰλικρινεῖ αὐτῷ ἐκεῖνω, ὃ τῶν νοητῶν ἀπάντων ἐστὶν αἴτιον, οὐ χρῶμα ἔχον, οὐ σχῆμα, οὐ μέγεθος, οὐδὲ οὐδὲν ὧν ὀφθαλμὸς βλέπει· ἀλλὰ τι ὄν τοῦτ' αὐτό, φησὶ, ὄν ἐπέκεινα πάσης οὐσίας, οὔτε ῥητὸν οὔτε ἀγορευτὸν, ἀλλὰ μόνον καλὸν καὶ ἀγαθόν, ἐξαίφνης ταῖς εὖ πεφυκυῖαις ψυχαῖς ἐγγινόμενον διὰ τὸ συγγενὲς καὶ ἔρωτα τοῦ ἰδέσθαι.

⁵³ Justino se utiliza aqui de um outro *tópos* platônico, o discurso apofático, que, já presente de um modo incipiente no poema de Parmênides, tem sua forma estilística definida pelo *Parmênides* de Platão e adquire uma grande importância no platonismo do período imperial (por exemplo no *Didascálico* de Alcínoo e na *Enéada VI, 9* de Plotino). A esse respeito ver BRANDÃO, 2007.

⁵⁴ Comparar essas afirmações com a *Enéada VI, 9, 4, 27-28*, na qual Plotino fala que é o Um está presente para aqueles que podem tocá-lo pela semelhança e pela potência neles que é parente do que vem dele (ὁμοιότητι καὶ τῇ ἐν αὐτῷ δυνάμει συγγενεῖ τῷ ἀπ' αὐτοῦ). Ainda que essa tese remonte a doutrina de Empédocles de que semelhante conhece semelhante, aqui se trata, especificamente, do conhecimento do princípio supremo.

⁵⁵ *Ibid.*, II, 6.

⁵⁶ Uso aqui a tradução de Maria Teresa Schiappa (1991).

especular de onde vem a noção de que a contemplação de Deus é “a meta da filosofia de Platão”⁵⁷: trata-se de uma leitura médio-platônica do *Banquete*.

No entanto, declara Justino mais adiante, nem todo homem é capaz de contemplar Deus, “mas aquele que vive de um modo justo, tendo se purificado com a justiça e todas as outras virtudes”⁵⁸. Portanto, a contemplação está estreitamente ligada à purificação e às virtudes, não podendo ser alcançada se não é precedida por elas. Esse é um ponto digno de nota: de acordo com Justino, não é possível, no platonismo, avançar na contemplação filosófica se não se avança antes na virtude. A capacidade humana de conhecer está, assim, associada ao bom estado da alma.

Podemos ser tentados a encarar o testemunho de Justino com ceticismo⁵⁹. Afinal, trata-se de um texto apologético, no qual interessava mostrar as semelhanças do cristianismo com a filosofia⁶⁰ e, mais ainda, em declará-lo a verdadeira filosofia, única capaz de alcançar aquilo que o platonismo apenas prometia⁶¹. Pensaríamos, assim, que as ideias de ascensão da alma, purificação pela virtude e contemplação de Deus seriam projeções cristãs na filosofia platônica, que teria, na verdade, outros aspectos centrais, e que a apropriação de

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Diálogo com Trifão*, 4, 3. τις ἐν δίκῃ βιώσασαίτο, καθηράμενος δικαιοσύνη καὶ τῇ ἄλλῃ ἀρετῇ πᾶσι.

⁵⁹ DRODGE, 1987, também acredita que Justino possua um conhecimento profundo do platonismo.

⁶⁰ Como nota Drodge (*op. cit.*), Justino explica essas semelhanças pensando que ou esses filósofos compartilham do *lógos* divino, fundamento da verdade, que se encarnou em Cristo, ou copiaram Moisés, que recebeu a revelação do *lógos*. No entanto, para Justino, a filosofia pagã seria decadente, o que mostra as inúmeras contradições entre os filósofos, e o cristianismo não seria apenas uma filosofia superior, mas a única filosofia, por ser a verdadeira herdeira de Moisés, enquanto as outras seriam apenas degradações da verdadeira sabedoria.

⁶¹ Devemos nos lembrar que a visão de Deus, considerada por Justino como meta do platonismo, não foi alcançada por ele através da filosofia, pois pode ser alcançada apenas pela graça do Espírito Santo (4,1). Esse também é outro *tópos* do cristianismo primitivo que também aparece nas *Confissões*, nas quais S. Agostinho relata como tentou, sem sucesso, contemplar as realidades superiores através de sua leitura das *Enéadas* (VII, 17) e como, após a sua conversão, essa contemplação foi alcançada por ele e por sua mãe em Óstia (IX, 10).

Platão para expressar essas opções seria um fenômeno isolado. Mas encontramos essa tendência também em outros autores. Plutarco, por exemplo, em *Ísis e Osíris*, compara o ápice da filosofia com a *epoptéia*, o grau iniciático mais elevado nos mistérios de Elêusis, tal como faz Platão no *Banquete*⁶², dando a entender que também interpretava o caminho platônico como uma via para a contemplação do princípio supremo:

A inteligência do que é inteligível, puro e simples, como um raio que ilumina a alma, causa, apenas uma vez, o tocar e o olhar com cuidado. Por isso, Platão e Aristóteles chamam essa parte da filosofia de *epóptica*, na medida em que, através da razão, deixando de lado essas coisas conjecturadas, misturadas e de todo o tipo, lança-se em direção àquele que é primeiro, simples e imaterial, e, verdadeiramente tocando a verdade purificada sobre ele, consideram ter alcançado a meta da filosofia como em uma iniciação⁶³.

Plutarco e os autores platônicos posteriores⁶⁴ usam cada vez menos a divisão da filosofia em lógica, física e ética, formulada na Academia antiga e consagrada pelos estoicos, com algumas importantes modificações⁶⁵, passando a conceber um caminho filosófico progressivo, dividido em ética, física e epóptica,

⁶² *Banquete*, 210a..

⁶³ Plutarco. *Ísis e Osíris*, 382d. ἡ δὲ τοῦ νοητοῦ καὶ εἰλικρινοῦς καὶ ἀπλοῦ νόησις ὥσπερ ἀστραπή διαλάμψασα τῆς ψυχῆς ἅπαξ ποτὲ θιγεῖν καὶ προσιδεῖν παρέσχε. διὸ καὶ Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης ἐποπτικὸν τοῦτο τὸ μέρος τῆς φιλοσοφίας καλοῦσιν, καθ' ὅσον οἱ τὰ δοξαστὰ καὶ μικτὰ καὶ παντοδαπὰ ταῦτα παραμειψάμενοι τῷ λόγῳ πρὸς τὸ πρῶτον ἐκείνο καὶ ἀπλοῦν καὶ ἄυλον ἐξάλλονται καὶ θιγόντες ἀληθῶς τῆς περὶ αὐτὸ καθαρᾶς ἀληθείας οἷον ἐν τελετῇ τέλος ἔχειν φιλοσοφίας νομίζουσι.

⁶⁴ Não tanto os médioplatônicos, mas os neoplatônicos e os autores cristãos. Esse esquema tripartido e progressivo está na base da divisão cristã da vida espiritual em via purgativa, iluminativa e unitiva (Cf. HADOT, 1987, p. 207-232)

⁶⁵ HADOT, *ibid*. De acordo com Hadot, a lógica estoica não é a dialética platônica (que é uma ciência das formas), nem a aristotélica (uma técnica de argumentação a respeito do provável), mas, dividindo-se em dialética e retórica, é uma ciência que, partindo das noções comuns, eleva-se à verdade. Além disso, enquanto em Platão e Aristóteles havia uma hierarquia entre as partes da filosofia, nos estoicos é impossível separar os três domínios, que são pensados organicamente.

no qual a ética seria, *grosso modo*, uma fase dedicada à purificação, a física, à contemplação da natureza e a epóptica, por fim, à contemplação do inteligível e do princípio supremo⁶⁶, que seria a meta da filosofia (*télos philosophías*).

Plotino

Estamos aqui bem próximos de Plotino. Sua atividade filosófica baseava-se na leitura e comentário de textos filosóficos, especialmente de Platão, mas também de filósofos medioplatônicos e peripatéticos como Severo, Crônio, Gaio, Ático, Aspásio, Adrasto e outros⁶⁷. Nesse sentido, sua proposta inseria-se bem na atmosfera escolar e professoral de seu tempo, no qual muitos estudantes interessavam-se pela filosofia como uma possibilidade de estudos superiores e de cultivo de uma cultura geral mais profunda que a oferecida pelas escolas retóricas: a estrutura de seu ensino era bastante livre e variados tipos de pessoas iam ouvi-lo – políticos, médicos, gnósticos, etc. Qualquer um podia propor qualquer tipo de questão⁶⁸ e as discussões sobre assuntos específicos podiam, às vezes, durar vários dias.

Entretanto, algumas passagens das *Enéadas* e da *Vida de Plotino* sugerem que sua proposta filosófica ia além do comentário dos textos e da discussão dialética. Para um grupo mais seletivo de discípulos, Plotino era também um guia espiritual⁶⁹ que exortava a um determinado modo de vida. Na *Vida*, Porfírio fala de Eustóquio, um médico de Alexandria que “dedicou-se exclusivamente às

⁶⁶ HADOT, *ibid.*

⁶⁷ A esse respeito, cf. Porfírio, *Vida de Plotino*, 14.

⁶⁸ *Vida*, 3.

⁶⁹ Sobre o guia espiritual na filosofia antiga, ver I. HADOT, 1986.

doutrinas de Plotino e adquiriu o caráter (*héxis*) de verdadeiro filósofo”⁷⁰, e do senador Rogaciano, que, tendo se entusiasmado com os ensinamentos platônicos, “abandonou todos os seus bens, alforriou todos os seus criados e declinou das suas dignidades”⁷¹, passou a se alimentar de dois em dois dias e, “em virtude dessa renúncia e indiferença com as coisas da vida, ele, que sofria de gota, a ponto de precisar ser carregado em liteira, ficou curado”⁷². Plotino apontava-o como exemplo aos filósofos, talvez porque, como nos conta Porfírio, também adotava um estilo de vida similar:

Estava junto de si mesmo e, simultaneamente, dos outros, e não afrouxava jamais a atenção a si mesmo, exceto no sono, que a pouca quantidade de alimento – muitas vezes nem comia pão – e sua duradoura conversão ao intelecto costumavam a afugentar⁷³ (*apékrouen*)⁷⁴.

Segundo Porfírio, para Plotino e seu círculo mais seleto de discípulos, a filosofia envolvia também algumas opções ascéticas, a contínua atenção a si

⁷⁰ *Vida de Plotino*, 7.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*, 8. Συνῆν οὖν καὶ ἑαυτῶ ἅμα καὶ τοῖς ἄλλοις, καὶ τὴν γε πρὸς ἑαυτὸν προσοχὴν οὐκ ἄν ποτε ἐχάλασεν, ἢ μόνον ἐν τοῖς ὕπνοις, ὃν ἂν ἀπέκρουεν ἢ τε τῆς τροφῆς ὀλιγότης – οὐδὲ γὰρ ἄρτου πολλάκις ἂν ἤψατο – καὶ ἢ πρὸς τὸν νοῦν αὐτοῦ διαρκῆς ἐπιστροφῆ.

⁷⁴ No lugar de “este era agitado” da tradução de Ullmann. Uma opção semelhante aparece na tradução da passagem em HADOT, 2008, p. 231: “sua atenção a si mesmo jamais relaxa, senão durante o sono, o que o impede, ademais, até mesmo de alimentar-se pobremente (muitas vezes ele não comia sequer pão) e a contínua orientação de seu pensamento para o Espírito”. No entanto, “pouca quantidade de alimento” (ἢ τε τῆς τροφῆς ὀλιγότης) está no nominativo e, portanto, deve ser o sujeito e não o objeto de *apokroúo*. Para mim, trata-se de um erro de tradução motivado pela projeção de ideias médicas contemporâneas, de que a falta de sono pode refletir em uma falta de apetite, quando, na verdade, Porfírio está dizendo que a alimentação reduzida e a conversão ao intelecto faziam Plotino dormir menos, o que, é importante lembrar, para os platônicos, era algo positivo (Platão, nas *Leis* XII, 808 b-c diz que “não se deve dormir muito, apenas o que é necessário para a saúde; ora, isso não será muito, uma vez que venha a ser um hábito”, *apud* HADOT, *op. cit.*, p. 105).

mesmo (*prosokhé*) e a conversão (*epistrophé*) ao intelecto. Mas o texto da *Vida* vai além e também fala da condução de si mesmo ao Deus primeiro e transcendente com o pensamento, bem como da união com esse Deus, apresentando-a como meta e objetivo:

Assim, a esse homem *daimônico* que, muitas vezes conduzia a si mesmo para o deus primeiro e transcendente, com os pensamentos e de acordo com os caminhos prescritos no *Banquete* de Platão, apareceu-lhe aquele deus, o que não tem nem figura, nem forma, assentado acima do Intelecto e de todo inteligível. Deste, eu, Porfírio, que tenho sessenta e oito anos, digo ter me aproximado e a ele me unido uma vez. Certamente, para Plotino, o objetivo apareceu habitando em um lugar próximo, pois, para ele, a meta e o objetivo era ser unido e aproximar-se do Deus que está acima de todas as coisas. Enquanto estava junto dele, atingiu esse objetivo quatro vezes em uma atividade inefável (e não em potência)⁷⁵.

Não se deve ler ingenuamente a *Vida de Plotino* como um documento factual, esquecendo as convenções do gênero biográfico antigo, no qual a fidelidade histórica não era a principal das preocupações. Mas também não é preciso, por isso, descartar o texto como mera ficção. Afinal, ele reflete as concepções filosóficas de um discípulo de Plotino⁷⁶ e baseia-se em suas

⁷⁵ *Vida.*, 23. Οὕτως δὲ μάλιστα τούτῳ τῷ δαιμονίῳ φωτὶ πολλάκις ἐνάγοντι ἑαυτὸν εἰς τὸν πρῶτον καὶ ἐπέκεινα θεὸν ταῖς ἐννοίαις καὶ κατὰ τὰς ἐν τῷ «Συμποσίῳ» ὑφηγημένας ὁδοὺς τῷ Πλάτωνι ἐφάνη ἐκεῖνος ὁ θεὸς ὁ μήτε μορφήν μήτε τινὰ ἰδέαν ἔχων, ὑπὲρ δὲ νοῦν καὶ πᾶν τὸ νοητὸν ἰδρυμένος. Ὡς δὴ καὶ ἐγὼ Πορφύριος ἅπασι λέγω πλησιάσαι καὶ ἐνωθῆναι ἔτος ἄγων ἐξηκοστὸν τε καὶ ὄγδοον. Ἐφάνη γοῦν τῷ Πλωτίνῳ σκοπὸς ἐγγύθι ναίων. Τέλος γὰρ αὐτῷ καὶ σκοπὸς ἦν τὸ ἐνωθῆναι καὶ πελάσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ. Ἐτυχε δὲ τετράκις που, ὅτε αὐτῷ συνήμην, τοῦ σκοποῦ τούτου ἐνεργεῖα ἀρρήτῳ [καὶ οὐ δυνάμει].

⁷⁶ Aliás, uma leitura cuidadosa do texto mostra justamente que, ao lado das convenções típicas da biografia filosófica (entre as convenções, que também aparecem em Diógenes Laércio, estão a necessidade de se falar da origem do filósofo, de seus mestres, escola, discípulos, morte e textos,

memórias⁷⁷. De qualquer modo, temas como a exortação a uma vida frugal, a atenção à própria alma, conversão ao inteligível e união com, para usar as palavras de Porfírio, o “deus primeiro”, que Plotino frequentemente chama de Bem ou Um, são recorrentes nas *Enéadas*.

Já em I, 6, seu primeiro tratado, Plotino afirma que “deve-se ascender novamente ao Bem, que toda alma deseja”⁷⁸. O adjetivo verbal empregado, *anabatéon*, derivado do verbo *anabaíno* (ir para cima, ascender), indica que o modo de vida proposto em sua escola pode ser compreendido como uma jornada de ascensão da alma. Aquele que vê o Bem, lemos em I, 6, é tomado de um amor e afecções ainda mais intensas que as experimentadas na contemplação dos belos corpos e das belas almas. Por sua vez, aquele que se apega ao mundo sensível é como Narciso, que, desejando apanhar a sua imagem na água, desapareceu nas correntezas⁷⁹. É que o belo sensível é apenas uma imagem da verdadeira beleza, a inteligível. Assim, o belo deve ser buscado na ascensão, não nos corpos. Aqueles que mergulham no sensível em busca de seus atrativos, correndo atrás de imagens, terminariam como Narciso. De acordo com Plotino, o mito indicaria que esses, após a morte, permaneceriam cegos no Hades, convivendo com sombras. Ainda em I, 6, a ascensão é apresentada como o retorno ao lar. Citando

bem como relatar anedotas e da transcrever epístolas – a esse respeito, ver OSLEY, 1946), o grande fator estruturante são os temas tratados por Plotino em seus escritos. Por exemplo: a anedota da invocação do *dáimon* (*Vida*, 10) aparece para situar a *Enéada* III, 4; a menção aos gnósticos (*Vida*, 16) está ligada à *Enéada* II, 9; a discussão de Porfírio e Plotino a respeito da relação dos inteligíveis com o Intelecto ecoa a *Enéada* V, 5; o relato da ascensão mística de Plotino através do método ensinado no *Banquete* de Platão faz alusão à *Enéada* I, 6.

⁷⁷ Sobre a biografia de filósofos no período imperial e, em particular, a *Vida*, ver COX, 1983, que enfatiza a diferença entre biografias como a de Plotino, um filósofo da época, e a de Pitágoras, imersa em lendas. Para uma visão mais crítica da *Vida de Plotino*, pensada como uma contraposição a Jámblico, ver O’MEARA, 2008.

⁷⁸ I, 6, 7, 1. Αναβατέον οὖν πάλιν ἐπὶ τὸ ἀγαθόν, οὗ ὀρέγεται πᾶσα ψυχή.

⁷⁹ I, 6, 8, 11-12.

a *Ilíada*, 2, 140, Plotino exorta⁸⁰: “fujamos então para a pátria querida”⁸¹ e, se lembrando da Odisseia, tradicionalmente lida pelos neoplatônicos como um texto alegórico que narra o retorno da alma ao seu verdadeiro lar, afirma que aquele que segue o caminho de ascensão deve ser como Odisseu, que fugiu de Circe e Calipso, apesar de seus encantos, para voltar a Ítaca, objeto último de seus desejos.

Retomando o tema na *Enéada* VI, 9, fazendo referência ao discurso de Pausânias no *Banquete* de Platão, Plotino afirma que existem dois amores, o celeste e o vulgar. O amor celeste é o amor pelo Um, semelhante ao de uma virgem por seu belo pai. O amor vulgar é aquele que surge quando a alma se liga ao devir e é como aquele de uma virgem enganada por seus pretendentes e, na ausência do pai, ultrajada. Quando ela se cansa dos ultrajes, purificando-se, pode voltar para junto do pai e para seu bem-estar. Aqui Plotino propõe um exercício imaginativo: que o leitor pense nos seus amores terrenos e, encontrando as coisas que mais ama, perceba que são “mortais, prejudiciais, amores de ídolos e que mudam, pois não eram o verdadeiro amado, nem o nosso bem, nem o que buscamos”⁸². A ascensão é também um caminho para a realização dos mais profundos anseios da alma e, portanto, uma via para a plena realização do amor. Alcançar o Um é uma experiência mais profunda que a união carnal, pois ele é o verdadeiro amado, do qual é realmente possível estar junto e não apenas abraçá-lo por fora com a carne. Mas, apesar de sua natureza contemplativa e do amor que a guia, a ascensão ao Bem não é uma jornada fácil. Utilizando uma expressão

⁸⁰ Sobre a importância do discurso prescritivo em I, 6, ver SCHNIEWIND, 2000.

⁸¹ I, 6, 8, 16-17. Φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα.

⁸² VI, 9, 9, 41-44. θνητὰ καὶ βλαβερὰ καὶ εἰδώλων ἔρωτες καὶ μεταπίπτει, ὅτι οὐκ ἦν τὸ ὄντως ἐρώμενον οὐδὲ τὸ ἀγαθὸν ἡμῶν οὐδ' ὃ ζητοῦμεν.

do *Fedro* 247b, Plotino fala, em I, 6, em disputa⁸³ e fadiga⁸⁴. Isso porque, tal como no medioplatonismo, a visão do Bem só pode ser feita após um processo de purificação e aquisição da virtude.

Devido à sua influência em escritores cristãos da Antiguidade, como Gregório de Nissa, Agostinho e, ao menos de modo indireto (*via* Proclo), o pseudo-Dionísio Areopagita, a ascensão em Plotino foi lida a partir das categorias da mística posterior e dos estudos sobre o misticismo que, especialmente a partir do século XIX, deixaram de ser feitos quase que exclusivamente como parte da teologia e passaram a ser abordados a partir da psicologia, filosofia, religiões comparadas, sociologia, etc⁸⁵. Isto é bem claro nos comentadores da primeira metade do século XX. Em seu *Plotinus*, Inge, após apresentar algumas passagens de textos das *Enéadas*, fala de um misticismo plotiniano que se pareceria com aquele dos místicos cristãos, bem como de outros místicos, “quaisquer sejam seus credos, datas e nacionalidades”⁸⁶, e do caminho em direção a essa experiência como um processo de simplificação que seria um tipo de autodesnudamento, uma *via negativa*, que consistiria em remover toda realidade estranha àquela que é procurada.

Segundo Inge, o estado místico ocorreria sempre como sequência a uma intensa concentração mental que seria, em condições normais, incapaz de ser praticada pela maioria dos seres humanos, a não ser por alguns poucos minutos, já que nossas mentes são constantemente assaltadas por imagens que nos

⁸³ I, 6, 7, 31-32. ἀγὼν μέγιστος καὶ ἔσχατος.

⁸⁴ *Ibid.* πόνος.

⁸⁵ Um excelente sumário dos estudos contemporâneos sobre o misticismo pode ser encontrado em MCGINN, 2005, p. 265-343.

⁸⁶ INGE, 1948, P. 143.

distraem⁸⁷. Baseando-se na *Enéada* I, 2, Inge afirma que a primeira etapa da ascensão é a purificação, empreendida após o domínio das virtudes políticas. Purificar a alma significa se desapegar do corpo e se elevar ao mundo espiritual. Essencialmente, é uma prática de autodisciplina, especialmente dos pensamentos. Plotino não deu regras de vida ascética com austeridades severas: a ação exterior significaria pouco para ele, a não ser como expressão dos estados interiores⁸⁸. É que essas práticas purificativas não são um fim em si mesmas, mas preparação para a contemplação que tem por objeto o Bem.

Para Inge, a filosofia de Plotino é uma filosofia religiosa, na qual não existe separação entre o lado ético e o especulativo⁸⁹. Contra alguns estudiosos que pensavam encontrar algum conflito entre a “sua piedade pessoal e seu pensamento especulativo”⁹⁰, ele afirma que Plotino é o último escritor em que deveríamos esperar encontrar tal inconsistência, pois sua metafísica deveria ser pensada como uma tentativa séria de pensar suas convicções mais profundas⁹¹. No entanto, quando fala em religião, ele não pensa na religião popular grega: “Plotino não deixa espaço para os deuses do culto popular”⁹². Sua religião é a própria jornada de ascensão da alma: “assim, toda a religião é resumida na visão de Deus”⁹³.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 155.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 166-167.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 193. “A filosofia de Plotino é uma filosofia religiosa por toda parte, porque, para ele, a realidade é a verdadeira realização existente do ideal”.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 148.

⁹¹ Comparar com INGE, 1899, p. 98: “a visão do Um não é parte de sua filosofia, mas um acréscimo enganoso”. Tudo leva a supor que houve uma mudança nas ideias de Inge a respeito do papel da visão do Um na filosofia de Plotino.

⁹² *Ibid.*, p. 195.

⁹³ *Ibid.*, p. 202.

René Arnou, em seu *Le Désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin*, também defende que a ascensão plotiniana é próxima da mística cristã. Seu estudo, que aborda temas ligados à ascensão, como o desejo, a purificação, a contemplação e o êxtase, e apresenta análises filológicas de alguns termos importantes, fez com que se tornasse cada vez mais difícil falar em panteísmo ou irracionalismo em Plotino. De acordo com Arnou, “no início da ascensão mística, o Um parece se opor ao *eu*, pois ele aparece como um objeto, isto é, como outro”⁹⁴, mas, com a purificação, que é entendida como uma separação do mundo sensível, não no sentido físico, mas moral, essa oposição cessa e a alma pode se unir, durante alguns breves momentos desta vida, ao Um. Essa jornada não é, no entanto, uma anulação, mas uma libertação ativa⁹⁵. Por sua vez, a união não é um estado de inconsciência, mas de hiperconsciência.

Dodds aprofundou e problematizou algumas das posições de Inge e Arnou. Para ele, as descrições de Plotino da visão do Um eram, ao lado da afirmação de Porfírio de que também teve a experiência uma vez, sem paralelos na literatura grega até o século III d.C.⁹⁶ e possuíam muito em comum com descrições de místicos de outras tradições: o recolhimento do *eu*, o esvaziamento do *eu* para que ele possa se encher de Deus, a necessidade de quietude e passividade, o desaparecimento do senso de identidade pessoal, a súbita e intensa satisfação total, a percepção de que essa experiência é diferente de todas as outras e, portanto, é difícil de ser comunicada⁹⁷. No entanto, Dodds tendia a pensar essas experiências como o produto acidental de uma personalidade

⁹⁴ ARNOU, 1921, p. 250.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 252.

⁹⁶ Pois aparecem em seguida nos textos de S. Gregório de Nissa e no pseudo-Dionísio Areopagita.

⁹⁷ DODDS, 1990, p. 86.

excepcional, um fenômeno isolado⁹⁸ que não possuía nenhum papel fundamental na filosofia das *Enéadas*: “Plotino não inventou o *Um* porque teve a experiência da unificação. O termo *tò hén* estava dado na tradição. O conceito pode ser alcançado, e é frequentemente alcançado por Plotino, através do argumento filosófico puro”⁹⁹. As experiências de Plotino seriam, portanto, uma confirmação de seu sistema, mas, por outro lado, seu sistema e sua tradição filosófica teriam influenciado a interpretação e verbalização da experiência¹⁰⁰.

De qualquer forma, ainda que, segundo Dodds, a interpretação da mística de Plotino esteja mais próxima dos místicos hindus que da ortodoxia cristã¹⁰¹, por pensar a experiência como um evento natural que não pressupõe uma graça sobrenatural e por se fundamentar em um desejo da alma pelo Um que não é recíproco, ela é distintivamente helênica: “sua abordagem é estritamente intelectual, não fisiológica, como em algumas seitas, ou sacramental como em alguns místicos cristãos”¹⁰², não prescrevendo exercícios respiratórios, repetições hipnóticas, mantras ou rituais. Até mesmo os exercícios puramente mentais que ele, por vezes, recomenda, baseiam-se nas três tradicionais vias para o conhecimento de Deus: “o caminho da negação (talvez originalmente pitagórico), o caminho da analogia (baseado na analogia de Platão entre o sol e o Bem) e o caminho da eminência (baseado na ascensão ao belo absoluto, no *Banquete* de Platão)”¹⁰³. Para Dodds, baseando-se no relato de Porfírio, é possível

⁹⁸ *Ibid.*, p. 91.

⁹⁹ DODDS, 1960, p. 6.

¹⁰⁰ Cf. DODDS, 1928.

¹⁰¹ DODDS, 1990, p. 88.

¹⁰² *Ibid.*, p. 86.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 87.

que o terceiro dos caminhos tenha sido o usado por Plotino para alcançar sua experiência pessoal da união.

Os estudos realizados a partir da segunda metade do século XX, sem questionar os pressupostos utilizados pela pesquisa anterior, aprofundaram algumas pontos relativos à ascensão e abriram novas possibilidades de compreensão. Um dos temas que tem se tornado importante é a investigação dos métodos empregados por Plotino. Inge, Arnou e Dodds haviam escrito sobre a purificação e as práticas intelectuais que levariam o filósofo às experiências supra-rationais, mas de um modo vago e impreciso. Seguindo a linha de seus antecessores, para Armstrong¹⁰⁴, a filosofia de Plotino em sua totalidade seria um caminho ao Um¹⁰⁵. Comparando-a com práticas místicas de cunho mais religioso, ele afirmava não ter encontrado, nas *Enéadas*, lugar para ritos e sacramentos, nem para métodos de oração, concentração e meditação tal como aparecem no cristianismo, islamismo, budismo ou hinduísmo. Notando que em IV, 4, 26 e V, 1, 6, Plotino encara a oração como uma atividade mágica¹⁰⁶, ele escreve:

A ausência de quaisquer métodos de oração ou técnicas de meditação pode ser explicada pelo simples fato de que, para Plotino, toda a filosofia platônica, tal como ele a entendia, é um método de oração no sentido tradicional de elevar o coração e a mente a Deus. A discussão filosófica e a reflexão não são, para Plotino, simplesmente meios para resolver problemas intelectuais (ainda que sejam e devam ser isso). Ela também são encantamentos para a libertação da alma. Pela contínua repetição e elucidação reflexiva

¹⁰⁴ ARMSTRONG, 2008, p. 25-261.

¹⁰⁵ Essa também é a posição de Lloyd, *op. cit.*, p. 219.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 260, n. 4.

das grandes verdades da filosofia nós não levamos nossa alma apenas a ver as coisas como elas realmente são, mas a viver em contemplação no nível mais alto da realidade, a partir do qual, e somente a partir do qual, ela pode ser elevada à união¹⁰⁷.

O grande marco desse debate são os estudos de Hadot acerca dos exercícios espirituais praticados pelos filósofos na Antiguidade¹⁰⁸. Segundo ele, trata-se de “práticas voluntárias e pessoais destinadas a operar uma transformação do eu”, intimamente ligadas a um modo de vida filosófico¹⁰⁹. É certo que a expressão “exercícios espirituais” pode soar estranha aos ouvidos contemporâneos, mas, ainda assim, é mais apropriada que “exercícios intelectuais” ou “exercícios de pensamento”, por indicar melhor que essas práticas não envolvem somente a razão, mas “todo o psiquismo do indivíduo”¹¹⁰, e são “exercícios morais”, já que seu objetivo não é apenas modificar a conduta de vida, mas provocar uma transformação na visão de mundo e na própria personalidade do filósofo. Acima de tudo, diz Hadot, “a palavra *espiritual* revela a verdadeira dimensão desses exercícios. Por meio deles, o indivíduo se eleva para a vida do Espírito objetivo, isto é, ele substitui a si mesmo pela perspectiva do Todo”¹¹¹.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 261.

¹⁰⁸ Sintetizados em HADOT, 1995 e HADOT, 2008.

¹⁰⁹ HADOT, 2008, p. 259.

¹¹⁰ HADOT, 1995, p. 82.

¹¹¹ *Ibid.* Também é possível condenar a expressão considerando-a anacrônica. Afinal, ela foi consagrada por Santo Inácio de Loyola, um mestre espiritual cristão dos tempos da Reforma, tão distantes do paganismo antigo. No entanto, os exercícios inicianos são uma versão cristã de uma tradição greco-romana. Ela já aparece no século IV na *Historia Monachorum* de Rufino (PL 21, 410D) e parece remontar à noção grega de exercícios da alma (ἀσκήσις τῆι ψυχῆι), encontrada em Diógenes Laércio (*Vida dos filósofos ilustres*, 6, 70), Musônio Rufo (fr. 6) e Clemente de Alexandria (*Stromata*, 7, 16) para indicar justamente essas práticas filosóficas. No entanto, deve-se notar que o emprego dessa expressão não pressupõe nenhuma doutrina sobre a alma. Encontramos esses exercícios tanto entre os platônicos, que pensavam em uma alma imaterial e

Pensando mais especificamente em Plotino, Hadot acreditava existirem duas vias de ascensão que, no entanto, longe de se oporem, apresentariam convergências¹¹². Uma delas consistiria em refletir sobre as condições de existência do mundo sensível e, assim, remontar à Alma do mundo e ao Intelecto. A outra seria um retorno à interioridade da alma, separando-a espiritualmente do corpo¹¹³, ou seja, das paixões e desejos, para que ela pudesse reencontrar a pureza de sua essência. Entretanto, Hadot não dedicou um estudo mais aprofundado ao tema.

Dillon, em seu estudo sobre a imaginação transcendental em Plotino¹¹⁴, a partir da noção de exercícios espirituais, interpreta algumas passagens das *Enéadas* como práticas imaginativas formuladas para auxiliar a contemplação das realidades inteligíveis. Em suas palavras:

As imagens dinâmicas, esses exercícios espirituais que ele (Plotino) nos prescreve em vários pontos dos tratados de modo a tornar vívido algum ponto intrincado da doutrina, requerem um uso ativo e criativo da imaginação para a captação mais clara da verdade que transcende toda percepção sensível, ainda que seja necessário começar com imagens físicas na ascensão ao entendimento¹¹⁵.

O trabalho de Dillon tem o mérito de chamar a atenção para o papel da imaginação no ideal contemplativo proposto por Plotino. No entanto, não a situa

imortal, quanto nos estoicos e epicuristas, que propuseram explicações materialistas sobre a sua natureza (Cf. SELLARS, 2009, p. 114).

¹¹² HADOT, 1985, p. 7

¹¹³ *Ibid.*, p. 8.

¹¹⁴ DILLON, 1986.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 58.

no contexto maior em que está inserida, deixando de notar que os tratados das *Enéadas* não são compilações de exercícios filosóficos, mas textos que têm uma certa unidade e possuem objetivos específicos. É justamente essa a perspectiva mais ampla que encontramos no estudo de Sara Rappe sobre os aspectos não-discursivos dos textos neoplatônicos¹¹⁶. Como Dillon, ela encontra nas *Enéadas* algumas alusões a exercícios espirituais, imaginativos ou introspectivos. Assim, por exemplo, ela lê V, 8, 11 como um exercício que “ajuda o estudante a tratar o mundo como uma teofania, como uma imagem da divindade cuja presença real ainda deve ser reconhecida”¹¹⁷, e todo o tratado VI, 7 como “um exercício de autoconhecimento” através da progressão dialética que começa no mundo físico e termina na auto-revelação do Um¹¹⁸. Assim, alguns dos tratados das *Enéadas* seriam textos que, por tentarem comunicar uma verdade supra-discursiva, visariam à própria superação, podendo ser encarados como guias no caminho da ascensão:

Decodificar esses textos envolve vê-los como algo parecido a manuais de meditação ao invés de meros textos. Os aspectos não discursivos do texto – os símbolos, fórmulas rituais, mitos e imagens – são o lugar dessa pedagogia. Seu propósito é ajudar o leitor a aprender a contemplar, a abrir o olho da sabedoria¹¹⁹.

A partir daí, Rappe aproxima alguns textos das *Enéadas* da *meditatio* estoica, esse gênero literário no qual “o leitor se torna um espectador de sua

¹¹⁶ RAPPE, 2000.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 89.

¹¹⁸ p. 44.

¹¹⁹ p. 3.

própria vida no ato de leitura”¹²⁰ que encontramos nas *Cartas a Lucílio* de Sêneca, nas *Meditações* de Marco Aurélio, nas *Confissões* de Agostinho e nas *Meditações Metafísicas* de Descartes ¹²¹ . É o texto como exercício de autoconhecimento.

Por sua vez, Schniewind¹²², reconhecendo o caráter essencialmente pedagógico da ética de Plotino, ou seja, interpretando os textos éticos das *Enéadas* como indicações para o caminho filosófico, afirma existirem dois tipos de discursos complementares: o prescritivo e o descritivo. O discurso prescritivo indicaria o que deve ser feito para a jornada de ascensão da alma, tratando da preparação moral da prática intelectual que é capaz de conduzir até o Um. Para mostrar como o discurso prescritivo se constitui nos textos de Plotino, Schniewind analisa de modo mais detalhado algumas passagens da *Enéada* VI, 9, notando a grande quantidade de formas imperativas que aparecem ali¹²³: é necessário se afastar das coisas sensíveis e não se distanciar das realidades primeiras, é necessário se libertar de todo mal moral, é necessário remontar ao princípio que está em nós mesmos, devemos nos afastar da multiplicidade e alcançar a unidade para podermos contemplar o Um, etc.¹²⁴. Por sua vez, o discurso descritivo é aquele que apresenta o ideal do sábio como modelo a ser seguido. Esse tipo de discurso, por ilustrar a felicidade e a virtude do sábio, é complementar ao discurso prescritivo, pois estimula a prática filosófica e fornece um parâmetro para o progresso nesse caminho filosófico.

¹²⁰ p. 49.

¹²¹ *Ibid.* Sobre a relação das *Meditações* cartesianas com os exercícios espirituais antigos, ver HADOT, 2008, p. 370-373.

¹²² SCHNIEWIND, 2000.

¹²³ *Ibid.*, p. 56

¹²⁴ VI, 9, 3

Enquanto Schniewind pensa Plotino, por caracterizar o sábio como alguém que assimila existencialmente o ensinamento a respeito das virtudes, dentro da concepção tradicional da filosofia grega, a proposta de Zeke Mazur é investigar sua proximidade com as práticas do gnosticismo, magia e teurgia. Em seu artigo *Unio magica I: on the magical origins of Plotinus' mysticism*¹²⁵, acreditando na originalidade da mística plotiniana da união com o Um com relação à tradição filosófica anterior, defende ele a existência de uma relação estreita entre o método plotiniano de ascensão da alma e algumas práticas mágicas de união com o divino mencionadas nos *oráculos caldaicos*, nos papiros mágicos egípcios¹²⁶ e em alguns tratados gnósticos platonizantes como o *Allogenes* e o *Zostrianos*, que, como sabemos por causa da *Enéada* II, 9, foram lidos e refutados na escola de Plotino¹²⁷. Sua conclusão é que a mística plotiniana é derivada, ao menos em parte, da “transmutação da técnica ritual em uma forma de prática interior”. Portanto, ainda que não usasse os métodos dos textos mágicos e gnósticos tal como estão neles descritos, seu método de ascensão estaria mais próximo desses ambientes que das práticas tradicionais das escolas filosóficas. A ideia de precedentes herméticos e gnósticos da união plotiniana, que havia sido criticada de modo bastante persuasivo por Dodds em seu *Pagan and Christian in a age of anxiety*¹²⁸, foi também recentemente defendida por Narbonne¹²⁹ e, portanto, graças a esses novos estudos¹³⁰, voltou a ter importância nos debates atuais.

¹²⁵ MAZUR, 2003.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 38.

¹²⁷ p. 45.

¹²⁸ p. 91.

¹²⁹ NARBONNE, 2011, p. 69-75.

¹³⁰ De grande importância para essa discussão é o trabalho de Turner a respeito do gnosticismo platonizante no período imperial. Cf. TURNER, 1980; 1992; 2000a e 2000b.

Mas, ainda que esses estudos tenham sido de grande auxílio para uma compreensão mais adequada da ascensão, existe ainda muito a ser feito. Em primeiro lugar, todos interpretam os textos anagógicos das *Enéadas* à luz de uma “mística plotiniana”. Acredito que as experiências neles descritas são bastante próximas às da tradição mística posterior¹³¹ e que, portanto, o emprego do termo é em certa medida justificado, mas penso que o trabalho comparativo e a tradução das categorias plotinianas para uma linguagem mais atual só pode ter rigor se precedido de um estudo aprofundado dos textos a partir de seus próprios termos. Além disso, um comparativismo apressado pode levar o intérprete a projetar práticas místicas de outros ambientes na filosofia de Plotino. Isso, aliás, parece-me ser recorrente nos trabalhos atuais que especulam a sobre os métodos de ascensão. As ideias de Dillon e Rappe a respeito de exercícios imaginativos e meditativos contidos nos textos das *Enéadas* são engenhosas e nos permitem novas possibilidades de leitura. Mas nada indica que essas práticas sejam essenciais para a ascensão. Aliás, é o próprio Plotino que afirma, em VI, 9, que seus textos apenas instruem e indicam o caminho: “o ensinamento vai até a estrada e a jornada, mas a sua contemplação já é trabalho de quem quer ver”¹³².

Do mesmo modo, é certo que as relações culturais existentes na Antiguidade tardia entre magia, ritual e filosofia são bastante complexas e ainda não foram adequadamente estudadas. Também não é necessário pensar que a noção de uma união suprarracional na Grécia Antiga tenha surgido com Plotino,

¹³¹ E, por isso, não hesitei, em trabalhos anteriores, a falar em “mística plotiniana”. Cf. BRANDÃO, 2007c; 2008; 2010.

¹³² VI, 9, 4, 15-16. Μέχρι γὰρ τῆς ὁδοῦ καὶ τῆς πορείας ἡ διδασκαλία, ἡ δὲ θεὰ αὐτοῦ ἔργον ἤδη τοῦ ἰδεῖν βεβουλευμένου.

como supunha Dodds¹³³. Existem, de fato, algumas semelhanças entre as práticas mágicas de união com um deus e a experiência plotiniana de união com as hipóstases. Mas as diferenças são também consideráveis. Plotino fala de união com o Um, fundamento metafísico de todas as coisas, não de identificação com algum dos deuses. Além disso, a ideia de uma transmutação da técnica ritual em prática interior baseia-se sobretudo nas passagens das *Enéadas* em que Plotino propõe exercícios imaginativos que, portanto, são considerados fora do contexto maior do tratado em que aparecem. Não descarto a possibilidade de alguma influência ritual na concepção desses exercícios, mas não encontro evidências para pensar que eles sejam sua principal fonte de inspiração, nem que constituam o fundamento da jornada em direção ao Um.

Já os paralelos entre os textos de Plotino que descrevem a ascensão e alguns textos gnósticos platonizantes são mais fortes. De fato, apesar de empregarem uma linguagem menos filosófica e mais religiosa, alguns desses tratados parecem descrever uma ascensão contemplativa aos princípios supremos¹³⁴, alcançando, assim como em Plotino, o deus supremo. Também apresentam uma estrutura da realidade muito semelhante à das *Enéadas*¹³⁵. Essas constatações são bastante oportunas para nos lembrarmos de que as fronteiras entre gnosticismo e filosofia na Antiguidade tardia eram muito tênues e que nem o próprio Plotino, tido por alguns como o último representante do racionalismo grego em uma idade da ansiedade¹³⁶, pode ser compreendido em profundidade fora dessas relações. Mas aqui também devemos ter cuidado. Os

¹³³ DODDS, 1990. Sobre as influências gnósticas na noção de união plotiniana, cf. NARBONNE, 2011.

¹³⁴ A esse respeito ver TURNER, 2000a, p. 128-137.

¹³⁵ TURNER, 1980.

¹³⁶ Dodds 1928, p. 142.

estudiosos ainda não chegaram a um acordo na datação dos tratados gnósticos platonizantes que chegaram até nós e, portanto, ainda que seja certo que alguma versão desses tratados foi lida na escola de Plotino, não podemos descartar a possibilidade de que os textos que chegaram até nós tenham sido influenciadas pelo neoplatonismo das *Enéadas*¹³⁷.

Além disso, apesar de também apresentarem uma ascensão contemplativa, os textos gnósticos estão repletos de invocações aos deuses e referências a rituais¹³⁸, que estão ausentes nos textos de Plotino. É aliás o próprio Plotino que diz isso na *Enéada* II, 9, dirigida precisamente contra o gnosticismo. Ao lado de censuras às suas perspectivas ontológicas e cosmológicas, Plotino também critica seus ritos, invocações e encantamentos direcionados aos seres imateriais:

Pois, quando escrevem encantamentos que dizem para aqueles, não apenas à alma, mas também aos de cima, que fazem eles senão dizer feitiços, sortilégios e suscetibilidades, além de esperar que obedeçam à palavra e sejam dirigidos se algum de nós for mais hábil em falar coisas desse modo ou daquele outro, poesias, sons, aspirações, sibilos da voz e as outras coisas que ali escreveram para enfeitiçar? Mas, se não querem dizer isso, como influenciar com as vozes os seres incorpóreos? ¹³⁹

¹³⁷ Uma discussão dessa questão se encontra em Turner, 2000b. A posição de Turner, que é uma das principais referências de Mazur, é a de que esses tratados são anteriores a Plotino.

¹³⁸ TURNER, 2000a.

¹³⁹ II, 9, 14, 2-9. "Όταν γὰρ ἐπαιδὰς γράφωσιν ὡς πρὸς ἐκεῖνα λέγοντες, οὐ μόνον πρὸς ψυχὴν, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐπάνω, τί ποιοῦσιν ἢ γοητείας καὶ θέλξεις καὶ πείσεις λέγουσι καὶ λόγῳ ὑπακούειν καὶ ἄγεσθαι, εἴ τις ἡμῶν τεχνικώτερος εἰπέῖν ταδὶ καὶ οὕτωσὶ μέλη καὶ ἤχους καὶ προσπνεύσεις καὶ σιγμοὺς τῆς φωνῆς καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα ἐκεῖ μαγεύειν γέγραπται. Εἰ δὲ μὴ βούλονται τοῦτο λέγειν, ἀλλὰ πῶς φωναῖς τὰ ἀσώματα;

Plotino critica justamente a ascensão gnóstica, realizada através de rituais e invocações, em direta oposição à sua proposta filosófica. Mas os gnósticos também são censurados por não falarem da virtude, essencial ao progresso da alma em sua jornada:

E testemunha contra eles também isto: que não tenham feito nenhum discurso sobre a virtude, tendo abandonado completamente o discurso sobre essas coisas, e que não tenham dito o que ela é, nem quantas são, nem nenhuma das muitas e belas coisas contempladas nos discursos antigos, nem a partir de que coisas ela resulta e é adquirida, nem como se cuida (*therapeúetai*) da alma, nem como se a purifica. Pois, certamente, não se trabalha com eficiência ao dizer “olha para deus”, se não se ensinar como se olha¹⁴⁰.

Assim, apesar de algumas afinidades que não podem ser desprezadas, o modo de vida gnóstico e suas práticas de ascensão não são os mesmos que os de Plotino, que parecem estar mais próximos, como a passagem sugere, daquilo que foi escrito pelos antigos em seus discursos. Rituais, invocações e exortações para a contemplação do divino não são suficientes: “fora da virtude verdadeira falar *deus* é dizer um nome”¹⁴¹. Quem, no entanto, seriam esses antigos? Trata-se, certamente, dos filósofos gregos e, em especial, de Platão¹⁴², cujas imagens e expressões são largamente utilizadas, nas *Enéadas*, nas exposições sobre a ascensão. Ao criticar os gnósticos, Plotino situa sua proposta anagógica no

¹⁴⁰ II, 9, 15, 26-34. Μαρτυρεῖ δὲ αὐτοῖς καὶ τότε τὸ μηδένα λόγον περὶ ἀρετῆς πεποιῆσθαι, ἐκλειοπένας δὲ παντάπασιν τὸν περὶ τούτων λόγον, καὶ μήτε τί ἐστὶν εἰπεῖν μήτε πόσα μήτε ὅσα τεθεώρηται πολλὰ καὶ καλὰ τοῖς τῶν παλαιῶν λόγοις, μήτε ἐξ ὧν περιέσται καὶ κτήσεται, μήτε ὡς θεραπεύεται ψυχὴ μήτε ὡς καθαίρεται. Οὐ γὰρ δὴ τὸ εἰπεῖν «βλέπε πρὸς θεόν» προὔργου τι ἐργάζεται, ἐὰν μὴ πῶς καὶ βλέψη διδάξη.

¹⁴¹ II, 9, 15, 39-40. ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεὸς λεγόμενος ὄνομά ἐστιν.

¹⁴² Sobre os παλαιοὶ em Plotino, cf. SZLEZAK, 2010, p. 44-48.

contexto maior da filosofia grega e de sua busca pela excelência e pelo cuidado da alma. Para que se possa olhar para o deus, afirma Plotino, não são necessários feitiços e sortilégios, mas virtude, purificação e terapia da alma. O discurso filosófico que conduz à ascensão é, portanto, um discurso sobre a virtude.

Minha intenção aqui é justamente investigar o elemento não-discursivo na proposta filosófica de Plotino, buscando avaliar em que medida sua noção de filosofia difere das concepções atuais. Como esse é um tema muito vasto, me deterei na noção plotiniana de virtude e sua relação com a ascensão e o discurso. As questões são muitas: como a virtude se relaciona com a ascensão? Quais práticas levam à virtude? Existe uma proposta de ascese e de terapia das paixões que auxilie no progresso na virtude? Qual a relação entre virtude e contemplação, por um lado, e virtude e discurso, por outro? Por que a virtude é necessária à ascensão? É a virtude algo essencial ao filósofo? Qual o papel do discurso na filosofia de Plotino?

Para explorar essas questões e, especialmente, para que se possa determinar qual a relação entre discurso, virtude e contemplação, é necessário, antes de tudo, precisar o sentido e a estrutura da ascensão nas *Enéadas*. Essa será a tarefa da primeira parte da pesquisa. Assim, enquanto o primeiro capítulo investigará o que é a ascensão, o segundo capítulo tratará de suas etapas, a união com o Intelecto e com o Um, e o terceiro, encarando a ascensão como o processo, discorrerá sobre sua configuração mais concreta e sua relação com o modo de vida. Na segunda parte, integrada também por três capítulos, analisarei a doutrina plotiniana da virtude e sua relação com a ascensão. No quarto capítulo, estudarei a noção de níveis da virtude presente no tratado I, 2. Em seguida, no

quinto capítulo, o foco do estudo se voltará para a noção de purificação e sua relação com uma possível terapia das paixões proposta por Plotino. No sexto capítulo, analisarei as relações entre virtude e discurso, tentando delimitar o papel e os limites do *lógos* no projeto filosófico plotiniano. Por fim, na conclusão, a partir das análises precedentes, buscando tornar mais precisa a noção de *theoría*, tratarei de sua relação com a virtude e o discurso.

1. OS SENTIDOS DA ASCENSÃO

As hipóstases

Para compreendermos melhor os sentidos da ascensão nas *Enéadas*, devemos antes considerar a doutrina das hipóstases. Seus traços gerais são bem conhecidos: em primeiro lugar, está o princípio supremo que, por ser a causa primeira, é chamado de Bem e que, por não comportar nenhuma alteridade e ser absolutamente simples, é chamado de Um. A partir dele, procede o Intelecto, que é, ao mesmo tempo, a totalidade das formas inteligíveis (o *tópos noetós* platônico¹⁴³) e a inteligência que as pensa. Em seguida, procedendo do Intelecto, está a Alma, que, sendo una e múltipla (ou seja, consistindo na hipóstase Alma, mas também na Alma do mundo e nas almas particulares), é também um ser inteligível que, no entanto, está na fronteira do imaterial¹⁴⁴, e é causa do mundo sensível, que dela procede.

Em I, 6, 6¹⁴⁵, Plotino faz um resumo dessa concepção¹⁴⁶, pensando-a na perspectiva da beleza, que é um dos temas centrais do tratado: “em primeiro

¹⁴³ Seguindo os filósofos do médioplatonismo, Plotino leva às últimas consequências a hipótese das formas inteligíveis, considerando-a dogmaticamente como um dos fundamentos da doutrina de Platão (cf. V, 1). Ainda que, nos diálogos, ela apareça sempre de maneira provisória e incompleta, Plotino desenvolve, nos seus tratados dedicados ao Intelecto (por ex. V, 1, V, 2, V, 4, V, 5, V, 8, V, 9 e VI, 3), toda uma ontologia das formas.

¹⁴⁴ Cf. BLUMENTHAL, 1974.

¹⁴⁵ Ainda que tenha sido o primeiro tratado escrito por Plotino, o tratado I, 6, não é um escrito da juventude. A carreira literária de Plotino começou tardia. Segundo nos conta Porfírio (*Vida*, 3), os três principais discípulos de Amônio Sacas, Orígenes, Erênio e o próprio Plotino haviam entrado em acordo para não difundir por escrito nenhum dos ensinamentos de Amônio. Foi quando Erênio e, em seguida, Orígenes romperam o acordo que Plotino sentiu-se desobrigado a mantê-lo e começou a escrever. Para que isso acontecesse, ele lecionou aproximadamente dez anos em Roma, dos quarenta aos cinquenta anos de idade, sem apresentar suas ideias em textos. Portanto, encontramos em I, 6 seu pensamento já amadurecido e formado. Considerando as *Enéadas*

lugar, deve ser colocada a beleza, que é também o Bem; deste, vem imediatamente o Intelecto, o belo. E a Alma é bela pelo Intelecto. As outras coisas são belas formadas pela alma, nas ações e modos de vida. E os corpos, na medida em que são ditos belos, é a alma que os faz”¹⁴⁷. Nessa passagem, percebemos a existência de uma relação causal, no que diz respeito ao belo. O Um não é propriamente o belo: em I, 6, 9, tentando ser mais preciso, Plotino afirmará que ele é superior ao belo, que, de modo próprio, é o Intelecto. Por sua vez, a alma é bela pelo Intelecto e os corpos, pela alma. Mas as relações de causalidade são mais profundas: como sabemos, de acordo com a doutrina plotiniana, o sensível procede realmente da Alma, que procede do Intelecto, que, por sua vez, procede do Um; mas, precisamente por isso, o sensível é uma imagem menos unificada da Alma, que é imagem do Intelecto, que é imagem do Um. É por isso que podemos afirmar que a beleza sensível existe a partir da beleza da Alma: é que uma é imitação da outra.

Mas, se a doutrina das hipóstases parece ser clara em seus aspectos mais gerais, ela se mostra complexa quando analisada mais detidamente. Temos, em primeiro lugar, um problema terminológico. Ao contrário do que os textos dos comentadores nos sugerem, a palavra *hipóstase* não é, em Plotino, um termo técnico empregado com exclusividade para falar da Alma, do Intelecto e do Um. Como observa Lloyd¹⁴⁸, *hipóstase* é empregado nas *Enéadas* para uma variedade de coisas, como a sabedoria, o amor, os números e o movimento, significando,

cronologicamente, não percebemos praticamente quase nenhuma mudança significativa em suas posições filosóficas, somente algumas diferenças de perspectiva e ênfase

¹⁴⁶ Para seus antecedentes na tradição platônica, cf. VOGEL, 1963.

¹⁴⁷ I, 6, 6, 25-29. Καὶ τὸ πρῶτον θετέον τὴν καλλονήν, ὅπερ καὶ τάγαθόν· ἀφ' οὗ νοῦς εὐθύς τὸ καλόν· ψυχὴ δὲ νῶν καλόν· τὰ δὲ ἄλλα ἤδη παρὰ ψυχῆς μορφώσεως καλά, τὰ τε ἐν ταῖς πράξεσι τὰ τε ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι.

¹⁴⁸ 1994, p. 2.

nessas passagens, algo que possui existência extramental. Além disso, lembramos Deck¹⁴⁹, Plotino raramente se refere ao Um como hipóstase¹⁵⁰. Por isso, Lloyd prefere falar em princípios, afirmando que o termo *arkhaí* é usado com mais frequência nas *Enéadas* para se referir à Alma, ao Intelecto e ao Um. Parece que *hipóstase* consagrou-se nessa acepção a partir do título do tratado V, 1, *Sobre as três hipóstases principais*¹⁵¹, que, no entanto, não foi dado por Plotino¹⁵². Contudo, ainda que considere apropriada a escolha de Lloyd, preferir manter o uso que foi consagrado pelos estudiosos posteriores. Além disso, ainda que o termo não tenha uma especificidade técnica em Plotino, é, no entanto, usado por ele e, portanto, pode ser também empregado atualmente sem o risco de anacronismo.

Em segundo lugar, não é fácil compreender o que são essas hipóstases. Por um lado, não podem ser pensadas como entes. É que a expressão *tò ón* refere-se, de modo mais preciso, ao Intelecto e às formas inteligíveis que o compõem. As formas inteligíveis são os entes por excelência, ou, em outras palavras, lembrando que a expressão é formada a partir do particípio do verbo *eimí* (ser ou estar), aquilo que é. A Alma e o mundo sensível são imagens do Intelecto e, portanto, são imagens do ente. O Um, por sua vez, também não é um ente¹⁵³, mas superior a ele. É que, sendo causa do Intelecto, é superior a toda delimitação¹⁵⁴. Mais adequado talvez é falar em *seres*: a expressão *tó éinai* é

¹⁴⁹ DECK, 1991, p. 35, n. 5.

¹⁵⁰ De acordo com Deck, a única passagem na qual ele encontra uma referência clara ao Um como hipóstase é VI, 8, 15, 30.

¹⁵¹ Ou seja, *archikón*: que são princípios.

¹⁵² Como os títulos dos demais tratados das *Enéadas*. Cf. *Vida de Plotino*, 4.

¹⁵³ VI, 9, 2, 47.

¹⁵⁴ Em V, 4, 1, 8, Plotino usa a expressão *epékeina tês ousías* para falar do Um.

usada por Plotino para se referir a uma variada gama de realidades, dos corpos ao Um¹⁵⁵.

Mas não podemos pensar que os princípios são seres como os corpos o são. Quando falamos que um corpo sensível existe, pensamos que, justamente por isso, ele é diferente de outros corpos, ainda que em sua essência possa ser semelhante. Mas, com exceção do Um, que, por ser a unidade absoluta, não é como nenhum dos outros seres, nem admite nenhuma composição, as demais hipóstases são unas e múltiplas. O Intelecto é um ser, mas também é a totalidade das formas inteligíveis¹⁵⁶. A hipóstase Alma, sendo una, é o conjunto das várias almas, que, portanto, de algum modo, são uma só¹⁵⁷. E o próprio mundo sensível, formado por um conjunto de corpos, é, para Plotino, um único grande animal¹⁵⁸, cuja alma é a Alma do mundo.

Podemos ser tentados, por causa disso, a pensar as hipóstases como realidades distintas umas das outras ou como níveis de realidade dispostos hierarquicamente. No entanto, essas noções, ainda que úteis para se pensar esquematicamente a doutrina plotiniana dos princípios, são inadequadas quando tentamos ser mais precisos. Antes de tudo, o termo *hierarquia* parece ser anacrônico quando utilizado para falar das *Enéadas*, pois começou a ser usado apenas a partir do séc. VI d.C., sendo então empregado por autores cristãos influenciados pelo neoplatonismo de pensadores como Proclo e o pseudo-Dionísio¹⁵⁹. Para O'Meara, expressões como *hierarquia* e *cadeia do ser* seriam

¹⁵⁵ CORRIGAN, 1996, p. 106-107.

¹⁵⁶ Cf. V, 9.

¹⁵⁷ Cf. IV, 9. Sobre os problemas da doutrina plotiniana da unidade e multiplicidade das almas, ver BLUMENTHAL, 1971.

¹⁵⁸ Cf. VI, 7.

¹⁵⁹ O'MEARA, 1996, p. 66-67.

vagos e deveriam ser substituídos pelos termos utilizadas por Plotino, que fala em relações de *anterioridade* e *posterioridade*¹⁶⁰. Ainda que não considere o emprego de *hierarquia* totalmente inadequado, sigo O'Meara aqui.

Além disso, ainda que Plotino use as expressões *kósmos aisthetós*¹⁶¹ e *kósmos noetós*¹⁶², as observações que Marques¹⁶³ faz para os diálogos platônicos valem também, em certa medida, para as *Enéadas*: como em Platão, não faz sentido falar em mundos separados em Plotino. Ao se posicionar contra a teoria dos dois mundos, o sensível e o inteligível, Marques escreve que "se admitirmos que uma esfera seja causa da outra, já estamos na direção da superação desse tipo de visão"¹⁶⁴, pois, por definição, basta um ponto de contato para questionar a noção de uma separação, sendo mais adequado falar em uma visão complexa do real, "própria de uma totalidade que admite diferenciações, planos distintos que mantêm relações entre si"¹⁶⁵. Assim, como também encontramos uma relação causal entre as hipóstases em Plotino, bem como entre a hipóstase Alma e o sensível, não devemos, portanto, pensar em mundos distintos, mas justamente em uma totalidade complexa, que admite diferenciações e planos distintos. Essa concepção é especialmente útil em Plotino, que, diversas vezes, afirma que as hipóstases não estão separadas. Pensando na doutrina das *Enéadas*, é mais adequado considerar a existência de um único todo, cujas partes, diferenciadas, estão em relação de anterioridade e posterioridade.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 78-79.

¹⁶¹ Por exemplo, em III, 2, 17, 3.

¹⁶² Por exemplo, em II, 4, 4, 8, 10.

¹⁶³ MARQUES, 2011.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ *Ibid.*

Por outro lado, as objeções que Marques faz contra a noção de níveis de existência em Platão não podem ser aplicadas a Plotino. Marques argumenta que, "de fato, a noção de graus de existência, tal como conseguiríamos pensá-la hoje, não faz qualquer sentido; algo existe ou não existe, não há um existir mais ou um existir menos"¹⁶⁶. A expressão *tò eínai*, formada pelo infinitivo do verbo *eimí*, é aplicada às hipóstases, ao mundo sensível e até mesmo à matéria¹⁶⁷, que é considerada por Plotino como um não ente, e, portanto, são todos eles seres que existem. Enquanto a existência se opõe à não existência absoluta¹⁶⁸, podemos afirmar que os diversos aspectos do todo existem. Contudo, Plotino parece possuir uma concepção de níveis de ser, paralela à sua noção de níveis de unidade. Na *Enéada* VI, 9, ao diferenciar o Um e a alma, ele afirma que "mesmo sendo a Alma diferente do um, possui mais o um na proporção em que existe mais e verdadeiramente"¹⁶⁹.

Não creio, no entanto, que seja necessário pensar que o atributo *existência*¹⁷⁰ seja encontrado em maior ou menor grau nos diversos seres que fazem parte do todo, mas apenas que alguns seres, por possuírem algumas propriedades em maior grau, possuem uma existência superior. As palavras de Marques aplicadas a Platão parecem novamente ser úteis aqui: "o que admite graus são as propriedades ou a imposição de uma determinação (predicativa)"¹⁷¹. Em Plotino, pensando no todo em suas relações de

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ CORRIGAN, 1996, p. 106.

¹⁶⁸ Plotino afirma em I, 8, 3, 6-9 que a matéria, que é um não ente, não é um não ente absoluto (*tò pantelós me ón*).

¹⁶⁹ VI, 9, 1, 28-30. Καὶ δὴ καὶ ψυχὴ ἕτερον οὔσα τοῦ ἐνὸς μᾶλλον ἔχει κατὰ λόγον τοῦ μᾶλλον καὶ ὄντως εἶναι τὸ μᾶλλον ἔν.

¹⁷⁰ Uso aqui o termo *atributo* no sentido mais neutro possível, evitando, assim, entrar na complicada questão do sentido de existência em Plotino. A esse respeito, cf. CORRIGAN, 1996.

¹⁷¹ *Ibid.*

anterioridade e posterioridade, as hipóstases superiores possuem mais unidade¹⁷² e beleza¹⁷³ que as posteriores e o sensível. Como a unidade é um pressuposto fundamental para a existência dos seres¹⁷⁴, os seres mais unos possuem uma existência superior, ainda que não tenham o atributo *existência* de um modo superior. Em outras palavras, não é necessário postular o mais e o menos para o atributo *existência*, mas apenas para outros atributos como a unidade, a beleza, a bondade, etc. É a posse desses atributos que determinará a existência superior ou inferior de algo. Além disso, quando se fala em *existir mais*, Plotino também provavelmente pensa em uma maior *autárkeia*: o Um não depende de nenhum outro ser para existir; o Intelecto, causado pelo Um, depende dele em sua existência; a Alma, que procede do Intelecto, depende do Um e do Intelecto, etc. Assim, pode-se dizer que o Um existe mais no sentido do que não depende de outros seres para existir, enquanto os outros seres dependem dele.

Essas constatações a respeito das hipóstases nos ajudam a entender melhor a doutrina do homem. De acordo com Plotino, algumas almas, não satisfeitas em governar e ordenar o universo ao lado da Alma do mundo, querendo ser de si mesmas, ou seja, buscando a individualidade e a independência, apegaram-se a corpos e acabaram por esquecer sua natureza e sua origem, apreciando mais o mundo sensível que si mesmas¹⁷⁵. É assim que Plotino interpreta¹⁷⁶ as afirmações platônicas a respeito da perda das asas¹⁷⁷ e

¹⁷² Cf. VI, 9, 1.

¹⁷³ Cf. I, 6, 6, 25-29.

¹⁷⁴ E não como para Aristóteles, conversível a ela. Cf. VI, 9, 1-2.

¹⁷⁵ V, 1, 1, 5.

¹⁷⁶ IV, 8. Como nota Hadot (1995, p. 65), Plotino “usa palavras e sentenças inteiras de Platão para transmitir a sua experiência” (HADOT, 1996, p. 65).

¹⁷⁷ Fedro 246c-d.

do corpo como prisão da alma¹⁷⁸. Algumas dessas almas se encarnaram em seres humanos que são, portanto, complexos. Por um lado, o homem possui um aspecto sensível por seu corpo¹⁷⁹ que, iluminado por uma espécie de luz emitida pela alma¹⁸⁰, que é chamada em algumas passagens das *Enéadas* de *imagem da alma*¹⁸¹, forma com ela o que Plotino chama de *composto* ou de *animal*¹⁸². Por outro lado, anterior ao composto, existe a alma que o anima. Por estar como que na fronteira do inteligível, ela, por um lado, pode ligar-se ao sensível e, por outro, não está separada do Intelecto e do Um. Por isso, Plotino fala que ela “é muitas coisas, todas as coisas, tanto as de cima quanto as de baixo, até onde vai a vida”¹⁸³. Assim, na medida em que atualiza sua ligação com os diversos aspectos do todo, a alma comporta níveis psíquicos que, de acordo com Igal, são cinco: “vegetativo, sensitivo, racional, noético e supranoético”¹⁸⁴.

Em algumas passagens das *Enéadas*, Plotino dá a entender que existe uma certa dualidade no ser humano. É como se existissem dois homens, aquele que se liga ao sensível e aquele que se liga ao inteligível:

E nós (hemeis), o que somos nós? Somos aquele ou somos o que se aproximou e surgiu no tempo? Na verdade, antes de acontecer o nascimento, estávamos lá [no inteligível], sendo outros homens e, alguns, também deuses: almas puras e intelectos unidos à essência total, partes do inteligível, sem separação, sem divisão, mas sendo do todo (e nem mesmo agora estamos separados). Mas agora, daquele homem se aproximou outro

¹⁷⁸ *Fédon* 82e2.

¹⁷⁹ Corpo esse que já é composto de matéria e forma e, portanto, não é simplesmente matéria, mas um corpo caracterizado (cf. IGAL, 1979, p. 329).

¹⁸⁰ I, 1, 7, 1-5.

¹⁸¹ IGAL, *op. cit.*, p. 324.

¹⁸² Cf. I, 1.

¹⁸³ III, 4, 3.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 324.

homem, querendo existir. E nos encontrando, pois não estávamos separados do todo, ele se revestiu de nós e acrescentou a si mesmo aquele homem, o que cada um de nós era então¹⁸⁵.

Plotino afirma aqui que existem dois homens: o inteligível e o sensível. O homem inteligível são as “almas puras e intelectos unidos à essência total”, ou seja, ao Intelecto, enquanto o sensível é o composto animal, formado pelo corpo e a imagem da alma. É difícil saber qual a relação entre essas almas, puras por não estarem ligadas ao sensível, e os intelectos: é certo que, ao lado do Intelecto universal, Plotino também dá a entender que existem intelectos particulares. No entanto, ele não deixa claro no que eles consistem. Serão as formas dos indivíduos? As *Enéadas* também não são claras a respeito da existência de tais formas¹⁸⁶.

De qualquer modo, existe uma certa tensão entre esses dois homens: por um lado, são diferenciados: o homem inteligível vive a eternidade¹⁸⁷, enquanto o sensível surgiu no tempo; o homem inteligível está unido ao todo, enquanto o sensível, dada sua natureza corpórea, implica em certa separação; o homem inteligível não depende do homem sensível e, portanto, goza de maior autossuficiência, enquanto o homem sensível deve se revestir do homem

¹⁸⁵VI, 4, 14, 16-25. Ἡμεῖς δέ – τίνες δὲ ἡμεῖς; Ἄρα ἐκεῖνο ἢ τὸ πελάζον καὶ τὸ γινόμενον ἐν χρόνῳ; Ἡ καὶ πρὸ τοῦ ταύτην τὴν γένεσιν γενέσθαι ἡμεῖν ἐκεῖ ἄνθρωποι ἄλλοι ὄντες καὶ τινες καὶ θεοί, ψυχὰι καθαραὶ καὶ νοῦς συνημμένος τῇ ἀπάσῃ οὐσίᾳ, μέρη ὄντες τοῦ νοητοῦ οὐκ ἀφωρισμένα οὐδ' ἀποτετμημένα, ἀλλ' ὄντες τοῦ ὅλου· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ νῦν ἀποτετμήμεθα. Ἀλλὰ γὰρ νῦν ἐκείνῳ τῷ ἀνθρώπῳ προσελήλυθεν ἄνθρωπος ἄλλος εἶναι θέλων· καὶ εὐρῶν ἡμᾶς – ἡμεῖν γὰρ τοῦ παντός οὐκ ἔξω – περιέθηκεν ἑαυτὸν ἡμῖν καὶ προσέθηκεν ἑαυτὸν ἐκείνῳ τῷ ἀνθρώπῳ τῷ ὃς ἦν ἕκαστος ἡμῶν τότε·

¹⁸⁶ A questão tem dividido os estudiosos. A esse respeito, cf. BLUMENTHAL, 1971, p. 112-133; RIST, 1963 e 1970; LLOYD, 1994, p. 72-78.

¹⁸⁷ Que não deve ser entendida como um tempo sem início e fim, mas como uma vida que, não se distendendo no tempo, não comporta sucessão, sendo sempre aquilo que é (cf. III, 7).

inteligível para existir. O homem inteligível, por ser anterior ao sensível, é mais belo e uno que ele. Por isso, aliás, Plotino, utilizando uma expressão consagrada nos diálogos platônicos, chama-o de “homem verdadeiro”. Tais afirmações fazem sentido se pensamos os diferentes aspectos do todo como mundos separados. No entanto, o ser humano concreto é, ao mesmo tempo, os dois homens: o homem inteligível não existe em um mundo separado do homem sensível, ainda que seja anterior a ele. Todos nós somos esses dois homens que, se parecem ser separados, é porque, em nossa vida e nossas escolhas, os percebemos assim:

Portanto, o *nós* é duplo: um que leva em conta a fera e outro que já está acima disso. A fera vivificada é o corpo, mas o verdadeiro homem é outro, o purificado destas coisas, que tem as virtudes da inteligência, aquelas que certamente se firmam na própria alma separada, separada e separável ainda estando aqui¹⁸⁸.

Encontramos em nós mesmos duas tendências: uma em direção ao inteligível e outra ao sensível. Enquanto o fundamento da primeira é o homem verdadeiro, a base do segundo é o homem sensível, nossa natureza animal, que Plotino chama aqui de *theríon*, termo grego que pode ser traduzido por *fera* ou *animal selvagem*, indicando que é uma parte do ser humano que está sujeita à desordem e que é rebelde às solicitações de nossa natureza superior. No decorrer de sua vida terrestre, o homem é forçado a escolher entre a tendência

¹⁸⁸ I, 1, 10, 5-10. Διττὸν οὖν τὸ ἡμεῖς, ἢ συναριθμουμένου τοῦ θηρίου, ἢ τὸ ὑπὲρ τοῦτο ἤδη· θηρίον δὲ ζωῶθεν τὸ σῶμα. Ὁ δ' ἀληθὴς ἄνθρωπος ἄλλος ὁ καθαρὸς τούτων τὰς ἀρετὰς ἔχων τὰς ἐν νοήσει αἰ δὴ ἐν αὐτῇ τῇ χωριζομένη ψυχῇ ἴδρυνται, χωριζομένη δὲ καὶ χωριστῇ ἔτι ἐνταῦθα οὔση·

ao inteligível e o apego ao sensível. Essas escolhas determinam o modo de vida a ser seguido e o destino após a morte.

Não me estenderei aqui na complexa doutrina das *Enéadas*, sistematizada a partir de interpretações de passagens dos diálogos de Platão, das desventuras da alma após a morte e de seu ciclo de encarnações, quedas e ascensões¹⁸⁹. De qualquer modo, de acordo com Plotino, é possível para o ser humano, ainda em vida, ligar-se novamente ao todo e ascender ao Intelecto e ao Um. No entanto, se a ascensão pode ser realizada nessa vida, na qual os dois homens necessariamente coexistem e compõem o ser humano concreto, a separação mencionada por Plotino não deve ser entendida em um sentido forte. Talvez mais adequado seja traduzir o adjetivo *choristé* (separável) e o particípio *chorisméne* (separado) como distinguível e distinta: a alma, ainda estando aqui, não é separável do composto, já que tal separação configura a morte, mas é distinguível, ou seja, pode ser percebida em sua verdadeira natureza, a imaterial.

Ascensão

Mas, se os diversos aspectos do todo não estão separados, ainda que sejam distintos, e se o ser humano é composto por alguns desses aspectos e intimamente conectado a outros, a experiência humana do conhecimento envolverá todos esses aspectos. Quando conhecemos uma árvore, por exemplo, não a conhecemos como uma árvore sensível que é imagem de uma árvore inteligível situada em outro mundo. Pelo contrário, percebemos o aspecto

¹⁸⁹ Cf. BUSSANICH, 2010.

sensível da árvore com nossos sentidos, mas compreendemos sua forma inteligível com o nosso intelecto (*noûs*)¹⁹⁰. Nas palavras de Deck, se a árvore sensível, enquanto conhecida por nosso intelecto, é a árvore que tem o verdadeiro ente, "isso indica que Plotino não tem dois mundos, mas apenas um. Seu mundo do verdadeiro ente não é, exceto metaforicamente, um mundo acima do mundo cotidiano. Ele é o mundo cotidiano, não enquanto experimentado pelo sentido, opinião ou pela razão discursiva, mas conhecido pelo intelecto, o *noûs*, aquele que conhece"¹⁹¹.

No entanto, concentrando-se no mundo sensível, o ser humano não reconhece a complexidade de sua experiência de conhecimento, sendo incapaz de diferenciar os diferentes aspectos nela presentes. Uma das funções da filosofia é precisamente tornar visíveis essas diferenciações, o que, de um certo modo, é o início da ascensão.

Em V, 9, 1, traçando um panorama da condição humana diante das realidades sensíveis e inteligíveis, Plotino fala de três espécies de homens. Em primeiro lugar, nota que "todos os homens que nascem, no princípio, utilizam o sentido antes do intelecto"¹⁹², ou seja, percebem as realidades sensíveis antes que as inteligíveis. E continua: alguns homens, dadas as necessidades materiais, "permanecendo aqui, viviam considerando essas coisas como primeiras e últimas e, assumindo que o doloroso e o agradável neles é, respectivamente, o mal e o bem, consideraram ser isso suficiente e passaram a vida perseguindo uns

¹⁹⁰ Plotino também fala de um *noûs* da alma, que não é o Intelecto, mas a parte da alma que não desceu do inteligível (cf. IV, 8, 8).

¹⁹¹ DECK, 1991, p. 110.

¹⁹² V, 9, 1, 1-2. Πάντες ἄνθρωποι ἐξ ἀρχῆς γενόμενοι αἰσθήσει πρὸ νοῦ χρησάμενοι.

e fugindo de outros”¹⁹³. Nesse grupo, alguns tiveram a pretensão do discurso¹⁹⁴ e fizeram dessa experiência no mundo sensível a sua sabedoria. Assemelham-se às aves que, por causa do peso, ainda que tenham asas, não podem voar alto. Outros, “elevaram-se um pouco, movendo a parte superior da alma das coisas de baixo, do prazer para o que é mais belo”¹⁹⁵. Mas, não podendo ver o alto, apoiaram-se, “com o lema da virtude, nas ações e escolhas das coisas de baixo”¹⁹⁶. Por fim, há uma terceira espécie de homens, aqueles que alcançaram o inteligível:

A terceira espécie, de homens divinos, com potência superior e olhos agudos, como que por agudez de observação, viu o esplendor do alto e foi elevado até lá, como que sobre as nuvens e a neblina daqui, e permaneceu lá, desprezando as coisas todas daqui e deleitando-se com o lugar que é verdadeiro e o ser que é próximo, como um homem que, após muito vagar, chega a sua pátria bem ordenada pela lei¹⁹⁷.

Alguns comentadores acreditam que, nessa passagem, Plotino estaria fazendo uma alusão às escolas filosóficas. Assim, o primeiro grupo de homens seriam os epicuristas: o segundo, os estoicos; e o terceiro, os platônicos¹⁹⁸. A suposição parece ter certo fundamento, já que Plotino, comentando o primeiro

¹⁹³ V, 9, 1, 2-5. ένταυθοῖ καταμείναντες διέζησαν ταῦτα πρῶτα καὶ ἔσχατα νομίσαντες, καὶ τὸ ἐν αὐτοῖς λυπηρόν τε καὶ ἡδὺ τὸ μὲν κακόν, τὸ δὲ ἀγαθὸν ὑπολαβόντες ἀρκεῖν ἐνόμισαν, καὶ τὸ μὲν διώκοντες, τὸ δ' ἀποικονομούμενοι διεγέροντο.

¹⁹⁴ V, 9, 1, 17. οἷ γε λόγου μεταποιούμενοι

¹⁹⁵ V, 9, 1, 10-12. Οἱ δὲ ἤρθησαν μὲν ὀλίγον ἐκ τῶν κάτω κινουῦντος αὐτοῦς πρὸς τὸ κάλλιον ἀπὸ τοῦ ἡδέος τοῦ τῆς ψυχῆς κρείττονος.

¹⁹⁶ V, 9, 1, 14-15. σὺν τῷ τῆς ἀρετῆς ὀνόματι ἐπὶ πράξεις καὶ <ἐκλογὰς> τῶν κάτω.

¹⁹⁷ *Enéada* V, 9, 1, 15-20. Τρίτον δὲ γένος θεῶν ἀνθρώπων δυνάμει τε κρείττονι καὶ ὀξύτητι ὀμμάτων εἶδέ τε ὡσπερ ὑπὸ ὀξύδορκίας τὴν ἄνω αἴγλην καὶ ἤρθη τε ἐκεῖ οἷον ὑπὲρ νεφῶν καὶ τῆς ἐνταῦθα ἀχλύος καὶ ἔμεινεν ἐκεῖ τὰ τῆδε ὑπεριδὸν πάντα ἡσθὲν τῷ τόπῳ ἀληθινῶ καὶ οἰκείῳ ὄντι, ὡσπερ ἐκ πολλῆς πλάνης εἰς πατρίδα εὖνομον ἀφικόμενος ἄνθρωπος.

¹⁹⁸ Por exemplo, SZLEZÁK, 2010, p. 66 e ATHANASSIADI, 2006, p. 125.

grupo de homens, fala que alguns deles tentaram fazer de sua experiência a sua sabedoria. Mas Plotino não diz mais do que isso e, portanto, é sensato pensar que o que está em jogo aqui são três modos distintos de se relacionar com as realidades sensíveis e inteligíveis que, eventualmente, podem ser formalizados nas doutrinas das escolas filosóficas. O importante aqui é a afirmação de que existe um tipo de homem que, por possuir potência superior e olhos agudos, é capaz perceber o esplendor do inteligível e, assim, ser elevado até lá e ali permanecer.

Como a *Enéada* V, 9 diz respeito ao inteligível, essa passagem fala de uma elevação ao Intelecto. No entanto, ele não é o fim último da ascensão. Em I, 6, 7, Plotino também fala da necessidade de se subir ao Bem, escrevendo: “devemos subir novamente ao Bem, que toda alma deseja”¹⁹⁹. Existe assim, um processo de ascensão ao Intelecto e ao Bem, possível a alguns homens, aos quais exorta Plotino. Não encontramos nas *Enéadas* um único termo para se referir ao processo. Os comentadores falam em *anagogé*, mas Plotino usa palavras variadas: em V, 9, o verbo é *érthe*, aoristo passivo de *aíro* (elevar); em I, 6, é *anabatéon*, um adjetivo verbal, que portanto indica necessidade, derivado do verbo *anabaíno*, que significa subir, ascender, elevar-se; por sua vez, em uma passagem anterior de I, 6, na qual afirma-se que a alma purificada pelas virtudes ascende ao Intelecto²⁰⁰, o termo empregado é *anakhtheísa* particípio passivo de *anágo* (ascender).

O modo mais básico de se pensar essa ascensão é considerá-la como um caminho de elevação ao Intelecto e, em seguida, ao Bem. Em I, 3, 1, por exemplo,

¹⁹⁹ I, 6, 7, 1-2. Αναβατέον οὖν πάλιν ἐπὶ τὸ ἀγαθόν, οὗ ὀρέγεται πᾶσα ψυχὴ.

²⁰⁰ I, 6, 16-17. ἀναχθεῖσα πρὸς νοῦν.

Plotino emprega justamente o termo *poréia*, que significa o caminho seguido por alguém, mas também um processo ou um modo de caminhar ou correr, e o divide em duas partes:

O caminho é duplo para todos, um quando ascendem e o outro quando chegam ao alto. O primeiro, a partir das coisas de baixo. O segundo é para os que, tendo alcançado o inteligível e como que colocado sua pegada ali, devem viajar até chegarem aos confins do lugar, que é a meta do caminho, quando se alcança o topo do inteligível²⁰¹.

A primeira parte do caminho vai do sensível ao inteligível, ou seja, alcança o Intelecto. A outra, partindo do inteligível, alcança o seu topo, que é a meta final. No início de I, 3, Plotino escreve que “para onde então é necessário ir, para o Bem e o primeiro princípio, está estabelecido e demonstrado através de vários argumentos”²⁰². Assim, esse topo do inteligível não é outro que o Bem. Portanto, temos duas etapas: uma vai do mundo sensível ao Intelecto e a outra, do Intelecto ao Bem.

Encontramos afirmações similares em I, 6, 9: após elevar-se, a alma chegará primeiro ao Intelecto e contemplará as formas inteligíveis, que são a própria beleza. Mas, além do Intelecto, existe o Bem, que também deve ser alcançado. Do mesmo modo, em VI, 9, 11, Plotino escreve que a alma, “caindo para fora da contemplação, novamente se eleva à virtude que está em si mesma,

²⁰¹ I, 3, 1, 13-15. “Ἔστι μὲν οὖν ἡ πορεία διττὴ πᾶσιν ἢ ἀναβαίνουσιν ἢ ἄνω ἐλθοῦσιν· ἡ μὲν γὰρ προτέρα ἀπὸ τῶν κάτω, ἡ δὲ γε δευτέρα, οἷς ἤδη ἐν τῷ νοητῷ γενομένοις καὶ οἷον ἴχνος θεῖσιν ἐκεῖ πορεύεσθαι ἀνάγκη, ἕως ἂν εἰς τὸ ἔσχατον τοῦ τόπου ἀφίκωνται, ὃ δὴ τέλος τῆς πορείας ὃν τυγχάνει, ὅταν τις ἐπ’ ἄκρῳ γένηται τῷ νοητῷ.

²⁰² I, 3, 1, 2-5. “Ὅπου μὲν οὖν δεῖ ἐλθεῖν, ὡς ἐπὶ τάγαθόν καὶ τὴν ἀρχὴν τὴν πρώτην, κείσθω διωμολογημένον καὶ διὰ πολλῶν δεδειγμένον·

e, percebendo que é, ela própria, ornada por elas, de novo será aliviada do peso pela virtude e se dirigirá para o Intelecto e para a sabedoria – e, pela sabedoria, até o Um”²⁰³. Ou seja, a alma que finalmente alcança a contemplação do Um, quando deixa de contemplá-lo, pode, através da virtude, dirigir-se ao Intelecto (a sabedoria é o próprio Intelecto enquanto totalidade das formas inteligíveis e sua própria inteligência) e, dali, ao Um. Essa ascensão, afirma Plotino, não é um exercício ocasional, mas a própria vida filosófica. Mais precisamente, “é a vida dos deuses e dos homens divinos e bem-aventurados: distanciamento das outras coisas daqui, vida sem prazer com as coisas daqui, fuga do só em direção ao Só”²⁰⁴.

Não devemos, contudo, entender literalmente as afirmações plotinianas a respeito de uma ascensão, como se indicassem uma elevação espacial²⁰⁵. Em I, 6, 8, Plotino escreve que o caminho de ascensão e retorno à pátria querida²⁰⁶ não pode ser feito com os pés, carruagens ou barcos, que apenas nos conduzem pelo espaço terrestre, mas, “como que fechando os olhos, deve-se mudar para outra visão e despertá-la, aquela que todos têm, mas poucos usam”²⁰⁷. Trata-se, portanto, de uma jornada filosófica, na qual se desperta uma outra visão que não se dirige ao sensível. Para ser mais preciso, ela é a atualização da natureza superior do ser humano, como que a tomada de consciência da vida do homem

²⁰³ VI, 9, 11, 45-48. Ἐκπίπτων δὲ τῆς θεᾶς πάλιν ἐγείρας ἀρετὴν τὴν ἐν αὐτῷ καὶ κατανοήσας ἑαυτὸν ταύταις κεκοσμημένον πάλιν κουφισθήσεται δι' ἀρετῆς ἐπὶ νοῦν ἰὼν καὶ σοφίαν καὶ διὰ σοφίας ἐπ' αὐτό.

²⁰⁴ VI, 9, 11, 49-51. Καὶ οὗτος θεῶν καὶ ἀνθρώπων θείων καὶ εὐδαιμόνων βίος, ἀπαλλαγὴ τῶν ἄλλων τῶν τῆδε, βίος ἀνήδονος τῶν τῆδε, φυγὴ μόνου πρὸς μόνον.

²⁰⁵ Ainda assim, dada a ampla tradição em usar termos espaciais para denotar relações metafísicas e dada a quase impossibilidade de um discurso metafísico que não os empregasse, continuarei utilizando-os em minhas análises.

²⁰⁶ I, 6, 8, 16-17: “Fujamos então para a pátria querida” (Φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα), citação da *Ilíada*, 2, 140.

²⁰⁷ I, 6, 8, 26-28. ἀλλ' οἷον μύσαντα ὄψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγεῖραι, ἣν ἔχει μὲν πᾶς, χρῶνται δὲ ὀλίγοι.

inteligível, que está ligado ao Intelecto e ao Um. A *outra visão* mencionada em I, 6 é a visão intelectual do homem verdadeiro, com a qual ele é capaz de conhecer não apenas sua natureza imaterial, enquanto alma, mas também as hipóstases superiores.

As potências da alma

No que consiste o despertar que caracteriza a ascensão? Como podemos compreender essa atualização da vida do homem verdadeiro? Plotino não dá uma resposta definitiva e sistematizada, mas apresenta os diversos aspectos da ascensão em passagens diferentes das *Enéadas*. Certos textos, por exemplo, falam de uma orientação das potências da alma para o alto. Na *Enéada* II, 9, Plotino escreve:

Da nossa alma, uma parte está sempre voltada para coisas de lá [*o inteligível*], outra para as coisas daqui [*o sensível*] e outra está no meio delas. Já que a natureza da alma é uma e nela há muitas potências, às vezes toda ela é transportada ao mais nobre de si mesma e do ser. Outras vezes, a parte pior, arrastada para baixo, arrasta consigo o meio. Pois toda ela não é lícito arrastar.²⁰⁸

²⁰⁸ II, 9, 2, 4-9. Ψυχῆς δὲ ἡμῶν τὸ μὲν αἰεὶ πρὸς ἐκείνους, τὸ δὲ πρὸς ταῦτα ἔχειν, τὸ δ' ἐν μέσῳ τούτων· φύσεως γὰρ οὕσης μιᾶς ἐν δυνάμεσι πλείοσιν ὅτε μὲν τὴν πᾶσαν συμφέρεσθαι τῷ ἀρίστῳ αὐτῆς καὶ τοῦ ὄντος, ὅτε δὲ τὸ χεῖρον αὐτῆς καθελκυθὲν συνεφελκύσασθαι τὸ μέσον· τὸ γὰρ πᾶν αὐτῆς οὐκ ἦν θέμις καθελκύσαι.

O texto inicia falando de partes da alma, mas logo afirma que a alma é uma, ainda que tenha várias potências. Como observou Blumenthal²⁰⁹, é o modelo aristotélico da alma una com várias faculdades que é empregado nas investigações psicológicas mais detalhadas, ainda que, em algumas análises éticas, a tripartição platônica seja usada²¹⁰. Assim, quando Plotino escreve que uma parte da alma está sempre voltada para o inteligível e outra para o sensível, ele parece estar pensando em potências da alma que se dirigem para cada uma dessas esferas. Em alguns momentos, a potência superior consegue levar toda a alma para o alto, enquanto, em outras ocasiões, as potências inferiores conseguem arrastar a parte intermediária.

Em I, 1, 11, Plotino escreve que a potência superior “atua quando chega ao meio”²¹¹. Ainda nessa passagem, ele também afirma que nem sempre utilizamos tudo que temos, mas apenas quando “ordenamos o meio ou para o alto ou para as coisas contrárias”²¹². O texto de I, 1 parece dar à doutrina de Plotino uma certa simetria: podemos ordenar a parte intermediária para o alto ou para baixo, o que determinaria nosso foco de atenção. No entanto, essa simetria não aparece no texto de II, 9, no qual é dito que, enquanto a parte superior pode fazer com que toda a alma ascenda, as potências inferiores arrastam consigo apenas a parte intermediária.

Isso significaria que, na contemplação das hipóstases, a alma aquietaria suas potências inferiores, mas que, na sua vida sensível, ela não faria cessar sua

²⁰⁹ BLUMENTHAL, 1996.

²¹⁰ Além disso, em VI, 9, Plotino afirma expressamente que a alma é una e não composta de partes, ainda que tenha uma multiplicidade de potências: “Além disso, a alma é múltipla e também uma, mesmo não sendo composta de partes. Pois várias são suas potências” (VI, 9, 1, 39-40. *ἔπειτα δὲ πολλή ἡ ψυχὴ καὶ ἡ μία κἂν εἰ μὴ ἐκ μερῶν· πλεῖσται γὰρ δυνάμεις ἐν αὐτῇ*).

²¹¹ I, 1, 11, 3-4. *εἰς ἡμᾶς δὲ ἐνεργεῖ, ὅταν μέχρι τοῦ μέσου ἦκη*.

²¹² I, 1, 11, 6-7. *ἀλλ' ὅταν τὸ μέσον τάξωμεν ἢ πρὸς τὰ ἄνω ἢ πρὸς τὰ ἐναντία*.

atividade voltada ao inteligível? Essa leitura nos faz relacionar o texto de II, 9 com a doutrina da alma que não desceu ao mundo sensível, que tanta polêmica causou no neoplatonismo posterior²¹³. De acordo com Plotino, existe uma potência da alma sempre voltada para o inteligível²¹⁴ que está sempre ativa, mesmo que não tomemos consciência dela. Em IV, 8, 8, por exemplo, ele assevera que existe uma parte da alma que não entrou no corpo²¹⁵, permanecendo no inteligível²¹⁶, que não é percebida, no entanto, quando as potências que se dirigem ao sensível dominam. Isso aconteceria porque não percebemos todas as atividades da alma, mas apenas aquelas que chegam à alma inteira:

Pois nem tudo que acontece em alguma parte da alma nós conhecemos antes que chegue à alma inteira. Assim também um desejo que permanece na faculdade apetitiva não é

²¹³ Para um resumo das críticas neoplatônicas a essa doutrina de Plotino, cf. STEEL, 1978. Uma interessante discussão sobre a possível influência gnóstica nessa doutrina se encontra em NARBONNE, 2011.

²¹⁴ Que é tradicionalmente compreendida como estando situada no Intelecto (por exemplo, HADOT, 1980 e SZLEZAK, 2010). Mas, ainda que acredite que seja possível pensar em uma forma inteligível ligada à alma individual, à qual ela é capaz de se unir, a potência superior *da alma* não pode, por definição, ser uma forma *do Intelecto*, que é superior a ela. É, aliás, o que Plotino afirma em V, 3: “*Não dizemos que é da alma*, mas dizemos que é nosso intelecto. Sendo diferente da parte discursiva e estando situado acima desta, contudo é nosso, *mesmo se não o contarmos entre as partes da alma*” (V, 3, 3, 23-26. Ἄλλ' οὐ ψυχῆς μὲν φήσομεν, ἡμέτερον δὲ νοῦν φήσομεν, ἄλλον μὲν ὄντα τοῦ διανοουμένου καὶ ἐπάνω βεβηκότα, ὅμως δὲ ἡμέτερον, καὶ εἰ μὴ συναριθμοῖμεν τοῖς μέρεσι τῆς ψυχῆς). A esse respeito, cf. BLUMENTHAL, 1996, e BRANDÃO, 2007b.

²¹⁵ Também não devemos tomar literalmente essas afirmações. Em VI, 4, Plotino escreve que a descida da alma aos corpos não deve ser entendida espacialmente, mas como um modo de comunhão: “É evidente que o que aqueles [os antigos] chamavam de *vir* deve significar que a natureza do corpo está ali e participa da vida e da alma. De modo algum o *vir* deve ser entendido localmente, mas como um modo desta comunhão, seja qual for. Assim, *descer* é *vir* a estar em um corpo (como dizemos que a alma está em um corpo), ou seja, dar a ele algo de si, não ser dele. E *sair* é o corpo não participar de nenhum modo da alma.” (VI, 4, 16, 10-15. δῆλον ὅτι ὃ λέγουσιν ἐκεῖνοι »ἦκειν«̂ λεκτέον εἶναι τὴν σώματος φύσιν ἐκεῖ γενέσθαι καὶ μεταλαβεῖν ζωῆς καὶ ψυχῆς, καὶ ὅλως οὐ τοπικῶς τὸ ἦκειν, ἀλλ' ὅστις τρόπος τῆς τοιαύτης κοινωνίας. Ὡστε τὸ μὲν κατελθεῖν τὸ ἐν σώματι γενέσθαι, ὡς φαμεν ψυχὴν ἐν σώματι γενέσθαι, τὸ τούτῳ δοῦναι τι παρ' αὐτῆς, οὐκ ἐκεῖνου γενέσθαι, τὸ δ' ἀπελθεῖν τὸ μηδαμῆ τὸ σῶμα ἐπικοινωνεῖν αὐτῆς.)

²¹⁶ Essa passagem é tomada como um argumento em defesa da ideia de que a parte da alma que não desceu é uma forma inteligível. No entanto, como notou Blumenthal (1996, p. 96), a alma, ainda que esteja na fronteira entre o sensível e o inteligível, e, portanto, seja uma realidade inferior ao Intelecto, ainda assim se situa no inteligível (cf. IV, 8, 7), já que é imaterial e intelectual. Não se situa, entretanto, no Intelecto.

conhecido por nós, mas só quando o percebemos com a faculdade sensitiva interna ou com a discursiva ou com ambas²¹⁷.

Não é fácil compreender o que Plotino quer dizer com *alma inteira*. Poderíamos pensar que ele tem em mente apenas a parte intermediária da alma, que as potências inferiores são capazes de arrastar. No entanto, vimos que em II, 9 a influência da parte superior distingue-se da influência da parte inferior precisamente porque a primeira é capaz de atrair toda a alma, enquanto a segunda arrasta apenas a parte intermediária²¹⁸. Parece-me que aqui Plotino talvez esteja apenas empregando uma expressão neutra, capaz de se referir às duas situações, que, como vimos, diferenciam-se no que diz respeito às partes da alma que são capazes de serem influenciadas.

Plotino é, no entanto, mais específico aqui: não temos percepção de todos os desejos de nossa faculdade apetitiva, mas apenas daqueles que captamos com a faculdade sensitiva interna, com a discursiva ou com ambas. Essa passagem é digna de nota, tanto por sua novidade, quanto por sua dificuldade. Novidade por afirmar a existência de atividades da alma que, de algum modo, escapam de nossa consciência, o que, nas palavras de Dodds, antecipa Leibniz²¹⁹ quando ele afirma que existem sensações que não alcançam nossa consciência a não ser que dirijamos nossa atenção a elas, e Freud, em sua tese de que existem desejos que

²¹⁷ IV,8, 8, 7-11. οὐ γὰρ πᾶν, ὃ γίγνεται περὶ ὀτιοῦν μέρος ψυχῆς, γινώσκομεν, πρὶν ἂν εἰς ὅλην τὴν ψυχὴν ἦκη· οἷον καὶ ἐπιθυμία ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ μένουσα <οὐ> γινώσκειται ἡμῖν, ἀλλ' ὅταν τῇ αἰσθητικῇ τῇ ἔνδον δυνάμει ἢ καὶ διανοητικῇ ἀντιλαβώμεθα ἢ ἄμφω.

²¹⁸ Após as devidas clarificações, tal como faz Plotino, uso aqui indistintamente *partes* e *potências* da alma.

²¹⁹ Que, não por acaso, era um leitor de Plotino.

permanecem desconhecidos por nós²²⁰. Dificuldade porque o texto de IV, 8 difere ligeiramente de outros textos que tratam da parte intermediária e de sua relação com nossa percepção das atividades das demais potências da alma.

Em I, 4, 10, por exemplo, Plotino afirma que existe apreensão (*antílepsis*) de nossos pensamentos quando eles são como que refletidos em um espelho, que formam imagens deles e que os tornam capazes de serem apreendidos. Esse espelho, por formar imagens, parece não ser outra potência que a imaginativa, a *phantasia*²²¹. No entanto, IV, 8 sugere que, ao menos no que diz respeito aos desejos, eles podem ser captados também exclusivamente pelo raciocínio discursivo, a *diánoia*. Comparando as duas passagens, devemos concluir que, enquanto os pensamentos são captados pela *phantasia*, os desejos podem ser captados pela *phantasia*, pela *diánoia* ou por ambos. Isso porque o pensamento captado pela *phantasia* é o próprio raciocínio discursivo da *diánoia* que, portanto, não precisa captar a si mesma, mas apenas aquilo que lhe é, de algum modo, estranho.

De qualquer maneira, parece-me que, no texto de IV, 8, Plotino está sugerindo não apenas uma, mas três possibilidades de percepção da atividade de nossas potências. A primeira é aquela que se fundamenta apenas na faculdade sensitiva comum. Essa faculdade, que parece ser, por um lado, bastante semelhante ao sentido comum aristotélico, também parece, por outro lado, quase coincidir com *phantasia*²²², ainda que não seja preciso identificá-las totalmente. Ainda assim, penso que esse estado é aquele que existe quando imaginamos

²²⁰ DODDS, 1960, p. 5. A referência a Freud não significa uma identidade entre a concepção plotiniana do homem e da psicanálise.

²²¹ Para o estatuto da *phantasia* na Antiguidade tardia, cf. WATSON, 1994.

²²² BLUMENTHAL, 1971, p. 42.

alguma coisa sem processá-la racionalmente. Trata-se de uma disposição próxima à dos animais, que não possuem raciocínio discursivo.

A segunda possibilidade é a mais comum e tipicamente humana. É o estado que utiliza tanto a *phantasia* quanto a *diánoia*: a percepção que existe quando temos uma imagem de algum pensamento, emoção ou sensação e, ao mesmo tempo, também temos uma certa compreensão racional. É o nosso pensamento a partir de imagens. Mas, por fim, existe uma terceira possibilidade, que é a percepção realizada somente a partir da *diánoia*. Estamos aqui diante de uma espécie de consciência²²³ sem imagens, fundamentada exclusivamente na parte dianoética da alma. Minha hipótese é que esse pode ser o estado que, para ser distinguido dos demais estados mentais, foi chamado por Smith de quase-consciência²²⁴. É a disposição típica das ações mais elevadas, que requerem um nível maior de concentração. Plotino as descreve na continuação da já citada passagem de I, 4, 10:

Alguns encontrarão muitas belas atividades, tanto contemplações quanto ações, também quando estamos despertos, das quais não temos a consciência (*tó parakoloutheín*)²²⁵. Pois não é necessário a quem está lendo ter consciência de estar lendo, sobretudo quando lê com intensidade; nem quem é corajoso, de estar sendo corajoso e de agir, na medida em que age, conforme a coragem. E outros milhares de exemplos; é que as

²²³ É certo que temos que tomar cuidado ao falar de *consciência* em Plotino, dadas todas as conotações pós-cartesianas do termo, tal como compreendido nos dias de hoje, mas, como ele é largamente utilizado pelos estudiosos contemporâneos das *Enéadas*, também o empregaremos, não deixando de notar, entretanto, que seu sentido é ligeiramente diferente do atual. Além disso, Plotino utilizava três palavras distintas para se referir àquilo que os estudiosos chamam de consciência: *antílepsis*, *parakolouthesis* e *sunáisthesis*. É, aliás, por isso mesmo que podemos utilizar o termo como uma palavra genérica que, nos diversos contextos, pede certas especificações.

²²⁴ SMITH, 1978. Para uma discussão da ação que decorre desse estado, cf. WILBERDING, 2008.

²²⁵ Ou seja, da qual não formamos uma imagem.

tomadas de consciência podem fazer mais débeis as próprias atividades de que tomam consciência, enquanto, estando elas sós, são então puras e agem mais e vivem mais e, certamente, estando o sábio nesse estado, o viver é mais intenso, pois não está difuso na sensação, mas está reunido naquilo que é seu em si mesmo²²⁶.

A consciência sem imagens é a mais comum durante as ações virtuosas. Como Plotino observa, nesses casos a autoconsciência da própria performance, que me parece se fundamentar em uma imagem da atividade, seria um obstáculo para a sua execução. Assim, ao contrário da inconsciência, que é um estado de desagregação provocado por algum distúrbio físico, esse parece ser um estado superior ao da consciência ligada à imaginação. Tendo isso em mente, podemos compreender melhor o texto de II, 9. Quando a atividade das potências inferiores chega até as intermediárias, tomamos consciência delas e, assim, deixamos de perceber a parte superior, que, no entanto, continua ativa. É por isso que se pode dizer que a parte inferior da alma arrasta a intermediária, mas não a superior.

No entanto, não fica claro como a parte superior pode elevar toda a alma. A partir da noção de uma consciência sem imagens, seria possível pensar na inatividade da parte intermediária, se a pensarmos como se constituindo apenas da *phantasia* e de potências²²⁷ que operam a partir dela²²⁸, como a memória²²⁹.

²²⁶ I, 4, 10, 21-33. Πολλὰς δ' ἄν τις εὔροι καὶ ἐρηγορότων καλὰς ἐνεργείας καὶ θεωρίας καὶ πράξεις, ὅτε θεωροῦμεν καὶ ὅτε πράττομεν, τὸ παρακολουθεῖν ἡμᾶς αὐταῖς οὐκ ἔχουσας. Οὐ γὰρ τὸν ἀναγινώσκοντα ἀνάγκη παρακολουθεῖν ὅτι ἀναγινώσκει καὶ τότε μάλιστα, ὅτε μετὰ τοῦ συντόνου ἀναγινώσκοι· οὐδὲ ὁ ἀνδριζόμενος ὅτι ἀνδρίζεται καὶ κατὰ τὴν ἀνδρίαν ἐνεργεῖ ὅσῳ ἐνεργεῖ· καὶ ἄλλα μυρία· ὥστε τὰς παρακολουθήσεις κινδυνεύειν ἀμυδροτέρας αὐτὰς τὰς ἐνεργείας αἷς παρακολουθοῦσι ποιεῖν, μόνας δὲ αὐτὰς οὔσας καθαρὰς τότε εἶναι καὶ μᾶλλον ἐνεργεῖν καὶ μᾶλλον ζῆν καὶ διὰ καὶ ἐν τῷ τοιοῦτῳ πάθει τῶν σπουδαίων γενομένων μᾶλλον τὸ ζῆν εἶναι, οὐ κεχυμένον εἰς αἴσθησιν, ἀλλ' ἐν τῷ αὐτῷ ἐν ἑαυτῷ συνηγμένον.

²²⁷ Será a *diánoia* uma potência superior ou intermediária da alma? Por um lado, é uma potência intelectual e, portanto, liga-se às esferas superiores. Por outro, é uma atividade típica da alma que se apegou a um corpo: a Alma do mundo e as almas dos astros, que não se apegaram aos corpos que iluminam, possuem uma atividade racional superior à *diánoia* (cf. IV, 3, 32 – IV, 4, 12). Além

Mas como pensar na inatividade de nossas potências sensitivas e vegetativas? Isso seria o equivalente a dizer que, durante os momentos em que a alma toda ascende, as atividades corpóreas cessariam? Que a elevação da alma ao inteligível equivaleria a um arroubo místico? Por outro lado, afirmar que, quando a parte superior eleva a alma, o que ocorre é apenas um direcionamento do foco de atenção para o alto, enquanto as partes inferiores da alma ainda estariam ativas, tornaria difícil entender como Plotino pôde afirmar que, enquanto a parte inferior arrasta a intermediária, a superior eleva toda a alma.

Talvez essa falta de simetria seja fruto da doutrina da imagem da alma: para Plotino, as atividades corpóreas não são responsabilidade direta da alma, mas são reguladas por sua imagem. Poderíamos assim pensar na elevação da alma como uma certa separação momentânea dessa imagem que regula o corpo. Em V, 1, 10, Plotino escreve:

A exortação de se separar não é dita de um lugar – pois a alma já é separada por natureza – mas do não consentir com as imagens e com a alteridade que estão junto ao corpo, bem como de reunir e levar para o alto a parte restante da alma, aquela que se assenta aqui, que é o único artífice do corpo e que tem a capacidade de esculpi-lo e se ocupar com ele²³⁰.

disso, a passagem de IV, 8 aqui em questão parece entendê-la, ao lado da imaginação, também como uma faculdade intermediária. Também Hadot (1980, p. 246) parece considerar a *diánoia* como uma faculdade intermediária, inferior à parte que não desceu, que, segundo ele, estaria no Intellecto.

²²⁸ Como vimos em IV, 8, 8, parece que, para Plotino, é possível o raciocínio discursivo sem o uso de imagens.

²²⁹ Sobre as diversas faculdades da alma, cf. BLUMENTHAL, 1974.

²³⁰ V, 1, 10, 24. Καὶ ἡ παρακέλευσις δὲ τοῦ χωρίζειν οὐ τόπω λέγεται – τοῦτο γὰρ φύσει κεχωρισμένον ἐστίν – ἀλλὰ τῇ μὴ νεύσει καὶ ταῖς φαντασίαις καὶ τῇ ἀλλοτριότητι τῇ πρὸς τὸ σῶμα, εἴ πως καὶ τὸ λοιπὸν ψυχῆς εἶδος ἀναγάγοι τις καὶ συνενέγκαι πρὸς τὸ ἄνω καὶ τὸ

Quando Plotino fala em não consentir com as imagens e a alteridade que estão juntas ao corpo, ele parece justamente indicar a inatividade da faculdade imaginativa. Por sua vez, quando fala da elevação de certa parte da alma, aquela que é artífice e se ocupa do corpo, ele deve ter em mente ou a imagem da alma ou a potência vegetativa da qual essa imagem procede. Como o texto fala de uma parte, não de uma imagem, e de artífice do corpo, sou levado a lê-lo como tratando da potência vegetativa. Nessa leitura, tal potência deveria ser reunida (o verbo é o aoristo de *sumphéro*, que indica *levar junto, coletar*) provavelmente com as partes restantes da alma e, juntamente com elas, levada ao alto, ou seja, orientada para os princípios superiores. Plotino não especifica em que consistiria essa elevação, mas é possível entendê-la justamente como uma separação da imagem da alma. No entanto, restaria saber em que consiste essa separação, já que a imagem da alma, por proceder da alma, depende dela a todo instante. Seria uma separação das imagens que procedem do composto, que continuaria sendo regulado pela alma a partir de uma ação automática²³¹ semelhante à que a Alma do mundo tem com relação ao mundo sensível? Voltaremos a essa questão mais detidamente quando analisarmos a noção de purificação e sua relação com a ascensão.

Epistrophé e prosokhé

ένταῦθα αὐτῆς ἰδρυμένον, ὃ μόνον ἐστὶ σώματος δημιουργὸν καὶ πλαστικὸν καὶ τὴν πραγματείαν περὶ τοῦτο ἔχον.

²³¹ WILBERDING, 2008.

De qualquer modo, a ascensão, assim, poderia ser pensada, ao menos em seus estágios iniciais, como a tomada de consciência da atividade da parte superior da alma que seria realizada através de uma espécie orientação das potências da alma ao alto, orientação essa entendida, talvez, como a inatividade da *phantasia* e a não recepção das afecções provenientes do composto animal. Nesse sentido, o despertar da visão interior significaria uma certa disposição das faculdades da alma.

Mas não podemos pensar que a alma se dirija, nessa orientação ao alto, para algo exterior. Em V, 1, Plotino afirma que, assim como as hipóstases existem na natureza, também existem no homem, ou, para ser mais preciso, no homem interior²³²: em primeiro lugar, encontramos a alma, que, ainda que não seja todo o homem, é o *eu* verdadeiro e real²³³. Mas a atividade fundamental da alma humana é a *diánoia*, o raciocínio que se realiza discursivamente e que depende de certos princípios intelectuais. Assim, se, por exemplo, a alma raciocina sobre ações justas e nobres é necessário existir o justo que fundamenta o raciocínio²³⁴. E, se o raciocínio da alma fundamenta-se nas formas inteligíveis e se temos acesso a elas, elas devem ser pensadas como estando em nós. Como a totalidade das formas inteligíveis constitui o Intelecto, “é preciso que exista em nós um Intelecto que não raciocine, mas tenha sempre o justo”²³⁵. Por sua vez, é necessário uma causa do Intelecto, que é o deus²³⁶, ou seja, o Um²³⁷.

²³² V, 1, 10,10. τὸν εἶσω ἄνθρωπον.

²³³ Cf. VOGEL, *op. cit.*, p. 152.

²³⁴ V, 1, 11, 1-5.

²³⁵ V, 1, 11, 5-6. δεῖ τὸν <μὴ> λογιζόμενον, ἀλλ' ἀεὶ ἔχοντα τὸ δίκαιον νοῦν ἐν ἡμῖν εἶναι.

²³⁶ V, 1, 11, 7-8.

²³⁷ Plotino defende essa necessidade mais detalhadamente em VI, 9, 1-3. A argumentação pode ser resumida assim: todos os seres existem porque possuem uma unidade. O Intelecto, sendo múltiplo (pela multiplicidade das formas e pela sua dualidade constitutiva de inteligível e

Não devemos entender a afirmação de que o Intelecto e o Um estão em nós como uma afirmação panteísta. Em I, 1, 8, afirma-se que possuímos o Intelecto como que por cima de nós²³⁸ e o Um, acima da natureza inteligível. Como nas *Enéadas* as expressões que indicam superioridade devem ser compreendidas como afirmações de anterioridade e causalidade, nessa passagem Plotino afirma não que o Intelecto e o Um façam parte da alma como um elemento faz parte de um composto, mas que possuímos o Intelecto enquanto ele é fundamento da alma humana e que possuímos o Um enquanto ele é causa do Intelecto.

Portanto, assim como no caso das expressões que indicam superioridade, também não devemos entender a afirmação de que o Intelecto e o Um estão em nós espacialmente. Enquanto se fala em superioridade para significar excelência, fala-se em interioridade para indicar que os princípios são como que pressupostos da existência e das atividades da alma. Eles não podem ser conhecidos como objetos de conhecimento porque são o próprio fundamento desse conhecimento, ou seja, estão presentes em todo ato cognoscitivo da alma²³⁹: o Intelecto, enquanto a própria realidade inteligível da qual depende todo raciocínio discursivo, e o Um, enquanto princípio da unidade presente em

intelecto), não pode ser causa dessa unidade. É, necessário, portanto, existir uma realidade superior, absolutamente simples, que seja causa dessa unidade.

²³⁸ I, 1, 8, 3-10. Ainda nessa passagem, Plotino afirma possuímos o Intelecto como comum a todas as almas, pois trata-se de um Intelecto indiviso, e como próprio, porque o possuímos inteiro na alma.

²³⁹ As palavras de Moevs (2005, p. 5) a respeito da metafísica de Dante, que ele interpreta em termos neoplatônicos, são oportunas aqui: “Deus, sujeito último de toda experiência, não pode ser conhecido como objeto de experiência: conhecer Deus é se conhecer como Deus”.

todos os seres, inteligíveis ou sensíveis²⁴⁰. Em V, 3, Plotino apresenta um outro aspecto da doutrina:

Não dizemos que (o Intelecto) é da alma, mas dizemos que é nosso intelecto. Sendo diferente da parte discursiva e estando situado acima desta, contudo é nosso, mesmo se não o contarmos entre as partes da alma. Ou melhor, é nosso e não é nosso. Por isso nos valemos dele e não nos valemos, mas da razão discursiva valemo-nos sempre. É nosso quando o usamos e, quando não o usamos, não é nosso.²⁴¹

Se é possível asseverar que possuímos sempre o Intelecto por dependermos dele, no entanto, também podemos dizer, como Plotino faz em V, 3, que ele é nosso quando o usamos e, quando não o usamos, que ele não é nosso. Afirmações aparentemente divergentes que não me parecem, entretanto, se contradizer. Por um lado, sempre o possuímos enquanto nosso ser depende dele. Por outro, nem sempre o possuímos, pois nem sempre temos conhecimento dele. É precisamente nesse hiato que se situa a ascensão, que, portanto, pode ser também entendida como um caminho de autoconhecimento²⁴².

Esse é o tema de V, 1, 12: após apresentar a doutrina da existência dos princípios em nós em V, 1, 11, Plotino se pergunta: “como então, possuindo tão grandes coisas, não as percebemos, mas nos desocupamos de tais operações na

²⁴⁰ Alguns comentadores têm enfatizado a importância da unidade da alma para a constituição do *eu*. Cf. O'DALY, 1973 e OUSAGER, 2005.

²⁴¹ V, 3, 3, 21-29. Ἄλλ' οὐ ψυχῆς μὲν φήσομεν, ἡμέτερον δὲ νοῦν φήσομεν, ἄλλον μὲν ὄντα τοῦ διανοουμένου καὶ ἐπάνω βεβηκότα, ὅμως δὲ ἡμέτερον, καὶ εἰ μὴ συναριθμοῖμεν τοῖς μέρεσι τῆς ψυχῆς. Ἡ ἡμέτερον καὶ οὐχ ἡμέτερον· διὸ καὶ προσχρώμεθα αὐτῷ καὶ οὐ προς χρώμεθα – διανοία δὲ αἰεὶ – καὶ ἡμέτερον μὲν χρωμένων, οὐ προσχρωμένων δὲ οὐχ ἡμέτερον.

²⁴² Sobre o autoconhecimento na filosofia grega e, em especial, na tradição platônica, cf. O'DALY, 1973, cap. 1. Para uma interpretação de V, 3 como uma jornada do autoconhecimento, cf. RAPPE, 2000, cap. 4.

maioria das vezes, sendo que alguns nunca as operam?”²⁴³. Aqui são retomadas as ideias de IV, 8: “pois nem tudo que está na alma é perceptível, mas vem até nós quando chega à sensação”²⁴⁴.

Quando uma atividade de uma potência da alma não chega à faculdade sensitiva, “ainda não atravessou a alma inteira”²⁴⁵ e, assim, não a percebemos: “ainda não a conhecemos, já que estamos junto do sensível e não somos parte da alma, mas toda a alma”²⁴⁶. Na sua condição atual, encarnada em um corpo, a alma não é capaz de se voltar totalmente para os aspectos anteriores da realidade, pois situa-se em entre o sensível e o inteligível. Assim, para perceber a presença das hipóstases, é necessário “converter a percepção²⁴⁷ para dentro e fazer com que a atenção se dirija para lá”²⁴⁸. A ascensão é pensada nessa passagem como uma interiorização, como o ato de converter a percepção e dirigir a atenção para dentro. Plotino emprega aqui dois termos importantes: *epistréphein* e *prosokhé*.

Como observa Hadot²⁴⁹, a palavra latina *conversio* corresponde a duas palavras gregas, *epistrophé*, que implica a ideia de um retorno à origem ou ao *eu*, e *metánoia*, que indica arrependimento e mudança de mentalidade. Ambas foram utilizadas nos textos da filosofia e do cristianismo para indicar a adoção de um novo modo de vida. Nas suas palavras:

²⁴³ V, 1, 12, 1-3. Πῶς οὖν ἔχοντες τὰ τηλικαῦτα οὐκ ἀντιλαμβάνομεθα, ἀλλ' ἀργοῦμεν ταῖς τοιαύταις ἐνεργείαις τὰ πολλά, οἱ δὲ οὐδ' ὅλως ἐνεργοῦσιν;

²⁴⁴ V, 1, 12, 5-7. Οὐ γὰρ πᾶν, ὃ ἐν ψυχῇ, ἤδη αἰσθητόν, ἀλλὰ ἔρχεται εἰς ἡμᾶς, ὅταν εἰς αἴσθησιν ἴη. A αἴσθησιν aqui citada parece ser a faculdade sensitiva interna de IV, 8, estreitamente ligada ou idêntica à *phantasia*. Cf. WARREN, 1964 e BLUMENTHAL, 1971.

²⁴⁵ V, 1, 12, 9. οὐπω δι' ὅλης ψυχῆς ἐλήλυθεν.

²⁴⁶ V, 1, 12, 10-11. Οὐπω οὖν γινώσκομεν ἄτε μετὰ τοῦ αἰσθητικοῦ ὄντες καὶ οὐ μόνον ψυχῆς ἀλλ' ἡ ἅπασα ψυχὴ ὄντες.

²⁴⁷ Prefiro traduzir *antilepsis* aqui pelo termo mais neutro *percepção* que por *consciência*, tal como alguns comentadores, para distanciar as idéias de Plotino das teorias modernas e contemporâneas de consciência.

²⁴⁸ V, 1, 12-14. Δεῖ τοίνυν, εἰ τῶν οὕτω παρόντων ἀντίληψις ἔσται, καὶ τὸ ἀντιλαμβάνομενον εἰς τὸ εἶσω ἐπιστρέφειν, κάκεῖ ποιεῖν τὴν προσοχὴν ἔχειν.

²⁴⁹ HADOT, 1968, p. 979.

A filosofia antiga nunca foi a construção de um sistema abstrato, mas aparece como um apelo à conversão através da qual um ser humano recupera sua natureza original (*epistrophé*) em um desenraizamento da perversão na qual os mortais comuns vivem, e em uma reorientação drástica de todo o seu ser (*metánoia*)²⁵⁰.

A palavra *metánoia* aparece nas *Enéadas*, em II, 1, 4 e II, 9, 6, de uma forma pejorativa, como um termo técnico usado no gnosticismo para falar do arrependimento da alma: de acordo com Plotino, os gnósticos plasmam esses termos como se não tivessem contato com a antiga língua grega²⁵¹. No entanto, a palavra *epistrophé*, substantivo da mesma raiz do verbo *epistrépho*, apesar de ser usada em uma variedade de contextos, aparece em algumas passagens indicando a conversão da alma do filósofo ao inteligível²⁵². Para ser mais preciso, nas *Enéadas*, a conversão à filosofia ganha novas conotações, o que é justamente o que a passagem aqui em questão indica: para Plotino, a conversão à filosofia é, antes de tudo, o retorno da alma às realidades superiores e interiores que a fundamentam.

Por sua vez, a *prosokhé* é uma prática de atenção à própria alma e uma renovação, a cada instante, da escolha de vida, consciência de si e desapego do que é supérfluo. Segundo Hadot, “é necessário que o filósofo seja, a cada instante, perfeitamente consciente do que é e do que faz”²⁵³. Empregada por estoicos e platônicos, também aparecerá no cristianismo. Encontramos uma menção a essa

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ II, 9, 6.

²⁵² I, 2, 4, 18; IV, 8, 4, 2; IV, 8, 7, 26.

²⁵³ HADOT, 2008, p. 277.

prática, por exemplo, em Clemente de Alexandria: “é necessário que a lei divina inspire o temor, a fim de que o filósofo adquira e conserve a tranquilidade da alma, graças à prudência e à atenção (*prosokhē*) consigo mesmo”²⁵⁴ Em Plotino, ela também adquire outras conotações, pois não é apenas a renovação da escolha pelo modo de vida, mas também uma comunhão permanente com as hipóstases superiores. Está, assim, intimamente ligada à *epistrophé* ao inteligível.

Plotino compara esse processo de conversão e direcionamento da atenção a alguém que, esperando escutar a voz que deseja, afasta o ouvido dos outros sons e desperta²⁵⁵ para a melhor das coisas que pode ouvir até que aquela apareça. Assim também, ele conclui, é preciso se afastar das audições sensíveis, “guardar pura a parte perceptível da alma e nos prepararmos para ouvir os sons do alto”²⁵⁶.

Mas as noções de despertar, orientação das potências da alma e interiorização não são suficientes para explicar a ascensão. Nenhuma dessas noções é capaz de abarcar a natureza da contemplação das hipóstases, que parece estar rodeada de aporias. É que, se, por um lado, ela aparece como uma atividade da alma, ou melhor, como sua atividade superior, em alguns textos, ela aparece como quietude e abertura para as realidades superiores, ou seja, como um estado de passividade.

Assim, lemos em I, 3, 4 que, após a prática da dialética, a alma, “então, aquietando-se, pois, enquanto está lá, está em quietude, e não mais estando

²⁵⁴ *Stromata*, II, 20, 1, *apud* HADOT, 2008, p. 339.

²⁵⁵ O verbo utilizado é *ἐγείρω*, que pode ser traduzido como *despertar*, mas também como *elevantar-se*.

²⁵⁶ V, 1, 12, 19-21. τὴν τῆς ψυχῆς εἰς τὸ ἀντιλαμβάνεσθαι δύναμιν φυλάττειν καθαρὰν καὶ ἔτοιμον ἀκούειν φθόγγων τῶν ἄνω.

curiosa, tornando-se una, vê”²⁵⁷. Ou seja, fala de repouso e unidade. Mas como repousar em uma atividade intensa?

Já em V, 1, 3, Plotino afirma que, quando a alma contempla o Intelecto, “tem dentro de si, como próprios, as coisas que pensa e atualiza”²⁵⁸ e, do mesmo modo, que a alma é aquela que recebe, enquanto o Intelecto é como a forma²⁵⁹ que informará a alma. Ou seja, a contemplação do Intelecto pela alma aparece como um estado de passividade e receptividade de uma forma, não como uma atividade. Como, pois, uma atividade pode, ao mesmo tempo, ser descrita como tal estado de receptividade?

Por outro lado, o Intelecto e o Um não podem ser objetos de conhecimento como um corpo sensível pode ser objeto de visão. Conhecer um ser sensível é perceber as qualidades sensíveis inerente a outra substância e, a partir daí, conhecer de algum modo essa substância, mas como outra. Mas, como foi discutido, as realidades superiores, ainda que não sejam um elemento constituinte da alma, também não são meramente uma substância diversa, mas o próprio fundamento da existência da alma e de seu conhecimento. Não podem ser, portanto, conhecido como um objeto, mas apenas como o fundamento do conhecimento. A apresentação da ascensão como um processo de interiorização nos orienta nessa direção e mostra que as hipóstases não são objetos de conhecimento como exteriores o podem ser. No entanto, não explica como essa visão é realizada: ver o que está em nós é como ver o que está dentro de uma

²⁵⁷ I, 3, 4, 17-19. τότε δὲ ἡσυχίαν ἀγουσα, ὡς μέχρι γε τοῦ ἐκεῖ εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ, οὐδὲν ἔτι πολυπραγμονοῦσα εἰς ἓν γενομένη βλέπει.

²⁵⁸ V, 1, 3, 17. ἔνδοθεν ἔχει καὶ οἰκεῖα ἃ νοεῖ καὶ ἐνεργεῖ.

²⁵⁹ V, 1, 3, 22-23. ὡς ἐφεξῆς μέντοι καὶ ὡς τὸ δεχόμενον, τὸ δὲ ὡς εἶδος.

substância sensível? Como se trata de uma interioridade metafísica, obviamente, esse não pode ser o caso. Como compreender então essa visão?

A solução para esses problemas parece estar nas passagens das *Enéadas* que falam do conhecimento das hipóstases como uma união. Nessa perspectiva, levar a alma inteira para o alto seria uni-la com o Intelecto e o Um. Ou seja: a ascensão seria o processo pelo qual a alma se tornaria capaz de se unir às hipóstases. Tratei do tema da união em minha dissertação de mestrado e em alguns artigos. Mas, pela sua importância para a compreensão da natureza da ascensão, o retomarei no próximo capítulo, em uma perspectiva ligeiramente diferente da que adotei nos trabalhos anteriores.

2. ASCENSÃO E UNIÃO

União com a Alma

Ao discutir a doutrina plotiniana da união da alma com as hipóstases superiores, convém fazer certos esclarecimentos. Em primeiro lugar: a ascensão não é a união, mas o caminho que conduz até ela. Assim, enquanto a ascensão é um processo, a união é um estado. No entanto, como a união é a finalidade da ascensão, devemos estudá-la se quisermos compreender melhor a proposta anagógica de Plotino.

Em segundo lugar: existe apenas uma união, meta final da ascensão, ou existem estados unitivos diversos? Durante muito tempo, os estudiosos escreviam somente sobre a união com o Um²⁶⁰, mas, desde os trabalhos de Merlan²⁶¹ e Hadot²⁶², boa parte dos pesquisadores está propensa a aceitar também uma experiência de união com o Intelecto²⁶³, ainda que existam algumas poucas posturas mais céticas²⁶⁴. Nas palavras de Hadot, que, tomando certos cuidados, acredita ser possível utilizar a expressão “experiência mística”²⁶⁵ para falar da união: “para Plotino também, a união da alma com o Intelecto divino é uma experiência de tipo místico”²⁶⁶. E ainda: “é um erro bastante frequente, entre os intérpretes de Plotino, pensar que só existem estados místicos

²⁶⁰ Por exemplo, ARNOU, 1921 e INGE, 1949.

²⁶¹ MERLAN, 1963.

²⁶² HADOT, 1980; 1985. Também Dodds (1990, p. 84, n. 1) escreveu, que “para Plotino, o mundo platônico das formas já é objeto de um tipo de experiência mística”.

²⁶³ Por exemplo, RIST, 1989; WALLIS, 1976; OUSAGER, 2005, O’MEARA, 2008 e NARBONNE, 2011.

²⁶⁴ Por exemplo, LLOYD, 1994.

²⁶⁵ HADOT, *op. cit.*, p. 3-6.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 6.

plotinianos no contato unitivo com o Um. É preferível dizer que a experiência mística consiste, para alma, em pensar segundo o modo de pensamento próprio ao Pensamento puro”²⁶⁷, o que é feito quando ela se une ao Intelecto.

Recentemente, Bussanich²⁶⁸ e Ousager passaram a também ler nos textos das *Enéadas* alusões à união com a Alma e, assim, pensam em três níveis de união: com a Alma, o Intelecto e o Um. As suas perspectivas são, no entanto, ligeiramente diferentes. Enquanto Bussanich pensa na união com a Alma a partir das reflexões de Plotino a respeito da simpatia universal entre as almas e alguns fenômenos como a magia, Ousager encara essa união de um modo mais radical, considerando que a alma humana é capaz de se fundir com a Alma do mundo²⁶⁹. Contudo, ainda que seja uma perspectiva atraente por sua simetria, a posição de Bussanich e especialmente a de Ousager não se sustentam nos textos.

Em primeiro lugar porque, em V, 1, 10-11, quando Plotino escreve que as três hipóstases estão no interior do homem, ele menciona apenas a alma particular, que considera o verdadeiro *eu* do homem, não a Alma do mundo ou a hipóstase Alma. Obviamente, dada a unidade de todas as almas²⁷⁰, a alma individual está ligada à Alma do mundo e faz parte da hipóstase Alma. Entretanto e talvez justamente por isso, não existe necessidade de uma unificação nesse nível. Em segundo lugar, porque simplesmente não temos evidência textual de um momento da ascensão que consista na união com a Alma. Os textos das *Enéadas* que analisamos ao investigar as etapas da ascensão não falam nada a respeito. Em I, 2, por exemplo, quando Plotino fala das etapas da ascensão,

²⁶⁷ HADOT, P. *Les Niveaux de Conscience dans le États Mystiques selon Plotin*, p. 245.

²⁶⁸ BUSSANICH, 1994; OUSAGER, *op. cit.*

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 21.

²⁷⁰ Cf. IV, 9 e BLUMENTHAL, 1971.

apenas menciona duas, a que vai até o Intelecto e a que chega ao Um. Nada é dito sobre alguma união com a Alma ou a Alma do mundo.

Além disso, nenhuma das passagens apresentadas por Ousager como evidência²⁷¹ são capazes de sustentar a sua tese. É que, ainda que falem mais ou menos claramente em uma união da alma particular com a Alma do mundo, referem-se também claramente à alma particular desencarnada, não à alma de um ser humano encarnado. Por exemplo, em I, 7, Plotino se pergunta: “se então vem a ser do todo, o que, estando ali, existiria de mal?”²⁷². A passagem, entretanto, discute o que poderia existir de mal para a alma depois de sua separação do corpo.

Do mesmo modo, por exemplo, em III, 2, Plotino escreve que , “quando pode, é possível que a alma permaneça fora do processo de geração com a Alma do todo”²⁷³. Permanecer fora do processo de geração é só possível àquela alma que não está encarnada, justamente por não ter participado de um processo de geração: estar com a Alma do mundo é possível somente às almas desencarnadas. Aliás, não precisamos necessariamente interpretar essa ligação com a Alma do mundo como uma união ou fusão, como quer Ousager. Em outra das passagens apresentadas por ele, IV, 8, 4, afirma-se que a alma particular, quando não se liga a um corpo, permanece no céu junto à alma do Mundo e governa o universo juntamente com ela, como um ministro que se associa ao rei. Plotino fala de estar “no céu com a Alma do todo”²⁷⁴ e de associação, utilizando o termo *synóntes*, do verbo *syneimi*, que aparece em algumas passagens relativas à

²⁷¹ Cf. OUSAGER, *op. cit.*, p. 20. São elas: I, 7, 3, 9; III, 2, 4, 9-11; IV, 3, 2, 58-59; IV, 3, 7, 14-18; IV, 3, 12, 8-12; IV, 8, 2, 19-26; IV, 8, 4, 5-10; V, 1, 2, 11-14; V, 8, 7, 25-35.

²⁷² I, 7, 3, 9. Εἰ δὲ τῆς ὅλης γίνεται, τί ἂν ἐκεῖ οὕση εἴη κακόν;

²⁷³ III, 2, 4, 9-11. ὅταν δὲ δύνηται, ἔξω γενέσεως στᾶσα ψυχὴ μετὰ τῆς πάσης ἐστὶ ψυχῆς.

²⁷⁴ IV, 8, 4, 6. ἐν οὐρανῷ δὲ μετὰ τῆς ὅλης.

união da alma com o Um²⁷⁵, mas que é utilizado em uma grande variedade de outras acepções nas *Enéadas* e, portanto, não indica necessariamente um estado de união, mas tão somente uma associação. Especificamente nessa passagem, a alma que está com a Alma do mundo administra o universo com ela. Trata-se, portanto, mais de cooperação e coordenação que de fusão.

Existe uma única passagem entre as citadas por Ousager que, não tratando das almas desencarnadas, poderia servir como argumento para sua noção de unificação com a alma do mundo. Encontra-se em V, 1, 2:

Que a grande alma seja examinada²⁷⁶, tendo se tornado outra alma não pequena por causa do examinar, afasta do erro e daquelas coisas que enfeitiçaram as almas, em uma disposição quieta”²⁷⁷.

Nesse texto, Plotino propõe um exercício imaginativo²⁷⁸ no qual a Alma do mundo é contemplada em toda sua grandeza. Na sua continuação, ele fará o mesmo com o Intelecto e, finalmente, alcançará o Um. Essa sequência anagógica poderia sugerir que a *Enéada* V, 1 estaria seguindo, em sua estrutura, um caminho no qual a alma se unificaria sucessivamente à Alma do mundo, ao Intelecto e ao Um. A constante referência ao termo *hésykhos* (quieto, em paz, inativo) poderia sugerir um estado superior de consciência alcançado com essa união.

²⁷⁵ Por exemplo, VI, 9, 3, 11.

²⁷⁶ O verbo utilizado aqui é σκοπέω, que pode também significar *observar, contemplar*.

²⁷⁷ V, 1, 2, 12-15. Σκοπείσθω δὲ τὴν μεγάλην ψυχὴν ἄλλη ψυχὴ οὐ σμικρὰ ἀξία τοῦ σκοπεῖν γενομένη ἀπαλλαγεῖσα ἀπάτης καὶ τῶν γεγοητευκότων τὰς ἄλλας ἡσυχῶ τῇ καταστάσει.

²⁷⁸ Cf. DILLON, 1986.

No entanto, acredito que apenas estejamos aqui diante de um exercício cuja intenção é fazer com que a alma se lembre de sua superioridade sobre o mundo sensível²⁷⁹, justamente o que se afirma em V, 1, 1. Ali, ele afirma que, tendo as almas se esquecido de seu Pai, de sua origem e de seu valor, existem duas maneiras de falar aos homens para convertê-los às realidades mais elevadas e lembrá-los de sua grandeza: mostrar a indignidade (*atimía*) do que é honrado por eles (o sensível) e lembrar o valor e a nobreza da alma²⁸⁰. Nesse tratado, Plotino escolhe a segunda via e, para isso, apresenta, na sequência, o exercício imaginativo da Alma do mundo. É certo que esse exercício nos remete à práticas estoicas e aos seus ideais de união com a Alma do todo²⁸¹, que, segundo Hadot²⁸², poderiam ser pensados, de algum modo, como uma experiência mística imanente. Mas, ainda que interpretemos o texto como sugerindo um tipo de experiência desse tipo, nada mostra que ela é uma parte essencial da ascensão, tal como é a união com o Intelecto, que, de acordo com várias passagens das *Enéadas*, é condição para a união com o Um²⁸³.

Isso não significa, contudo, que a Alma passe de sua consciência do mundo sensível para a contemplação do Intelecto. Os textos de I, 6 e I, 3 que aludem à ascensão ao belo do *Banquete* sugerem que a descoberta da alma e de sua beleza, superior à beleza dos corpos, é uma parte da jornada, ao menos para as pessoas com o caráter do amante. Também podemos ler o início de V, 1 nessa perspectiva: não como o relato de uma experiência de união com a Alma do mundo, mas como uma exortação à percepção de que o verdadeiro *eu* do homem

²⁷⁹ Plotino usa o verbo ἀναμνήσκω, que evoca a teoria do conhecimento do *Mênon* de Platão.

²⁸⁰ V, 1, 1, 28-29. διδάσκων καὶ ἀναμνήσκων τὴν ψυχὴν οἷον τοῦ γένους καὶ τῆς ἀξίας.

²⁸¹ Cf. HADOT, 2008, p. 290-312.

²⁸² HADOT, 2009, p. 5-6.

²⁸³ Por exemplo a já discutida passagem de VI, 9, 4, 3, 22-27.

não é o seu corpo, mas sua alma. Essa descoberta filosófica da alma, ainda que parte importante da ascensão, não deve ser considerada, entretanto, como uma união.

União com o Intelecto

Também pode-se duvidar da existência de uma experiência de união com o Intelecto nas *Enéadas*. Os textos que Hadot usa em seus artigos sobre essa experiência são passíveis de outras interpretações: IV, 7, 10 fala da percepção que a alma tem de si mesma quando purificada; IV, 8, 1 pode ser lido, como o foi tradicionalmente, como uma referência à experiência de união com o Um; V, 8, 10, por sua vez, é um complicado texto baseado no *Fedro*, que tem os deuses gregos como personagens principais. Além disso, é possível pensar como Lloyd, para quem as descrições plotinianas podem ser reduzidas às afirmações aristotélicas a respeito do Intelecto, que não são comumente consideradas místicas²⁸⁴.

Por fim, enquanto as descrições plotinianas de união com o Um podem ser equiparadas às descrições da união com Deus feitas por místicos das mais variadas culturas, não é fácil achar um equivalente para a experiência de união com o Intelecto. Wallis, em seu artigo *Noûs as Experience*²⁸⁵, tentou encontrar descrições similares nos textos de filósofos, artistas, cientistas, místicos e escritores, sem muito sucesso, na minha opinião. É, que, apesar de todos os interessantes paralelos que descobriu, ele não apresentou nenhuma descrição de

²⁸⁴ LLOYD, *Plotinus*, p. 218. MERLAN, 1963, afirma que é possível interpretar alguns textos aristotélicos à luz de uma mística intelectual.

²⁸⁵ WALLIS, 1976.

uma experiência mística, sem imagens, de união com a totalidade inteligível. Por sua vez, Merlan traçou uma linhagem de filósofos que teriam escrito sobre a união do intelecto da alma com o Intelecto divino e a consequente divinização da alma nesse processo que, podendo remontar a Aristóteles, chegaria a Plotino *via* Alexandre de Afrodísia e chegaria também ao mundo islâmico, com Avicena²⁸⁶.

Entretanto, segundo o próprio Merlan, a questão não é clara nesses autores. Apesar disso, parece realmente haver uma experiência de união com o Intelecto descrita ao longo das *Enéadas*. Em V, 3, 4, Plotino escreve:

Também nós reinamos, quando estamos de acordo com ele (o Intelecto). E podemos estar de acordo com ele de dois modos: ou por essa espécie de letras que são como leis grafadas em nós, ou como que preenchidos por ele ou também capazes de vê-lo e percebê-lo estando presente.²⁸⁷

Plotino afirma nessa passagem que podemos nos relacionar com o Intelecto de duas maneiras: ou contemplando o que vem dele, os *lógoi* que são imagens das formas inteligíveis e que são utilizados pela alma em seu raciocínio discursivo, ou sendo preenchidos por ele e percebendo-o como presente. A continuação do texto confirma que essa segunda maneira de estar de acordo com o Intelecto é uma experiência de união:

²⁸⁶ MERLAN, *op. cit.*

²⁸⁷ V, 3, 4, 1-4. Βασιλεύομεν δὲ καὶ ἡμεῖς, ὅταν κατ' ἐκεῖνον· κατ' ἐκεῖνον δὲ διχῶς, ἢ τοῖς οἴον γράμμασιν ὡσπερ νόμοις ἐν ἡμῖν γραφεῖσιν, ἢ οἴον πληρωθέντες αὐτοῦ ἢ καὶ δυναθέντες ἰδεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι παρόντος.

De modo que o que conhece a si mesmo é duplo: o que conhece a natureza do pensamento discursivo da alma e o superior a este, que conhece a si mesmo de acordo com o Intelecto, transformando-se nele. Ele pensa a si mesmo não mais como homem, mas como quem se tornou completamente outro²⁸⁸.

Plotino afirma claramente que é possível à alma transformar-se no Intelecto²⁸⁹, conhecendo a si mesma não mais como um homem, mas como Intelecto. Portanto, ao contrário do que concluímos da união com a Alma, deve-se pensar em uma união nesse nível. Também é necessário considerar a união com o Intelecto uma parte integrante e essencial da ascensão, uma etapa pela qual a alma deve necessariamente passar para alcançar a união com o Um, como percebemos pelo já citado texto de VI, 9, 3, no qual Plotino afirma que “é necessário, tornando-se intelecto, comprometer-se e estabelecer a própria alma no Intelecto, para que, desperta, receba as coisas que este vê e contemple com ele o Um”²⁹⁰.

Os textos sobre a união levantam duas questões: como Plotino a explica? Como ele a descreve? A primeira pergunta não tem uma resposta simples. Na verdade, não creio que possamos encontrar uma resposta satisfatória para ela nas *Enéadas*, que, de fato, não são claras a esse respeito. Uma possibilidade é

²⁸⁸ V, 3, 4, 5-12. ὡς τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν διττὸν εἶναι, τὸ μὲν γινώσκοντα τῆς διανοίας τῆς ψυχικῆς φύσιν, τὸν δὲ ὑπεράνω τούτου, τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν κατὰ τὸν νοῦν ἐκεῖνον γινόμενον· κάκείνω ἑαυτὸν νοεῖν αὐτὸν οὐχ ὡς ἄνθρωπον ἔτι, ἀλλὰ παντελῶς ἄλλον γενόμενον.

²⁸⁹ O’Meara (2008, p. 55-56) lê essa passagem como um exercício que permitirá ao leitor descobrir sua própria natureza. O emprego de alguns imperativos na passagem anterior à que cito aqui pode corroborar essa hipótese. No entanto, não sei como alguém, a partir desse exercício, seria capaz de perceber-se a si mesmo como a totalidade do mundo inteligível. Penso, assim, que temos aqui uma descrição daquilo que a alma experimenta quando, já tendo passado pelo processo de purificação, alcança a contemplação de sua natureza inteligível e se une ao Intelecto.

²⁹⁰ VI, 9, 3, 22-25.

pensá-la a partir da noção do *eu* plotiniano²⁹¹. Para uma boa parte dos estudiosos que se ocuparam da questão, existiria um *eu* móvel, que não é a alma, mas o foco de consciência, que pode ocupar níveis diversos da realidade. Segundo Hadot, “a consciência é um ponto de vista, é um centro de perspectiva. Nosso *eu*, para nós, coincide com o ponto a partir do qual se abre para nós uma perspectiva sobre o mundo ou sobre nossa alma”²⁹². Blumenthal²⁹³, por sua vez, define o *eu* em Plotino como “o foco da atividade consciente que pode mudar quando essa atividade muda”. Nessa perspectiva, não seria tão adequado falar de união da alma quanto de união do *eu* com o Intelecto: na experiência de união, o *eu* humano se veria transformado no próprio mundo inteligível. Nas palavras de Plotino, nessa situação, ele se conhece “segundo o Intelecto, transformando-se nele, e não mais pensa como homem, mas tornando-se totalmente outro”.²⁹⁴

No entanto, acredito que a teoria do *eu* móvel, tal como exposta pelos estudiosos, não encontra confirmação nos textos, sendo mais uma projeção de questões atuais sobre a subjetividade que uma interpretação rigorosa do pensamento de Plotino. É que, como nota O’Daly, o *eu* não pode ser condicionado pelo ato de consciência porque ele é o próprio veículo da consciência, o sujeito a partir do qual a consciência é o ato²⁹⁵, ou seja: para que exista consciência, é necessário que alguém a tenha. Além disso, em diversas passagens, Plotino afirma claramente que o verdadeiro *eu* do ser humano, que indica a partir da expressão *tò hemeîs* (o nós), é a alma. Em I, 1, 7, por exemplo, ele afirma:

²⁹¹ Minhas reflexões aqui se baseiam em MAMO, 1976, que, no entanto, as faz pensando na união da alma com o Um.

²⁹² HADOT, 1997, p. 34.

²⁹³ *Ibid.*, p. 110.

²⁹⁴ V, 3, 4, 9-11. κάκεινῳ ἑαυτὸν νοεῖν αὐτὸ οὐχ ὡς ἄνθρωπον ἔτι, ἀλλὰ παντελῶς ἄλλον γενόμενον

²⁹⁵ O’DALY, 1973, p. 49.

As coisas anteriores são nossas, mas nós (*hemeis*) somos o que existe daí para cima, assentado sobre o animal. Nada impede que a totalidade seja chamada de animal. As partes de baixo são misturadas, mas a outra parte é, assim suponho, o homem verdadeiro; aquelas são leoninas e, no geral, feras variadas. Coincidindo o homem com a alma racional, quando raciocinamos, nós raciocinamos com os raciocínios que são atos da alma²⁹⁶.

Nessa passagem, Plotino afirma que o *eu* verdadeiro não é o composto formado pelo corpo e a imagem da alma²⁹⁷, que ele chama de *animal*, mas aquilo que existe de superior, o homem verdadeiro, que, segundo ele, coincide com a alma racional. Por sua vez, em I, 1, 8, ele afirma que possuímos o Intelecto como que por cima de nós²⁹⁸, não como nós mesmos. Assim, se, em alguns momentos, nos vemos transformados no Intelecto, é que a alma uniu-se ao Intelecto.

Mas como seria isso possível? Como a alma, um ser posterior e derivado, pode, de algum modo, transformar-se e unir-se ao Intelecto? Para Hadot, isso seria possível porque a parte superior da alma, aquela que em IV, 8, 8 Plotino afirma que não desceu ao mundo sensível, seria uma forma inteligível. Entretanto, é também difícil de explicar como uma realidade anterior, como uma forma inteligível, poderia ser parte de uma realidade posterior, a alma. É possível dizer, a partir da metafísica das *Enéadas*, que a alma depende de uma forma inteligível, mas não que essa possa ser contada como uma parte da alma. É, aliás,

²⁹⁶ I, 1, 7.

²⁹⁷ Cf. IGAL, 1979.

²⁹⁸ I, 1, 8, 3-10.

o que Plotino afirma em V, 3: “não dizemos que (o Intelecto) é da alma, mas dizemos que é nosso intelecto”²⁹⁹.

Uma outra maneira de pensar a união é entendê-la a partir da doutrina aristotélica da identidade do intelecto e seu objeto no ato de inteligência. De acordo com Aristóteles, o intelecto teria a propriedade de se tornar as formas que pensa, o que seria possível por sua imaterialidade. Como mostrou Hadot³⁰⁰, Plotino foi influenciado por essa teoria na sua concepção do Intelecto e de sua identidade com as formas inteligíveis. Mas, como supõe Merlan, ela também poderia estar, através da interpretação de Alexandre de Afrodísia, na base de suas reflexões acerca da possibilidade da união da alma com o Intelecto³⁰¹. De acordo com Alexandre, “nossa inteligência imaterial, quando pensa a inteligência produtiva³⁰², torna-se inteligência produtiva – ainda que talvez não se possa afirmar com precisão como essa transformação acontece”³⁰³. Assim, em Plotino, não poderíamos supor que a alma, quando pensa o Intelecto, dada a identidade entre pensamento e pensado, não se tornaria, por isso, o próprio Intelecto? Essa explicação, no entanto, não é suficiente. Como pensar que a alma pode se transformar em um ser superior apenas por pensá-lo? O pensamento da alma, aliás, não seria formado por *lógoi*, que são imagens das formas inteligíveis, mas que não são essas próprias formas? Além disso, como seria possível pensar o Intelecto que, sendo o conjunto das formas inteligíveis, é um pressuposto delas e, portanto, é necessariamente anterior a todo conceito?

²⁹⁹ V, 3, 3, 21-29. Ἄλλ' οὐ ψυχῆς μὲν φήσομεν, ἡμέτερον δὲ νοῦν φήσομεν.

³⁰⁰ HADOT, 1996.

³⁰¹ Cf. MERLAN, 1963.

³⁰² Que, para ele, não é uma potência do indivíduo, mas o Intelecto divino.

³⁰³ MERLAN, *op. cit.*, p. 16.

De acordo com Plotino, a alma, quando se desliga do sensível, abandona aquilo que a torna diferente das formas inteligíveis, a sua alteridade, que é justamente sua posição intermediária entre o sensível e o inteligível. Em VI, 9, ao explicar a união da alma com o Um, Plotino afirma que os seres imateriais não se distinguem uns dos outros pelos corpos ou a posição no espaço, como os seres materiais, mas pela diferença. Assim, poderíamos pensar que, quando a diferença é suprimida, ou seja, quando as potências da alma que se dirigem ao sensível estão inativas, não há mais separação e, portanto, ocorre a união³⁰⁴. Assim, essa transformação mencionada em V, 3 seria, na verdade, antes de tudo, uma recuperação da natureza original, inteligível da alma. Isso não significaria, no entanto, que a alma se transformaria no Intelecto, deixando de ser o que é, apenas que, tornando-se totalmente inteligível - ou seja, desapegando-se de suas faculdades que se voltam ao mundo sensível -, ela seria capaz de se ligar ao Intelecto e viver de tal maneira que poderia ser dito que ela se transformou no Intelecto.

Essas considerações, ainda que apontem um caminho possível de investigação, não são suficientes para resolver todos os problemas levantados pela doutrina da união. Pensar em uma transformação real da alma equivaleria a pensá-la não mais como um ser com suas particularidades, tal como também são as formas inteligíveis e os corpos sensíveis, mas como um ser dinâmico, capaz de transitar pelas esferas anteriores e posteriores. Ainda que essa seja uma leitura possível, ela não é, em nenhum momento, explicitada nas *Enéadas* que, pelo contrário, em diversas passagens afirmam a diferença entre a Alma e o Intelecto. Também seria necessário determinar se todas as almas deveriam ser

³⁰⁴ VI, 9, 8, 29-33.

compreendidas dinamicamente, tanto as almas particulares, que podem descer ao mundo sensível e ascender à união, quanto a Alma do mundo, ou se apenas as almas particulares exerceriam essa capacidade. E seria necessário perguntar: a Alma do mundo, por estar desligada do sensível, estaria permanentemente unida ao Intelecto? Seria ela, desse modo, um Intelecto? Como, no entanto, ela ainda assim seria uma alma? Por fim, ainda que o foco de atenção da alma não se volte para o composto, ao menos por ação automática, como no caso da Alma do mundo, ela governa o sensível e, portanto, diferencia-se, ainda que minimamente, das formas inteligíveis.

Uma hipótese de leitura que poderia iluminar alguma dessas questões é pensar a alma como uma realidade intermediária, como um ser inteligível que, portanto, está no Intelecto³⁰⁵, ainda que também, sendo responsável pela ordem do mundo sensível, tenha a capacidade de se voltar a ele. Nessa perspectiva, quando uma alma volta seu foco de atenção para o inteligível, sua natureza imaterial possibilitaria sua união com o Intelecto. Além disso, devemos nos lembrar que, como as hipóstases superiores são interiores à alma, talvez isso também signifique que suas atividades sejam, de alguma maneira, atividades interiores à alma, que, portanto, não necessita buscá-las como algo diverso e separado, ou em outras palavras, como algo exterior, mas apenas aquietar suas outras potências para que possa percebê-las melhor. Nessa perspectiva, a união com o Intelecto não seria tanto uma questão de se transformar em outra coisa, mas apenas em perceber a atividade do Intelecto que, por ser interior, já ocorre sem que nós tomemos consciência.

³⁰⁵ Lembrando que, para Plotino, dada as relações de dependência entre os níveis de realidade, o Intelecto está no Um, a Alma está no Intelecto e o mundo sensível está na Alma. Cf. VI4-5.

Quanto à descrição plotiniana da experiência da união, em um trabalho anterior, aponte seis características básicas³⁰⁶: (1) é uma experiência de união indistinta com a totalidade do mundo inteligível; (2) é uma visão direta e interior; (3) a alma não conhece a partir de imagens; (4) é uma experiência de beatitude; (5) existe nela a posse inequívoca da verdade; (6) é como que uma possessão divina. Essas características fornecem um panorama geral da experiência. Gostaria, no entanto, de comentar algumas passagens importantes das *Enéadas* a esse respeito.

Plotino fala já em I, 6 de alcançar o Intelecto e contemplar o belo, mas a primeira descrição da experiência está em IV, 7, 10. Ali, ele afirma que aquele que vê a si mesmo após se ter purificado das afecções, apetites irracionais e ira, contemplará sua natureza imortal, situada no inteligível:

Verá, pois, uma inteligência, vendo não algo sensível, nem alguma destas coisas mortais, mas apreendendo o eterno com o eterno – todas as coisas que estão no inteligível -, tornando-se também um mundo inteligível e luminoso, iluminado pela verdade que procede do Bem, aquele que irradia a verdade a todos os inteligíveis.³⁰⁷

Plotino descreve aqui uma experiência de eternidade e totalidade, um estado de união com o inteligível, na qual a alma não o contempla como outro, mas transforma-se nele e o vê como a si mesma. É esse o significado mais

³⁰⁶ Cf. BRANDÃO, 2008.

³⁰⁷ IV, 7, 10, 32-37. "Ὅψεται γὰρ νοῦν ὁρῶντα οὐκ αἰσθητόν τι οὐδὲ τῶν θνητῶν τούτων, ἀλλὰ ἀίδιω τὸ ἀίδιον κατανοοῦντα, πάντα τὰ ἐν τῷ νοητῷ, κόσμον καὶ αὐτὸν νοητὸν καὶ φωτεινὸν γεγενημένον, ἀληθείᾳ καταλαμπόμενον τῇ παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ, ὃ πᾶσιν ἐπιλάμπει τοῖς νοητοῖς ἀλήθειαν·"

profundo da interiorização mencionada em V, 1, 11-12. É também a única possibilidade de se contemplar o Intelecto que, não sendo um objeto como os outros, é, na verdade, pressuposto básico de todo conhecimento. Temos, assim, um conhecimento mais simples e anterior ao pensamento discursivo. Acredito que seja precisamente por isso que ele só pode ser obtido após uma purificação, que é justamente o processo de separar algo que foi acrescentado. Aliás, é possivelmente tendo IV, 7, 10 em mente que Plotino escreveu o início de seu sexto tratado (IV, 8)³⁰⁸, que trata da descida das almas ao mundo sensível e a sua consequente separação do inteligível³⁰⁹:

Muitas vezes, acordando do meu corpo para mim mesmo, vindo a estar, por um lado, fora das outras coisas e, por outro, dentro de mim mesmo, vejo uma admirável beleza. Neste momento, acredito ainda mais pertencer à parte superior [dos seres]. Atualizo uma vida superior, vindo tanto a ser uma mesma coisa com o divino, quanto a me estabelecer nele, chegando àquela atividade e estabelecendo a mim mesmo acima de todo outro inteligível. Depois dessa permanência no divino, descendo do intelecto ao raciocínio, fico perplexo a respeito de como alguma vez e agora mesmo desci, bem como a respeito de como a minha alma veio a estar dentro de um corpo, apesar de ser tal como se manifestou por si mesma, mesmo estando em um corpo.³¹⁰

³⁰⁸ O'MEARA, *op. cit.*, p. 54.

³⁰⁹ Obviamente, uma separação parcial, já que, como Plotino enuncia em IV, 8, 8, existe uma parte da alma que não desceu. Além disso, a alma, por ser uma realidade imaterial, nunca desce de fato, apenas dirige suas potências para o sensível. Cf. BRANDÃO, 2007b.

³¹⁰ IV, 8, 1, 1-11. Πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς ἑμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος καὶ γινόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω, ἑμαυτοῦ δὲ εἴσω, θαυμαστὸν ἠλίκον ὄρων κάλλος, καὶ τῆς κρείττονος μοίρας πιστεύσας τότε μάλιστα εἶναι, ζωὴν τε ἀρίστην ἐνεργήσας καὶ τῷ θεῷ εἰς ταύτῳ γεγενημένος καὶ ἐν αὐτῷ ἰδρυθεὶς εἰς ἐνέργειαν ἐλθὼν ἐκείνην ὑπὲρ πάντων τὸ ἄλλο νοητὸν ἑμαυτὸν ἰδρύσας, μετὰ ταύτην τὴν ἐν τῷ θεῷ στάσιν εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβάς ἀπορῶ, πῶς ποτε καὶ νῦν καταβαίνω, καὶ ὅπως ποτέ μοι ἔνδον ἢ ψυχῇ γεγένηται τοῦ σώματος τοῦτο οὗσα, οἷον ἐφάνη καθ' ἑαυτήν, καίπερ οὗσα ἐν σώματι.

Estamos diante de um texto fundamental, o único no qual Plotino utiliza a primeira pessoa para descrever uma experiência superracional. Para O'Meara³¹¹ estamos aqui não diante de um *eu* autobiográfico, mas de um *eu* filosófico, que compreende Plotino e os seus leitores, o *eu* de todo aquele que ascendeu e teve a experiência. Mas, ainda que as contínuas exortações de Plotino à ascensão nos permitam pensar que, para ele, as experiências descritas sejam acessíveis a todos que sigam o caminho, não vejo porque não pensar em um *eu* autobiográfico aqui. O próprio emprego da primeira pessoa, único nas descrições desse tipo, reforça essa leitura, que, aliás, é a mais natural.

Essa passagem foi tradicionalmente lida como uma referência à união com o Um, possivelmente pela falta de paralelos à união com o Intelecto na literatura mística. O texto foi usado pelo próprio Porfírio, como base para o texto da *Vida de Plotino* no qual ele fala da união de seu mestre com o deus primeiro e transcendente³¹², e por Santo Ambrósio, na *Segunda Epístola aos Coríntios*, quando fala do êxtase de S. Paulo³¹³. Entre os comentadores atuais, também Rist³¹⁴, O'Daly e Meijer leram a passagem nessa direção. Entretanto, os argumentos de Hadot³¹⁵ e O'Meara³¹⁶ fizeram com que parte dos estudiosos encarassem como mais provável que o texto diga respeito da união com o Intelecto e que o próprio Rist revisasse sua posição³¹⁷.

De fato, quando Plotino fala da visão de uma beleza admirável, ele certamente está se referindo ao Intelecto que, em I, 6, foi identificado ao belo.

³¹¹ O'MEARA, *op. cit.*, p. 57.

³¹² *Vida de Plotino*, 23, 9.

³¹³ *De Isaac et anima*, IV, 11.

³¹⁴ RIST, 1967, p. 256-257.

³¹⁵ HADOT, 1985.

³¹⁶ O'MEARA, 1974, retomados e aprofundados em O'MEARA, 2008.

³¹⁷ RIST, 1989, p. 193-194.

Falar de pertencimento à parte superior dos seres, vida superior e união com o divino são expressões que também se encaixam na descrição da união com o Intelecto. Além disso, Plotino fala de descida do Intelecto ao raciocínio, não de descida do Um. No entanto, a partir das reflexões de Ousager e contra o que eu mesmo havia considerado anteriormente³¹⁸, acredito que tanto a união com o Intelecto quanto a união com o Um possam estar pressupostas nesse texto.

A chave para a leitura de Ousager é a expressão “chegando àquela atividade e estabelecendo a mim mesmo acima de todo outro inteligível”, que, paradoxalmente, também é fundamental na argumentação de Hadot. Para ele, é importante considerarmos aqui o sentido de *tò állo*, que indicaria que Plotino se coloca acima de todo *outro* inteligível, ou seja, das formas inteligíveis, mas não do Intelecto. Entretanto, Ousager faz um bom trabalho em levantar passagens das *Enéadas* na qual se fala que o Um se assenta no topo do Intelecto³¹⁹, mostrando que o tipo de linguagem usado em IV, 8, 1 é costumeiramente empregado nas *Enéadas* para se referir ao Um. Também em I, 3, 1, Plotino se refere ao Um falando de confins e topo do inteligível³²⁰.

Parece-me portanto que estamos aqui diante de uma síntese em primeira pessoa da ascensão. Em primeiro lugar, Plotino fala do despertar do corpo, empregando o termo *egeirómenos*, bastante próximo do verbo *anegeîrai* que emprega em I, 6, 8 para tratar do despertar da visão interior da alma. Pensando na ascensão como interiorização, fala também de entrada em si mesmo, e, em seguida, de contemplação da beleza. A contemplação torna-se união na seqüência

³¹⁸ BRANDÃO, 2007b.

³¹⁹ V, 5, 3, 5; VI, 7, 17, 34; VI, 8, 7, 7.

³²⁰ I, 3, 1, 15.

do texto e, logo após, transforma-se em um estabelecer-se acima de todo outro inteligível, que interpreto aqui como uma referência à união superior com o Um, para que, finalmente, a alma desça do Intelecto ao raciocínio. Não acredito que a ausência de uma referência explícita ao Um seja um argumento determinante contra a interpretação de Ousager. Afinal, é apenas unida ao Intelecto que a Alma pode unir-se ao Um³²¹.

Outro texto importante é V, 8, 10-13. Trata-se de um texto que tem por base o *Fedro* 246e-24c, que fala da ascensão da alma ao inteligível a partir de uma linguagem mitológica e é um tanto confuso. Nas palavras de Hadot, que o estudou extensivamente como chave para a compreensão da união com o Intelecto³²², “o capítulo 10 passa bruscamente da evocação do mito do *Fedro* à ideia de uma visão interior. O capítulo 11 trata das ligações entre essa visão e a consciência de si. O capítulo 12 passa, sem transição aparente, ao mito do Filho de Deus. O capítulo 13 evoca Urano, Cronos e Zeus, símbolos do Um, da Inteligência e da Alma. É evidentemente difícil de saber qual a relação lógica entre esses desenvolvimentos”³²³.

No entanto, para ele, apesar da aparência confusa, estamos diante de um texto profundamente coerente, que prolonga o movimento geral do tratado, destinado a elevar a alma à contemplação do Belo inteligível e que usa a linguagem dos tradicionais mitos gregos para, diante da polêmica contra os gnósticos e de seus mitos, revelações e textos apocalípticos, contrapor a boa

³²¹ Cf. HADOT, 1985.

³²² Em HADOT, 1980; 1981 e 1985.

³²³ HADOT, 1981, p. 206.

notícia filosófica de um modo de perfeição e beatitude³²⁴. O texto começa narrando a ascensão de Zeus, que aqui é uma alegoria da hipóstase Alma, ao Intellecto³²⁵:

Por isso, também Zeus, ainda que seja o mais velho de todos os deuses, os quais guia, avança primeiro à contemplação deste [*o mundo inteligível*], e seguem-no os outros deuses, *daímones* e as almas que podem ver essas coisas. E este (*o mundo inteligível*) aparece para eles de um certo lugar invisível e, elevando-se sobre eles, ilumina do alto todas as coisas, enche de esplendor e maravilha os que estão em baixo, os quais se viram para vê-lo, não podendo, tal como ao sol. Na verdade, alguns deles suportam a luz e veem. Outros, tanto mais se perturbam quanto mais separados estão dele. Os que o podem ver o veem, olhando para ele e para o que é dele. No entanto, não é a mesma contemplação que recebe cada um. Alguém, olhando fixo, vê resplandecendo a fonte e a natureza do justo; outro é preenchido com a contemplação da temperança, não tal como a entre os homens, quando a têm: pois esta imita aquela³²⁶.

Para Hadot, quando Plotino fala de Zeus como o primeiro a ascender e dos outros deuses, *daímones* e almas o seguindo, ele propõe a hipóstase Alma como modelo do filósofo em seu caminho de ascensão³²⁷. Trata-se da ascensão a um lugar invisível, ou seja, que não pode ser percebido com os sentidos e de uma

³²⁴ *Ibid.*, p. 211.

³²⁵ *Ibid.*, p. 206.

³²⁶ V, 8, 10, 1-15. Διὰ τοῦτο καὶ <ὁ Ζεὺς> καίπερ ὦν πρεσβύτατος τῶν ἄλλων θεῶν, ὧν αὐτὸς ἡγεῖται, <πρῶτος πορεύεται> ἐπὶ τὴν τούτου θέαν, οἱ δὲ <ἔπονται θεοὶ> ἄλλοι <καὶ daίμονες> καὶ ψυχαί, αἱ δὲ ταῦτα ὄραν <δύνανται>. Ὁ δὲ ἐκφαίνεται αὐτοῖς ἐκ τινος ἀοράτου τόπου καὶ ἀνατείλας ὑψοῦ ἐπ' αὐτῶν κατέλαμψε μὲν πάντα καὶ ἔπλησεν αὐγῆς καὶ ἐξέπληξε μὲν τοὺς κάτω, καὶ ἐστράφησαν ἰδεῖν οὐ δεδυνημένοι οἷα ἥλιον. Οἱ μὲν ἄρ' αὐτοῦ ἀνέχονται τε καὶ βλέπουσιν, οἱ δὲ ταράττονται, ὅσῳ ἂν ἀφεστήκωσιν αὐτοῦ. Ὅρωντες δὲ οἱ δυνηθέντες ἰδεῖν εἰς αὐτὸν μὲν πάντες βλέπουσι καὶ εἰς τὸ αὐτοῦ· οὐ ταῦτόν δὲ ἕκαστος αἰεὶ θέαμα κομίζεται, ἀλλ' ὁ μὲν ἀτενὲς ἰδὼν ἐκλάμπουσαν εἶδε τὴν τοῦ δικαίου πηγὴν καὶ φύσιν, ἄλλος δὲ τῆς σωφροσύνης ἐπλήσθη τοῦ θεάματος, οὐχ οἷαν ἄνθρωποι παρ' αὐτοῖς, ὅταν ἔχωσι· μιμεῖται γὰρ αὕτη ἀμηγέπη ἐκείνην·

³²⁷ HADOT, *op. cit.*, p. 212.

experiência de esplendor que, no entanto, não é acessível a todos, dado que alguns não estão preparados para ela, devido a sua magnitude. Deveríamos pensar aqui que esses que não estão preparados não estão purificados? Apontam nessa direção as referências explícitas da possibilidade da experiência para todos, ainda que nem todos a alcancem, como, por exemplo, em I, 6, 8, 26, na qual Plotino assevera que todos possuem a visão interior, mas nem todos a usam³²⁸.

De qualquer modo, é de grande interesse a afirmação de Plotino de que nem todos recebem a mesma contemplação, sendo que uns veem o justo, outros a temperança, etc. Não acredito, como Hadot, que o texto seja uma mera alegoria para a contemplação do filósofo. Quando Plotino fala da contemplação de deuses e *daímones*, devemos ter em mente sua cosmovisão, na qual esses seres efetivamente também contemplam as realidades inteligíveis. Mas penso que é possível considerar uma experiência semelhante à alma daqueles que empreendem a ascensão. Mas isso significaria que a contemplação do inteligível é, na verdade a contemplação de uma forma inteligível? Na verdade, considero que estamos diante da descrição de uma fase inicial da contemplação do Intelecto, aquela que alcançamos logo que a prática dialética dá lugar a unidade e ao repouso³²⁹. A continuação do texto aponta nessa direção:

Zeus, então, vendo essas coisas, e também algum de nós que é seu companheiro de amor, no final, vê permanecer em tudo a beleza total e participa da beleza de lá. Pois reluz em todas as coisas e preenche os que estão ali, de modo que também esses se tornam belos,

³²⁸ Narbonne (2011, p. 105) situa essas afirmações no contexto da polêmica contra os gnósticos, que não pensavam na ascensão como acessível a todos, mas apenas aos espirituais.

³²⁹ Cf. BRANDÃO, 2008. Comparar com a análise de Wallis (1976) da experiência contemplativa de Schopenhauer.

assim como, muitas vezes, os homens que sobem em lugares elevados, tendo a terra de lá uma cor amarela, enchem-se daquela cor, assemelhando-se à terra pela qual caminham. Mas a cor que floresce lá é a beleza, ou melhor, tudo é cor e beleza em profundidade, pois o belo, como que aflorando, não é outra coisa.³³⁰

Quando a experiência se intensifica, é possível ver e participar e contemplar a beleza total, ou seja, do Intelecto, e não apenas de uma forma inteligível. A experiência de união com o todo é, portanto, também sugerida nessa passagem. Em sua sequência, ela é comparada à embriaguez com o néctar, a bebida dos deuses, descrita como uma união na qual aquele que vê é também aquilo que é visto e, seguindo ainda a linguagem do *Fedro*, como uma possessão divina:

Mas aqueles que não veem o todo consideram somente a impressão exterior. Já aos que estão totalmente como que embriagados e saturados de néctar, pois a beleza penetrou toda a sua alma, não lhes pertence apenas se tornar contempladores, pois não existe mais, por um lado, aquele que contempla, exterior e, por outro, o contemplado, também exterior. Mas, aquele que vê com vista aguda tem em si mesmo o que é visto. E, tendo-o, na maioria das vezes desconhece que tem e olha como se fosse algo exterior, porque o vê como algo que é visto e porque quer ver. Tudo o que alguém olha como objeto de contemplação, olha como algo exterior. Mas é necessário transferir já a visão para si mesmo e ver como uma unidade e ver como a si mesmo, como alguém que, possuído por

³³⁰ V, 8, 10, 24-33. Ταῦτα οὖν ὁρῶν ὁ Ζεὺς, καὶ εἴ τις ἡμῶν αὐτῷ συνεργαστής, τὸ τελευταῖον ὁρᾷ μένον ἐπὶ πᾶσιν ὅλον τὸ κάλλος, καὶ κάλλους μετασχὼν τοῦ ἐκεῖ· ἀποστίλβει γὰρ πάντα καὶ πληροῖ τοὺς ἐκεῖ γενομένους, ὡς καλοὺς καὶ αὐτοὺς γενέσθαι, ὅποιοι πολλάκις ἄνθρωποι εἰς ὑψηλοὺς ἀναβαίνοντες τόπους τὸ ξανθὸν χρῶμα ἐχούσης τῆς γῆς τῆς ἐκεῖ ἐπλήσθησαν ἐκείνης τῆς χροᾶς ὁμοιωθέντες τῇ ἐφ' ἧς ἐβεβήκεσαν. Ἐκεῖ δὲ χροᾶ ἢ ἐπανθοῦσα κάλλος ἐστί, μᾶλλον δὲ πᾶν χροᾶ καὶ κάλλος ἐκ βάθους· οὐ γὰρ ἄλλο τὸ καλὸν ὡς ἐπανθοῦν.

algum deus, inspirado por Febo ou por alguma Musa, em si mesmo realizasse a visão do deus - se fosse capaz de ver o deus em si mesmo³³¹.

União com o Um

Um dos textos privilegiados para pensarmos a união com o Um é a *Enéada* VI, 9. O texto inicia com uma demonstração da necessidade de um primeiro princípio absolutamente uno, partindo de uma reflexão sobre unidade como condição necessária para a existência de qualquer ser: “todos os entes são entes pelo um, tanto aqueles que são primariamente entes, quanto aqueles que, de algum modo, diz-se existir entre os entes. O que existiria, se não fosse um?”³³². Plotino passa então a enumerar diversos tipos de unidade: um exército, um coro ou um rebanho, que existem em um sentido coletivo, só existem por causa de sua unidade; alguns entes fabricados pelo homem, como uma casa e um navio, bem como o corpo das plantas e dos animais; a saúde existe quando o corpo é coordenado como uma unidade: tudo que de algum modo existe, possui alguma unidade.

O que, no entanto, proporciona essa unidade aos entes? O pressuposto implícito na argumentação de Plotino, típico de uma metafísica de inspiração platônica, é que as coisas só podem ser unas por participação na unidade. É

³³¹ V, 8, 10, 33-45. Ἀλλὰ τοῖς μὴ ὅλον ὁρῶσιν ἢ προσβολὴ μόνῃ ἐνομίσθη, τοῖς δὲ διὰ παντὸς οἶον οἰνωθεῖσι καὶ πληρωθεῖσι τοῦ νέκταρος, ἅτε δι' ὅλης τῆς ψυχῆς τοῦ κάλλους ἐλθόντος, οὐ θεαταῖς μόνον ὑπάρχει γενέσθαι. Οὐ γὰρ ἔτι τὸ μὲν ἔξω, τὸ δ' αὖ τὸ θεώμενον ἔξω, ἀλλ' ἔχει τὸ ὀξέως ὁρῶν ἐν αὐτῷ τὸ ὁρώμενον, καὶ ἔχων τὰ πολλὰ ἀγνοεῖ ὅτι ἔχει καὶ ὡς ἔξω ὃν βλέπει, ὅτι ὡς ὁρώμενον βλέπει καὶ ὅτι θέλει βλέπειν. Πᾶν δὲ ὃ τις ὡς θεατὸν βλέπει ἔξω βλέπει. Ἀλλὰ χρὴ εἰς αὐτὸν ἤδη μεταφέρειν καὶ βλέπειν ὡς ἐν καὶ βλέπειν ὡς αὐτόν, ὡσπερ εἴ τις ὑπὸ θεοῦ κατασχεθεὶς φοιβόληπτος ἢ ὑπὸ τινος Μούσης ἐν αὐτῷ ἂν ποιοῖτο τοῦ θεοῦ τὴν θέαν, εἰ δύναμιν ἔχοι ἐν αὐτῷ θεὸν βλέπειν.

³³² VI, 9, 1-3. Πάντα τὰ ὄντα τῷ ἐνὶ ἐστὶν ὄντα, ὅσα τε πρῶτως ἐστὶν ὄντα, καὶ ὅσα ὀπωσοῦν λέγεται ἐν τοῖς οὖσιν εἶναι. Τί γὰρ ἂν καὶ εἴη, εἰ μὴ ἐν εἴη;

justamente isso o que ele quer dizer quando afirma que todos os seres são seres pelo um, no início de VI, 9. Mas qual a natureza desse “um”? Ele seria a Alma³³³, pergunta-se Plotino, já que ela, ao formar e ordenar o mundo sensível, fornece-lhe unidade? Isso não é possível, pois, ela mesma não é totalmente una, já que possui varias potências (raciocinar, desejar, perceber, etc.), que são unificadas por uma unidade que é derivada de um princípio ainda mais elevado. Seria então o Intelecto? Afinal, as formas inteligíveis dão unidade aos seres que delas participam. Além disso, segundo Aristóteles no livro IV da *Metafísica*, 1003b, o ente e o um são conversíveis: dizer “homem” e “um homem” é afirmar a mesma coisa. Ora, afirma Plotino, se o ente e um são conversíveis e se o ente universal é o próprio Intelecto, então não seria o Intelecto o fundamento da unidade de todas as coisas?³³⁴ Mas o Intelecto também é múltiplo: possui todas as formas inteligíveis, é vida e ser e, além disso, “se ele é o que pensa e o pensado, será duplo e não simples, nem um”³³⁵.

Mas que, afinal, seria essa unidade que fundamenta a existência de toda realidade, desde o mundo sensível até o Intelecto? Por um lado, ela deve ser absolutamente una e não comportar nenhuma multiplicidade, nem mesmo a existente no Intelecto, que, ainda que consista em toda a multiplicidade das formas inteligíveis, é o mais unificado dos seres. Mas, por outro lado, justamente por essa ausência de multiplicidade, esse Um não é fácil de ser conhecido. Plotino

³³³ Acredito que Plotino se refira aqui à Alma do mundo.

³³⁴ Ao comentar essa passagem, seguindo Henry e Schwyzer, Hadot (1994, p. 129) vê aqui uma crítica ao platonismo aristotelizante de Orígenes, um filósofo que, com Plotino, foi discípulo de Amônio Sacas em Alexandria (e que não deve ser confundido com o Orígenes cristão). Essa identificação se baseia em uma passagem da *Teologia platônica* (II, 4) de Proclo que, falando de Orígenes, afirma justamente que ele considerava o Intelecto, que é também o Ser, como o primeiro princípio, deixando de lado o Um “que está além de todo intelecto e todo o ser”.

³³⁵ VI, 9, 2, 35-37. Καὶ εἰ μὲν αὐτὸς τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον, διπλοῦς ἔσται καὶ οὐχ ἄπλοῦς οὐδὲ τὸ ἓν.

se pergunta no início do terceiro capítulo de VI, 9: “o que então seria o Um e que natureza teria? Na verdade, não é nada admirável que não seja fácil dizer, já que também não é fácil dizer o que é o ente e a forma - e temos um conhecimento apoiado nas formas”³³⁶. Se o nosso conhecimento intelectual é baseado nas formas inteligíveis e se o Um é transcendente a elas, por ser condição da existência delas, não é possível conhecê-lo como conhecemos outros seres.

Para conhecer o Um, o filósofo deve se abrir para outras possibilidades de conhecimento: “quando a alma quer ver por si mesma, vendo apenas por estar com ele e sendo uma por ser uma com ele, não julga possuir de algum modo aquilo que busca, pois não é algo diferente do pensado. Contudo, é necessário que assim faça quem vai filosofar sobre o Um”³³⁷. O conhecimento do Um deve superar a dualidade implicada na distinção entre o pensar e o pensado. Portanto, aquele que conhece não pode ser diferente do pensado: o conhecimento deve se transformar em união. É esse o caminho, afirma Plotino, para quem deseja filosofar sobre o Um.

Assim, levada ao limite, a filosofia deve superar não apenas a argumentação e o discurso, mas até mesmo o conhecimento intelectual, que não deve ser simplesmente abandonado, mas ultrapassado³³⁸: “a aporia surge, sobretudo, porque a tomada de consciência dele não se faz pela ciência, nem pela

³³⁶ VI, 9, 3, 1-3. Τί ἄν οὖν εἴη τὸ ἓν καὶ τίνα φύσιν ἔχον; Ἡ οὐδὲν θαυμαστὸν μὴ ῥάδιον εἶπεῖν εἶναι, ὅπου μὴδὲ τὸ ὄν ῥάδιον μὴδὲ τὸ εἶδος ἀλλ' ἔστιν ἡμῖν γνῶσις εἴδεσιν ἐπερειδομένη.

³³⁷ VI, 9, 3, 10-14. Καθ' ἑαυτὴν δὲ ἡ ψυχὴ ὅταν ἰδεῖν ἐθέλῃ, μόνον ὁρῶσα τῷ συνεῖναι καὶ ἓν οὔσα τῷ ἓν εἶναι αὐτῷ οὐκ οἶεταί πω ἔχειν ὃ ζητεῖ, ὅτι τοῦ νοουμένου μὴ ἕτερόν ἐστιν. Ὅμως δὲ χρὴ οὕτως ποιεῖν τὸν μέλλοντα περὶ τὸ ἓν φιλοσοφήσειν.

³³⁸ HADOT, 2008, p. 235.

intelecção, como com relação aos outros inteligíveis, mas segundo uma presença superior à ciência³³⁹.

Devemos ler a passagem citada acima com cuidado. O termo *parousía* se consagrará na tradição mística posterior e aparecerá em expressões como *sentimento de presença*³⁴⁰, que fundamentaram leituras modernas em que se pensava tais experiências como possuindo natureza sentimental, como se essa presença fosse um certo pressentimento mais ou menos irracional de proximidade com o divino³⁴¹. Ainda que Plotino esteja no início da tradição mística e seja uma de suas matrizes linguísticas, ele não a pressupõe. O termo *parousía* deve ser compreendido a partir do contexto platônico, no qual denota uma relação metafísica entre duas realidades distintas e não um sentimento. O que Plotino parece dizer nessa passagem é que o conhecimento do Um não é feito pela presença das formas inteligíveis no sujeito cognoscente³⁴², mas por um tipo de presença superior, no qual existe uma unidade ainda maior. Como a palavra *superior* em Plotino é empregada para se referir às hipóstases como sinônimo do termo *anterior*, também podemos pensar que a passagem indica que o conhecimento da presença do Um é anterior ao das formas inteligíveis, ou seja, ele é pressuposto no conhecimento das formas, tal como a atividade do Um é pressuposta na atividade do Intelecto.

Também é útil aqui termos novamente em mente a doutrina aristotélica da identidade entre o intelecto e seu objeto no conhecimento: ao conhecer o Um,

³³⁹ VI, 9, 4, 1-3. Γίνεται δὲ ἡ ἀπορία μάλιστα, ὅτι μηδὲ κατ' ἐπιστήμην ἢ σύνεσις ἐκείνου μηδὲ κατὰ νόησιν, ὡσπερ τὰ ἄλλα νοητά, ἀλλὰ κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα.

³⁴⁰ Por exemplo em HADOT, 1994, p. 45 que diz expressamente que a experiência mística de Plotino consiste em um sentimento de presença. A expressão já é encontrada em Gregório de Nissa (cf. DANIELOU, 1944).

³⁴¹ Cf. VAZ, 2000, p. 9.

³⁴² Sobre o conhecimento a partir das formas, ver a *Enéada* V, 5.

a alma identifica-se com ele de um modo ainda mais intenso que com as formas que contempla no conhecimento intelectual. Por se tratar da unidade absoluta, a alma deve-se fazer também totalmente una. Mas não é fácil compreender o que Plotino quer dizer com isso. É fácil aceitar que a alma possa se identificar com alguma forma inteligível no ato de conhecimento, mas, ao conhecer o Um, ela também se transformaria nele? Existiria uma identidade total ou ela o conheceria de forma apenas parcial? Estamos aqui diante dos mesmos problemas encontrados na união da alma com o Intelecto. Devemos pensar a alma com uma realidade dinâmica, capaz de se transformar no Um ou essa união indica apenas uma ligação profunda? Creio que a segunda opção é mais adequada, já que, em diversos momentos, Plotino marca a transcendência do Um³⁴³, ainda que também afirme sua imanência. Mas resta saber como essa ligação é possível.

Em VI, 9, 7, Plotino exorta à contemplação do Um observando que devemos realizá-la “sem lançar o pensamento discursivo para o exterior”³⁴⁴. É que o Um não é exterior a ninguém, mas está presente a todos, ainda que muitos não saibam disso, “pois fogem para fora dele, ou melhor para fora de si mesmos”³⁴⁵. Portanto, ele não deve ser buscado como um ser diferente dos outros – isso pressuporia a alteridade – mas como algo que já está presente e que, no entanto, não é percebido por causa da concentração da alma em seus objetos de inteligência. O Um não é um objeto de inteligência, mas uma presença subjacente a todos eles. Por isso, a alma que queira receber a iluminação da natureza primeira deve se tornar informe. Ignorando todas as coisas e até a si

³⁴³ Até mesmo MAMO, 1976, em sua interpretação monista pensa em uma união do *eu* com o Um, não da alma.

³⁴⁴ VI, 9, 7, 1-3. Θεῶ δὲ μὴ ἔξω ῥίπτων τὴν διάνοιαν.

³⁴⁵ VI, 9, 7, 29-30. Φεύγουσι γὰρ αὐτοὶ αὐτοῦ ἔξω, μᾶλλον δὲ αὐτῶν ἔξω.

mesmo, a alma é capaz de alcançar esse conhecimento. Mas Plotino continua: temos uma parte de nossa alma dominada pelo corpo, mas existe uma outra parte que a sobrepassa. Pois bem, é com essa parte da alma que não está submersa nas realidades imateriais que podemos nos elevar e fazer com que nosso centro coincida com o centro de todas as coisas, ou seja, alcançar a união com o Um³⁴⁶. Mas como pode se dar essa coincidência? “Se então fossem corporais, não círculos espirituais, seus centros coincidiriam localmente e, onde quer que estivesse localizado o centro, ao seu redor estariam”³⁴⁷. Mas, já que aqui se trata da união de almas inteligíveis³⁴⁸ com o Um, que está além do Intelecto, o contato deve ser feito por meio de potências diferentes daquelas que são naturais ao que pensa quando coincide com o pensado³⁴⁹. Trata-se de uma coincidência ainda maior, por ser uma união com o Um: semelhança, identidade e coincidência por parentesco³⁵⁰.

De acordo com Plotino, nos seres incorpóreos, a separação se faz pela alteridade e pela diferença. Quando a alteridade não está presente, as coisas semelhantes se tornam presentes umas às outras. O Um, por não possuir alteridade, está sempre presente e nós podemos nos unir a ele, portanto, quando suprimimos nossa alteridade. Mas, no que consistiria essa alteridade? Nesse contexto, ela seria não apenas a simples ligação da alma com o sensível, mas tudo o que faz com que ela não seja una, até mesmo as formas inteligíveis em que

³⁴⁶ Sobre a coincidência de centros como uma metáfora para a união com o Um, ver BRANDÃO, 2009.

³⁴⁷ VI, 9, 8, 22-24. Εἰ μὲν οὖν σωματικοὶ ἦσαν, οὐ ψυχικοὶ κύκλοι, τοπικῶς ἂν τῷ κέντρῳ συνῆπτον καὶ που κειμένου τοῦ κέντρου περὶ αὐτὸ ἂν ἦσαν.

³⁴⁸ VI, 9, 8. αἱ ψυχαὶ νοηταί. Não creio que Plotino esteja falando de uma parte da alma que esteja no Intelecto, pois, como observa BLUMENTHAL, 1974, as almas, por não serem materiais, fazem parte da realidade inteligível. A esse respeito ver BRANDÃO, 2007b.

³⁴⁹ VI, 9, 8, 25-27. δυνάμεσιν ἄλλαις, ἧ πέφυκε τὸ νοοῦν πρὸς τὸ κατανοούμενον συνάπτειν.

³⁵⁰ VI, 9, 8, 28-29. ὁμοιότητι καὶ ταυτότητι καὶ συνάπτειν τῷ συγγενεῖ. A discussão desses termos apresentada aqui retoma em parte BRANDÃO, 2009.

baseia seu pensamento. Isso não significa, no entanto, que a alma, em sua união com o Um, ultrapasse o Intelecto. É a partir da união com o Intelecto que ela é capaz de se unir ao Um. É o que Plotino afirma em VI, 9, 3:

Certamente, é necessário, tornando-se intelecto, comprometer e estabelecer a própria alma ao Intelecto, para que, desperta, receba as coisas que este vê e contemplar com ele o Um, não acrescentando nenhuma sensação, nem acolhendo no Intelecto nada que dela venha. Pelo contrário, com o Intelecto puro e com o que é primeiro no Intelecto, deve-se contemplar o que é mais puro³⁵¹.

De acordo com Plotino, para contemplar o Um, é necessário se tornar intelecto e, além disso, comprometer e estabelecer a própria alma no Intelecto. Parece-me que isso significa que é preciso contemplar sem a interferência de nenhuma sensação, nem das coisas que surgem a partir dela, como a imaginação. Seria possível pensar nessa contemplação como aquela realizada naquele estado de consciência sem imagens chamado por Smith de quase-consciência, mas a referência a *tornar-se intelecto* parece-me sugerir um estado de consciência ainda mais elevado, aquele da alma unida ao Intelecto. Plotino afirma que, para contemplar aquilo que é mais puro (*tó katharótaton*), deve-se contemplar com o Intelecto e, mais ainda, com aquilo que é primeiro no Intelecto. A comparação com outros textos das *Enéadas* permite-nos esclarecer o sentido da expressão:

³⁵¹ VI, 9, 3, 22-27. Νοῦν τοίνυν χρῆ γενόμενον καὶ τὴν ψυχὴν τὴν αὐτοῦ νῶ πιστεύσαντα καὶ ὑφιδρύσαντα, ἴν' ἃ ὀρᾷ ἐκεῖνος ἐγρηγορῶσα δέχοιτο, τούτῳ θεᾶσθαι τὸ ἐν οὐ προστιθέντα αἴσθησιν οὐδεμίαν οὐδέ τι παρ' αὐτῆς εἰς ἐκεῖνον δεχόμενον, ἀλλὰ καθαρῶ τῷ νῶ τὸ καθαρώτατον θεᾶσθαι καὶ τοῦ νοῦ τῷ πρώτῳ.

trata-se do Intelecto amante mencionado por Plotino em VI, 7, 35, que é a parte do Intelecto capaz de contemplar o Um:

Assim, pois, o Intelecto tem uma potência para o pensar, com a qual vê as coisas que estão nele, e uma outra, com a qual vê as coisas que estão além dele, em uma certa apreensão e contato, pela qual, primeiro, somente vê e, em seguida, vendo, tem Intelecto e é um. Aquela é a contemplação do Intelecto sensato, mas a outra é o Intelecto que ama, quando se torna insensato, embriagado de néctar: amando então, tendo-se simplificado, chega ao bem estar na saciedade. E, para ele, embriagar-se daquela embriaguez é melhor que estar na gravidade mais venerável.³⁵².

Em VI, 7, Plotino afirma que é através do Intelecto amante que a alma pode contemplar o Um: unindo-se ao Intelecto, ela vive sua vida, tanto a do Intelecto sensato, que equivaleria a experiência da totalidade das formas inteligíveis que caracteriza a experiência de união com o Intelecto, quando a do Intelecto insensato, que é a experiência do Um³⁵³:

³⁵² VI, 7, 35, 19-34. Καὶ τὸν νοῦν τοίνυν τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, ἢ τὰ ἐν αὐτῷ βλέπει, τὴν δέ, ἢ τὰ ἐπέκεινα αὐτοῦ ἐπιβολῆν τινα καὶ παραδοχῆν, καθ' ἣν καὶ πρότερον ἑώρα μόνον καὶ ὄρων ὕστερον καὶ νοῦν ἔσχε καὶ ἓν ἔστι. Καὶ ἔστιν ἐκείνη μὲν ἡ θέα νοῦ ἔμφρονος, αὕτη δὲ νοῦς ἐρώων, ὅταν ἄφρων γένηται <μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος>· τότε ἐρώων γίνεται ἀπλωθεὶς εἰς εὐπάθειαν τῷ κόρῳ· καὶ ἔστιν αὐτῷ μεθύειν βέλτιον ἢ σεμνοτέρῳ εἶναι τοιαύτης μέθης.

³⁵³ Narbonne (2011, p. 97-116) acredita existir um desenvolvimento doutrinal na teoria plotiniana da ascensão devido à polêmica com os gnósticos. Segundo ele, em VI, 9, Plotino pensaria em uma ascensão solitária da alma, independente do Intelecto, mas, a partir do tratado II, 9 e especialmente em VI, 7, a união da alma com o Um estaria ligada à união do Intelecto com o Um. No entanto, ainda que reconheça ser possível falar em uma mudança de ênfase nas explicações de Plotino a respeito da ascensão e que o papel do Intelecto amante seja explicitamente reconhecido apenas em VI, 7, talvez, como supõe Narbonne, devido às discussões com os gnósticos, não acredito ser possível falar em desenvolvimento doutrinal. A passagem de VI, 9, 3 aqui citada parece pressupor a doutrina do Intelecto amante: ainda que ele não seja denominado assim no texto, Plotino fala daquilo que é primeiro no Intelecto (τοῦ νοῦ τῷ πρώτῳ). Citando essa passagem, Narbonne afirma que, ainda que o Intelecto apareça nele como um mediador na ascensão, ele não ascende com a alma. Mas Plotino também não faz essa afirmação em VI, 7: o Intelecto não ascende ao Um, mas tem a sua parte primeira contemplando-o perpetuamente. Aliás, falar em ascensão do Intelecto, como Plotino parece fazer em VI, 7, 35,

E a alma está, como que confundida e desfigurada, permanecendo o intelecto que está nela, ou melhor, o seu intelecto vê primeiro, a contemplação também vai até ela e os dois se tornam um. O Bem, por sua vez, estendido sobre eles e harmonizado com a constituição de ambos, correndo e unindo os dois, está sobre eles, dando-lhes uma sensação e contemplação bem-aventurada, levantando-os de tal modo que não estão em um lugar, nem em outras coisas, nas quais, por natureza uma coisa está em outra, pois ele próprio não está em algum lugar. O lugar inteligível está nele, mas ele próprio não está em outro³⁵⁴.

Resta saber como conciliar o texto com as passagens das *Enéadas* a respeito da união. É que Plotino fala que o Intelecto amante vê o Um, não que se une a ele, enquanto também afirma que é mais preciso dizer que a alma se une ao Um do que dizer que ela o vê. Enquanto nas descrições do Intelecto amante temos um sujeito amante e um objeto amado, nos relatos da união da alma, afirma-se claramente que toda dualidade é superada e que não existe um pensado ao lado daquele que pensa. Essa aporia, que ainda não foi investigada de um modo satisfatório, poderia ser útil no debate a respeito do teísmo ou do monismo dos relatos de união em Plotino.

33-40, é apenas uma figura de linguagem já que, não estando sujeito ao tempo, o Intelecto não pode realizar uma ação temporal, tal como é a ascensão da alma encarnada. Além disso, como vimos, a ascensão da alma pensada como um caminho em várias etapas, passando do mundo sensível ao Intelecto e do Intelecto ao Um, já aparece no em I, 6.

³⁵⁴ VI, 7, 35, 33-41. Ἡ δὲ ψυχὴ οἷον συγγέασα καὶ ἀφανίσασα μένοντα τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν, μᾶλλον δὲ ὁ νοῦς αὐτῆς ὁρᾷ πρῶτος, ἔρχεται δὲ ἡ θεὰ καὶ εἰς αὐτὴν καὶ τὰ δύο ἐν γίνεται. Ἐκταθὲν δὲ τὸ ἀγαθὸν ἐπ' αὐτοῖς καὶ συναρμοσθὲν τῇ ἀμφοτέρων συστάσει ἐπιδραμὸν καὶ ἐνώσαν τὰ δύο ἔπεστιν αὐτοῖς <μακαρίαν> διδούς αἴσθησιν καὶ <θέαν>, τοσοῦτον ἄρας, ὥστε μήτε ἐν τόπῳ εἶναι, μήτε ἐν τῷ ἄλλῳ, ἐν οἷς πέφυκεν ἄλλο ἐν ἄλλῳ εἶναι· οὐδὲ γὰρ αὐτός που· ὁ δὲ <νοητὸς τόπος> ἐν αὐτῷ, αὐτὸς δὲ οὐκ ἐν ἄλλῳ.

O debate se iniciou com o livro *Plotinus: road to reality*³⁵⁵ de John Rist. Ali, Rist escreve que, entre os comentadores plotinianos, existiam duas posições igualmente prejudiciais para o estudo da mística: pensar que todo misticismo é basicamente o mesmo ou então pensar que todos os místicos não-cristãos não são místicos. É que a palavra *mística* seria empregada para exprimir experiências variadas e, portanto, para se falar em mística em Plotino, seria necessário determinar sua especificidade. Rist se propõe, assim, a fazer essa investigação a partir da classificação elaborada por Zaehner, em seu livro *Mysticism: sacred and profane*, de quatro tipos principais de experiência mística: panteísmo, o isolamento da natureza feito pela alma através do ascetismo, a mística monista e a mística teísta. Rist descarta rapidamente as duas primeiras possibilidades, já que a mística plotiniana é sobretudo a experiência de união com o Um, que não deve ser identificado com a natureza do mundo sensível, e passa se perguntar se ela é monista ou teísta, ou seja, se existe uma completa identificação na união, tal como vemos nos relatos hindus, ou se a alma preserva sua natureza. Sua conclusão é que Plotino está descrevendo uma espécie de “convergência”³⁵⁶, na qual a alma se torna indistinta do Um, como na união de dois centros, ainda que não se torne o Um. Em suma, uma experiência na qual a alma se rende e se torna repleta de Deus³⁵⁷, e não uma identificação real e completa entre a alma e o Um, já que não encontramos em nenhuma passagem das *Enéadas* expressões equivalentes à afirmação de místicos hindus de que “*Atman* (a alma) é *Brahman* (o Absoluto)”³⁵⁸. Não se trata, portanto, de uma mística monista, mas teísta.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 213.

³⁵⁶ p. 222

³⁵⁷ p. 227.

³⁵⁸ p. 226.

As conclusões de Rist levantaram certa polêmica. Plato Mamo defendeu o monismo como uma classificação mais apropriada para o misticismo de Plotino, notando que, ainda que o Um seja transcendente, é também imanente e que, além disso, a união mística é descrita nas *Enéadas* como uma ascensão à própria origem e como uma identificação do *eu* ao Um³⁵⁹. A argumentação de Mamo foi questionada por Rist³⁶⁰, que manteve sua posição sobre o teísmo de Plotino, e retomada por Ousager³⁶¹, que acredita ser possível afirmar que, na união com o Um, toda particularidade deve ser dissolvida, ainda que a forma individual, a alma e o corpo não desapareçam, pois apenas o *eu* é substituído pelo *eu* do Um³⁶². Por outro lado, Meijer considerou o uso da classificação de Zaehner como anacrônico, afirmando que a mística de Plotino deve se compreendida a partir de si mesma³⁶³. No entanto, outros estudiosos importantes aceitaram a classificação e as conclusões de Rist³⁶⁴.

Ainda que não me sinta confortável em aplicar as distinções elaboradas por Zaehner para explicar experiências vividas em outros ambientes, bem como ache perigoso falar em misticismo em Plotino, e ainda que reconheça similaridades entre as experiências descritas por ele e a de alguns outros autores rotulados como místicos³⁶⁵, acredito que seja mais adequado falar em união teísta que união monista em Plotino. Aqui me baseio no texto de VI, 7, 35 citado anteriormente, que explica a contemplação da alma a partir da contemplação do

³⁵⁹ MAMO, 1976.

³⁶⁰ RIST, 1989.

³⁶¹ OUSAGER, 2005.

³⁶² *Ibid.*, p. 10.

³⁶³ MEIJER, 1992, p. 295-296.

³⁶⁴ Por exemplo ARMSTRONG, 2008 e HADOT, 1980.

³⁶⁵ Ao lado das profundas diferenças. Muitos dos místicos cristãos, por exemplo, descrevem algo mais similar a uma mística intelectual (como S. Agostinho, cf. SORABJI, 1983) ou uma mística da experiência da graça ou das *enérgeiai* incriadas de Deus (como nos hesicasitas).

Intelecto amante: é com o Intelecto amante que contemplamos o Um; mas, se o Intelecto amante não é o Um, mas aquele que imediatamente procede dele (mais precisamente, a alteridade que se volta ao Um), não podemos estar diante de uma união monista, mas sim de uma união teísta na qual a contemplação do Um seria tão intensa que, ainda que não exista uma identificação real, aquele que contempla, se vendo como que preenchido pelo Um, se perceberia unido a ele. Nessa perspectiva, faltaria saber como o Intelecto amante, que já comporta uma primeira alteridade, poderia contemplar um aspecto anterior do todo, absolutamente uno. Estamos aqui novamente diante da tensão entre o estático e o dinâmico nas que permeia as *Enéadas*. Alguns autores como Ousager sugerem que o *eu* seria capaz de transcender o Intelecto amante e realmente se unir ao Um. No entanto, faltam textos que afirmem isso explicitamente e que expliquem de forma adequada de como isso seria possível, já que tal doutrina implica a possibilidade de a alma humana se elevar acima do próprio Intelecto. Novamente, a hipótese que proponho é a de pensar na presença do Um como interior à alma, o que significaria que ela estaria pressuposta no conhecimento da alma, que, portanto, deveria apenas silenciar suas demais potências para percebê-lo. Isso não significa, no entanto, que o Um seja, de algum modo, a alma, mas apenas que não estamos diante de realidades separadas, mas de um mesmo todo em suas múltiplas relações.

De qualquer modo, é na parte final de VI, 9 que Plotino explica mais detalhadamente em que consiste essa experiência de união. O ato ver³⁶⁶, aquele que vê³⁶⁷ e o que é visto³⁶⁸, ele escreve, é maior que o discurso e anterior a ele.

³⁶⁶ VI, 9, 10, 7. τὸ δὲ ἰδεῖν.

³⁶⁷ VI, 9, 10, 4. τὸ ἑωρακὸς.

Durante a experiência, vendo a si mesma, a alma “estará consigo mesma naquele estado³⁶⁹ e sentirá a si mesma nesse estado, se tornando simples”³⁷⁰. A experiência de união com o Um possui uma unidade tão intensa que nem pode ser chamada propriamente de visão. É que, aquele que vê, “nem vê, nem distingue, nem imagina dois”³⁷¹. Por isso essa contemplação unitiva é difícil de explicar: como se pode falar de sujeito e objeto da visão se aquele que contemplou não contemplou o Um como outro, mas como junto de si? Esse é um discurso temerário³⁷², afirma Plotino. E é por isso, especula ele, procurando ligar os mistérios iniciáticos à contemplação mística³⁷³, que os não-iniciados não podem ser expostos aos ritos: “deve-se renunciar a mostrar o divino a quem não teve o êxito de ver por si mesmo”³⁷⁴. Eis a descrição da experiência fornecida por Plotino no capítulo 11:

Era, pois, ele próprio *um* e não havia nele nenhuma diferença com relação a si mesmo, nem de acordo com as outras coisas – pois nada se movia ao redor dele, nem a cólera, nem desejo de outra coisa estava presente nele, que se elevava - e nem discurso, nem alguma intelecção. Para resumir, nem tinha a si mesmo, se é necessário também isso dizer. Mas, como que arrebatado ou possuído tranquilamente na solidão, vindo a estar em uma condição inabalável, não se apartando com nenhuma parte de sua essência, nem

³⁶⁸ VI, 9, 9, 9. τὸ ὁρώμενον.

³⁶⁹ O estado descrito anteriormente, de estar abrasado (HADOT, 1994, p. 109).

³⁷⁰ VI, 9, 9, 10-11. αὐτῷ τοιοῦτῳ συνέσται καὶ τοιοῦτον αἰσθήσεται ἀπλοῦν γενόμενον.

³⁷¹ VI, 9, 10, 14-15. Τότε μὲν οὖν οὔτε ὄρᾳ οὐδὲ διακρίνει ὁ ὁρῶν οὐδὲ φαντάζεται δύο.

³⁷² *Ibid.* τολμηρὸς μὲν ὁ λόγος.

³⁷³ Devemos notar que, apesar desses paralelos feitos por Plotino aqui e em outros textos das *Enéadas*, não parece que os mistérios iniciáticos tinham a intenção de conduzir a experiências místicas. Cf. BURKERT, 1991.

³⁷⁴ VI, 9, 11, 3-4. ἀπεῖπε δηλοῦν πρὸς ἄλλον τὸ θεῖον, ὅτῳ μὴ καὶ αὐτῷ ἰδεῖν εὐτύχηται.

se virando sobre si mesmo, estava todo em repouso, como se viesse a ser permanência³⁷⁵.

A experiência de união com o Um é um estado de absoluto repouso. Como vimos, o Intelecto amante é um estrato anterior ao Intelecto sensato que possui as formas inteligíveis. Portanto, não existe nenhuma afecção, pensamento discursivo, nem mesmo intelecção na experiência do Um. A própria autoconsciência do sujeito também não está presente: a alma não tem a si mesma. Tudo o que percebe é o Um. No entanto, apesar do uso de tantas negações, a experiência possui um forte conteúdo positivo, ainda que simples: trata-se de repouso e permanência.

Na verdade, não é bem uma contemplação, “mas uma outra forma de ver, êxtase, simplificação e um dom de si, desejo de contato, repouso e consideração de uma harmonização”³⁷⁶. Êxtase porque é se encontrar fora dos estados normais de consciência. Simplificação porque abandona toda alteridade. Dom de si porque, nesse estado, a alma experimenta a vida do Um. Desejo de contato, por se fundamentar na experiência do Intelecto amante, que sempre deseja tocar o Um e sempre o consegue³⁷⁷. Consideração de uma harmonização por ser o resultado da harmonização da alma com o Um.

³⁷⁵ VI, 9, 11, 4-16. Ἦν δὲ ἐν καὶ αὐτὸς διαφορὰν ἐν αὐτῷ οὐδεμίαν πρὸς ἑαυτὸν ἔχων οὔτε κατὰ ἄλλα – οὐ γάρ τι ἐκινεῖτο παρ' αὐτῷ, οὐ θυμὸς, οὐκ ἐπιθυμία ἄλλου παρῆν αὐτῷ ἀναβεβηκότι – ἀλλ' οὐδὲ λόγος οὐδέ τις νόησις οὐδ' ὄλως αὐτός, εἰ δεῖ καὶ τοῦτο λέγειν. Ἄλλ' ὡσπερ ἀρπασθεὶς ἢ ἐνθουσιάσας ἡσυχῇ ἐν ἐρήμῳ καὶ καταστάσει γεγένηται ἀτρεμεῖ, τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ οὐδαμῇ ἀποκλίνων οὐδὲ περὶ αὐτὸν στρεφόμενος, ἐστὼς πάντη καὶ οἷον στάσις γενόμενος.

³⁷⁶ VI, 9, 11, 22-25. οὐ θέαμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκστασις καὶ ἄπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἔφρασις πρὸς ἀφῆν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν.

³⁷⁷ III, 8, 11.

União e Contemplação

Falar em união com o Intelecto e com o Um é um modo mais preciso de tratar da contemplação das hipóstases. A doutrina da união é difícil e envolta em aporias. Apesar disso, consegue resolver alguns dos problemas levantados a respeito da contemplação. Em primeiro lugar, a questão de como é possível conhecer as hipóstases, que não são realidades separadas que podem ser vislumbradas como um objeto exterior. Como são o pressuposto da existência e pensamento da alma, não podem ser contempladas como um ser diferente. Como fundamentos, só podem ser vistas se a alma se separa de tudo o que não lhes é estranho. Em outras palavras, se ela se vê como Intelecto e Um.

Em segundo lugar, como ela pode ser uma atividade ativa e, ao mesmo tempo, passiva? É que, na união, a alma se encontra em um estado de total passividade, não tomando consciência de suas atividades particulares. Por outro lado, vive a vida do Intelecto e do Um e, assim, experimenta a atividade dessas hipóstases. Se pensarmos nas potências da alma durante a união aquietam-se as potências que se dirigem para o sensível, e atuam aquelas que se voltam para o inteligível (ou, no caso da união com o Um, aquela que liga a alma ao Intelecto amante). Assim, existe a passividade das potências inferiores e a atividade das superiores. Pensando em uma outra perspectiva, durante a união a alma se aquieta e passa a viver a vida do Intelecto e do Um. Assim, ela se encontra em total passividade enquanto alma, mas exerce uma intensa atividade enquanto se experimenta como Intelecto e como Um. Em outras palavras, aquilo que pode ser encarado como a atividade da potência superior da alma, também pode ser visto como a recepção passiva da atividade das hipóstases. Essa dualidade de

perspectivas, por se fundamentar na complexa doutrina da união, nos levanta ainda um problema, ao mesmo tempo que resolve a questão anterior. Podemos falar em atividade da potência superior da alma durante a união ao mesmo tempo em que falamos em passividade plena da alma que vive a vida do Intelecto e do Um? Novamente, não consigo encontrar textos das *Enéadas* que sejam claros a esse respeito.

3. A ASCENSÃO COMO JORNADA

O caminho

Enquanto a união é uma disposição contemplativa, a ascensão é o processo através do qual a alma é capaz de alcançar a união com o Intelecto e o Um. Trata-se, portanto, de uma realidade dinâmica, na qual o filósofo vai se tornando gradualmente capaz de orientar sua alma para as hipóstases superiores. Mas, por não ser apenas um ideal, mas parte da vida filosófica tal como a concebia Plotino, possui um aspecto concreto que implica em práticas específicas e um determinado modo de vida³⁷⁸.

Em uma já citada passagem do primeiro capítulo do tratado I, 3, Plotino afirma que o caminho é duplo para todos³⁷⁹. Nesse texto, a ascensão é considerada um caminho (*poreía*) dividido em duas partes. Obviamente, trata-se de uma jornada que, como lemos em I, 6, não pode ser feita com os pés, carruagens ou barcos, que apenas nos conduzem pelo espaço terrestre, mas, “como que fechando os olhos, deve-se mudar para outra visão e despertá-la, aquela que todos têm, mas poucos usam”³⁸⁰, um caminho de despertar no qual o olho interior, ou seja, a potência superior da alma, vai se tornando capaz de contemplar as realidades mais fundamentais e elevadas.

³⁷⁸ Uma tentativa de apresentar, ainda que de modo introdutório, a filosofia plotiniana como um modo de vida encontra-se em HADOT, 1997.

³⁷⁹ I, 3, 1, 13. Ἔστι μὲν οὖν ἡ πορεία διττὴ πᾶσιν.

³⁸⁰ I, 6, 8, 26-28. ἀλλ' οἷον μύσαντα ὄψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγεῖραι, ἣν ἔχει μὲν πᾶς, χρῶνται δὲ ὀλίγοι.

Mas, se a ascensão é como que uma jornada, é possível encontrar nas *Enéadas* um mapa do caminho? Nos capítulos anteriores lemos passagens que ajudam a entender a ascensão e a união que é sua meta. Existem, contudo, também indicações práticas de como essa jornada deve ser feita? Aqui se levantam duas questões interligadas. A primeira diz respeito às etapas do processo: existe uma estrutura básica na ascensão, que pode ser dividida esquematicamente em etapas? A segunda investiga as práticas associadas ao caminho: existem procedimentos específicos que devem ser adotados? Como essas práticas podem tornar mais claras as possíveis etapas específicas, creio ser mais adequado começarmos aqui com a segunda questão.

Exercícios Espirituais

Em seus trabalhos sobre a filosofia antiga³⁸¹, Pierre Hadot chamou a atenção para os aspectos não-discursivos e concretos da vida filosófica tal como concebida na Antiguidade. De acordo com ele, a filosofia antiga se caracterizava por ser também uma proposta de um modo de vida³⁸² que envolvia a prática de exercícios espirituais que visavam à assimilação existencial da doutrina filosófica e à transformação da própria vida do filósofo. Assim, tão importante quanto o discurso filosófico eram essas práticas, certamente discursivas em sua maior parte, mas cujo objetivo final era provocar uma mudança de vida que se encontra para além do discurso.

³⁸¹ Cf. HADOT, 1968, 1995, 1998, 2005 e 2008.

³⁸² HADOT, 2008, p. 18.

As conclusões de Hadot se baseiam especialmente nas fontes estoicas e epicuristas, ainda que, segundo ele, essas mesmas concepções estejam presentes nas propostas de grande parte dos projetos filosóficos antigos, de Platão a Plotino e os neoplatônicos posteriores. Ainda que seja controverso atribuir exercícios espirituais a filósofos anteriores aos estoicos, é possível encontrar na filosofia do período imperial alusões a algo semelhante a esses exercícios, tal como os concebe Hadot. No *Didascálico* de Alcínoo, por exemplo, no contexto da discussão platônica a respeito da necessidade de se tornar semelhante ao deus, na medida do possível³⁸³, afirma-se que essa semelhança, conforme o *Teeteto* 176a-b, é obtida através da virtude, quando nos tornamos prudentes, justos e piedosos. Buscando ser mais preciso, Alcínoo afirma:

Alcançamos o tornarmo-nos semelhantes ao deus pela natureza e usando o que se segue: hábitos, um modo de vida e o exercício de acordo com os costumes, bem como o mais importante: o discurso, o ensinamento e a transmissão das coisas contempladas, de modo a deslocarmo-nos de grande parte dos assuntos humanos e estarmos sempre junto dos inteligíveis³⁸⁴.

O texto indica que podemos alcançar a semelhança ao deus através da adoção de um modo de vida e de costumes filosóficos, bem como de exercícios (indicados aqui através da palavra *áskesis*, ou seja, de uma certa ascese) que estão de acordo com os costumes (*katà nómon*). No entanto, Alcínoo assevera

³⁸³ *Didascálico*. 28,1. ὁμοίωσιν θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν·

³⁸⁴ *Ibid.* 28, 4. Ἐφικοίμεθα δ' ἂν τοῦ γενέσθαι ὅμοιοι θεῶν φύσει τε χρησάμενοι τῇ προσηκούσῃ, ἔθεσί τε καὶ ἀγωγῇ καὶ ἀσκήσει τῇ κατὰ νόμον, καὶ τὸ κυριώτατον λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ καὶ θεωρημάτων παραδόσει ὥστε ἐξίστασθαι μὲν τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων, αἰεὶ δὲ εἶναι πρὸς τοῖς νοητοῖς·

que o mais importante é o discurso e a contemplação filosófica: o *lógos*, os ensinamentos e a transmissão dos *theorémata*, ou seja, dos objetos de contemplação, o que, no contexto, parece se referir ao ensino da contemplação das formas. É que, afirma Alcínoo, a filosofia faz com que com que nossa atenção se volte, do mundo dos assuntos humanos, para o inteligível.

Plotino não fala sobre esses exercícios, nem sobre o modo de vida. Mas, ainda que tenham um papel secundário, parecem ser importantes para a assimilação ao deus. No entanto, como é típico na filosofia imperial, o fundamento da vida filosófica é a leitura dos textos antigos, o que, na época, torna-se uma prática formativa³⁸⁵, cujo objetivo não é apenas ensinar doutrinas, mas provocar transformações no modo de vida. Na *Introdução a Platão*, Alcínoo diz que, apesar de não haver um modo rígido de leitura dos diálogos, existe uma ordem mais apropriada para aqueles que estão bem dispostos e na idade certa para a iniciação nos estudos filosóficos: deve-se começar pela leitura do *Alcebíades* e do *Fédon*, que falam do cuidado com a alma imortal e do modo de vida filosófico. Em seguida, vem a *República*, que delinea todo o processo de educação filosófica e mostra como a virtude pode ser alcançada. Mas, como também é necessário ser versado nas coisas divinas, é necessário logo passar para o *Timeu*³⁸⁶. Por fim, para a assimilação das doutrinas verdadeiras, a purificação das falsas e o treinamento dialético, devem ser lidos os outros diálogos³⁸⁷.

³⁸⁵ HADOT, 1999, p. 222.

³⁸⁶ *Introdução a Platão*, 5.

³⁸⁷ *Ibid.*, 6.

A leitura dos textos platônicos não deve ser separada da adoção do modo de vida filosófico e do progresso na virtude, mas deve acompanhar a evolução do estudante. Devemos nos perguntar, entretanto, se a prática de leitura dos diálogos deve ser considerada um exercício espiritual. Pois, em que essa leitura se diferenciaria da leitura de outras épocas? Não estaríamos, ao considerá-la um exercício espiritual, alargando essa noção até torná-la indeterminada? É certo que, para muitos dos filósofos antigos, a vida deveria ser consequente com a doutrina aceita como verdade e, assim, a leitura deveria influir nas escolhas morais e existenciais. Mas isso também não aconteceria em outras épocas, inclusive em nosso tempo, quando se faz uma leitura filosófica responsável?³⁸⁸

Hadot também lê nas obras de Fílon de Alexandria menções a exercícios espirituais: para ele, ali existiriam duas listas importantes. Na primeira³⁸⁹, Fílon fala em investigação (*zétesis*), inquirição (*sképsis*), leitura (*anágnosis*), audição (*akróasis*), atenção (*prosokhé*), autodomínio (*enkráteia*) e indiferença às coisas indiferentes (*eksadiaphóresis tòn adiaphóron*). Na segunda³⁹⁰, fala em leituras (*anagnóseis*), meditações (*melétais*), terapias das paixões (*therapéiai*), lembranças das coisas boas (*tòn kalòn mnémai*), autodomínio (*enkráteia*), cumprimento dos deveres, (*tòn kathekónton énergeiai*). Aqui também tenho minhas reservas sobre em que medida é adequado considerar todas essas práticas como exercícios espirituais, acreditando ser talvez mais adequado usar uma expressão mais genérica, tal como "práticas filosóficas".

³⁸⁸ Para uma crítica à noção de exercícios espirituais tal como aparece em Hadot, cf. o primeiro capítulo de COOPER, 2012.

³⁸⁹ *Quis rerum divinarum here sit*, 253.

³⁹⁰ *Legum Allegoriae*, 3, 18.

Com relação a Plotino, a lista de Fílon nos levanta dois tipos de pergunta. Será possível encontrar nas *Enéadas* alusões a essas práticas? Terão as práticas encontradas nas *Enéadas* alguma importância para a ascensão? Quando Fílon fala em investigação e inquirição, leitura e audição, ele se refere às práticas fundamentais para a vida filosófica, que, por isso mesmo, não podem ser consideradas exercícios espirituais, sob a pena de sermos obrigados a considerar toda a filosofia, de todas as épocas, como um exercício espiritual, o que, como dissemos, esvaziaria a significação da expressão. No entanto, devemos também reconhecer que essas práticas são essenciais para a ascensão. Sem a leitura e a audição, não se transmite a própria doutrina da ascensão, nem sua necessidade e possibilidade. Por sua vez, quando se fala em investigação e inquirição, podemos pensar na prática dialética que, para Plotino, é o método empregado pelo filósofo na sua jornada em direção ao inteligível.

Como vimos em capítulos anteriores, a *prosokhé*, que na filosofia helenística era uma prática de atenção à própria alma e uma renovação, a cada instante, da escolha de vida³⁹¹, aparece em V, 1, 10 como a concentração nas realidades interiores e superiores e é fundamental para a ascensão, já que é a prática de atenção da alma que se volta para o inteligível. O autodomínio, uma das atitudes básicas do filósofo desde os tempos anteriores a Sócrates, também aparece em Plotino, mas não é apenas um exercício de moderação dos apetites. Em um primeiro momento, o autodomínio baseia-se no exercício das virtudes cívicas, mas também pode ser compreendido como o exercício da purificação ou, em um nível superior, como a liberdade da alma diante das paixões corpóreas. Em outras palavras, é a separação, realizada pelo filósofo ainda em vida, da alma

³⁹¹ HADOT, 2008, p. 277.

e do corpo, condição necessária para a contemplação filosófica mais intensa e para a união com o Intelecto e o Um³⁹².

É também nessa perspectiva de separação, superioridade, imaterialidade e imortalidade da alma que deve ser compreendida a indiferença às coisas indiferentes, exercício estoico cujos ecos encontramos, por exemplo, na *Enéada I*, 4. Nesse tratado, após definir a felicidade como a plenitude da vida do Intelecto, Plotino afirma que o homem feliz é aquele que possui essa vida em ato, ou seja, aquele que tem a alma desapegada do mundo sensível e voltada ao inteligível. E continua: aquele que atingiu essa união possui uma felicidade autossuficiente, e não necessita de mais nada³⁹³. Identificando-se plenamente com a alma e encarando o corpo como um anexo, o sábio busca os bens materiais não como necessários à felicidade, mas como úteis. Da mesma forma, não se abala com os revezes do mundo sensível, que são eventos de um âmbito inferior da realidade. É a partir dessas percepções que os eventos exteriores e os bens e males de nosso mundo podem ser considerados indiferentes. E, de fato, Plotino utiliza os capítulos cinco a nove para mostrar como possíveis desgraças, tais como as doenças, escravidão, morte, saque de cidades, sacrifícios humanos ao pé de altares ou prejuízos causados por feitiçaria não são capazes de tornar o sábio infeliz. Nessa parte do tratado, o procedimento adotado lembra muito o exercício estoico da *praemeditatio malorum*, a prática da visualização dos males possíveis, que auxilia o filósofo a se preparar para as dificuldades, a valorizar o momento presente e a diferenciar aquilo que é realmente importante daquilo que não é³⁹⁴.

³⁹² Cf. I, 7, 2.

³⁹³ I, 4, 4.

³⁹⁴ Sobre o exercício da *praemeditatio malorum* no estoicismo, ver IRVINE, 2009, p. 65.

A segunda lista de Fílon fala também de leitura e autodomínio, mas menciona outras práticas. As *melétai* (meditações) indicam os exercícios espirituais de um modo geral. Segundo Hadot, o termo grego e seu equivalente latino, *meditatio*, significam “um esforço para assimilar uma ideia, noção ou princípio, e fazê-lo tornar-se vivo na alma”³⁹⁵. A terapia das paixões, bastante desenvolvida no estoicismo³⁹⁶, também é fundamental no modo de vida de Plotino: é o próprio processo de purificação da alma de seu apego ao corpo. Quando critica os gnósticos por não falarem, nem escreverem sobre a virtude, que é explorada em tantos tratados antigos, Plotino se coloca contra aqueles que buscam o aperfeiçoamento da alma através de rituais e práticas mágicas e deixam de lado a tradição filosófica mais tradicional, que, justamente, desenvolveu extensivamente uma terapia para as paixões³⁹⁷.

As duas últimas práticas da lista de Fílon não são importantes nas *Enéadas*. Na verdade, a lembranças das coisas boas, um exercício epicurista, é considerada na *Enéada* I, 5, 9 como irrelevante para a felicidade. Ali, Plotino argumenta que aquele que busca na memória algo que já foi só faz isso se lhe falta beleza no presente. Por sua vez, o cumprimento dos deveres, tão importante no estoicismo, não é discutido por Plotino, que considerava a vida contemplativa, afastada das preocupações políticas, como a ideal. No entanto, pelo que lemos na *Vida*, na sua conduta pessoal, Plotino não descuidava de seus compromissos com as pessoas, ainda que nunca deixasse tais preocupações atrapalharem a sua *prosokhé*. Segundo Porfírio, embora seu mestre socorresse a tantas pessoas em

³⁹⁵ HADOT, 1995, p. 112, n. 38. Sobre a *meditatio* nas *Enéadas*, cf. RAPPE, 2000.

³⁹⁶ A esse respeito, ver SORABJI, 2002.

³⁹⁷ *Ibid.*

suas preocupações e cuidados da vida, jamais abrandou, em estado de vigília, sua tendência para o Intelecto³⁹⁸.

Além das práticas enumeradas por Fílon, é possível ler algumas passagens das *Enéadas* como referências a outros exercícios espirituais³⁹⁹. Todo o tratado I, 5, por exemplo, pode ser compreendido como uma *meditatio* na insignificância do tempo para a felicidade e, portanto, como um convite para a concentração no presente. Esse foi um exercício importante tanto para o epicurismo quanto para o estoicismo. Encontramos uma alusão a ele, por exemplo, em Marco Aurélio: “cada um vive apenas o presente momento infinitamente breve. O mais da vida, ou já se viveu ou está na incerteza”⁴⁰⁰. Trata-se de uma prática de desapego das lembranças do passado e projeções do futuro para uma vivência mais plena da realidade, que existe apenas no momento presente⁴⁰¹. Em I, 5, a concepção plotiniana é ligeiramente diferente: como a felicidade é a vida do Intelecto, que está além do tempo, não é tanto o momento presente que importa, mas a eternidade que, no entanto, não pode ser experimentada por aqueles que estão apegados ao passado ou ao futuro.

Além disso, como notaram Dillon⁴⁰² e Rappe⁴⁰³, é possível interpretar algumas passagens das *Enéadas* como propostas de exercícios imaginativos. Práticas desse tipo podiam ser encontrado em diversas escolas filosóficas da

³⁹⁸ *Vida de Plotino*, 9. ἐπιμελείας τὴν πρὸς τὸν νοῦν. Sobre o problema do silêncio de Plotino a respeito de questões éticas que envolvam o comportamento com relação ao outro e aquilo que Porfírio relata na vida, cf. DILLON, 1996.

³⁹⁹ Uma enumeração de exercícios espirituais praticados na Antiguidade encontra-se em HADOT, 2008 e SORABJI, 2002.

⁴⁰⁰ *Meditações*, III, 10, 1, *apud* HADOT, *op. cit.*, p. 275.

⁴⁰¹ Para um estudo mais extensivo dos exercícios de concentração no momento presente, ver o artigo de Hadot, *Only the present is our happiness: the value of the present instant in Goethe and in Ancient Philosophy*, incluído em HADOT, 1995, p. 217-237.

⁴⁰² DILLON, 1986.

⁴⁰³ RAPPE, 2000.

Antiguidade. A mais importante é a do “olhar do alto”⁴⁰⁴, utilizada por estoicos e epicuristas, que consistia, basicamente, em se imaginar de uma perspectiva elevada, contemplando todo o universo. Sua intenção era dar ao filósofo a consciência da totalidade e contrapô-la à sua perspectiva anterior limitada. É precisamente isso que Plotino parece fazer na seguinte passagem de V, 8:

Este universo, cada uma das partes permanecendo aquilo que é e não se misturando, tomemos com o raciocínio discursivo todas as coisas juntas em uma, na medida do possível possível, de modo que aparecendo uma coisa qualquer, por exemplo, a esfera externa do céu, siga imediatamente também a imaginação do sol e das outras estrelas, e se veja a terra, o mar e todos os animais, como se efetivamente se pudesse ver todas as coisas sobre uma esfera transparente. Tenhas então na alma uma luminosa imagem de uma esfera que tem todas as coisas nela mesma, sejam aquelas que se movem, sejam aquelas em repouso ou ainda algumas que se movem, outras que estão paradas. Guardando esta imagem, acolhe uma outra em ti mesmo, eliminando o volume. Elimina também os lugares e a imagem da matéria que está em ti, e não busques conceber uma outra esfera menor que a primeira no volume; mas, invocando o deus que fez aquela da qual tu tens a imagem, roga a ele que venha. E ele chegaria trazendo o seu universo com todos os deuses que estão nele, sendo um e todos, e sendo cada um todos juntos em um e distintos nas potências, mas todos um por aquela única potência múltipla⁴⁰⁵.

⁴⁰⁴ HADOT, *op. cit.*, p. 295.

⁴⁰⁵ V, 8, 9, 1-18. Τοῦτον τοῖνον τὸν κόσμον, ἐκάστου τῶν μερῶν μένοντος ὃ ἐστὶ καὶ μὴ συγχεομένου, λάβωμεν τῇ διανοίᾳ, εἰς ἓν <ὁμοῦ πάντα>, ὡς οἶόν τε, ὥστε ἐνὸς ὁτουοῦν προφαινομένου, οἷον τῆς ἔξω σφαίρας οὐσης, ἀκολουθεῖν εὐθύς καὶ τῆν ἡλίου καὶ ὁμοῦ τῶν ἄλλων ἄστρον τὴν φαντασίαν, καὶ γῆν καὶ θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ζῶα ὀρᾶσθαι, οἷον ἐπὶ σφαίρας διαφανοῦς καὶ ἔργῳ ἂν γένοιτο πάντα ἐνορᾶσθαι. Ἔστω οὖν ἐν τῇ ψυχῇ φωτεινὴ τις φαντασία σφαίρας ἔχουσα πάντα ἐν αὐτῇ, εἴτε κινούμενα εἴτε ἐστηκότα, ἢ τὰ μὲν κινούμενα, τὰ δ' ἐστηκότα. Φυλάττων δὲ ταύτην ἄλλην παρὰ σαυτῶ ἀφελῶν τὸν ὄγκον λάβε· ἄφελε δὲ καὶ τοὺς τόπους καὶ τὸ τῆς ὕλης ἐν σοὶ φάντασμα, καὶ μὴ πειρῶ αὐτῆς ἄλλην σμικροτέραν λαβεῖν τῷ ὄγκῳ, θεὸν δὲ καλέσας τὸν πεποηκότα ἧς ἔχεις τὸ φάντασμα εὔξαι ἐλθεῖν. Ὁ δὲ ἦκοι τὸν αὐτοῦ κόσμον φέρων μετὰ πάντων τῶν ἐν αὐτῷ θεῶν εἷς ὢν καὶ πάντες, καὶ ἕκαστος πάντες συνόντες εἰς ἓν, καὶ ταῖς μὲν δυνάμεσιν ἄλλοι, τῇ δὲ μιᾷ ἐκείνῃ τῇ πολλῇ πάντες εἷς. (faço aqui uma adaptação da tradução de Luciana Gabriela Soares).

Poderíamos interpretar esse texto como uma versão plotiniana do exercício do olhar do alto. No entanto, o texto apresenta algo mais profundo que uma visão da totalidade do mundo corpóreo. Ao pedir que a massa, as relações espaciais e as imagens materiais sejam suprimidas, Plotino faz com que a imaginação se torne um suporte para uma visão intelectual que, sendo alcançada, prescindirá de todas as imagens utilizadas anteriormente. Percebemos a dificuldade do exercício quando Plotino nos pede que invoquemos o deus que criou aquela esfera da qual temos a imagem, isto é, o Intelecto, e que roguemos que ele venha. Dillon⁴⁰⁶ e Mazur⁴⁰⁷ viram nessa invocação uma possível referência à teurgia e, de fato, isto é uma referência possível. No entanto, a ênfase da passagem não está na invocação, mas na visualização. Além disso, seu objetivo não é a união com um dos deuses, mas a contemplação do mundo inteligível.

Ainda que seja possível encontrar paralelos entre exercícios espirituais epicuristas e estoicos e passagens das *Enéadas* e da *Vida de Plotino*, a mera constatação desses paralelos não é capaz de explicar como o filósofo pode empreender o caminho de ascensão. A leitura das *Enéadas* pode certamente ser enriquecida a partir da perspectiva dos exercícios espirituais, que nos mostram que, nos textos filosóficos antigos, havia muito mais em jogo que argumentos e doutrinas. Mas não há nenhum texto de Plotino que afirme que o filósofo deva praticar exercícios como os dos epicuristas e estoicos para alcançar a contemplação do Intelecto e do Um. Aliás, ainda que a terminologia de Hadot seja útil para traçar um panorama geral das práticas filosóficas da Antiguidade, não é

⁴⁰⁶ DILLON, *op. cit.*

⁴⁰⁷ MAZUR, *op. cit.*

suficientemente precisa para ser aplicada especificamente a Plotino. Acredito que podemos encontrar na obra de Hadot certas intuições e inspirações fundamentais para uma leitura das *Enéadas* que não se atenha apenas ao discurso e à argumentação. Nesse sentido, a busca por paralelos revela-se um excelente trabalho preliminar. No entanto, para uma leitura rigorosa, devemos recuperar as ideias de Plotino tais como apresentadas em seus próprios termos.

A primeira etapa da jornada

Na *Enéada* I, 6, utilizando uma expressão do *Fedro* 247b, Plotino compara a ascensão à disputa (*agón*) final para as almas, a maior de todas⁴⁰⁸ e fala de *pónos*⁴⁰⁹, que pode ser traduzido como trabalho, exercício, fadiga ou dor⁴¹⁰. Tudo isso, segundo ele, para não ficar sem parte na melhor visão⁴¹¹. Ou seja: o caminho da ascensão é exigente, como um *agón* e um trabalho cansativo, ainda que leve a experiências intensamente desejadas. Na continuação do texto, ainda tratando do caminho de ascensão, ele se pergunta:

⁴⁰⁸ I, 6, 7, 31-32. μέγιστος καὶ ἔσχατος.

⁴⁰⁹ *Ibid.*

⁴¹⁰ Obviamente, de uma dor derivada das fadigas e trabalhos. Contrastar essa passagem com a afirmação de Hadot (1997, p. 167) de que não existe combate espiritual em Plotino. Podemos relacionar o presente texto de I, 6, que fala de *pónos* e *agón*, com I, 4, 8, onde Plotino afirma que o sábio é o grande atleta da virtude. A esse respeito, cf. MARSOLA, 2008, p. 63.

⁴¹¹ I, 6, 7, 34. μὴ ἀμοίρους γενέσθαι τῆς ἀρίστης θέας.

Qual a conduta? Qual o mecanismo? Como alguém pode contemplar a beleza inconcebível como que permanecendo no interior de santuários sagrados, sem avançar para o exterior, para que um não-iniciado veja?⁴¹²

A pergunta diz respeito ao *trópos* e a *mekhané* que tornam possível a contemplação do belo, ou seja, do Intelecto. Enquanto *trópos*, que traduzo por conduta, sinaliza um certo modo de vida, *mekhané*, que traduzo por mecanismo, geralmente indica alguma espécie de máquina ou engenho construído com um determinado fim. Somos tentados aqui a aproximar o termo plotiniano da noção de exercícios espirituais utilizada por Hadot, mas, na verdade, ele possui um sentido mais amplo: é tudo aquilo que pode nos levar ao inteligível, não apenas exercícios estruturados que podem ser praticados em um período delimitado de tempo.

Também encontramos aqui a expressão *kállos amékhanon*, beleza inconcebível, uma alusão ao *Banquete* 218E2. Em sua acepção mais básica, o adjetivo *amékhanon* significa “sem recursos” ou “sem meios” e é formado a partir da mesma raiz de *mekhané*, o que dá o tom paradoxal da passagem: é como se Plotino falasse aqui do recurso que permitiria a contemplação da beleza sem recursos, ou seja, de um método que tornaria possível uma visão que está além de qualquer método. Em outras palavras, trata-se de um método que tem como objetivo a sua própria superação. Esse texto impede-nos de pensar, como Dodds, que a união seja o produto acidental de uma personalidade excepcional e um

⁴¹² I, 6, 8, 1-4. Τίς οὖν ὁ τρόπος; Τίς μηχανή; Πῶς τις θεάσεται <κάλλος ἀμήχανον> οἷον ἔνδον ἐν ἁγίοις ἱεροῖς μένον οὐδὲ προῖον εἰς τὸ ἔξω, ἵνα τις καὶ βέβηλος ἴδῃ;

fenômeno isolado⁴¹³. A ascensão é o resultado de um *trópos* e de uma *mekhané* adequadas.

A contemplação do belo é comparada com a visão de um iniciado que permanece no interior de um santuário sagrado, A imagem empregada aqui é construída a partir da oposição entre interior/exterior, iniciado/não-iniciado, que será recorrente em outras passagens das *Enéadas* e que continuará a ser utilizada na sequência do texto: “que aquele que pode vá e acompanhe-a ao interior, deixando no exterior a visão dos olhos, não se voltando para os primeiros esplendores dos corpos”⁴¹⁴. Não devemos, portanto, correr atrás delas, pois, dessa maneira, seríamos como Narciso, que, desejando apanhar a sua imagem na água, desapareceu nas correntezas⁴¹⁵. Pelo contrário, devemos adotar a conduta e os procedimentos que nos levem a despertar a visão interior.

Mas quais são esse procedimentos? A resposta mais detalhada se encontra no tratado I, 3. O texto se inicia com uma pergunta, que podemos traduzir assim: “qual arte, qual método ou cuidado nos eleva para onde é necessário encaminhar?”⁴¹⁶ Os termos empregados aqui por Plotino são ricos de significado⁴¹⁷. A palavra *tékhnē* pode ser traduzida por arte, se pensarmos esse termo no seu significado mais amplo, tal como empregado em “arte da culinária” ou “arte da guerra”, ou seja, um conhecimento prático⁴¹⁸, uma habilidade de se fazer algo. Já *méthodos* indica uma busca, uma investigação e, mais

⁴¹³ DODDS, 1990, p. 91. As afirmações de Dodds são, no entanto, um tanto contraditórias. Na p. 87 do mesmo texto, ele sugere que a *via eminentiae* baseada no *Banquete* pode ter sido utilizada por Plotino em seu caminho místico.

⁴¹⁴ I, 6, 8, 4-7. “Ἴτω δὴ καὶ συνεπέσθω εἰς τὸ εἶσω ὁ δυνάμενος ἔξω καταλιπὼν ὄψιν ὀμμάτων μηδ’ ἐπιστρέφων αὐτὸν εἰς τὰς προτέρας ἀγλαίας σωμαίων.

⁴¹⁵ I, 6, 8, 11-12.

⁴¹⁶ I, 3, 1, 1. Τίς τέχνη ἢ μέθοδος ἢ ἐπιτήδευσις ἡμᾶς οἷ δεῖ πορευθῆναι ἀνάγει;

⁴¹⁷ Essa passagem também é comentada por CHARRUE, 2003 e OLIVEIRA, 2007, p. 169.

⁴¹⁸ Sobre a filosofia antiga como uma τέχνη, ver SELLARS, 2009.

especificamente, o modo de proceder em uma investigação. Por sua vez, *epitédeusis* é a devoção ou atenção a um objetivo e o cultivo de um hábito. Trata-se, portanto, da investigação a respeito de determinadas práticas metódicas, que podem ser explicitadas através do discurso, capazes de nos elevar para onde é necessário. O verbo que traduzo por “elevar” é ἀνάγω, da mesma raiz do termo ἀναγωγή, ascensão.

Estamos aqui bem próximos da pergunta de I, 6, 8 a respeito do *trópos* e da *mekhané* capazes de levar à contemplação do belo. Mas, se no tratado I, 6, que tem como primeira questão a investigação da beleza, a pergunta diz respeito ao modo como é possível contemplar a beleza inconcebível que permanece no interior do santuário, em I, 3 Plotino pensa na meta final da ascensão: “para onde então é necessário ir, para o Bem e o primeiro princípio, está estabelecido e demonstrado através de vários argumentos”⁴¹⁹. Não que a ascensão ao Intelecto seja esquecida. O texto fala em duas etapas do caminho, uma que alcança o Intelecto e outra que vai do inteligível ao Bem.

Mas, que argumentos são esses que demonstraram o Bem como meta final? Trata-se provavelmente das discussões a respeito da contemplação e união do Bem como desejo mais fundamental da alma, que aparecem em textos como I, 6 e VI, 9. O interessante aqui é que esses argumentos são considerados também uma certa ascensão. Explicando a primeira parte da jornada, fazendo uma alusão ao *Fedro* 248d, Plotino afirma que são três aqueles capazes de ascender: o filósofo, o músico e o enamorado⁴²⁰. Nessa primeira etapa, eles devem seguir

⁴¹⁹ I, 3, 1, 2-5. Ὅπου μὲν οὖν δεῖ ἐλθεῖν, ὡς ἐπὶ τάγαθόν καὶ τὴν ἀρχὴν τὴν πρώτην, κείσθω διωμολογημένον καὶ διὰ πολλῶν δεδειγμένον·

⁴²⁰ I, 3, 1, 10-11.

caminhos diversos. O músico, que, apesar da insistência de Plotino nos sons e ritmos, deve ser compreendido, tal como no *Fedro*, como o amante das artes em geral (aquele que cultiva as musas)⁴²¹, é aquele que se impressiona pela beleza dos sons, ritmos e formatos sensíveis e que foge do que é dissonante, sem ritmo e unidade. Para que ele possa seguir o caminho, deve ser instruído sobre o fundamento inteligível da beleza sensível e, a partir daí, perceber que era ela que o excitava, não os objetos materiais.

O enamorado, por recordar-se da beleza, mas não ser capaz de apreendê-la em sua natureza suprassensível, volta-se para a beleza dos corpos. Por isso, deve ser ensinado a não admirar um só corpo, mas a perceber, através do discurso, que a beleza é a mesma em todos eles e que, portanto, é distinta deles. Em seguida, deve tomar consciência de coisas que são belas em um grau superior: as ocupações belas, as leis belas, as artes, as ciências, as virtudes. Depois, é preciso reduzi-las à unidade e seguir das virtudes ao Intelecto⁴²². Vemos aqui o uso do caminho de ascensão ao belo descrito por Sócrates na parte final de seu discurso no *Banquete*. Como vimos, Porfírio afirmava em sua *Vida* que Plotino alcançou a contemplação do Deus primeiro através dos caminhos traçados no *Banquete*, ou seja, justamente através do caminho de ascensão ao belo. Vemos aqui, no entanto, que Plotino usa o texto platônico com propósitos

⁴²¹ De acordo com Oliveira, 2005, p. 262, “embora *mousikós* em grego possa referir-se a àquele que ama as artes e *mousiké* à todas as práticas relativas às nove musas, a passagem do tratado I, 3 citada parece contudo referir-se mais precisamente à tarefa do músico propriamente dito. Das linhas 24 a 30, especificamente, palavras ligadas aos sons sensíveis e precisamente à música podem fundamentar essa posição”. Essa também é a opinião de Igal em sua tradução de I, 3 (1992, p. 226, n. 3), ao afirmar que, enquanto no *Fedro* “o músico é aquele que cultiva as musas”, em Plotino, ele é “o amante da música”. No entanto, na linha 29, Plotino fala não apenas de sons e ritmos, mas também de figuras sensíveis. Portanto, se, por um lado, parece certo que o músico de I, 3 se interessa principalmente por música, por outro, ele também tem interesse nas artes visuais.

⁴²² I, 3, 2, 13-15.

diferentes: para ele, esse método é útil para um certo tipo de pessoas, aqueles que tem o temperamento do enamorado, e pode ser utilizado para alcançar o inteligível, não o Um.

Isso nos leva a duas constatações. Em primeiro lugar, que não devemos considerar Porfírio um guia seguro a respeito do modo de vida plotiniano, ainda que não acredite, como alguns comentadores mais radicais parecem sugerir, que devemos ser céticos com relação à totalidade da *Vida*⁴²³. Em segundo lugar, não penso que Plotino esteja tão distante da letra do diálogo quanto nos leva a crer Porfírio, que parece tê-lo lido como uma receita para uma experiência mística. Para Plotino, a jornada traçada por Sócrates é um caminho de descoberta do inteligível.

O terceiro tipo de homem, o filósofo, que de algum modo está pronto e como que “dotado de asas”⁴²⁴, possui uma tendência natural para o alto e, portanto, não precisa tomar consciência do esplendor do inteligível, necessitando apenas de um guia que o livre de sua desorientação e o conduza para onde ele naturalmente deseja ir. A educação do filósofo segue os preceitos do capítulo VII da *República*: o estudo da matemática, o crescimento na virtude e a prática da dialética.

Apesar de sua aparente simplicidade, essa passagem deve ser lida com cuidado. Em primeiro lugar, porque não é uma interpretação rigorosa do *Fedro*, diálogo que não discute a jornada de ascensão ao primeiro princípio, mas apenas uma apropriação de um texto platônico feita com objetivos específicos. Em

⁴²³ Por exemplo, O’MEARA, 2008.

⁴²⁴ *Fedro*, 246c.

segundo lugar, porque não podemos afirmar que estamos diante de uma doutrina rígida dos tipos de pessoas que podem alcançar o mundo inteligível. Afinal, apesar de encontrarmos textos das *Enéadas* mais voltados para aqueles que apreciam a beleza das artes⁴²⁵, outros que parecem tratar do caminho dos amantes⁴²⁶, e ainda outros que, por começar a discutir o caminho de ascensão já a partir da consciência da imaterialidade da alma, parecem ser direcionadas a filósofos mais experientes⁴²⁷, essa divisão não aparece de forma explícita nos demais tratados. A reflexão sobre a passagem do *Fedro* me parece ser apenas uma forma de mostrar que, de acordo com os textos de Platão, nem todos são capazes de alcançar o inteligível e que, para aqueles que são capazes, existem maneiras diferentes de realizar a jornada, ao menos em seus estágios iniciais.

Em segundo lugar, deve-se notar que a relação entre os três tipos de homens não é tão clara quanto uma primeira leitura poderia sugerir. Para Krakowski⁴²⁸, estamos diante de três caminhos diferentes, com o músico tendo por objeto a harmonia, o enamorado buscando a beleza e o filósofo, a verdade. Por sua vez, para Oliveira, também “seria possível ler o tratado I, 3 entendendo que o músico converte-se em amante e esse em filósofo; por extensão, é possível que um homem inicialmente emocionado pelas harmonias sensíveis torne-se amante do belo, e, por fim, amante da própria sabedoria”⁴²⁹. Essa interpretação encontra confirmação nos textos, pois, em I, 3, Plotino fala que o músico pode se transformar em amante⁴³⁰ e, tanto o músico quanto o amante devem se

⁴²⁵ I, 6, 1; V, 8, 1.

⁴²⁶ V, 9, 1.

⁴²⁷ V, 1, 1.

⁴²⁸ KRAKOWSKI, 1929, p. 125.

⁴²⁹ OLIVEIRA, 2005, p. 265.

⁴³⁰ I, 3, 2, 1-2.

transformar em filósofos para empreender o restante da jornada. No entanto, não devemos supor que todos aqueles que empreendem a jornada de ascensão comecem como músicos para acabar como filósofos. Plotino parece sugerir que alguns homens fazem isso, mas também dá a entender que outros podem já começar como enamorados ou filósofos ou ainda, talvez, empreender a primeira etapa do caminho exclusivamente como músicos.

Por fim, o caminho do filósofo também é controverso em alguns aspectos. De acordo com Plotino, ao contrário dos outros tipos de homem, o filósofo por natureza já está em processo de ascensão e é capaz de chegar rapidamente ao inteligível. Na sua formação, ele estudará matemática, que o tornará acostumado às realidades imateriais, e se aperfeiçoará na virtude. Finalmente, praticará a dialética. Mas ela não seria, assim, a atividade daqueles que estão na segunda parte da jornada? Também não seria o método para alcançar o topo do inteligível, já que ascende discursivamente até a unidade⁴³¹?

Mas a dialética é uma atividade da *diánoia*. É o raciocínio discursivo orientando-se para os princípios inteligíveis. Não se trata, portanto, da contemplação do Intelecto, ainda que possa conduzir até ela. Se colocássemos a prática da dialética na segunda parte da jornada, as etapas se diferenciariam não pelo nível de contemplação, já que em ambas o raciocínio discursivo teria um papel fundamental, mas apenas na meta: a primeira etapa seria dedicada à descoberta do inteligível e a segunda seria a vida daquele que já aspira às realidades superiores. Não acredito, entretanto, que essa seja a leitura mais adequada. Em nenhum momento Plotino fala que a dialética se situa na segunda

⁴³¹ I, 3, 4, 18. Cf. OLIVEIRA, 2007, p. 176, que não afirma, no entanto, que essa unidade é o Um.

etapa do caminho, mas apenas que, seguindo a *República*, é a última etapa da educação do filósofo. E, segundo ele, “o caminho é duplo para todos”⁴³². Assim, também o filósofo deve trilhar a primeira etapa, ainda que com mais facilidade. Na verdade, acredito ser possível pensar nos raciocínios que levam ao alto o músico e o amante como algum tipo inicial de exercício dialético. É que ela, a dialética, “é um disposição capaz de dizer com o discurso, a respeito de cada coisa”⁴³³, investigando “onde cada uma dessas coisas está, se realmente são o que são e quantos dos entes existem, bem como quantos dos não-entes, ou seja, aqueles que são diferentes dos entes”⁴³⁴. A referência aos não-entes é provavelmente uma alusão aos seres do mundo material. O dialético pesquisa a totalidade do real, tanto em seus aspectos inteligíveis quanto sensíveis. Os sensíveis, no entanto, são sempre considerados sobre a luz do inteligível.

Portanto, os argumentos que mostram que a beleza e a harmonia que o amante e o músico buscam têm seu fundamento no inteligível parecem já constituir a prática da dialética. Minha suposição parece ganhar força com as linhas finais de I, 3, 2, no qual Plotino escreve que, depois que o amante aprende a contemplar as ocupações, leis, ciências e virtudes belas, “então um é preciso fazer-se e é preciso ensinar. E, das virtudes, como sobe ao Intelecto e ao Ser. E ali deve seguir o caminho do alto”⁴³⁵. É que, do mesmo modo, em I, 3, 4, após realizar a investigação dialética, o filósofo chega a um princípio⁴³⁶ e, “tornando-

⁴³² I, 3, 1, 11.

⁴³³ I, 3, 4, 2-3. “Ἔστι μὲν δὴ ἡ λόγῳ περὶ ἐκάστου δυναμένη ἕξις εἰπεῖν.

⁴³⁴ I, 3, 4, 4-6. καὶ ποῦ τούτων ἕκαστον καὶ εἰ ἔστιν ὃ ἔστι καὶ τὰ ὄντα ὁπόσα καὶ τὰ μὴ ὄντα αὖ, ἕτερα δὲ ὄντων.

⁴³⁵ I, 3, 2, 11-13. Εἶτα ἐν ποιητέον καὶ διδασκτέον, ὅπως ἐγγίνονται. Ἀπὸ δὲ τῶν ἀρετῶν ἤδη ἀναβαίνειν ἐπὶ νοῦν, ἐπὶ τὸ ὄν· κάκει βαδιστέον τὴν ἄνω πορείαν.

⁴³⁶ I, 3, 4, 16. ἐπ’ ἀρχὴν ἔλθη.

se um, vê”⁴³⁷, na mesma sequência de consideração dialética da realidade, redução à unidade e contemplação.

Mas a dialética exercitada pelo filósofo é, no entanto, uma prática mais sistemática e abrangente que a utilizada na condução do músico e do amante. É quase como que se o filósofo empregasse a arte dialética para conduzir os outros homens ao inteligível: enquanto o amante o músico devem ser ensinados sobre o valor do inteligível, o filósofo, que, por temperamento, já se volta para as realidades superiores, aprende a empregar os procedimentos dialéticos de modo a ser capaz de alcançar a verdade por si mesmo e a ensiná-la aos outros. Assim, ainda que os três tipos de homens devam seguir as duas etapas da ascensão, cabe ao filósofo o direcionamento dos outros homens.

Apesar da importância do termo *dialética* no tratado I, 3, Plotino não o emprega em outros tratados. Contudo, a utiliza aquela extensivamente em seus textos, escrevendo diversas passagens de seus tratados em um esquema de pergunta e resposta, aplicando o método platônico das hipóteses, utilizando o método de divisão e síntese ao discutir os gêneros do ser e recorrentemente remontando ao inteligível e ao primeiro princípio, o Bem, nas suas investigações⁴³⁸. A dialética é, portanto, o próprio exercício filosófico em busca da verdade. Para utilizar termos mais plotinianos: é o correto emprego da *diánoia*, o raciocínio discursivo, em busca da *nóesis*, a intelecção.

Plotino explica mais detidamente no que consiste a dialética no quarto capítulo de I, 3: “é a disposição capaz de dizer com o o discurso, a respeito de

⁴³⁷ I, 3, 4, 18. εἰς ἔν γενομένη βλέπει.

⁴³⁸ Sobre os procedimentos dialéticos nos diálogos de Platão, cf. BENSON, 2006.

cada coisa”⁴³⁹. Seus procedimentos são variados. Em primeiro lugar, ocupa-se das definições, dizendo “o que é cada coisa, em que difere das outras e o que existe em comum entre elas”⁴⁴⁰. Em segundo lugar, investiga “onde cada uma dessas coisas está, se realmente são o que são e quantos dos entes existem, bem como quantos dos não-entes, ou seja, aqueles que são diferentes dos entes”⁴⁴¹. A referência aos não-entes é provavelmente uma alusão aos seres do mundo material: o dialético pesquisa a totalidade do real, tanto em seus aspectos inteligíveis quanto nos sensíveis. Os sensíveis, no entanto, são sempre considerados sob a luz do inteligível.

Seguindo os preceitos platônicos na *República*, a dialética “também discute sobre o bem e o não-bem, e tudo quanto está sob o bem e sob o contrário, assim como a respeito do que é manifestadamente eterno e o que não o é”⁴⁴². O Bem é o princípio supremo da realidade, enquanto o não-bem, como Plotino dá a entender na *Enéada* I, 8, é a matéria⁴⁴³. O dialético considera todas as coisas à luz dos primeiros princípios, estudando tanto a influência do Bem sobre a realidade como os seres eternos que engendra (as formas inteligíveis que constituem o Intelecto), quanto o peso da matéria, responsável pela indigência e mutabilidade do mundo sensível.

⁴³⁹I, 3, 4, 2-3. “Ἔστι μὲν δὴ ἡ λόγῳ περὶ ἐκάστου δυναμένη ἕξις εἰπεῖν.

⁴⁴⁰ I, 3, 4, 3-4 τί τε ἕκαστον καὶ τί ἄλλων διαφέρει καὶ τίς ἡ κοινότης ἐν οἷς ἐστι (emprego aqui a pontuação utilizada por Armstrong na sua tradução das *Enéadas* da Loeb).

⁴⁴¹ I, 3, 4, 4-6. καὶ ποῦ τούτων ἕκαστον καὶ εἰ ἔστιν ὃ ἐστι καὶ τὰ ὄντα ὅποσα καὶ τὰ μὴ ὄντα αὖ, ἕτερα δὲ ὄντων.

⁴⁴²I, 3, 4, 6-9. Αὕτη καὶ περὶ ἀγαθοῦ διαλέγεται καὶ περὶ μὴ ἀγαθοῦ καὶ ὅσα ὑπὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ ὅσα ὑπὸ τὸ ἐναντίον καὶ τί τὸ αἰδίον δηλονότι καὶ τὸ μὴ τοιοῦτον.

⁴⁴³ Não enquanto o princípio ativo do mal, mas como um nível de realidade que, por estar destituído de toda forma, não participa do bem e, portanto, nem mesmo pode ser considerado como um ser. A esse respeito, ver a *Enéada* I, 8.

De acordo com Plotino, o dialético faz tudo isso não com opinião (*dóxa*), mas com ciência (*epistéme*)⁴⁴⁴, isto é, com o conhecimento a partir das causas próprias e certas. Mas o conhecimento meramente discursivo, por não alcançar uma grande unidade entre aquele que conhece e aquilo que é conhecido, está fadado a ser sempre incompleto e sujeito ao erro⁴⁴⁵. Por isso, é um conhecimento imperfeito que, para levar à ciência, deve alcançar a intelecção. É nessa perspectiva, da intelecção, que leio a passagem seguinte do texto. Plotino diz que a dialética, “parando de errar pelo sensível, se estabelece no inteligível e ali se ocupa, afastando a falsidade, em alimentar a alma na assim chamada planície da verdade”⁴⁴⁶. Quando a alma se volta ao mundo inteligível, ou seja, tem a intelecção das formas, pode empregar o método platônico da divisão, para distingui-las e defini-las, bem como para encontrar os gêneros primeiros⁴⁴⁷, que não são outros que aqueles mencionados por Platão no *Sofista*⁴⁴⁸, elevados a fundamento da realidade inteligível nas *Enéadas* VI, 1-3. Ela também usa o método da síntese, que entrelaça as formas até percorrer todo o inteligível e, em seguida, desata-as e volta ao princípio⁴⁴⁹.

Após explorar o inteligível por meio da dialética, a alma finalmente alcança uma compreensão mais precisa das coisas e cessa seu movimento, alcançando a quietude e a contemplação: “então, aquietando-se, pois, enquanto

⁴⁴⁴ I, 3, 4, 9. ἐπιστήμη περὶ πάντων, οὐ δόξη.

⁴⁴⁵ Cf. V, 5.

⁴⁴⁶ I, 3, 4, 9-12. Παύσασα δὲ τῆς περὶ τὸ αἰσθητὸν πλάνης ἐνιδρύει τῷ νοητῷ κάκει τὴν πραγματείαν ἔχει τὸ ψεῦδος ἀφείσα ἐν τῷ λεγομένῳ ἀληθείας πεδίῳ τὴν ψυχὴν τρέφουσα

⁴⁴⁷ I, 3, 4, 13-15. τῇ διαίρεσει τῇ Πλάτωνος χρωμένη μὲν καὶ εἰς διάκρισιν τῶν εἰδῶν, χρωμένη δὲ καὶ εἰς τὸ τί ἐστι, χρωμένη δὲ καὶ ἐπὶ τὰ πρῶτα γένη.

⁴⁴⁸ OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 175.

⁴⁴⁹ I, 3, 4, 14-17. καὶ τὰ ἐκ τούτων νοερῶς πλέκουσα, ἕως ἂν διέλθῃ πᾶν τὸ νοητὸν, καὶ ἀνάπαλιν ἀναλύουσα, εἰς ὃ ἂν ἐπ' ἀρχὴν ἔλθῃ.

está lá, está em quietude, e não mais estando curiosa, tornando-se una, vê”⁴⁵⁰. A dialética, portanto, não é um fim em si mesma, mas um método para que a alma se volte para as realidades inteligíveis e, concentrada nelas, possa contemplar. A descrição de Plotino é interessante. Quando está no inteligível, ou seja, quando tem a *nóesis*, pode alcançar a *hesykhía* – a *quietude*, *repouso* ou *silêncio*, termo que Plotino opõe a *polypragmonéō*. Ao cessar suas atividades discursivas, a alma se torna una. Não absolutamente, pois não estamos aqui diante de uma descrição da experiência de união com o Um, mas, ainda assim, a alma passa a ter uma unidade maior que a que tinha quando se ocupava com muitas coisas e se concentrava no mundo sensível, pois não se dispersa entre a diversidade de suas potências. Então, ela vê, não com os olhos corpóreos, mas com a sua potência intelectual. Em outras palavras, ela contempla.

Pensando na dialética como prática discursiva que leva à contemplação, devo fazer três observações. A primeira delas: ela não é um mero exercício lógico, mas um método de abertura da alma para o real⁴⁵¹. É o que Plotino dá a entender na sequência do texto, ainda no quarto capítulo, ao falar que o dialético considera úteis alguns tópicos da lógica, mas que também considera outros supérfluos, deixando-os para outra disciplina. Também é o que se manifesta no quinto capítulo, no qual ele afirma que “não é feita de meros teoremas e regras, mas é sobre as coisas e tem os entes como que o seu material”⁴⁵². A dialética utiliza as proposições, mas vai para além delas. Através delas, se abre à verdade: “não conhece meras proposições – são apenas letras – mas, conhecendo a

⁴⁵⁰ I, 3, 4, 17-19. τότε δὲ ἡσυχίαν ἄγουσα, ὡς μέχρι γε τοῦ ἐκεῖ εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ, οὐδὲν ἔτι πολυπραγμονοῦσα εἰς ἓν γενομένη βλέπει.

⁴⁵¹ Sobre a relação entre dialética e lógica em Plotino, ver OLIVEIRA, *op. cit.*

⁴⁵² 1, 3, 5, 10-12. οὐ γὰρ ψιλὰ θεωρήματά ἐστι καὶ κανόνες, ἀλλὰ περὶ πράγματά ἐστι καὶ οἷον ὕλην ἔχει τὰ ὄντα.

verdade conhece o que chamam proposição”⁴⁵³. O reconhecimento da dialética como fundamentalmente aberta ao real pode trazer alguma luz para a compreensão mais profunda da controversa tese plotiniana de que a inteligência e o raciocínio baseado na verdadeira inteligência não está sujeita ao erro⁴⁵⁴.

Segunda observação: a prática da dialética que conduz à contemplação não versa sobre qualquer questão. Como Plotino parece sugerir no texto, a consideração das realidades sensíveis só acontece em um primeiro momento e sempre a partir da perspectiva do inteligível. No entanto, é a investigação dialética das relações entre as formas que finalmente leva ao repouso. Mas, segundo afirma Plotino em V, 9, não existem formas de seres vis e disformes, que, se existem no mundo sensível, existem por causa da influência da matéria.

Por fim, deve-se observar também que a prática dialética por si mesma não é capaz de conduzir o filósofo no processo de ascensão. Para que a ascensão ocorra, é necessário também progredir na virtude. No sexto capítulo de I, 3, Plotino escreve que, por um lado, a virtude só existe imperfeitamente sem a dialética e a sabedoria teórica; mas, por outro, para que alguém seja sábio e dialético, é preciso que possua a virtude ao menos em seus níveis mais elementares. Segundo Plotino, é necessário que essa virtude inicial preceda ou cresça ao mesmo tempo que a sabedoria, que, por sua vez, ao se formar, levará a virtude à sua perfeição.

De qualquer modo, o caminho do filósofo não é o único capaz de conduzir ao Intellecto. Nem é, inclusive, aquele que Plotino expõe de preferência. Em I, 6,

⁴⁵³ Περὶ προτάσεως οὐκ οἶδε – καὶ γὰρ γράμματα – εἰδυῖα δὲ τὸ ἀληθὲς οἶδεν ὃ καλοῦσι πρότασιν.

⁴⁵⁴ Que aparece, por exemplo, em I, 1, 9.

um tratado de natureza nitidamente protréptica e provavelmente dedicado a um público amplo, a ascensão é explicada a partir de procedimentos muito semelhantes àqueles que se dirigem ao músico e ao amante⁴⁵⁵. Em primeiro lugar, Plotino realiza toda uma discussão para mostrar o fundamento inteligível da beleza sensível. Eis como ele procede em sua argumentação:

Antes de tudo, Plotino se dedica a refutar a teoria da beleza como simetria das partes que, corrente na Antiguidade, foi formulada filosoficamente pelos estoicos⁴⁵⁶. Essa não seria uma explicação satisfatória da beleza sensível por uma série de razões. Em primeiro lugar, porque, pensando assim, uma coisa bela poderia ser composta de partes feias se fosse simétrica. Mas um todo belo, afirma o filósofo, deve ser composto de partes belas. O segundo argumento: se a beleza fosse a simetria das partes, as coisas simples, como o ouro, o relâmpago, as estrelas e os sons, considerados separadamente, não seriam belos, já que não possuem partes para serem simétricos. O terceiro argumento nota que, ainda que a mesma boa proporção esteja lá todo o tempo, o mesmo rosto parece ser belo em alguns momentos e, em outros, não. Por fim, raciocina Plotino, também não é possível pensar na teoria da simetria para explicar a beleza inteligível. Como poderia haver simetria nos belos costumes, leis e ciências? Como o fundamento da virtude poderia ser a simetria?

Mas, se a beleza dos seres sensíveis não está na simetria, em que ela consistirá? Plotino fala de uma espécie de reconhecimento intuitivo da beleza sensível pela alma, de acolhimento e harmonização. Isso porque, segundo ele,

⁴⁵⁵ Devemos notar que, apesar das semelhanças, as descrições não são absolutamente as mesmas. Sobre o cuidado que devemos tomar ao comparar os tratados das *Enéadas*, cf. OLIVEIRA, 2005, p. 272.

⁴⁵⁶ A esse respeito ver CÍCERO, *Tusculanas* IV, 31 e AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, XII, 19.

quando a alma percebe a beleza, reconhece algo aparentado a ela, algo que também pertence aos níveis superiores da realidade e, então, se alegra. Contudo, que semelhança é essa? Como, se pergunta Plotino, são belas tanto as realidades superiores quanto as coisas desse mundo? E ele responde dizendo que essas coisas assim são por participação na forma. Sem a estrutura de uma razão divina, afirma Plotino, ou seja, sem um princípio formativo derivado do Intelecto⁴⁵⁷ capaz de ordenar a matéria e lhe proporcionar figura e forma, só existe a feiura completa. A forma, continua ele, faz aquilo que é composto de várias partes se tornar uma unidade ordenada. Aqui vemos que, ao refutar a teoria da simetria, Plotino não se contentou em apenas descartá-la, mas procurou absorvê-la em uma teoria mais ampla. As coisas simétricas realmente são belas, pois participam de uma forma e, portanto, formam um todo ordenado. No entanto, a beleza não depende apenas da simetria das partes. Portanto, o belo corpo surge a partir da comunhão com uma razão que vem do divino, ou seja, das formas do Intelecto.

Se o fundamento da beleza sensível é a forma inteligível, a alma é capaz de reconhecer a beleza dos corpos comparando a ordem que vê refletida no exterior com o modelo que possui em seu interior. O arquiteto afirma que a casa exterior é bela porque se harmoniza com a forma da casa que está em seu interior. Isso porque a casa exterior, se são abstraídas as pedras, é a própria forma interior dividida no volume exterior, sem partes mas se tornando visível em muitas coisas. Segundo Plotino, quando tal harmonia é percebida, a alma se alegra como um bom homem, quando vê um traço da virtude em um jovem, pois ela também é uníssona com sua própria verdade interior.

⁴⁵⁷ Sobre a questão do *lógos* em Plotino ver RIST, 1995.

Assim, o belo, que a alma deseja e busca em suas manifestações no sensível, deve ser buscado nas realidades superiores, que são o seu fundamento. A argumentação filosófica revela-se, assim, como um recurso capaz de incentivar aqueles que são sensíveis à beleza a empreender a ascensão. É justamente como Plotino recomenda que se proceda com aqueles que têm o temperamento de músico, ainda que, no caso específico de I, 6, o texto enfatize mais as belezas percebidas com os olhos que as harmonias recebidas pelos ouvidos. De qualquer modo, não devemos pensar que a tomada de consciência do fundamento inteligível da beleza corpórea leve à negação do sensível, mas apenas a uma reavaliação de sua importância no quadro maior da realidade. Nas palavras de Marsola, a “evasão do mundo rumo ao inteligível não possui outra intenção que a de revitalizá-lo, fundando o mundo sem deduzi-lo e descobrindo que o mundo em que vivemos não possui seu princípio em si mesmo”⁴⁵⁸. Assim, a compreensão de que a verdadeira beleza se encontra no inteligível é capaz de nos tornar mais desapegados do sensível e, por isso, é como que uma purificação preliminar da alma: “estar atento à beleza do mundo é já uma purificação, uma maneira de ser sensível, conscientemente ou não, à verdade do divino”⁴⁵⁹.

Mas como Plotino recomenda que se empreenda essa ascensão? Através da purificação e do despertar progressivo da visão interior. Aqui, o texto I, 6 que explicita essas práticas o faz de uma maneira que nos lembra bastante as recomendações dirigidas ao amante em I, 3: é como se, no tratado I, 6, deixadas de lado algumas diferenças, na minha opinião, de importância secundária, o caminho de ascensão traçado fosse aquele do músico que, uma vez que percebe o

⁴⁵⁸ MARSOLA, 2008.

⁴⁵⁹ LAURENT, 1992, p. 52.

fundamento inteligível da beleza sensível que o comove, se transformasse no amante.

O caminho de despertar contemplativo e purificação é apresentado, como em I, 3, a partir da ascensão ao belo do *Banquete*: “a alma deve se acostumar, em primeiro lugar, a ver os belos modos de vida. Em seguida, as belas obras, não as que as artes realizam, mas as dos homens chamados bons. Em seguida, vê a alma dos que realizam belas obras”⁴⁶⁰. Ver a beleza da alma, no entanto, não é algo simples, pois parece não depender apenas da habituação à contemplação. Na continuação do texto, Plotino se pergunta: “como verias uma alma boa possuir tal beleza?”⁴⁶¹. Como resposta, Plotino dá algumas recomendações que, segundo creio, explicitam algumas alusões enigmáticas de I, 3 a respeito de reduzir as virtudes à unidade e seguir as virtudes do Intelecto. Ele escreve: “ascenda a ti mesmo e vê”⁴⁶². A contemplação da beleza da alma deve ser, portanto, a contemplação da beleza da própria alma. Por isso, antes de tudo, a alma deve estar bela. Mas, para que essa beleza seja alcançada, o filósofo deve cuidar de sua alma como um escultor trabalha uma escultura. Ao se fazer uma estátua, o processo básico é o de retirar a matéria supérflua de modo que a forma desejada apareça. Assim também, se a alma, imaterial por natureza, torna-se feia pelo apego ao sensível, sua beleza não vem de algum acréscimo, mas, justamente, de uma supressão. Aqui as considerações anteriores a respeito da relação da beleza da alma e sua purificação são importantes. De acordo com Plotino, como afirma o

⁴⁶⁰I, 6, 9, 3-7. Ἐθιστέον οὖν τὴν ψυχὴν αὐτὴν πρῶτον μὲν τὰ καλὰ βλέπειν ἐπιτηδεύματα· εἶτα ἔργα καλὰ, οὐχ ὅσα αἱ τέχναι ἐργάζονται, ἀλλ' ὅσα οἱ ἄνδρες οἱ λεγόμενοι ἀγαθοί· εἶτα ψυχὴν ἴδε τῶν τὰ ἔργα τὰ καλὰ ἐργαζομένων.

⁴⁶¹I, 6, 9, 7-8. Πῶς ἂν οὖν ἴδοις ψυχὴν ἀγαθὴν οἷον τὸ κάλλος ἔχει;

⁴⁶²I, 6, 9, 7. Ἄναγε ἐπὶ σαυτὸν καὶ ἴδε· Boa parte dos tradutores fala em recolher se em si mesmo ou retornar-se a si mesmo, o que é uma tradução possível, mas o verbo utilizado, ἀνάγω, indica sobretudo o ato de se elevar.

“antigo discurso”⁴⁶³, toda virtude é uma purificação: a temperança é o “não conviver com os prazeres do corpo e fugir deles como impuros e pertencentes a algo impuro”⁴⁶⁴; a coragem, não temer a morte, que consiste justamente na alma estar fora do corpo⁴⁶⁵; a grandeza de alma, no desprezo das coisas daqui⁴⁶⁶, e a sabedoria⁴⁶⁷, “uma intelecção que se afasta das coisas de baixo conduzindo a alma para as do alto”⁴⁶⁸. Quando purificada pelas virtudes, a alma aparece claramente como incorpórea e assim, elevada ao Intelecto⁴⁶⁹, torna-se ainda mais bela.

Esculpir a alma é, portanto, purificá-la através da virtude. É através dessa purificação que a alma pode aparecer em sua natureza original, intelectual, aquela que é justamente capaz de contemplar o inteligível. Quando isso ocorre, não há mais nada que impeça a visão. A alma, escreve Plotino, já se tornou visão⁴⁷⁰. Então, ele continua, ela pode confiar em si mesma, pois já ascendeu. O verbo empregado por Plotino é *anabaíno*, *subir*, que, ao aparecer como um particípio do perfeito⁴⁷¹, aspecto verbal que indica o resultado presente de uma ação passada, sinaliza que a ascensão já ocorreu como resultado das ações

⁴⁶³ I, 6, 6, 1. ὁ παλαιὸς λόγος.

⁴⁶⁴ I, 6, 6, 6-8. τὸ μὴ προσομιλεῖν ἡδοναῖς τοῦ σώματος, φεύγειν δὲ ὡς οὐ καθαρὰς οὐδὲ καθαροῦ.

⁴⁶⁵ I, 6, 9-10. χωρὶς εἶναι τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος.

⁴⁶⁶ I, 6, 11-12. Μεγαλοψυχία δὲ δὴ ὑπεροψία τῶν τῆδε.

⁴⁶⁷ Poderíamos traduzir *phrónesis* tanto por *prudência* como por *sabedoria*, já que o termo grego foi utilizado na tradição filosófica a partir de nuances variadas que justificariam uma ou outra escolha (Cf. AUBENQUE, 2004). Como, no entanto, Plotino fala de *nóesis*, achei a palavra *sabedoria* mais adequada aqui.

⁴⁶⁸ I, 6, 6, 12-14. νόησις ἐν ἀποστροφῇ τῶν κάτω, πρὸς δὲ τὰ ἄνω τὴν ψυχὴν ἄγουσα.

⁴⁶⁹ I, 6, 16-17. ἀναχθεῖσα πρὸς νοῦν. O termo aqui empregado é *anakhtheísa*, particípio passivo de *anágo* (*ascender*), que marca uma mudança de ênfase no tratado, que, a partir daqui, focalizará o tema da ascensão da alma.

⁴⁷⁰ *Ibid.* ὄψις ἤδη γενόμενος.

⁴⁷¹ A expressão é ἐνταῦθα ἤδη ἀναβεβηκῶς, tendo já, nessas circunstâncias, ascendido.

anteriores de purificação. Então, sem carecer de guia⁴⁷², exorta Plotino, olhando atentamente, vê.

O caminho do amante também é mencionado na *Enéada V*, 9. Lá, ao se perguntar como é possível ascender ao Intelecto, Plotino afirma que a ascensão é possível para aquele que é um enamorado por natureza ⁴⁷³ e que, verdadeiramente, desde o princípio, possui disposição de filósofo⁴⁷⁴, aquele que sente dores de parto ao ver a beleza e que não se contenta com a beleza do corpo, indo em direção às belezas da alma, virtudes, ciências, ocupações e leis⁴⁷⁵ e à causa da beleza da alma, subindo até alcançar o belo em si⁴⁷⁶. Só então, ele diz, cessarão as dores do parto, não antes.

A segunda etapa da jornada

Os textos de I, 6, V, 9 e I, 3 que analisamos tratam basicamente da primeira etapa da jornada, que vai do sensível ao Intelecto. Mas existiriam práticas dedicadas a conduzir o filósofo do Intelecto ao Um? Como vimos, uma certa possibilidade de leitura de I, 3 indicaria a dialética como uma prática para aqueles que completaram a primeira etapa do caminho. Nessa perspectiva, a dialética seria a prática por excelência que levaria o filósofo que está no inteligível ao Um. Essa suposição parece ganhar força com a afirmação em I, 3 de que a alma do filósofo, após a prática da dialética, “então, aquietando-se, pois, enquanto está lá, está em quietude, e não mais estando curiosa, tornando-se una,

⁴⁷² *Ibid.* μηκέτι τοῦ δεικνύντος δεηθεῖς ἀτενίσας.

⁴⁷³ V, 9, 2, 2. ὁ φύσει ἐρωτικὸς

⁴⁷⁴ V, 9, 2-3. ὄντως τὴν διάθεσιν ἐξ ἀρχῆς φιλόσοφος.

⁴⁷⁵ V, 9, 4-7. τὰ τῆς ψυχῆς κάλλη, ἀρετὰς καὶ ἐπιστήμας καὶ ἐπιτηδεύματα καὶ νόμους.

⁴⁷⁶ V, 9, 2, 9. ὃ παρ' αὐτοῦ καλόν.

vê"⁴⁷⁷. Seria essa referência à unidade uma alusão à união com o Um? Essa leitura, como tivemos ocasião de argumentar, apresenta alguns problemas. Assim, ainda que o filósofo por natureza tenha uma predisposição para o inteligível e, por isso, não precise ser convencido por argumentos de seu esplendor, tal como o músico e o amante, ele precisa ser guiado até lá: também para o filósofo o inteligível é uma realidade que deve ser conquistada. A redução da alma à unidade mencionada na passagem citada não indica uma união com o Um, mas a separação do mundo sensível e a conversão ao inteligível que, justamente por possuir mais unidade que o sensível, faz com a alma se torna una.

Mas, se a dialética não é capaz de levar ao Um, qual seria o *trópos* e a *mekhané* que fariam isso? Uma passagem da *Enéada* VI, 9 parece tratar justamente dessa questão. No capítulo 3, após mostrar que o Um não pode ser identificado com a alma ou com o Intelecto e tendo deixado claro que, superior a toda multiplicidade e toda forma, ele não pode ser conhecido pelos sentidos ou pela inteligência, Plotino afirma:

Portanto, já que é “um” o que buscamos e que consideramos o princípio de todas as coisas - o Bem e o primeiro -, não deve alguém ficar longe das coisas que estão ao redor das primeiras, caindo nas últimas de todas, mas, dirigindo-se para as primeiras, deve afastar a si mesmo dos sensíveis, os últimos dos seres, e ficar libertado de todo o mal, já que se esforça para vir a estar voltado para o bem, ascender ao princípio que está em si

⁴⁷⁷ I, 3, 4, 17-19. τότε δὲ ἡσυχίαν ἄγουσα, ὡς μέχρι γε τοῦ ἐκεῖ εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ, οὐδὲν ἔτι πολυπραγμονοῦσα εἰς ἓν γενομένη βλέπει.

mesmo e se tornar um a partir de muitos, vindo a ser contemplador do princípio e do Um⁴⁷⁸.

Nessa passagem, Plotino diz que, para que possamos encontrar o Um, devemos nos elevar em direção às realidades primeiras. Para isso, são necessárias três coisas. Em primeiro lugar, afastar-se do sensível. A formulação empregada é “afastar-se a si mesmo dos sensíveis, os últimos dos seres”. O verbo *epanágo* tem uma série de acepções, que tornam a exortação plotiniana mais concreta: levantar, elevar, restaurar e também dar as costas, retornar e até mesmo recuperar a saúde. Assim, esse afastamento pode ser entendido como uma elevação a partir do sensível, mas também como um dar as costas às últimas realidades ou se restaurar da ligação com o sensível⁴⁷⁹. Em segundo lugar, é necessário se libertar de todo o mal. O verbo empregado é *apaláссо*, que indica tanto se libertar quanto remover, o que é bastante adequado aqui, já que, como vimos em I, 6 se libertar do mal é remover o apego à matéria. Por fim, em terceiro lugar, deve-se buscar diligentemente o Bem. Isto é feito quando a alma ascende ao princípio que está nela mesma, torna-se uma a partir de muitos⁴⁸⁰ e, finalmente, contempla o Bem.

Trata-se, portanto, de um caminho de afastamento e desapego do sensível, bem como de busca do Bem. O texto, no entanto, é vago. O que

⁴⁷⁸ VI, 9, 3, 14-22. Ἐπεὶ τοίνυν ἓν ἐστὶν ὃ ζητοῦμεν, καὶ τὴν ἀρχὴν τῶν πάντων ἐπισκοποῦμεν, τάγαθόν καὶ τὸ πρῶτον, οὔτε πόρρω δεῖ γενέσθαι τῶν περὶ τὰ πρῶτα εἰς τὰ ἔσχατα τῶν πάντων πεσόντα, ἀλλ' ἰέμενον εἰς τὰ πρῶτα ἐπαναγαγεῖν ἑαυτὸν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐσχάτων ὄντων, κακίας τε πάσης ἀπηλλαγμένον εἶναι ἅτε πρὸς τὸ ἀγαθὸν σπεύδοντα γενέσθαι, ἐπὶ τε τὴν ἓν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἀναβεβηκέναι καὶ ἓν ἐκ πολλῶν γενέσθαι ἀρχῆς καὶ ἑνὸς θεατὴν ἐσόμενον.

⁴⁷⁹ Importante aqui também é a preposição ἀπὸ, que implica o distanciamento das coisas sensíveis.

⁴⁸⁰ Uma formulação bem próxima daquelas que vimos em I, 3 com relação ao amante e ao filósofo, no fim do processo dialético.

significaria esse afastamento do sensível e essa remoção da matéria? Como buscar diligentemente o Bem? Creio que as passagens de I, 6 analisadas aqui podem nos servir de auxílio nessa questão. O afastamento do sensível seria a fuga para a pátria querida, a percepção de que os desejos mais profundos da alma não podem ser satisfeitos no sensível e a conseqüente adoção de um modo de vida filosófico que seja capaz de despertar a visão interior da alma e a torne habituada a contemplar as realidades mais elevadas. A remoção da matéria seria a purificação que, em I, 6, aparece como momento fundamental da ascensão. Por fim, a busca diligente pelo Bem me parece ser a prática contemplativa que pode levar o filósofo purificado à união com o Intelecto e, em seguida, com o Um.

Isso, nos diz Plotino, é feito quando ascendemos ao princípio que está em nós mesmos e nos tornamos unos, o que parece significar, assim penso, que podemos ver o Um se antes contemplamos o Intelecto que está nós, ou seja, nos unimos a ele e, nessa união, nos tornamos mais unificados. Isso porque, na continuação do texto, Plotino afirma que devemos nos tornar Intelecto e confiar e subordinar a alma ao Intelecto, para que, sem sensação, possamos ver o Um⁴⁸¹.

Mas se minha leitura dessa passagem de VI, 9 está correta, Plotino está dizendo aqui que, para que seja possível a contemplação do Um, o filósofo deve alcançar o Intelecto através da adoção de um modo de vida filosófico, da purificação e da prática contemplativa. Ou seja, o texto está ainda se referindo às práticas capazes de conduzir ao Intelecto, mas não fala nada específico sobre como, do Intelecto, alcançar o Um.

⁴⁸¹ VI, 9, 3, 25.

No entanto, se esse é o caso, como alcançar o Um? Por que ele não menciona os modos específicos de alcançar o Um? Acredito que isso ocorra por não existir um método específico de se chegar ao Um: sua contemplação é como que um aprofundamento da contemplação do Intelecto. É justamente o que Plotino afirma em V, 5, 8, 1-7: que não se deve andar em busca do Um, mas aguardá-lo serenamente como os olhos aguardam a saída do sol, que, aparecendo sobre o horizonte do oceano, oferece a si mesmo, espontaneamente, aos olhos que o contemplan. Por sua vez, em VI, 7, lemos que, durante a experiência do Intelecto, o filósofo pode ser transportado pela onda do próprio Intelecto para uma visão superior e mais penetrante, na qual a própria visão é a luz que a possibilita, ou seja, na qual o fundamento da realidade, o Bem, é contemplado em união:

E ali, quando alguém abandona toda a aprendizagem - tendo sido conduzido até esse ponto pela instrução - fixado no belo, até ali entende, enquanto está lá. Mas, transportado como que pela onda do próprio Intelecto e sendo levantado para o alto por ela, como que inchada, subitamente vê de modo penetrante, não vendo como. Mas a contemplação, enchendo de luz os olhos, não faz outro ver através dele: a própria luz é a visão.⁴⁸²

Assim, uma certa *tékhne*, um *méthodos* ou uma *epitédeusis* são necessários apenas para a primeira parte da jornada. O esforço do filósofo está em se desapegar do sensível e se dirigir ao inteligível. Uma vez no inteligível, a

⁴⁸² VI, 7, 36, 15-20. "Ἐνθα δὴ ἐάσας τις πᾶν μάθημα, καὶ μέχρι τοῦ παιδαγωγηθεὶς καὶ ἐν καλῷ ἰδρυθεὶς, ἐν ᾧ μὲν ἔστι, μέχρι τούτου νοεῖ, ἐξενεχθεὶς δὲ τῷ αὐτοῦ τοῦ νοῦ οἷον κύματι καὶ ὑψοῦ ὑπ' αὐτοῦ οἷον οἰδήσαντος ἀρθεὶς εἰσεῖδεν ἐξαίφνης οὐκ ἰδὼν ὅπως, ἀλλ' ἡ θέα πλήσασα φωτὸς τὰ ὄμματα οὐ δι' αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο ὄραν, ἀλλ' αὐτὸ τὸ φῶς τὸ ὄραμα ἦν.

contemplação do Um é algo que acontece subitamente. O termo grego *exaíphnes*, subitamente, que retoma toda uma tradição platônica, do *Banquete* a Justino, é importante aqui.

Minha leitura, no entanto, parece ser ameaçada por uma passagem de VI, 9, 6. Ali, ao se perguntar qual o sentido do termo *um* quando atribuído ao primeiro princípio, Plotino apresenta uma série de afirmações que parecem buscar ultrapassar as propriedades dos seres que conhecemos pela sensação e pela intelecção, já que o Um possui sempre mais unidade que eles. Em primeiro lugar, Plotino compara a unidade do Um à unidade do número um e do ponto. O Um é ainda mais unificado que eles, pois os encontramos a partir da abstração da grandeza e da multiplicidade no número⁴⁸³. Portanto, existem em outro e são as menores de todas as coisas – o um, o menor dos números; o ponto, o limite de uma linha. O Um, no entanto, não existe em outro e não é o menor, mas o maior de todos os seres, não em grandeza, pois não está sujeito ao espaço, mas em potência. Em segundo lugar, ele é sem limites, mas não como um ente que possui extensão, mas por não ser limitado por nada. Em terceiro lugar, não pode ser pensado, pois é mais unificado que a intelecção. Em quarto lugar, é o mais autossuficiente. Tudo o que possui partes necessita ao menos de suas partes para ser o que é; mas o Um, por não possuir partes, não necessita delas, pois já é totalmente aquilo que é. Além disso, por ser causa de todas as coisas, não necessita de um princípio ulterior que o fundamente; por ser o Bem, não necessita de nada que lhe seja exterior; por não estar no espaço, não necessita de algo para se apoiar; e, por ser princípio, não necessita das coisas que

⁴⁸³ Não podemos deixar de ver aqui uma ilustração do método apofático tal como apresentado por Alcínoo no *Didascálico*, 10, 5.

fundamenta. Por fim, em quinto lugar, não possui intelecção, nem movimento, pois é anterior ao movimento e à intelecção. No entanto, tampouco é ignorante, pois ela só surge quando existe multiplicidade e quando uma coisa ignora outra. Na unidade absoluta, existe uma presença que é superior ao conhecimento. Assim, o Um nem conhece, nem tem algo que desconheça⁴⁸⁴.

Na continuação do texto, agora no sétimo capítulo, Plotino parece indicar que esses argumentos e as aporias a que levam têm como intenção conduzir o filósofo ao repouso e à contemplação: se, porque o Um não é nenhuma dessas coisas, afirma ele, “fica indefinido o sentido, estabeleça-te a ti mesmo nessas coisas e contemple a partir delas; mas contemple sem lançar o pensamento discursivo para o exterior”⁴⁸⁵. Nesse texto Plotino estaria afirmando que as aporias levantadas possibilitariam a contemplação do Um? Seria esse um exemplo da investigação dialética tal como apresentado em I, 3, capaz de levar ao topo do inteligível? A princípio isso seria razoável: a argumentação, voltada ao Um, acabaria em uma série de aporias que, indefinindo o pensamento, traria em si a oportunidade de ultrapassar o conhecimento intelectual. Nessa perspectiva, o discurso apofático seria como que uma série de *koan* que teria não a intenção de informar algo sobre o Um, mas de silenciar a mente e conduzi-la para além do pensamento discursivo e da intelecção. Contudo, se esse é o caso, estaria equivocada minha leitura de que não é possível alcançar a contemplação do Um a partir da investigação dialética, sem passar, portanto, pela contemplação do Intelecto?

⁴⁸⁴ VI, 9, 6.

⁴⁸⁵ VI, 9, 7, 1-3. ἀοριστεῖς τῆ γνώμη, στῆσον σαυτὸν εἰς ταῦτα, καὶ ἀπὸ τούτων θεῶ. θεῶ δὲ μὴ ἔξω ῥίπτων τὴν διάνοιαν.

Os textos parecem não ser capazes de nos levar a uma resposta definitiva, mas ainda mantenho minha argumentação e a noção de que a experiência do Um é como que uma intensificação e aprofundamento da experiência do Intelecto e que, portanto, deve ser precedida por ela, o que me parece ter suficiente confirmação textual. A passagem de VI, 9 aqui em questão é um típico exemplo de discurso apofático que, como Plotino afirma em VI, 7, 36, não conduz ao Um, mas instrui sobre ele. Creio, assim, que essa argumentação não leva à contemplação sobre o Um, mas é instrutiva, não apenas a respeito da natureza do Um, mas também da natureza da experiência de união: como o Um não é nenhum dos seres sensíveis e inteligíveis, ele deve ser contemplado de um outro modo superior. Por isso o pensamento fica indefinido quando pensamos nele. Essa ausência de conceitos quando refletimos sobre o Um é bastante semelhante à transcendência de toda intelecção que vivenciamos quando nos unimos a ele. Por isso, ele continua, devemos contemplar o Um não discursivamente, mas sem lançar a *diánoia* para o exterior. Não creio ser necessário, portanto, ler essa passagem como algum tipo de exercício espiritual capaz de levar à união com o Um, mas apenas como um discurso que tenta ilustrar alguns aspectos da contemplação do Um a partir da experiência, similar, mas não equivalente, das aporias do discurso apofático.

Uma outra questão poderia ainda ser feita. Ao considerar que a experiência de união com o Um não é alcançada por alguma *mekhané*, não estaríamos pensando em uma certa passividade da alma que seria semelhante àquela descrita na mística cristã⁴⁸⁶, na qual a experiência de Deus não é o resultado de uma prática metódica e progressiva, mas o fruto de um dom e da

⁴⁸⁶ Por exemplo, em Gregório de Nissa (cf. DANIELOU, 1944) e João da Cruz (cf. STEIN, 2004).

ação do Espírito Santo? Essa leitura não ameaçaria a famosa distinção entre mística cristã e pagã, pela qual no paganismo teríamos um caminho do homem a Deus, enquanto no cristianismo teríamos Deus vindo até nós⁴⁸⁷?

Ainda que reconheça o valor didático dessa distinção, não acredito que seja algo além do que um esquema. Existem, certamente, tendências no cristianismo que distinguem seu misticismo de outras formas possíveis. Mas, para que a mística comparada seja algo além do que um conjunto de generalizações, é necessário, antes de tudo, o estudo comparativo de autores em particular, antes que se fale de toda uma religião. Em estudos assim, perceberíamos que seria possível constatar algumas diferenças consideráveis entre os próprios autores cristãos. Além disso, melhor que opor passividade e atividade, talvez seja mais adequado reconhecer tendências ativas e passivas na maior parte dos autores místicos, inclusive em Plotino, quando ele fala da ascensão e da união.

Esse me parece ser o caso de Plotino. De fato, as *mekhanaí* só podem ser empregadas na primeira parte da jornada porque, na união com o Intelecto, a alma se encontra de tal modo absorvida em sua contemplação que não é mais capaz de deliberadamente empregar algum método. Assim, não é tanto uma questão de um comportamento passivo no encontro com o Um, mas de um estado de passividade, no qual a alma experimenta a vida do Intelecto, que é necessário para a contemplação do Um.

Por fim, essa passividade também é uma consequência da doutrina plotiniana das hipóstases. Se as hipóstases são interiores, ou seja, se, como vimos

⁴⁸⁷ A distinção aparece, por exemplo, em PENIDO, 1944.

nos primeiros capítulos, sua atividade é pressuposta na atividade da alma, isso indica que sua atividade já está presente e que a ascensão não é tanto um processo para alcançar algo que está distante, mas um meio para descobrir algo que, estando presente, não é percebido. Assim, tem-se a experiência de contemplação do Um durante a união com Intelecto porque ela é pressuposta ali. Isso também significa que a união com o Um acontece de um modo súbito não por causa de alguma graça ou da livre decisão do Um, como no caso da mística cristã, para a qual a distância entre Deus e a criação é importante, mas porque a percepção de sua presença, que já existia anteriormente, ocorre subitamente. É isso que, assim penso, Plotino quer dizer quando afirma que o Um não é exterior a ninguém, mas está presente a todos, ainda que muitos não saibam disso, “pois fogem para fora dele, ou melhor, para fora deles mesmos”⁴⁸⁸.

A ascensão como processo

A análise dos textos das *Enéadas* nos revela alguns pontos importantes. Antes de tudo, mostra-nos a diversidade das explicações plotinianas do caminho de ascensão. O caminho de descoberta da natureza do belo e do despertar da visão interior de I, 6 é semelhante a apenas algumas das possibilidades apresentadas em I, 3, que fala do caminho do músico, do amante e do filósofo. A parte final do discurso socrático no *Banquete* de Platão aparece como parte importante da jornada em I, 6, V, 9 e I, 3, mas apenas como um modo de instruir sobre o Um em VI, 7. Fala-se somente na ascensão ao Um em VI, 9, deixando implícita a ascensão ao Intelecto, enquanto, pelo contrário, trata-se somente da

⁴⁸⁸ VI, 9, 7, 29-30. Φεύγουσι γὰρ αὐτοὶ αὐτοῦ ἕξω, μᾶλλον δὲ αὐτῶν ἕξω.

ascensão ao Intelecto em V, 9. Apesar disso, creio que a leitura desses textos nos mostra certas tendências comuns implícitas ou manifestas em todos eles. Como se o caminho de ascensão, apesar de multifacetado, apresentasse uma estrutura fundamental que sustenta todas as variações e possibilidades.

Em primeiro lugar, existem as duas etapas centrais da jornada, mencionadas em I, 3, a que vai até o Intelecto e a que chega ao Um. Mas, na já citada passagem de V, 9, 1, 15-20, Plotino afirma que existe uma espécie de homens que foram capazes de perceber o esplendor do inteligível, se elevaram até lá e ali permaneceram. Pensando nesse texto, podemos dividir o caminho em direção ao Intelecto em três etapas: a consciência do esplendor do inteligível, a elevação e a permanência lá. Essas três etapas correspondem a três práticas que, ainda que estejam aqui separadas e consecutivas, certamente eram também exercidas simultaneamente na escola de Plotino, ainda que as últimas pressuponham as primeiras: a assimilação do discurso filosófico, a purificação e a contemplação. É através do discurso que se pode perceber o esplendor do inteligível. A purificação, que é como que uma prática gradual de desapego do mundo sensível e de conversão ao inteligível, é como que a elevação até lá. E a permanência, que não pode ser pensada espacialmente, não pode ser outra coisa que a própria contemplação do Intelecto.

Essa contemplação do Intelecto também parece comportar fases. Não acredito que o filósofo, em sua atividade contemplativa, salte do raciocínio discursivo à união com a totalidade do mundo inteligível. Como afirmei anteriormente, acredito que existem níveis contemplativos preliminares e necessários. Para ser mais preciso, antes da experiência de união com o Intelecto,

acho que existe um nível de concentração intensa no qual a alma se encontra naquilo que Smith chamou de quase-consciência e que eu chamo de consciência sem imagens. Minha suposição parece ser confirmada se interpretamos V, 8, 10-13, como Hadot, como um relato da experiência de união com o Intelecto. No começo da passagem, Plotino afirma que aquele que se eleva contempla, mas “não é a mesma contemplação que recebe cada um. Alguém, olhando fixo, vê resplandecendo a fonte e a natureza do justo; outro é preenchido com a contemplação da temperança”⁴⁸⁹. Ou seja, o início da experiência é a contemplação de uma forma inteligível, não da totalidade do Intelecto. No entanto, em certo momento, vemos “permanecer em tudo a beleza total”⁴⁹⁰, ou seja, percebemos o fundamento inteligível comum de todas as formas, ou melhor, contemplamos e nos unimos ao Intelecto.

O aspecto gradual da contemplação do Intelecto também parece ser indicado em VI, 7, 36, quando Plotino fala em acessos ao inteligível, estabelecimentos nele e os banquetes com as coisas de lá⁴⁹¹, que, na leitura que apresentei acima, significam experiências cada vez mais intensas e duradouras da realidade inteligível.

Quanto à segunda etapa da jornada, que vai do Intelecto ao Um, ela parece ser mais um processo passivo que ativo. É como se o filósofo, imerso na visão do Intelecto, subitamente fosse lançado à união com o Um, como se ela fosse uma intensificação da contemplação, na qual o próprio fundamento da realidade inteligível fosse revelado. Nessa perspectiva, poderíamos falar não em apenas

⁴⁸⁹ V, 8, 10, 12-14. οὐ ταυτόν δὲ ἕκαστος αἰεὶ θέαμα κομίζεται, ἀλλ' ὁ μὲν ἀτενὲς ἰδὼν ἐκλάμπουσιν εἶδε τὴν τοῦ δικαίου πηγὴν καὶ φύσιν, ἄλλος δὲ τῆς σωφροσύνης.

⁴⁹⁰ V, 8, 10, 24-25. ὁρᾷ μένον ἐπὶ πᾶσιν ὄλον τὸ κάλλος.

⁴⁹¹ VI, 7, 36, 5-10.

duas etapas, mas em cinco: o aprendizado do discurso filosófico, a purificação, a contemplação concentrada de uma forma inteligível, a união com o Intelecto e a união do Um. Obviamente essas etapas não devem ser pensadas de uma forma esquemática e simplista. Como disse, podemos pensar as três primeiras como práticas que podem coexistir em um dado momento da vida filosófica, ainda que o discurso deva preceder a purificação, que é condição necessária para uma contemplação mais intensa.

4. VIRTUDE E ASCENSÃO

Semelhança e virtude

Em sua discussão com os gnósticos, Plotino os censura por não terem formulado um discurso sobre a virtude. É que a ascensão só pode ser empreendida se o discurso explicar o que é a natureza da virtude, quais são as virtudes, como ela pode ser adquirida e como se pode cuidar da alma e purificá-la⁴⁹². Em outras palavras: a proposta filosófica de Plotino parece estar estreitamente relacionada ao seu discurso sobre a virtude, pois “fora da virtude verdadeira falar *deus* é dizer um nome”⁴⁹³.

De fato, Plotino não deixou de escrever passagens notáveis sobre a virtude em seus textos, também indicando como ela pode ser adquirida. Ao mesmo tempo, seus textos também iluminam a solução para algumas difíceis aporias: como a virtude pode servir à ascensão? Qual a relação entre virtude e contemplação? Existe alguma relação entre a purificação e os outros tipos de virtude? Como, afinal, é possível purificar a alma? No que consiste essa purificação?

Para estudarmos essas questões é conveniente, antes de tudo, analisarmos a doutrina dos níveis da virtude presente na *Enéada* I, 2. Trata-se de uma concepção na qual Plotino é capaz unificar diversas concepções de virtude presentes na tradição filosófica grega em um mesmo modelo, dando conta de

⁴⁹² II, 9, 15, 26-34.

⁴⁹³ II, 9, 15, 39-40. ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεὸς λεγόμενος ὄνομά ἐστιν.

suas especificidades, ao mesmo tempo em que mostra a sua unidade e propõe uma certa hierarquia.

O texto se inicia com uma discussão baseada em passagens do *Teeteto*⁴⁹⁴. Plotino afirma, citando o texto platônico: “já que os males estão aqui e por necessidade rondam esse lugar, e que a alma quer fugir dos males, deve-se fugir daqui”⁴⁹⁵. E se perguntando, o que, então, é a fuga, responde, também a partir do *Teeteto*, que, de acordo com Platão, é tornar-se semelhante ao deus, o que é feito se “nos tornamos justos e piedosos pela sabedoria. Em suma: pela virtude”⁴⁹⁶. Encontramos discussões semelhantes no platonismo imediatamente anterior a Plotino. De acordo com Dillon⁴⁹⁷, a doutrina da meta humana como semelhança ao deus parece ter sido adotada a partir de influências pitagóricas no médio-platonismo de Alexandria, no século I a.C., ligado a Eudoro⁴⁹⁸, visando substituir a doutrina estoica do “viver de acordo com a natureza”, que era também adotada por platônicos como Antíoco de Ascalon. No *Didascálico*, Alcínoo adota essa posição e afirma que, para Platão, a meta do homem é a “semelhança ao deus na medida do possível”⁴⁹⁹, mas diz que essa ideia é apresentada de formas diferentes: no *Teeteto*, essa semelhança seria tornar-se sábio, justo e piedoso; na *República*, apenas ser justo; no *Fédon*, ter autocontrole e ser justo.

Para Plotino, a passagem do *Teeteto* levanta algumas questões: a que deus devemos nos tornar semelhantes? Como a virtude nos torna semelhantes a ele?

⁴⁹⁴ *Teeteto*, 176a-b.

⁴⁹⁵ I, 2, 1, 1-3. Ἐπειδὴ τὰ κακὰ ἐνταῦθα καὶ <τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης>, βούλεται δὲ ἡ ψυχὴ φυγεῖν τὰ κακὰ, <φευκτέον ἐντεῦθεν>.

⁴⁹⁶ I, 2, 1, 4-6. Τοῦτο δέ, εἰ δίκαιοι καὶ ὄσιοι μετὰ φρονήσεως γενοίμεθα καὶ ὅλως ἐν ἀρετῇ.

⁴⁹⁷ No comentário à tradução do *Didascálico* de Alcínoo (2002, p. 171).

⁴⁹⁸ Uma tentativa de pensar as correntes que compunham o médioplatonismo está em ARMSTRONG, 2008.

⁴⁹⁹ *Ibid.* 28,1. ὁμοίωσιν θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν.

O primeiro problema é também discutido por Alcínoo. Para ele, esse deus não pode ser o que está acima dos céus, já que ele é superior à virtude. É necessário que ele seja, então, aquele que está nos céus⁵⁰⁰. Mas, para Plotino, esse deus deve ser a Alma do mundo e o seu guia, que “possui uma sabedoria admirável”⁵⁰¹, ou seja, o Intelecto.

Enquanto o Intelecto não possui ligação com o mundo sensível, a Alma do mundo, ainda que o governe, por estar em um permanente estado de união com o Intelecto, não é afetada pelos males derivados da matéria, já que quase não é consciente⁵⁰² do que ocorre com os corpos que ordena como que por uma ação automática⁵⁰³. Tornar-se semelhantes a eles é, portanto, viver a vida inteligível e não se concentrar no sensível ou, ao menos, não se apegar a ele, como sugere Plotino em I, 4. Mas como a virtude poderia ser o fundamento dessa semelhança? Nem a Alma do mundo nem o Intelecto desceram a um corpo particular ameaçado em sua existência pelo devir e a precariedade dos seres materiais⁵⁰⁴.

Falando da Alma do mundo, Plotino se pergunta como ela poderia ter virtudes: “como ela pode ser temperante e corajosa quando não existe nada terrível, já que não há nada exterior, nem algo que acrescente prazer que, não estando presente, faria aparecer o desejo de o possuir ou alcançar?”⁵⁰⁵. De fato, ele conclui, “não é razoável que tenha as chamadas virtudes políticas”⁵⁰⁶, ou seja,

⁵⁰⁰ *Ibid.* 28, 3. Para Dillon (*op. cit.*, p. 173), trata-se provavelmente do intelecto do céu mencionado no capítulo 10 do texto.

⁵⁰¹ I, 2, 1, 9. ὃ φρόνησις θαυμαστὴ ὑπάρχει. Essa também é a interpretação de Igal, na sua tradução (1992, p. 207, n. 1).

⁵⁰² SMITH, 1978, fala em quase-consciência. Plotino trata da relação da Alma do mundo com o mundo sensível em IV,3-4. A respeito dos problemas dessa doutrina, cf. BLUMENTHAL, 1974.

⁵⁰³ Cf. WILBERDING, 2008.

⁵⁰⁴ Sobre a descida da alma aos corpos, cf. ARMSTRONG, 2008.

⁵⁰⁵ I, 2, 1, 11-13. οἷον σώφρονι ἀνδρείῳ εἶναι, ᾧ μήτε τι δεινόν ἐστίν· οὐδὲν γὰρ ἔξωθεν· μήτε προσιὸν ἠδὲ οὐ καὶ ἐπιθυμία ἂν γένοιτο μὴ παρόντος, ἴν' ἔχη ἢ ἔλη.

⁵⁰⁶ I, 2, 1, 16. Ἡ οὐκ εὐλογον τάς γε πολιτικὰς λεγομένας ἀρετὰς ἔχειν.

as quatro virtudes cardeais empregadas por Platão em suas discussões na *República*⁵⁰⁷, a sabedoria, a temperança, a coragem e a justiça, ainda que possa ter virtudes superiores. No entanto, também reconhece que “é ilógico não se assemelhar de nenhum modo por elas”⁵⁰⁸, já que que as possuem são celebrados como homens divinos.

Plotino tenta resolver a aporia através de duas linhas de raciocínio complementares. Em primeiro lugar, investiga a noção de semelhança, para, em um segundo momento, apresentar a sua doutrina dos níveis da virtude. Para ele existem dois tipos de semelhança: a que possuem dois seres pela presença de uma mesma forma da qual participam e a de uma cópia com relação a seu modelo. No primeiro caso, existe uma mútua relação de semelhança. Para dar um exemplo que não aparece em I, 2, mas que pode ser útil, duas árvores são semelhantes porque participam da forma inteligível da árvore. Em outras palavras, ambas possuem um *lógos* que é uma imagem da forma inteligível da árvore⁵⁰⁹. No segundo caso, a partir dos pressupostos da doutrina platônica da participação, tal como desenvolvida por Plotino, ainda que a cópia sensível seja semelhante ao modelo inteligível, o modelo não é semelhante à cópia⁵¹⁰. Assim, por exemplo, uma casa no mundo sensível participa da disposição e ordem de sua noção inteligível⁵¹¹, ainda que a própria noção não possua “nem disposição, nem ordem, nem proporção”⁵¹².

⁵⁰⁷ *República*, IV, 427e-434d.

⁵⁰⁸ I, 2, 1, 24. “Ἡ ἄλογον μηδ' ὁπωσοῦν ὁμοιοῦσθαι κατὰ ταύτας.

⁵⁰⁹ Sobre o *lógos* dos seres corpóreos como imitação das formas inteligíveis, cf. FATTAL, 1998.

⁵¹⁰ I, 2, 2, 1-14.

⁵¹¹ Plotino fala aqui de noção (*lógos*), não de forma inteligível. É que a noção de uma casa, por corresponder a uma construção humana e não a algo que exista naturalmente, não possui uma forma inteligível, existindo apenas na mente humana. Em V, 9, 11, investigando a questão da existência das formas dos produtos das artes, ele afirma que as artes produtivas como a

Cabe-nos aqui perguntar o que realmente significa essa dissemelhança do modelo com relação à cópia. No exemplo da casa, não poderíamos dizer que a noção da casa é semelhante à sua realização sensível? Do mesmo modo, não poderia haver alguma acepção de semelhança na qual seria possível afirmar que a forma inteligível do homem, por exemplo, é semelhante à sua manifestação corpórea? O que Plotino parece querer indicar aqui é que a relação existente entre um modelo e sua cópia não é a mesma existente entre dois seres que se situam no mesmo nível da realidade: um modelo se parece com sua cópia porque é a razão de ser dessa cópia. Assim, ainda que seja possível dizer que, de algum modo, o modelo se parece com a cópia, é mais adequado dizer que ele é o próprio fundamento dessa semelhança. Além disso, por essa semelhança ser uma certa concordância entre seres que estão em níveis diferentes da realidade, ela é sempre a relação de um ser múltiplo com um ser mais uno: enquanto a noção da casa, por exemplo, encontra-se indivisa na mente do arquiteto, a casa no sensível divide seu ser no espaço e, por isso mesmo, necessita de uma disposição, ordem e proporção que não é necessária à noção indivisa.

A distinção plotiniana dos modos de semelhança é bastante adequada para sua visão metafísica da realidade. Para Plotino, o mundo sensível é uma imagem do inteligível, modelado a partir da *physis*⁵¹³ da Alma do mundo a partir da contemplação do Intelecto que a parte superior dessa alma realiza. É portanto

construção e a arquitetura, enquanto se valem da proporção, utilizam princípios inteligíveis, mas os mesclam com a realidade sensível, de modo que não se pode dizer que elas se fundamentem totalmente nas formas inteligíveis. Por isso, é importante notar aqui que falo de noção, não de forma que, no entanto, chamo de inteligível por contraposição ao objeto sensível ao qual se refere. Também devemos notar que Plotino fala da relação de uma casa com sua noção apenas como exemplo da relação de um modelo com sua cópia, não como uma ilustração adequada da relação entre uma forma inteligível e um ente sensível que dela participa.

⁵¹² I, 2, 1, 45. οὐκ ἔστι τάξις οὐδὲ κόσμος οὐδὲ συμμετρία.

⁵¹³ A *physis* da Alma do mundo é sua potência vegetativa. A esse respeito, cf. DECK, 1991.

constituído de *lógoi* que, sendo imagem das formas inteligíveis, são como que refletidos na matéria⁵¹⁴. Assim, pode-se dizer, por um lado, que o sensível se assemelha ao inteligível, mas, por outro, não se pode dizer que o inteligível se assemelha ao sensível.

Níveis da Virtude

É a partir desse tipo de semelhança que podemos nos tornar parecidos com a Alma do mundo e o Intelecto a partir das virtudes políticas. Eles não tem necessidades delas, mas nós, que estamos imersos no sensível, podemos, a partir delas, ter uma certa ordem e unidade semelhante às que eles têm. As virtudes políticas não levam nossa alma a ter a unidade e ordem da Alma do mundo e do Intelecto, mas a uma certa unidade e ordem que é como que uma imagem da que existe ali. Mas a semelhança não se dá apenas por essas virtudes, que, na verdade, são inferiores. O tratado I, 2 também fala de virtudes purificativas⁵¹⁵, virtudes contemplativas⁵¹⁶ e das virtudes que possui o Intelecto que, na verdade, não são virtudes, mas o modelo das virtudes da alma⁵¹⁷.

Em primeiro lugar, como vimos, estão as virtudes políticas, ou seja, aquelas discutidas por Platão na *República*⁵¹⁸. Eis a descrição de Plotino: a sabedoria diz respeito à parte racional; a coragem à irascível; a temperança, que é um acordo e harmonia da parte concupiscente com o raciocínio; a justiça, que é

⁵¹⁴ Que é impassível e que, portando, recebe a presença do inteligível sem ser afetada. Cf. FATTAL, *op. cit.*

⁵¹⁵ I, 2, 4.

⁵¹⁶ I, 2, 6.

⁵¹⁷ I, 2, 7.

⁵¹⁸ *República*, IV, 427e-434d.

um cuidado com as próprias coisas de cada uma dessas partes no governar e ser governado. Tal descrição parece pressupor o modelo platônico, também apresentado na *República*, da alma tripartida em racional, irascível e concupiscente⁵¹⁹. Não que Plotino adote esse modelo como definitivo. De acordo com Blumenthal⁵²⁰, nas suas investigações psicológicas, Plotino preferiria usar a noção aristotélica de uma alma una com várias potências, deixando o modelo tripartido apenas para as discussões éticas. Não acredito, no entanto, ser esse o caso. Em suas análises mais rigorosas, Plotino falaria das potências racional, sensitiva e vegetativa da alma⁵²¹, considerando a ira e o desejo como dependentes da potência vegetativa. Ou, para ser mais preciso, como potências da imagem da alma, que procedem da parte vegetativa⁵²². Assim, na verdade, Plotino possui um modelo da alma que concilia as posições platônicas da *República* com as posições aristotélicas do *De Anima*.

Mas, justamente por isso, sua compreensão das virtudes políticas é diferente da de Platão. Não existe a simetria que encontramos na *República* entre as virtudes de partes da alma, mas uma realidade complexa. A sabedoria, por se referir à parte racional da alma, é uma virtude que tem como princípio a própria alma. Mas a coragem e a temperança, por dizerem respeito às partes irascível e concupiscente, são virtudes não propriamente da alma, mas da imagem da alma que se liga a um corpo. Em outras palavras, são virtudes do homem encarnado,

⁵¹⁹ Uma interessante discussão das virtudes políticas em Platão pode ser encontrado em CARR, 1988.

⁵²⁰ BLUMENTHAL, 1971.

⁵²¹ Por exemplo, em III, 8, Plotino fala de alma racional, sensitiva e vegetativa. É interessante notar como a noção plotiniana da alma é tão sujeita a variações terminológicas e diferentes perspectivas. Plotino não tem problemas de em certas passagens falar de potências da alma, em outra passagem, em partes da alma e ainda em outras, de diferentes almas!

⁵²² Cf. IGAL, 1979.

não de sua alma⁵²³. Essa falta de simetria, no entanto, fornece uma nova fundamentação para a ascendência da razão sobre a ira e o desejo. Não se trata mais apenas da ascendência de uma parte superior da alma sobre as inferiores, mas da correta relação entre a própria alma e aquilo que dela é derivado. Nesse sentido, a justiça no homem, enquanto virtude política, é uma manifestação da própria ordem da realidade em suas relações de anterioridade e posterioridade. Assim, as relações existentes entre a razão, a ira e o desejo no homem justo são como que uma imagem da ordem e da unidade do real.

Para ser mais preciso, Plotino afirma que, “limitando e impondo medida aos desejos e, em geral, impondo medida às paixões e suprimindo as opiniões falsas”⁵²⁴, as virtudes políticas “realmente nos ordenam e nos fazem melhores”⁵²⁵. É que a falta de limite e medida nos desejos e paixões existem por influência da matéria, que é, ela mesma, sem limite e medida. Por sua vez, a medida e o limite tornam-nos semelhantes às formas inteligíveis, elas mesmas princípio de toda ordem encontrada no sensível. Mas Plotino fala também que as virtudes políticas suprimem as opiniões falsas, o que parece indicar que existe um importante aspecto cognitivo aqui. Que seriam essas opiniões falsas? Acredito que elas estejam para a razão assim como as paixões desmedidas estão para os apetites. Portanto, assim como a temperança surge da moderação dos desejos, a sabedoria implica a supressão das opiniões falsas.

Entretanto, Platão, quando fala da semelhança como uma fuga em direção ao deus, não está se referindo às virtudes exercidas na vida cívica, que não são

⁵²³ De acordo com PLAS, 1982, os vícios e as virtudes políticas se centram na vida corporal, mas, enquanto o corpo é princípio do vício, a alma é princípio da virtude.

⁵²⁴ I, 2, 2, 16-17. τὰς ἐπιθυμίας καὶ ὅλως τὰ πάθη μετροῦσαι καὶ ψευδεῖς δόξας ἀφαιροῦσαι.

⁵²⁵ I, 2, 2, 14-15. κατακοσμοῦσι μὲν ὄντως καὶ ἀμείνους ποιοῦσιν.

uma maneira de fugir do mundo, mas, pelo contrário, uma maneira virtuosa de estar e agir no mundo. Por isso, a partir de uma leitura do *Fédon* 69B-C, onde Platão fala de virtudes que são purificações, Plotino afirma que essas virtudes que, sendo uma espécie de fuga em direção ao deus, já que nos tornam desapegados do mundo sensível, são ainda mais capazes de fazer com que sejamos semelhantes à Alma do mundo e ao Intelecto. Mas no que consistiria essa purificação?

De acordo com Plotino, as virtudes purificativas separam, de algum modo, a alma do corpo. Já que a alma é má, ele afirma, quando está misturada ao corpo e compartilha de suas opiniões, será boa quando não mais compartilhar essas opiniões. Assim, enquanto purificação, a sabedoria seria a virtude daquela que não mais compartilha das opiniões do corpo, mas age sozinha; a temperança, a virtude daquele que não compartilha das paixões do corpo; a coragem, daquela que não teme se separar do corpo; a justiça, por fim, seria a virtude daquela que, sem oposição, é governada pela razão e pelo intelecto. Eis por que essas virtudes separam a alma do corpo. Não que, após a purificação, a alma se desligue do corpo que anima, pois tal separação ocorre apenas a partir da morte. Mas as virtudes purificativas promovem um certo desapego: a alma purificada não mais compartilhará das opiniões e paixões do corpo, nem temerá mais a separação definitiva da morte.

Aqui nos cabe uma pergunta: como essas virtudes nos tornariam mais semelhantes à Alma do mundo e ao Intelecto que as virtudes políticas? Em primeiro lugar, porque ela, sendo uma alma, ordena e governa o sensível sem compartilhar das opiniões e desejos oriundos do corpo. Ela age sobre o sensível

sem ser afetada por ele. É justamente esse tipo de disposição que a alma purificada, ao menos em certa medida, é capaz de alcançar. É essa separação do sensível que também faz a alma purificada semelhante ao Intelecto, que não tem relação com o sensível, ainda que seja seu fundamento e, de um certo modo, causa eficiente⁵²⁶. De acordo com Plotino, a disposição da alma purificada, segundo a qual ela entende e é assim impassível, se alguém dissesse que é a semelhança ao deus, não erraria o alvo: pois o divino também é puro e essa atividade é tal que o que imita possui sabedoria.

Mas, se existe virtude em se purificar, é necessário que exista virtude em estar purificado: a virtude em purificar-se é mais imperfeita que a de já se ter purificado; pois já estar purificado é como que a meta. A alma que se encontra purificada do sensível é capaz de contemplar o inteligível. Então, sua virtude é sua visão: a sabedoria e a prudência é a contemplação das coisas que o intelecto possui, a justiça é a atividade que se volta ao Intelecto, a temperança é a volta interior para o Intelecto e a coragem é a impassibilidade de acordo com a semelhança com aquilo em direção do que se olha, que é impassível por natureza. Por um lado, a virtude contemplativa faz a alma do filósofo semelhante à Alma do mundo porque também ela está totalmente voltada ao inteligível, ainda que ordene o sensível por ação automática. Na verdade, apesar de não ser possível atribuir virtudes políticas e purificativas à Alma do mundo, acredito que possamos dizer que ela possui, dada sua visão contínua do Intelecto e seu desapego do sensível, as virtudes contemplativas em um máximo grau. Por outro lado, as virtudes contemplativas também fazem a alma semelhante ao Intelecto, que possui natureza imaterial e contempla a si mesmo.

⁵²⁶ Sobre o Intelecto como causa eficiente do sensível, cf. DECK, 1991.

Seria a virtude contemplativa aquela que a alma possui já nas fases iniciais da contemplação ou apenas na união com o Intelecto? Ao discorrer sobre a virtude que resulta da purificação em I, 2, 4, Plotino não parece falar de união. Ao se perguntar qual o resultado da purificação, responde que é "a contemplação e uma impressão do que é visto gravada e atuante, tal como a visão com relação ao que é visto"⁵²⁷. O texto fala aqui de *typos*, um *lógos* impresso na alma que é imagem das formas inteligíveis⁵²⁸, não de união. E ainda nesse capítulo, Plotino afirma que, antes da purificação, a alma "não possuía as formas inteligíveis, mas as impressões; é necessário então harmonizar a impressão com as verdadeiras realidades, a partir das quais existem as impressões"⁵²⁹. Assim, o texto parece sugerir que o resultado da purificação é a possibilidade de contemplar a verdade através da harmonização dos *lógoi* da alma com as formas inteligíveis das quais são imagem.

Essa leitura levanta várias questões. Em primeiro lugar, esses *typoi* são imagens sensíveis percebidas pela *antílepsis* ou são imagens inteligíveis, ou melhor, impressões captadas somente pela *diánoia* na consciência que não emprega a imaginação? Se esses *typoi* são captados pela *antílepsis*, como se pode dizer que antes da purificação a alma, que já pensava a partir de imagens e era capaz de se abrir para a realidade, não possuía as virtudes contemplativas? Mas o que seriam esses *typoi* intelectivos, captados apenas pela *diánoia*? Em segundo lugar, Plotino fala de harmonização. Mas no que ela consistiria? No pensamento verdadeiro, ou seja, que reflete a verdadeira disposição do inteligível? Nessa

⁵²⁷ I, 2, 4, 19, 20. Θέα καὶ τύπος τοῦ ὀφθέντος ἐντεθεις καὶ ἐνεργῶν, ὡς ἡ ὄψις περὶ τὸ ὀρώμενον.

⁵²⁸ Cf. FATTAL, *op. cit.*

⁵²⁹ I, 2, 4, 23-25. Εἶχε δὲ οὐκ αὐτά, ἀλλὰ τύπους· δεῖ οὖν τὸν τύπον τοῖς ἀληθινοῖς, ὧν καὶ οἱ τύποι, ἐφαρμόσαι.

perspectiva, o resultado da purificação seria o conhecimento verdadeiro da alma? Mas como o desapego do sensível poderia trazer esse conhecimento? Isso quer dizer que a purificação é, de algum modo, também cognitiva e implica, tal como o relato das virtudes políticas sugere, a supressão de opiniões falsas, ou seja, de *lógoi* que não estão harmonizados com as formas inteligíveis do Intelecto?

Por fim, como conciliar essa leitura com a afirmação presente em I, 6, 9, de que, após a purificação, a alma já é capaz de contemplar o Intelecto? A contemplação do Intelecto não é já a união com o Intelecto? Na continuação do texto de I, 2, 4 aqui citado, Plotino escreve: "talvez, dizem, seja assim: o Intelecto não é alheio e sobretudo não é alheio quando a alma olha em direção a ele; quando não, mesmo estando presente, é alheio"⁵³⁰. O termo fundamental dessa passagem é *allótrios*, que traduzo por alheio, mas que significa *estrangeiro*, *pertencente a outro*. No contexto do texto, o termo indicaria que, quando a alma olha para o Intelecto, ele não seria diferente dela ou apenas que não estaria distante? Na primeira leitura, Plotino estaria fazendo uma referência à união. Na segunda, apenas à contemplação dos *typoi* que refletem a realidade do inteligível.

Para mim, a leitura mais razoável é de que Plotino esteja aqui fazendo uma alusão a uma primeira fase da contemplação que levará à união com o Intelecto. Acredito assim que em I, 6 ele tenha preferido não mencionar essa primeira fase, ainda que ela exista e não seja ainda a união com o Intelecto. Provavelmente essa primeira fase após a purificação seja uma contemplação feita a partir de um estado de consciência sem imagens, pois, do contrário, nada a

⁵³⁰ I, 2, 4, 25-27. Τάχα δὲ καὶ οὕτω λέγεται ἔχειν, ὅτι ὁ νοῦς οὐκ ἀλλότριος καὶ μάλιστα δὲ οὐκ ἀλλότριος, ὅταν πρὸς αὐτὸν βλέπη· εἰ δὲ μή, καὶ παρῶν ἀλλότριος.

diferenciaria da experiência de pensamento que pode ser feita antes da purificação. Um indício a favor dessa interpretação é a afirmação de Plotino de que, acima das virtudes contemplativas, existe a vida do Intelecto, que não é mais virtude, mas é o modelo da virtude. É que, na união, a alma não possuiria mais virtudes, mas a própria vida do Intelecto, que está acima da virtude. Assim, Plotino afirma em I, 2, 6 que o filósofo que se purificou é "aquele que veio do Intelecto; e aquele que está de acordo com o Intelecto se tornou tal como era quando veio de lá, está ali (no Intelecto)"⁵³¹. Estar no Intelecto, assim penso, é estar unido ao Intelecto. Além disso, ao se perguntar qual a virtude que o filósofo nesse estado purificado possui, Plotino assevera que existem dois tipos de sabedoria, uma no Intelecto e uma na alma, e que a que existe no Intelecto não é virtude, mas a da alma é⁵³². Acredito que Plotino não esteja apenas fazendo uma distinção entre a virtude da alma e o modelo que se encontra no Intelecto, mas entre dois estados experimentados pelo filósofo que foi purificado.

E quais são esses modelos da virtude presentes no Intelecto? A inteligência é sua sabedoria; o seu próprio ato dirigido para si mesmo é a temperança; sua atividade própria é a preocupação com as próprias coisas (*oikeopragía*), em outras palavras, sua justiça; sua coragem é sua imaterialidade e pureza⁵³³. Quando a alma do filósofo une-se ao Intelecto e se vê como Intelecto, não

⁵³¹ I, 2, 6, 6-8. Αὐτὸς μὲν γὰρ ἐστὶν ὃς ἦλθεν ἐκεῖθεν καὶ τὸ καθ' αὐτόν, εἰ γένοιτο οἷος ἦλθεν, ἐκεῖ ἐστὶν. Trata-se de um texto que, por usar extensivamente o pronome *autós*, é de grande ambiguidade e difícil tradução. Dado o contexto no qual a passagem está inserida, optei por ler o primeiro *autós* como se referindo ao filósofo que se purificou e o *autón* como dizendo respeito ao Intelecto.

⁵³² I, 2, 6, 14-15. Διττὴ δὲ ἐκατέρω, ἡ μὲν ἐν νῶ οὔσα, ἡ δὲ ἐν ψυχῇ. Κάκει μὲν οὐκ ἀρετὴ, ἐν δὲ ψυχῇ ἀρετὴ.

⁵³³ I, 2, 7, 4-7. Καὶ γὰρ ἡ νόησις ἐκεῖ ἐπιστήμη καὶ σοφία, τὸ δὲ πρὸς αὐτόν ἡ σωφροσύνη, τὸ δὲ οἰκεῖον ἔργον ἡ οἰκαιοπραγία, τὸ δὲ οἷον ἀνδρία ἡ ἀυλότης καὶ τὸ ἐφ' αὐτοῦ μένειν καθαρόν.

experimenta mais suas virtudes, mas a própria vida do Intelecto que é modelo de suas virtudes.

A noção de virtude

A doutrina plotiniana das virtudes é bastante original. Com ela, Plotino consegue apresentar um discurso que unifica e relaciona concepções até então divergentes na filosofia grega. Em primeiro lugar, se pensarmos as virtudes políticas como virtudes típicas da vida prática e ligadas à participação cívica, enquanto consideramos as virtudes contemplativas como a base para a vida teórica, ao menos aquela que é exercida de forma profunda, parece-nos que Plotino consegue fugir da mera oposição levantada pelos médio-platônicos entre *práxis* e *theoría*, tornando essa relação mais complexa. Para Alcínoo, a partir de certa leitura dos filósofos da Antiga Academia⁵³⁴, existem dois modos de vida possíveis: a vida prática e a vida teórica. O objetivo da vida teórica é o conhecimento da verdade, enquanto o da vida prática é a performance daquilo que é aconselhado pela razão. A *theoría* é atividade do intelecto da alma quando entende o inteligível, enquanto a *práxis* é a atividade da alma racional enquanto age através do corpo. A vida teórica é mais importante e a vida prática possui valor secundário, já que implica necessidade⁵³⁵. É certo que a distinção entre os dois modos de vida mantêm-se em Plotino, bem como a superioridade da vida contemplativa sobre a ativa. Mas, de algum modo, pensando-as a partir da noção de virtude, as virtudes políticas, típicas da *práxis* aparecem como uma primeira

⁵³⁴ A distinção entre *práxis* e *theoría* parece ter sido formalizada na Antiga Academia, em especial com Xenócrates. A esse respeito, cf. o comentário de Dillon ao *Didascálico* (2002, p. 54). Essa distinção também aparece na *Ética* de Aristóteles.

⁵³⁵ *Didascálico*, 2, 1-2.

etapa do processo que, aprofundando-se na purificação, culminará com as virtudes da *theoría*. Assim, não teríamos uma simples oposição, mas uma hierarquia na qual ambas as formas de virtude são necessárias⁵³⁶. A esse respeito, é interessante a discussão que encontramos no final da *Enéada* I, 2, sobre se o sábio, depois de se purificar e se tornar capaz de viver a vida contemplativa em seu mais alto grau, ainda possui as virtudes políticas. De acordo com Plotino, aquele que possui as virtudes políticas não possui necessariamente as superiores; no entanto, aquele que possui a virtude superior da alma possui as inferiores, ainda que, não as exercendo em sua vida teórica, as possua apenas potencialmente.

Mas a relação das virtudes inferiores e superiores não é assim tão clara: o sábio, quando age, realiza sua ação em conformidade com as virtudes políticas ou com as contemplativas? Em outras palavras, as virtudes contemplativas são capazes de guiar a ação e a guiam em um nível mais profundo que as virtudes políticas ou elas são virtudes dirigidas apenas para a *theoría*? Aprofundarei essa questão em um capítulo posterior. Por enquanto, gostaria apenas de chamar a atenção para o fato de que a doutrina plotiniana dos dois homens, o animal e o homem verdadeiro, parece lançar à nossa presente questão. As virtudes políticas seriam aquelas do homem que, através de seu corpo, age no mundo sensível, enquanto as virtudes superiores seriam as virtudes do homem verdadeiro⁵³⁷. Nessa perspectiva, seria possível considerar as virtudes políticas como virtudes

⁵³⁶ Uma relação parecida pode ser encontrada nas discussões a respeito da *theoría* e da *poíesis* em III, 8, nas quais a *theoría* aparece como fundamento de toda *práxis* e *poíesis*, por um lado, e, por outro, a *poíesis* aparece quase como que um efeito necessário da *theoría* que alcançou uma certa perfeição. A esse respeito, cf. DECK, 1991.

⁵³⁷ MARSOLA, 2008, p. 66.

do composto e as virtudes contemplativas como virtudes da alma purificada⁵³⁸? Possivelmente, mas o cenário é mais complicado. As virtudes políticas são virtudes do composto em sua relação com a alma: a temperança, por ser a virtude que tem relação com os desejos, e a coragem, por ser a virtude que se relaciona com a ira, surgem a partir da imagem da alma. A sabedoria, no contexto das virtudes políticas, é uma disposição da alma racional, ainda que considerada em relação ao homem exterior. Como nota Marsola, essas virtudes podem ser compreendidas na perspectiva aristotélica de um estado adquirido pelo hábito⁵³⁹. Por sua vez, as virtudes contemplativas são virtudes da alma purificada. Assim, não são exatamente estados adquiridos, mas a manifestação da própria essência da alma. Além disso, pressupõem um nível intermediário da virtude, que é a purificação. Aliás, por esse caráter intermediário, as virtudes purificativas não podem ser ditas nem do composto, nem da alma, nem estados adquiridos, nem manifestação da essência da alma e, portanto, escapam a tais classificações. São, na verdade, um processo, uma realidade dinâmica, concepção que é, assim penso, uma das inovações do pensamento plotiniano.

Em segundo lugar, Plotino também apresenta uma proposta interessante para o debate das escolas filosóficas da Antiguidade a respeito da *metriopátheia* e da *apátheia*. Alguns filósofos, como Aristóteles, acreditavam que a virtude, ou ao menos algumas virtudes, relacionavam-se a uma moderação das paixões. Outros, como os estoicos e Cícero, defendiam que o mais adequado era a extirpação das paixões e a aquisição da *apátheia*⁵⁴⁰. Plotino admite as duas

⁵³⁸ MARSOLA, *op. cit.*, p. 68.

⁵³⁹ *Ibid.*

⁵⁴⁰ Sobre algumas das posições referentes à terapia das paixões na Antiguidade, cf. PEIXOTO, 2008 e SORABJI, 2002.

respostas, pensando-as a partir da sua visão multifacetada. As virtudes políticas, ao trazerem ordem e limite para as paixões, pressupõem uma *metriopátheia*. Por sua vez, as virtudes contemplativas implicam a *apátheia* que é alcançada através das virtudes purificativas. Isso significa que, no que diz respeito à questão relativa ao papel das paixões na vida feliz, ambas as alternativas oferecidas pelos filósofos, de que elas tem que existir com moderação ou que elas devem ser extirpadas, são verdadeiras em âmbitos e momentos específicos⁵⁴¹. Se as virtudes políticas são necessárias para uma vida ativa, para o homem inserido na vida pública e voltado para as questões deste mundo, a moderação das paixões é adequada. Mas, para aquele que escolheu a vida filosófica e tem como objetivo a ascensão de sua alma ao Intelecto e ao Um, é necessário buscar a extirpação das paixões. No entanto, a *apátheia*, para ser alcançada, pressupõe antes a *metriopátheia*, que é, assim, uma etapa necessária e desejável mesmo para o filósofo.

Resta saber, no entanto, como todas essas formas de virtude podem ser chamadas pelo mesmo nome. O que teriam elas em comum? Não creio que possamos considerá-las espécies de um gênero. Qual seria o gênero próximo e a diferença específica entre elas? Parece, assim, que *virtude* em Plotino não é um termo unívoco, mas pode significar várias coisas: as virtudes compreendidas como hábitos adquiridos pelo homem que age no mundo (políticas), o processo de se purificar da relação com o sensível (purificativas), a manifestação da essência da alma e de sua atividade dirigida para as realidades superiores (contemplativas). É interessante que em todas essas formas de virtude

⁵⁴¹ Sobre a noção de *eudaímonia* em Aristóteles e sua relação com a vida feliz, cf. o texto referente à ética aristotélica em BARNES, 2009.

encontramos a mesma nomenclatura: temperança, coragem, sabedoria e justiça. Plotino em I, 2 está deliberadamente dotando as tradicionais virtudes cardeais, que já aparecem formuladas em Píndaro e encontram sua expressão filosófica em Platão, de uma multiplicidade de significados⁵⁴².

Poderíamos compreendê-la então a partir da ideia de significação focal⁵⁴³, que foi aplicada na *Metafísica* à noção de ser? De acordo com Aristóteles, o ser seria dito de vários modos, ainda que em referência a uma realidade determinada, a substância⁵⁴⁴. Seria possível pensar do mesmo modo no que diz respeito à virtude? Que todas as formas de virtude seriam chamadas de virtude em referência a um modo básico de virtude? Nessa perspectiva, as virtudes purificativas seriam chamadas de virtude porque, purificando a alma, seriam uma preparação para as virtudes contemplativas. Por sua vez, as virtudes políticas poderiam ser compreendidas como uma primeira fase da purificação. Mas o que dizer das virtudes paradigmáticas, ou melhor, da vida do Intelecto que é modelo das virtudes? Além disso, as virtudes políticas seriam mesmo apenas um estágio inicial da purificação?

Acredito que as reflexões aristotélicas sobre o ser podem nos servir de inspiração para a constatação de que, em Plotino, a virtude se diz de muitos modos e de que não existe uma acepção única do termo. Penso, no entanto, que

⁵⁴² A expressão virtudes cardeais, utilizada para se referir à justiça, sabedoria, temperança e coragem aparece pela primeira vez em S. Ambrósio (*Comentário a Lucas*, V, 62). Mas a fundamentação filosófica da importância dessas quatro virtudes, que já são enumeradas em Píndaro (*Odes Ístmicas*, 8), é feita por Platão, no livro IV da *República*.

⁵⁴³ A expressão *significação focal* não é propriamente de Aristóteles, mas de seus comentadores de língua inglesa (por exemplo, BARNES, *op. cit.*, no capítulo dedicado à metafísica) e reflete seus pressupostos e preocupações, que não são necessariamente os aristotélicos. Portanto, ela pode ser discutida. No entanto, para os nossos presentes propósitos, que não são de exegese aristotélica, mas de apropriação de uma terminologia que visa esclarecer a relação dos diversos sentidos de uma determinada palavra, acredito que seja uma terminologia adequada.

⁵⁴⁴ *Metafísica* Γ 1003a.

as dificuldades levantadas nos mostram que pensar a doutrina plotiniana das virtudes a partir da ideia de significação focal não é a abordagem mais adequada, até mesmo porque isso equivaleria a pensar teses plotinianas a partir de conceitos aristotélicos que não aparecem nos textos das *Enéadas* que tratam do assunto. Uma abordagem mais adequada é pensar, platonicamente, as virtudes a partir de seu modelo no Intelecto.

Se o modelo das virtudes está no Intelecto, as virtudes são reflexos multifacetados de seus modelos que estão no Intelecto. Assim, a ordem presente no Intelecto se reflete na alma e no composto que se liga a ela através das virtudes políticas. O seu desapego do sensível e separação da matéria se reflete através das virtudes purificativas que, justamente, desapegam a alma e a tornam, na medida do possível, separada da matéria. O ato próprio do Intelecto que é a contemplação das formas inteligíveis é refletido na alma através das virtudes contemplativas. Por fim, a alma é também capaz de transcender suas virtudes e de experimentar a própria vida do Intelecto através da união.

Devemos notar que a relação entre as virtudes na alma e seu modelo no Intelecto não é a mesma que os seres sensíveis têm com as formas inteligíveis. Nesse caso, o que temos é um reflexo de um *lógos*, imagem do inteligível, na matéria. Mas esse não é o caso das virtudes. No texto de I, 2, ele não fala de uma forma da temperança, da sabedoria, da coragem e da justiça, mas da própria vida interior do Intelecto que pode se manifestar de várias maneiras na alma. Não me parece que estamos, portanto, diante de uma relação de participação. A noção fundamental aqui me parece ser a de semelhança: as virtudes não existem na alma através da participação de formas inteligíveis, por meio de seus *lógoi*, como

os seres sensíveis, mas são as diversas maneiras através das quais a alma pode se tornar semelhante ao Intelecto. A semelhança pode se dar na alma enquanto ligada ao corpo (virtudes políticas), enquanto a alma busca separar-se do corpo (purificativas) ou enquanto dirige-se para o inteligível e aparece em sua essência imaterial (contemplativas). A semelhança pode ser, portanto, um hábito adquirido, um processo dinâmico ou a própria alma desvelada em sua essência. É por isso que, se podemos dizer que a alma torna-se semelhante ao Intelecto pela virtude, não podemos afirmar que o Intelecto se tornou semelhante à alma. As virtudes são modos pelos quais a alma aproxima-se do Intelecto. Em outras palavras, a unidade da noção multifacetada de virtude em Plotino encontra-se na sua doutrina da ascensão.

Resta saber, entretanto, qual a relação que guardam as virtudes entre si. Em primeiro lugar, devemos observar que os textos mostram existir uma relação de anterioridade e posterioridade entre as virtudes. Mas em que sentido? Não podemos dizer, por exemplo, que as virtudes purificativas fundamentam as virtudes políticas e, que, portanto, possuem uma espécie de anterioridade. Nem que as virtudes correspondam aos níveis de realidade. Como vimos, não podemos simplesmente falar que as virtudes políticas são virtudes do composto e as contemplativas da alma. Na verdade, ainda que as virtudes contemplativas sejam a manifestação da própria essência da alma, tanto as virtudes políticas quanto as purificativas dizem respeito ao composto e à alma.

Como pensar essa relação? A partir de uma perspectiva temporal e teleológica com relação à noção de ascensão da alma. Teleologicamente, enquanto as virtudes contemplativas estão mais próximas da meta, as virtudes

políticas estão mais distantes. Por outro lado, temporalmente, as virtudes políticas são as primeiras a serem adquiridas, as purificativas veem em seguida, depois as contemplativas e, finalmente, a alma torna-se capaz de alcançar a união. Pensando assim, constatamos que o modelo plotiniano das virtudes é uma maneira específica de falar da ascensão da alma, uma outra perspectiva para o caminho anagógico. Assim como podemos falar de assimilação do discurso filosófico, purificação, contemplação, união com o Intelecto e união com o Um, também podemos falar da aquisição das virtudes políticas, das purificativas, das contemplativas e das virtudes paradigmáticas, ou seja, do próprio modelo das virtudes, através da união com o Intelecto - e, a partir daí, da superação de toda virtude e modelo de virtude através da união com o Um. A doutrina plotiniana das virtudes é, portanto, essencialmente anagógica.

Não que possamos encontrar uma correspondência exata entre o caminho de ascensão concebido a partir das virtudes e esse caminho pensado em outras perspectivas. A aquisição das virtudes políticas não corresponde, por exemplo, à assimilação do discurso filosófico. Na verdade, essa assimilação parece pressupor as virtudes políticas. Como Plotino afirma em I, 3, não é possível que um homem se torne dialético sem as virtudes inferiores. Elas devem preceder ou crescer juntamente com a sabedoria⁵⁴⁵: "a sabedoria surge após as virtudes naturais"⁵⁴⁶. Por outro lado, as virtudes superiores não existem sem a filosofia. Podem as virtudes inferiores existir sem a sabedoria e a dialética, pergunta-se Plotino? Sim, ele responde, mas apenas de modo imperfeito e incompleto⁵⁴⁷. Para

⁵⁴⁵ I, 3, 6, 15-20.

⁵⁴⁶ I, 3, 6, 20. Μετά τὰς φυσικὰς οὖν ἡ σοφία.

⁵⁴⁷ I, 3, 6, 14-15. Πότερα δὲ ἔστι τὰ κάτω εἶναι ἄνευ διαλεκτικῆς καὶ σοφίας; Ἡ ἀτελῶς καὶ ἔλλειπόντως.

que a virtude se aprofunde e as virtudes superiores sejam alcançadas, é necessário, em primeiro lugar, o discurso filosófico, que aponta o caminho a ser seguido, e, em segundo lugar, a prática da dialética, que fornece os princípios da conduta e permite ao filósofo aplicá-las nas situações concretas, pois as virtudes refletem a respeito dos acontecimentos e das ações. A dialética e a sabedoria trazem ao uso da prudência todas as coisas de um modo universal e imaterial⁵⁴⁸.

Isso não significa que a dialética, por si mesma, seja capaz de proporcionar o progresso na virtude. Devem existir também os hábitos e exercícios⁵⁴⁹ que ordenam a imagem da alma e que purificam a alma. Mas também eles pressupõem a filosofia: saber como aplicá-los, em que circunstâncias, o que é mais adequado para cada indivíduo e cada situação, isto é algo que apenas o filósofo que assimilou o discurso filosófico, que está habituado à prática da dialética e empreendeu ou, ao menos, está empreendendo a ascensão, pode determinar. Vislumbramos aqui a importância do filósofo como uma espécie de diretor espiritual⁵⁵⁰ capaz de guiar seu aprendiz à meta desejada, o que, aliás, a partir do que lemos na *Vida de Porfírio*, parece ter sido uma das funções de Plotino, ao menos para alguns discípulos mais próximos.

⁵⁴⁸ I, 3, 6, 13-14. ἡ δὲ διαλεκτικὴ καὶ ἡ σοφία ἔτι καθόλου καὶ άύλως πάντα εἰς χρῆσιν προφέρει τῇ φρονήσει.

⁵⁴⁹ I, 3, 6, 6. προστιθεῖσα δὲ τὰς ἔξεις καὶ τὰς άσκήσεις.

⁵⁵⁰ Não sei se expressão *diretor espiritual*, por ter surgido no ambiente da prática ascética e espiritual do cristianismo, é adequada aqui. No entanto, é a expressão que foi consagrada por Hadot, que, assim penso, tinha em mente justamente ressaltar a semelhança entre a direção filosófica na Antiguidade pagã e a direção espiritual cristã. A esse respeito, cf. HADOT, 1986. Sobre as diferenças entre a direção espiritual cristã e pagã, cf. STROUMSA, 2005.

5. PURIFICAÇÃO E VIRTUDE

Kátharsis

Não sendo a virtude superior da alma, mas tampouco seu estágio inicial, a purificação é apresentada em I, 2 como um nível intermediário, uma etapa necessária para que a virtude superior possa se manifestar. Trata-se, portanto, de um momento essencial da ascensão, já que é o processo pelo qual a alma se dirige do sensível ao Intelecto. Existem, no entanto, uma série de questões que podem ser levantadas com respeito à purificação: como ela pode ser realizada? Quais são as práticas envolvidas? Como a alma pode se purificar do sensível? Em que consiste a separação da matéria? Como, no homem purificado que ainda está encarnado, é a relação entre seu corpo e sua alma? Por que a alma purificada é

capaz de contemplar? Como a purificação pode auxiliar a contemplação e, em geral, a vida filosófica?

Como observa Puente⁵⁵¹, analisando os sentidos de *kátharsis* na cultura grega, o termo, em seu sentido mais básico, indica *limpeza, purificação e depuração*, mas passa também a designar a purificação ritual, a purgação médica e a pureza de um discurso claro e sem ambiguidades. Nos diálogos platônicos, a partir de concepções órficas, encontramos no *Fédon* menções à *kátharsis* da alma em sua relação com o corpo, necessária para a visão do inteligível⁵⁵². Por sua vez, no *Sofista*⁵⁵³, a *kátharsis* é a separação entre algo melhor e algo pior, diz-nos o estrangeiro de Eleia. Pode-se purificar o corpo ou a alma. A purificação do corpo é feita através da ginástica, que elimina a feiúra, e da medicina, que elimina a doença. A purificação da alma pode ser feita através da punição, que livra a alma da maldade, e do ensino, que a livra da ignorância. O ensino se baseia na exortação e na refutação que, por eliminar as opiniões errôneas da alma que formam um modo especialmente perigoso de ignorância, a de não se saber que não se sabe, é, segundo o estrangeiro de Eleia, o que há de mais importante e eficaz na *kátharsis*⁵⁵⁴.

A noção plotiniana de *kátharsis* baseia-se em Platão, especialmente no *Fédon*, mas, longe de ser uma reprodução das formulações dos diálogos, consiste em um desenvolvimento de suas implicações, pensadas da perspectiva das *Enéadas*. Para Plotino, a purificação é condição necessária para que a alma tenha a visão do inteligível. Mas o inteligível de Plotino não é simplesmente o *tópos*

⁵⁵¹ PUENTE, 2002.

⁵⁵² *Fédon* 65c-67d.

⁵⁵³ *Sofista* 226a-231c.

⁵⁵⁴ *Sofista*, 230d.

noetós platônico, mas o Intelecto. Além disso, a purificação não se destina tanto a separar a alma e o corpo, mas a alma e o composto animal, formado pelo corpo e a imagem da alma. Por fim, também encontramos nas *Enéadas* prescrições mais ou menos detalhadas sobre como a purificação deve ser realizada que não encontram paralelos nos textos platônicos, ainda que, em certa medida, podem ter sido concebidas a partir da inspiração de certas passagens nos diálogos.

Purificação e beleza

Ao falar da beleza da alma em I, 6, Plotino decide-se por iniciar sua investigação com uma reflexão sobre a alma feia. Nessa passagem, a linguagem empregada ainda é profundamente passional: Plotino pede que imaginemos uma “alma feia, incontinente e injusta, repleta de muitíssimos desejos, repleta de perturbações, em terror pela covardia, em inveja pela frivolidade”⁵⁵⁵. Uma alma feia é aquela que está repleta de vícios. Ela é incontinente, ou seja, é incapaz de seguir as resoluções da razão. Também é injusta; se interpretamos o termo *ádikos* pensando-o a partir da alma nas relações entre suas partes, ele indica que não existe a harmonia natural entre a potência racional da alma e as potências irascível e concupiscente. Mas não é apenas na relação entre as potências que a alma feia se encontra perturbada. As próprias potências não operam adequadamente. Não seguindo a razão, a potência concupiscente é responsável por desejos desmedidos. A parte irascível não é capaz de tornar a alma corajosa e, assim, ela encontra-se em terror pela covardia e experimenta inúmeras

⁵⁵⁵ I, 6, 5, 26-28. “Ἐστω δὴ ψυχὴ αἰσχροῦ, ἀκόλαστός τε καὶ ἄδικος, πλείστων μὲν ἐπιθυμιῶν γέμουσα, πλείστης δὲ ταραχῆς, ἐν φόβοις διὰ δειλίαν, ἐν φθόνοις διὰ μικροπρέπειαν.

perturbações. Assim, por estar voltada para o sensível, lugar da precariedade e da transitoriedade, essa alma torna-se frívola e invejosa.

Mas não é apenas a concupiscência e a ira que se encontram desmedidas. Estando voltada ao sensível, a potência racional também se perturba e, ao invés de se dirigir para as realidades mais nobres, pensa em coisas mortais (*thnetá*) e vis (*tapeiná*)⁵⁵⁶, amando prazeres impuros, vivendo as afecções do corpo e tomando como agradável o que é feio⁵⁵⁷. Em outras palavras, essa alma está repleta de falsas opiniões, que tem como agradável o que, por natureza, é feio, e como desejável aquelas coisas que, sendo corpóreas, estão sujeitas ao devir e, portanto, provocarão inevitavelmente a frustração desses desejos quando se corromperem.

Parece-me que o modelo a partir do qual Plotino descreve a alma feia é o mesmo utilizado em I, 2: o modelo platônico das virtudes cardeais, no qual tanto as virtudes como os vícios são compreendidos a partir das potências racional, irascível e concupiscente da alma. Nesse modelo, se as virtudes são pensadas a partir da harmonia entre as potências da alma e sua operação adequada, os vícios também podem ser entendidos como uma má disposição dessas potências. Portanto, enquanto a virtude existe simplesmente a partir da essência (*ousía*)⁵⁵⁸ da alma e do ser humano, o vício necessita de uma causa exterior. Para ser mais preciso, para Plotino, a partir dessas considerações, o próprio vício e a feiura da alma são considerados exteriores, já que não fazem parte da essência da alma⁵⁵⁹.

⁵⁵⁶ I, 6, 5, 29.

⁵⁵⁷ I, 6, 5, 30-32.

⁵⁵⁸ Para utilizar uma noção de III, 6, 2, 30.

⁵⁵⁹ I, 6, 5, 33.

Qual a causa dessa feiura? Justamente o princípio de todo o mal, a matéria e a ausência de limite, forma e bem que a caracterizam⁵⁶⁰: “corretamente falaríamos que a feiura da alma é a mistura, composição e inclinação ao corpo e à matéria”⁵⁶¹. A matéria tem relação com a alma por ser um elemento na estrutura do corpo⁵⁶² e, assim, a feiura da alma é sua relação desordenada com o corpo que anima. Essa relação, por ligar a alma desmedidamente a uma realidade inferior, torna-a impura e, por envolvê-la em uma realidade sujeita ao devir, mistura sua vida à morte⁵⁶³. Por sua vez, ao desviar parte de suas potências para o sensível, faz com que a *diánoia* tenha que trabalhar com as impressões recolhidas pela sensação, que assim impedem a percepção do inteligível e a fazem esquecer de sua verdadeira natureza e origem⁵⁶⁴. Assim, a alma perde sua paz e é como que arrastada para o exterior e o inferior⁵⁶⁵. A mistura da alma com uma realidade inferior a torna pior, tal como alguém que entra no lodo ou na sujeira não mais manifesta a beleza que tem. Sua beleza é sua própria natureza. O lodo que a torna feia e esconde sua beleza é exterior e acrescentado.

De fato, a perspectiva dos níveis de realidade dispostos em relação de anterioridade e posterioridade são importantes aqui. A alma é ontologicamente superior aos corpos. Quando se liga a eles, ela se mistura a realidades inferiores e deixa de manifestar o esplendor que, por natureza, possui. Essa é sua feiura. Mas,

⁵⁶⁰ A esse respeito, cf. I, 8.

⁵⁶¹ I, 6, 5, 48-50. Αἰσχροὺν δὴ ψυχὴν λέγοντες μίξει καὶ κράσει καὶ νεύσει τῇ πρὸς τὸ σῶμα καὶ ὕλην ὀρθῶς ἂν λέγοιμεν.

⁵⁶² Que já é um corpo qualificado, ou seja, capaz de se ligar à imagem da alma. Percebemos aqui que considerar Plotino um pensador dualista é pensá-lo de modo simplificado. A composição do ser humano na filosofia plotiniana é bastante complexa. Em primeiro lugar, temos o corpo, que é formado pela matéria que reflete um *lógos*, imagem do inteligível. Em segundo lugar, temos o composto animal, formado por esse corpo e a imagem da alma. Por fim, temos a alma, que anima, impassível, o composto animal. A esse respeito, cf. IGAL, 1979.

⁵⁶³ I, 6, 5, 37. πολλῶ τῷ θανάτῳ κεκραμένην.

⁵⁶⁴ A esse respeito, cf. V, 1, 1.

⁵⁶⁵ I, 6, 5, 38-39. τῷ ἔλκεσθαι αἰεὶ πρὸς τὸ ἔξω καὶ τὸ κάτω.

se essa feiura é exterior, sua beleza é a manifestação de sua essência, imaterial e intelectual, superior ao corpo ao qual está ligada. Portanto, a alma se torna bela não por acréscimo, mas por supressão: não existe algo diferente da alma que a possa tornar bela; pelo contrário, é separando-a do que a torna feia, em outras palavras, purificando-a, que sua beleza pode aparecer, tal como aquele que está sujo de lodo manifesta novamente sua beleza quando se limpa⁵⁶⁶. Aliás, o emprego do particípio *katheraménos* (tendo se limpad), da mesma família de *kátharsis*, é especialmente apropriado aqui e mostra que o seu sentido mais básico, de limpeza, ainda se mantém como uma das nuances da noção de purificação nas *Enéadas*.

Plotino também faz aqui uma comparação com o ouro que, quando purificado reflete toda a sua beleza: assim também é a alma, diz ele, quando separada dos desejos que lhe advêm do corpo, libertada das afecções e purificada das coisas que possui por estar corporificada (*somatotheísa*). É a partir dessa perspectiva que devemos ler uma conhecida passagem de I, 6, 9:

E se porventura ainda não te vires belo, tal como um escultor de uma estátua que deve se tornar bela suprime isso, raspa aquilo, pule aqui, limpa ali⁵⁶⁷, até que mostre uma bela face na estátua, assim tu também suprime tudo quanto é supérfluo, endireita tudo quanto é torto, limpa e faz reluzente tudo quanto é obscuro e não pares de formar a tua

⁵⁶⁶ I, 6, 5, 47.

⁵⁶⁷ Na verdade, a expressão usada aqui é καθαρόν ἐποίησεν, que também pode ser traduzida por “purificar”, mas que, nesse contexto do trabalho do escultor, pode ser melhor traduzida por “limpar”, que também é uma possibilidade semântica da palavra.

estátua até que resplandeça em ti o esplendor deiforme da virtude, até que vejas “a temperança assentada em sacra sede”.⁵⁶⁸

A passagem aparece no contexto da exposição do caminho de ascensão ao belo em I, 6, baseando-se no *Banquete* de Platão. Ali, ele escreve que, para contemplar a beleza da alma, é necessário tornar a própria alma bela, o que deve ser tal como um escultor faz com uma estátua. A analogia é conveniente por uma série de razões. Em primeiro lugar, porque Plotino fala de raspar, polir e limpar, indicando que, ao fazer uma estátua, o escultor mais retira do que acrescenta ao material com o qual trabalha. Trata-se, portanto, de um trabalho de supressão, tal como aquele que deve fazer quem deseja tornar sua alma bela.

Em segundo lugar, porque, nesse trabalho de supressão, o escultor deve retirar a matéria para que se manifeste a forma que concebeu. No caso da purificação, o processo é semelhante: de algum modo, deve-se se suprimir a ligação com a matéria para que a alma, que é um *lógos*, apareça em seu esplendor. A comparação parece ter certos limites. A forma da estátua é uma disposição da matéria usada e, portanto, não é possível suprimir totalmente a matéria. No caso da alma, sendo ela totalmente imaterial, isso poderia ser possível, mas apenas após a morte, que consiste justamente na separação da alma e do corpo. Para aquele que empreende a purificação, desejando alcançá-la em vida, também não é possível suprimir toda a matéria, mas apenas retirar o

⁵⁶⁸ I, 6, 9, 7-14. κἂν μήπω σαυτὸν ἴδῃς καλόν, οἷα ποιητῆς ἀγάλματος, ὃ δεῖ καλὸν γενέσθαι, τὸ μὲν ἀφαιρεῖ, τὸ δὲ ἀπέξεσε, τὸ δὲ λείον, τὸ δὲ καθαρὸν ἐποίησεν, ἕως ἔδειξε καλὸν ἐπὶ τῷ ἀγάλματι πρόσωπον, οὕτω καὶ σὺ ἀφαίρει ὅσα περιττὰ καὶ ἀπεύθυνε ὅσα σκολιά, ὅσα σκοτεινὰ καθαίρων ἐργάζου εἶναι λαμπρὰ καὶ μὴ παύση <τεκταίνων> τὸ σὸν <ἀγάλμα>, ἕως ἂν ἐκλάμψειέ σοι τῆς ἀρετῆς ἢ θεοειδῆς ἀγλαία, ἕως ἂν ἴδῃς <σωφροσύνην ἐν ἀγνώ βεβῶσαν βάθρῳ>. A citação final é do *Fedro* 252d.

que impede a realização plena de suas capacidades superiores⁵⁶⁹. É por isso que Plotino, ao comparar o filósofo com um escultor, fala de ajustes pontuais: suprimir isso, raspar aquilo, polir aqui, limpar ali, em suma, retirar tudo o que é supérfluo. Ou seja, não descartar totalmente a ligação da alma com o corpo que ela anima, mas torná-la mais ordenada. É necessário restaurar o que é torto e tornar reluzente o que é obscuro até que resplandeça o esplendor da virtude.

O texto é, no entanto, vago. O que estaria torto e obscuro? O que seria supérfluo na estrutura do homem encarnado? Em outras palavras, o que seria passível de purificação? Para analisarmos melhor essa questão, devemos investigar antes como se dá essa mistura e essa relação da alma com o corpo e como ela é capaz de perturbar a alma e atrapalhá-la em suas funções mais elevadas.

Alma e corpo

Como vimos, em sua concepção da alma, Plotino unifica a doutrina aristotélica de uma alma com diversas potências do *De Anima* com a noção de tripartição da *República* platônica: a alma possui uma diversidade de potências, vegetativa, sensitiva, imaginativa⁵⁷⁰, a memória, o raciocínio discursivo, a inteligência que a liga ao Intelecto⁵⁷¹; por sua vez, a potência vegetativa dá origem à imagem da alma que, ligada ao corpo, forma o composto animal. É nessa

⁵⁶⁹ Cf. MARSOLA, 2008, p. 69, que, a partir dessa constatação, considera mais adequado traduzir a conhecida expressão *áphele pánta* por *separa tudo* e não por *suprime tudo*.

⁵⁷⁰ Não discutirei aqui a interessante doutrina das duas *phantásiai* em Plotino. A esse respeito, cf. WARREN, 1966 e MOUTSOPOULOS, 2000, p. 53.

⁵⁷¹ Sobre as potências da alma, cf. BLUMENTHAL, 1971. A potência que a liga ao Intelecto é aquela que é chamada em IV,8, 8 de parte da alma que não desceu.

imagem que encontramos a potência irascível e a concupiscente, que, portanto, são mais diretamente ligadas ao corpo que as potências próprias da alma.

Para Plotino, o mais característico da alma é sua natureza intermediária. Por um lado, é imaterial e, portanto, próxima ao Intelecto. No entanto, por ordenar o sensível, também está, de algum modo, ligada a ele. Desse modo, possui potências que se dirigem tanto às realidades superiores quanto às inferiores. Temos aqui três possibilidades. Em primeiro lugar, as almas desencarnadas que se encontram totalmente unidas ao Intelecto. Apesar de possuírem diversas potências, não exercem todas elas, pois algumas delas só estão ativas quando a alma se liga a um corpo⁵⁷². Por sua vez, por estarem unidas ao Intelecto, também não exercem a *phantasia*, própria de uma cognição inferior que pensa a partir de imagens. A única potência em atividade é aquela dirigida ao Intelecto. Assim, a alma nessa situação encontra-se totalmente voltada para o inteligível e suas potências não se dispersam pelos diferentes níveis da realidade, mas a conduzem, em grande unidade, à contemplação do Intelecto e do Um.

Em segundo lugar, temos as almas que, apesar de possuírem alguma relação com corpos, não se ligam intimamente a eles. Esse é o caso da Alma do mundo e das almas das estrelas e planetas. Ainda que cuidem desses corpos, não experimentam suas afecções, governando-os sem ser afetadas por eles. As almas nessa situação também estão totalmente unidas ao Intelecto e, portanto, não tomam consciência do sensível, nem o governam através da *diánoia* e da

⁵⁷² Por exemplo, a memória. A esse respeito, cf. WARREN, 1965.

sensação, mas em uma espécie de quase consciência, por meio de uma ação automática⁵⁷³ que flui de sua contemplação através da potência vegetativa⁵⁷⁴.

Em terceiro lugar, temos as almas que, desejando ser de si mesmas, afastaram-se da totalidade e assumiram um corpo⁵⁷⁵. Nesse caso, as afecções do corpo são notadas pela alma que o governa não apenas por ação automática através da potência vegetativa, mas por meio da sensação e do pensamento discursivo. Essas almas, para garantir a sobrevivência e o bem-estar do corpo, ou, para ser mais preciso, do composto animal, devem lidar todo o tempo com as sensações provenientes dele. Dessa forma, elas acabam por voltar sua atenção ao sensível e esquecer o inteligível, identificando sua vida com a própria vida do composto que animam. Mesmo quando sua *diánoia* trabalha com os *lógoi* das formas inteligíveis, ainda assim essa atividade é marcada pelo contato com o sensível. É que, ao contrário das almas desencarnadas ou daquelas que governam o sensível por ação automática, o estado usual das almas ligadas a um composto, como no caso das almas dos seres humanos, é marcado pela *antílepsis* e pela *phantasia*, e, assim, ainda que possuam uma potência permanentemente ligada ao inteligível e permanentemente ativa, a percepção de sua atividade só existe quando se reflete na imaginação⁵⁷⁶.

Assim, sua atividade racional torna-se inferior à que possui quando apenas a parte intelectual atua. Isso porque a atenção não se direciona diretamente às formas inteligíveis, mas a imagens delas. Além disso, dispersa nas suas diversas potências e assaltada pelas preocupações com o composto animal,

⁵⁷³ WILBERDING, 2008.

⁵⁷⁴ Que, na Alma do mundo, é a *physis*. Sobre a relação entre *physis* e contemplação, cf. a *Enéada* III, 8 e DECK, 1991.

⁵⁷⁵ Cf. V, 1, 1.

⁵⁷⁶ I, 4, 10. Cf. WARREN, 1964.

a alma não é capaz de se concentrar em um único pensamento durante muito tempo, vagando entre diversas preocupações. A *nóesis* cede lugar à *diánoia* e a *theoría*, enfraquecida, abre espaço para a reflexão sobre as afecções. Ao considerar a vida do composto como sua própria vida, esquecendo sua natureza imaterial, a alma se torna cheia de falsas opiniões. Temendo sua aniquilação com a destruição do composto, o que é inevitável, dado seu fundamento corpóreo, ela passa a ter medo e, voltada para o sensível e concentrado no corpo, visando sua gratificação, passa a ter apetites desmedidos. Com isso, os vícios se multiplicam.

A relação entre a alma e as afecções do composto é analisada em detalhe nos primeiros capítulos de III, 6. O texto começa com a afirmação de que as percepções sensíveis (*aisthéseis*) não são afecções (*páthe*), mas atividades (*enérgeiai*) e julgamentos (*kríseis*) a respeito das afecções. Plotino insiste aqui no termo *krísis*, que repete várias vezes nas frases seguintes, o que nos causa um certo estranhamento. Como podem as *aisthéseis* serem julgamentos? Em V, 3, 3, ao analisar a compreensão humana, Plotino afirma que, quando vemos um homem, a percepção sensível transmite uma impressão à potência discursiva, que, conhecendo-a, é então capaz de julgar não apenas a partir dessa impressão sensível, mas também através da norma do bem que possui em si mesmo. O exemplo empregado é o de Sócrates: alguém que o vê capta sua imagem que, a partir da memória, é reconhecida como sendo ele. Então, a *diánoia*, tomando consciência dessa imagem, refletindo sobre ela e pensando-a a partir da norma do bem que possui, julga que ele é bom⁵⁷⁷. Assim, enquanto a potência sensitiva

⁵⁷⁷ V, 3, 3, 1-9. Acredito que, ao falar da norma do bem que a alma possui dentro de si, Plotino está se referindo à ligação da alma com o Intelecto e o Um, através da qual pode-se dizer que eles se encontram dentro alma (cf. V, 1, 10).

tem a função de recolher as impressões sensíveis, é a *diánoia* que faz os julgamentos.

Parece-me que, em III, 6, Plotino deseja aproximar a percepção sensível do pensamento e diferenciá-la das simples afecções. Para isso, em suas análises, não se limita a falar do papel da potência sensitiva, mas da percepção sensível, que tem como fundamento o trabalho da potência sensitiva, mas que, na prática, geralmente envolve também o julgamento da *diánoia*. De qualquer modo, a intenção do texto é afirmar que, por ser uma *enérgia*, uma atividade da alma, a *aísthesis* não é um afecção e, portanto, a alma não é afetada pelas coisas percebidas, tal como não é modificada por seus pensamentos. Obviamente, os pensamentos e percepções da alma a alteram de algum modo. Mas não como o calor e o frio alteram os corpos⁵⁷⁸. Isso porque ela não possui magnitude, nem é um corpo.

No entanto, temos a experiência de sermos afetados de algum modo e de que algo que nos vem a partir das afecções chega até a alma. Como isto é possível? Para investigar isso, Plotino analisa a questão da virtude e do vício. Costuma-se dizer que devemos retirar o vício e colocar a virtude na alma, o que logo nos sugere que, de algum modo, ela pode ser afetada. A investigação é conduzida de modo dialético, com a apresentação de hipóteses e contra-hipóteses que são aceitas ou refutadas. A primeira hipótese considerada é de que a virtude é harmonia e o vício, desarmonia. Nessa perspectiva, nada seria acrescentado ou suprimido da alma, já que o que estaria em jogo só seria a relação entre as diversas potências. Entretanto, isso não é suficiente. Para

⁵⁷⁸ III, 6, 1, 14-15.

mostrar o porquê, Plotino emprega a imagem de um coro. Para que ele seja belo, não é suficiente que as diversas vozes cantem em harmonia, mas que cada uma cante sua parte de um modo belo. Do mesmo modo, também é necessário que cada potência da alma faça bem aquilo que lhe é próprio. Portanto, existe algo na virtude que precede a harmonia das partes.

Uma segunda hipótese seria pensar o vício como uma privação. Assim, por exemplo, o vício na parte racional seria a falta de inteligência, o que é uma realidade negativa, não a presença de algo que possa afetar a alma. No entanto, quando a alma possui opiniões falsas, como não dizer que ela não recebeu algo e que, portanto, tornou-se diferente, sendo afetada? Do mesmo modo, a parte irascível não é de um modo quando é corajosa e de outro quando é covarde? E a parte concupiscente não é diferente, quando é imoderada, de quando é temperante?

Certamente há uma diferença, mas, para Plotino, isso não é suficiente para dizer que a alma foi afetada. É que, para ele, a virtude é a atividade de cada parte realizada de acordo com a sua essência (*ousía*)⁵⁷⁹, na qual cada parte obedece à razão e, por sua vez, a razão está ligada ao Intelecto. Assim, em primeiro lugar, é a atividade natural das potências e, em segundo lugar, a harmonia entre elas. Mas, se a virtude é a *enéргеia* de acordo com a *ousía*, ela não pode ser uma afecção da alma, tal como um selo internamente impresso.

⁵⁷⁹ III, 6, 2, 30. Ou seja, de acordo com sua natureza. Não creio que devamos entender esse termo, aqui, em um sentido metafísico mais definido.

Nessa fase da argumentação, podemos pensar na relação da *diánoia* com os *lógoi* que ela recebe do Intelecto e que, em algumas passagens⁵⁸⁰, são chamadas de *typoi*, ou seja, impressões tal como as de um selo. Mas Plotino afirma que a alma tem o que vê, mas, por outro lado, não tem: ela possui por conhecer, mas não tem porque não recebe materialmente os *typoi*, como uma forma na cera⁵⁸¹. A discussão dessa passagem parece ter em mira certas teorias estoicas a respeito das impressões⁵⁸², mas acredito que a intenção de Plotino seja mais profunda: trata-se, antes de tudo, de uma correção da própria linguagem, que, concebida para tratar das realidades materiais, não consegue falar da alma e do imaterial a não ser de uma maneira metafórica e derivada, o que, no entanto, não deixa de causar incompreensões. Assim, é uma necessidade recorrente nas *Enéadas* corrigir constantemente a linguagem empregada, muitas vezes negando o sentido mais imediato das expressões. Aliás, nessa passagem, a intenção negativa e corretiva é mais forte que a explicativa, pois Plotino, ao afirmar que a alma possui os *lógoi* do Intelecto pelo seu conhecimento, não explica como esse conhecimento se dá e como ele se relaciona com seus *lógoi*.

De qualquer modo, nessa perspectiva, fica claro que, ainda que a alma seja diferente quando passa da ignorância para o conhecimento, ela não altera sua substância como aconteceria com um ser corpóreo. O preocupação central de Plotino nesse texto é distinguir entre as afecções que um ser corpóreo pode receber, que alteram sua substância e que são como que impressões, das mudanças que ocorrem na alma, que não são como as afecções, mas apenas diferentes modos pelos quais as potências da alma operam.

⁵⁸⁰ Por exemplo I, 2, 4, 23.

⁵⁸¹ III, 6, 2, 42.

⁵⁸² Armstrong, na sua tradução das *Enéadas*, vol. III, p. 218, n. 1.

Assim, o vício na potência irascível e concupiscente podem existir de três maneiras: quando essas potências não seguem a razão; quando a seguem, mas também a razão está tomada pelo vício; quando existe alguma debilidade corporal que impede essas potências de exercerem sua atividade adequada⁵⁸³. Temos aqui indicações importantes nesse texto. Em primeiro lugar, Plotino dá a entender que existem duas classes de vício das potências do composto, pensando-os com relação à razão: aqueles que existem por causa do vício da alma racional e aqueles que existem por desobediência à alma racional. No primeiro caso, existe uma certa unidade da alma, mas uma unidade equivocada, que vai contra a natureza das coisas. No segundo caso, podemos falar em dispersão e fragmentação da alma.

Em segundo lugar, no caso em que as potências não seguem a razão, essa incontinência pode ter origem na potência da alma desobediente, mas também pode ser causada pelo corpo: "talvez, na maior parte das vezes, aquilo que chamamos de vício dessa parte (a concupiscente) é uma má disposição do corpo e a virtude, o contrário"⁵⁸⁴. O que seria, no entanto, essa má disposição do corpo? Como ela poderia fazer com que as potências não seguissem a razão? A resposta deve ser buscada nas análises mais detalhadas da origem e desenvolvimento das afecções. Nelas, notamos que, ao contrário dos estoicos, que pensavam nas afecções ou como juízos ou como causadas por juízos, Plotino, certamente influenciado pelas ideias de Galeno, que parecem ter circulado em sua escola

⁵⁸³ III, 6, 2, 55-65.

⁵⁸⁴ III, 6, 2, 65-67. Τάχα δὲ τὸ πολὺ καὶ σώματος καχεξία ἢ τούτου λεγομένη κακία, ἀρετὴ δὲ τάναντία.

através dos diversos médicos que eram seus discípulos⁵⁸⁵, possuía uma visão mais complexa, na qual tanto a disposição corporal quanto os juízos da alma podem estar presentes nas afecções, seja como causas seja enquanto peças importantes em estágios posteriores de seu desenvolvimento.

Como sabemos, as potências desiderativa e irascível pertencem à imagem da alma e fundamentam-se na potência vegetativa⁵⁸⁶. Isso porque tanto a ira quanto os desejos encontram-se intimamente ligados à nutrição, conservação e reprodução dos corpos, todas elas atividades reguladas pela potência vegetativa⁵⁸⁷. Por essa proximidade, as afecções implicam uma certa disposição do corpo. Em seu artigo *Body and Soul in the Philosophy of Plotinus*, Rich tenta articular as relações entre afecções e disposição corporal⁵⁸⁸. Para ele, existem três estágios na formação do desejo. Em um primeiro momento existe uma afecção puramente corporal, que é uma espécie de *prothymía*. Quando esse impulso é transmitido pela potência vegetativa, torna-se *epithymía*⁵⁸⁹, que, transmitido pela potência sensitiva à *phantasía*, é finalmente recebido, por intermédio da *phantasía*, pela *diánoia*. Por sua vez, a *diánoia*, julgando esse desejo, decidirá se ele deve ser satisfeito ou repellido⁵⁹⁰. O caso da ira é mais complexo. Ela pode, por um lado, seguir o mesmo caminho do desejo: em alguns casos, é o sangue e a bile que provocam o primeiro impulso da ira, que poderá ser acolhido pela potência vegetativa e pela sensitiva até alcançar a *phantasía* e a *diánoia*, que pode decidir por atacar aquilo que esteja causando o sofrimento e

⁵⁸⁵ A esse respeito, ver a *Vida de Plotino* escrita por Porfírio. Sobre a influência de Galeno, cf. RICH, 1963.

⁵⁸⁶ Cf. IGAL, 1979.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 10.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁵⁸⁹ Resta-nos saber, entretanto, como uma afecção corporal pode ser transmitida para a potência vegetativa.

⁵⁹⁰ IV, 4, 20.

causando a ação do sangue e da bile. Por outro lado, é também possível que certos juízos causem as reações físicas e provoquem a ira.

Na *Enéada* III, 6, Plotino analisa as duas possibilidades, expandindo-as ao tratar de diferentes tipos de afecções. No capítulo 3, ao argumentar que as afecções pertencem ao corpo e que a alma apenas as conhece, mantendo-se impassível, afirma que algumas afecções surgem a partir de opiniões (*epi dóxais*), como no caso de alguém que, tendo a opinião de que irá morrer, sente medo, ou pensando que algum bem está próximo, tem prazer; a opinião está na alma racional, mas a afecção, causada pela opinião, ocorre em outro, que não é especificado no texto, mas que é, certamente, o composto animal. Em outros casos, entretanto, é a afecção que provoca a opinião. Plotino não explica aqui, entretanto, como a afecção é formada. No capítulo 2, ele escreve que é a parte concupiscente que provoca o desejo⁵⁹¹ e, no capítulo 3, que o princípio do medo está na alma, mas a palidez vem do sangue que se retira. Também assevera que coisas semelhantes podem ser ditas do prazer (cuja sensação relaxada pertence ao corpo), da dor e do desejo. Mas não explica por que as potências da alma e do composto provocam as afecções.

Acredito, no entanto, que está pressuposto no texto que essas afecções podem ser provocadas tanto por opiniões quanto por modificações corporais. Não apenas por causa da passagem de IV, 4, 28 estudada por Rich, mas pela afirmação presente em III, 6, 4, de que a parte sujeita às afecções pode ser a causa delas, seja porque o movimento (*kínema*) surge a partir dela, seja por causa de uma imagem produzida pela sensação (*phantasia tês aisthetikés*), seja,

⁵⁹¹ III, 6, 2, 60-61.

ao menos teoricamente, por uma opinião sem uma imagem correspondente (caso esse que Plotino afirma necessitar de uma consideração posterior mais detalhada)⁵⁹². A partir desse texto, parece-me que não apenas a ira, como sugere Rich, que baseou suas afirmações especialmente na análise IV, 3, mas também o desejo e as demais afecções podem ser provocados tanto pelo corpo quanto pela alma.

Também no capítulo 4, Plotino afirma que a opinião não move a potência que opina (*tó doxázein*), mas que o medo que surge a partir da opinião, como que vindo de cima, ou seja, descendo da potência racional da alma, de algum modo, dá um certo entendimento à assim chamada parte da alma que teme (*tò legoménon tês psychês phobeísthai*), que é, assim acredito, a imagem da alma. Existe, portanto, algo que, se formando na *diánoia*, alcança a imagem da alma, dando a ela alguma espécie de compreensão daquilo que provoca a afecção, que, no exemplo utilizado, é o medo⁵⁹³. Mas que compreensão é essa? É o que Plotino explica na sequência do texto, em uma passagem confusa, que requer uma atenção especial:

O que provoca o medo? Perturbação e consternação, dizem, a respeito do mal esperado. E é evidente que a imagem está na alma, tanto a primeira, que chamamos de opinião, quanto a que deriva dela, não mais opinião, mas a que diz respeito às coisas de baixo, que é obscura enquanto opinião e uma imagem não examinada, tal como a atividade que pertence ao que chamam de natureza, na medida em que faz cada coisa, como dizem,

⁵⁹² III, 6, 4, 44-47.

⁵⁹³ III, 6, 4, 9-14.

sem imagem. E o que resulta dessas imagens já é uma perturbação sensível que surge no corpo, o tremor e a agitação do corpo, a palidez e a incapacidade de falar⁵⁹⁴.

O texto afirma, em primeiro lugar, que, implícito no medo, existe uma imagem que está na alma, que chamamos de opinião. Aqui um primeiro ponto deve ser notado: a opinião é considerada uma imagem. Trata-se, no entanto, de uma imagem examinada pela *diánoia* e não um mero produto da potência imaginativa. Mas, ao lado da opinião, existe uma outra imagem, derivada dessa, que é mais obscura. É uma imagem não examinada, ou seja, que não está ligada à *diánoia*, e que diz respeito às coisas de baixo (*perì tò káto*). Que coisas de baixo? Plotino afirma que essa segunda imagem é como uma atividade (*enérgeia*) daquilo que chamamos de natureza (*physis*). Como se sabe, na filosofia de Plotino, a *physis* é a potência vegetativa da alma do mundo, responsável pela ordem e governo do cosmos. Assim, parece-me que, nessa passagem, essa imagem obscura é aquela que se encontra na potência vegetativa da alma, determinando sua atividade e, portanto, provocando o medo no composto animal. É por isso que Plotino afirma que aquilo que surge dessas imagens já é a perturbação do corpo.

Portanto, o que me parece ser indicado no texto é a estrutura da origem das afecções que, iniciando-se a partir de uma opinião, manifestam-se no corpo. Em primeiro lugar, surge uma imagem examinada pela *diánoia*. Dessa imagem

⁵⁹⁴ III, 6, 4, 17-26. Τί ποτε ποιεῖ τοῦτο τὸ φοβεῖσθαι; Ταραχὴν καὶ ἔκπληξιν, φασιν, ἐπὶ προσδοκωμένῳ κακῷ. Ὅτι μὲν οὖν ἡ φαντασία ἐν ψυχῇ, ἢ τε πρώτη, ἢν δὴ καλοῦμεν δόξαν, ἢ τε ἀπὸ ταύτης οὐκέτι δόξα, ἀλλὰ περὶ τὸ κάτω ἀμυδρὰ οἶον δόξα καὶ ἀνεπίκριτος φαντασία, οἷα τῆ λεγομένη φύσει ἐνυπάρχει ἐνέργεια καθ' ἃ ποιεῖ ἕκαστα, ὡς φασιν, ἀφαντάστως, δῆλον ἂν τῷ γένοιτο. Τὸ δ' ἀπὸ τούτων ἤδη αἰσθητῆ ἢ ταραχῆ περὶ τὸ σῶμα γινομένη ὃ τε τρόμος καὶ ὁ σεισμός τοῦ σώματος καὶ τὸ ὠχρὸν καὶ ἡ ἀδυναμία τοῦ λέγειν.

deriva uma outra, mais obscura, que, captada de algum modo pela potência vegetativa, faz com que essa potência cause a afecção no corpo. Resta-nos saber, no entanto, como pode existir uma imagem na potência imaginativa. Aqui devemos ter em mente que, quando Plotino usa o termo *phantasia*, ele o faz não em um sentido estrito. A *phantasia* que se encontra na *diánoia* não é apenas uma imagem, mas uma imagem ligada a um juízo, já que a função específica do pensamento discursivo é fazer julgamentos daquilo que recebe dos sentidos e do *noûs*⁵⁹⁵. A outra imagem, derivada dessa primeira, também não é simplesmente uma imagem, mas uma versão mais apagada dela, justamente a que pode ser captada pela potência vegetativa.

Por sua vez, a potência vegetativa não capta essa imagem como a *diánoia* ou a potência sensitiva captariam. Para entender melhor esse ponto, acredito serem úteis as considerações de Plotino na *Enéada* III, 8 a respeito da *physis*. Ali, ao defender que "todas as coisas desejam contemplar"⁵⁹⁶, Plotino afirma que também a *physis* contempla e é resultado de uma contemplação⁵⁹⁷. Sua contemplação não é, no entanto, como aquela que vem do discursos (*ék lógou*)⁵⁹⁸, mas é como uma espécie de entendimento (*súnesis*) mais apagado⁵⁹⁹. Para ilustrar a natureza desse entendimento, Plotino faz uma comparação do estado e vigília com o sono⁶⁰⁰: não que a *physis* esteja como que dormindo, mas, assim como nós quando dormimos, ela também possui um estado com nível de

⁵⁹⁵ Cf. V, 3, 3.

⁵⁹⁶ III, 8, 1, 2. πάντα θεωρίας ἐφίεσθαι.

⁵⁹⁷ Resultado de que contemplação? Por um lado, da contemplação que o Intelecto faz do Um, a partir da qual cria a Alma (cf. V, 2). Por outro lado, da contemplação que a parte racional da alma faz do Intelecto. É que, em algumas passagens (por exemplo I, 1, 8), Plotino dá a entender que as partes sensitiva e vegetativa são imagens da parte superior, racional da alma e que, portanto, é como se procedessem dela.

⁵⁹⁸ III, 8, 4, 14.

⁵⁹⁹ III, 6, 4, 22.

⁶⁰⁰ III, 6, 4, 24.

consciência inferior, diferente do conhecimento humano que opera na *diánoia*, mas que ainda assim guarda semelhança com ele por ser também, de algum modo, recepção de um *lógos*. Trata-se, no entanto, de um *lógos* inferior ao que está na *diánoia* e que é derivado dele, tal como o *lógos* que está na *diánoia* é inferior e derivado das formas inteligíveis que se encontram no Intelecto. E é através desse *lógos*⁶⁰¹ que a *physis* ordena e governa o mundo sensível. É, aliás, a imagem desse *lógos* que, se refletindo na matéria, criará o mundo sensível.

Pois bem, se a *physis* é a potência vegetativa da Alma do mundo e se a Alma do mundo, ainda que seja superior às almas individuais, não é essencialmente diferente delas, sendo como que uma espécie de irmã mais velha, a potência vegetativa dessas almas não funcionará de um modo essencialmente diverso. É claro que, dando a precedência à Alma do mundo, a potência vegetativa das almas não organizará o mundo sensível. No entanto, governará o composto animal⁶⁰² ao qual está ligada a partir dos *lógoi* que recebe das potências superiores da alma⁶⁰³. Acredito que é nessa perspectiva que podemos entender a passagem acima. A imagem que a potência vegetativa recebe é esse *lógos* apagado e o entendimento que ela fornece à imagem da alma não é um conhecimento tal como a potência racional possui, mas, tal como no caso da *physis*, é como que um conhecimento quase inconsciente, uma experiência cognitiva que só pode ser chamada de conhecimento em um sentido mais amplo.

⁶⁰¹ Ou melhor, desses *lógoi*, que podem, como as várias realidades que se encontram acima do mundo sensível, ser entendidos como uma multiplicidade em uma unidade: *lógoi* que formam um só *lógos*.

⁶⁰² Ou planta, no caso das almas humanas que se encarnam em vegetais (cf. BUSSANICH, 2010).

⁶⁰³ O que não significa que possamos controlar conscientemente a totalidade de nossas funções vegetativas, já que, para Plotino, nem tudo o que ocorre na alma chega à consciência (cf. DODDS, 1960, p. 1). Além disso, como vimos na análise das afecções, não só a *diánoia* afeta a potência vegetativa, mas também o oposto pode ocorrer.

É, aliás, justamente por isso que, quando Plotino chama a contemplação da *physis* de entendimento, a frase que ele constrói começa assim: "e se alguém quiser conceder entendimento (*synesis*) ou percepção (*aísthesis*)"⁶⁰⁴. Ou seja, chamar a contemplação da *physis* de entendimento é apenas uma opção, possível mas não necessária, justamente porque sua cognição é, de algum modo, semelhante ao entendimento da *diánoia*, mas, de algum modo, diferente⁶⁰⁵.

A presente investigação nos revela alguns pontos interessantes. O primeiro é que, como as afecções são formadas por um processo complexo, que é constituído de várias etapas que envolve várias potências da alma e do composto, é possível que existam pseudo-afecções, que não atingiram sua configuração plena por não terem passado por todas as etapas do processo de sua formação. Por exemplo, é possível existir uma certa agitação corporal que não é ainda uma afecção em seu sentido pleno, mas apenas, para usar um termo caro aos estoicos, um primeiro movimento. Do mesmo modo, é possível existir uma opinião que, podendo provocar o medo, a ira ou o desejo, não o tenha feito, por não ter alcançado a potência vegetativa e o composto animal. Também devemos nos lembrar aqui das afirmações encontradas nas *Enéadas* de que algumas afecções passam despercebidas por não alcançarem a imaginação, já

⁶⁰⁴ Traduzo *aísthesis* aqui por percepção e não por sensação porque ele não está falando especificamente da atividade da potência sensitiva, mas do estado contemplativo da potência vegetativa.

⁶⁰⁵ Um dos grandes problemas filosóficos ligados a análise plotiniana da *physis* em III, 8 é a ambiguidade a partir da qual ela é considerada. Por um lado, ela é uma potência da alma, mas, por outro, é tratada em diversos contextos como sendo algo semelhante a uma alma inferior, capaz, por exemplo, de uma cognição inferior. A ambiguidade entre a consideração das potências da alma e as passagens que as pensam também como partes ou almas inferiores é recorrente nas *Enéadas* e, assim acredito, poderia ser melhor compreendida a partir de um estudo detalhado da noção de *enérgeia* na filosofia de Plotino.

que, para que exista essa percepção, é necessário que a afecção alcance a alma toda⁶⁰⁶.

O segundo ponto é que somos agora capazes de compreender como o corpo pode ser causa do vício nas potências da alma. Ele pode ser causa frequente das afecções que, sendo percebidas pela alma, a perturbam, rompem a harmonia entre suas potências e a impedem de realizar adequadamente suas funções mais elevadas.

Terceiro ponto: como as afecções pertencem ao composto e só se tornam conhecidas pela alma através da potência sensitiva, não se pode dizer que elas realmente afetem a alma, mas apenas que a alma as reconhece. Segundo Plotino, a sensação não tem contato direto com as coisas sensíveis, mas apenas recebe a impressão causadas por elas no composto, impressões essas que já são inteligíveis (*noetá*)⁶⁰⁷. Essa formulação pode nos causar um certo desconforto, pois, como podemos dizer que as impressões recebidas pela imaginação são inteligíveis? Obviamente elas não são as próprias formas inteligíveis, nem os *lógoi* derivados do inteligível recebidos pela *diánoia*. Como afirma o próprio Plotino na sequência do texto, são uma imagem (*eídolon*) do que foi percebido pelos sentidos⁶⁰⁸. Parece-me que aqui, ao falar que esses *typoi* são inteligíveis, Plotino quer apenas enfatizar que eles não são mais afecções sensíveis, mas objetos de conhecimento da alma que são, portanto, imateriais. Mais adequado seria dizer que, por sua maior unidade com relação à afecção recebida pelos sentidos, eles são como que quase inteligíveis. Assim, não afetam a alma como

⁶⁰⁶ V, 1, 12, 10-11.

⁶⁰⁷ I, 1, 5, 12-13.

⁶⁰⁸ I, 1, 5, 13-14.

um objeto sensível afeta um corpo, mas podem ser conhecidos por ela como um objeto de conhecimento imaterial pode ser conhecido por um ser imaterial.

Purificação e separação

Aqui chegamos a uma questão central. Se a alma se mantém impassível, apesar das afecções, e se, sendo imaterial, não é capaz de se unir e ser afetada pelos corpos, em que consiste a separação da matéria e a purificação do sensível? Na *Enéada* V, 1, Plotino expressa claramente que a exortação a separar-se não deve ser entendida em um sentido local, mas como uma não inclinação ao sensível⁶⁰⁹. Essa não inclinação ao sensível é justamente o fruto da purificação, que as análises anteriores nos permitem retomar agora com maiores detalhes.

A doutrina da purificação compreendida como virtude se baseia no esquema das virtudes cardeais e pressupõe uma adaptação do modelo da tripartição platônica da *República*. Façamos um sumário do que vimos até aqui: a sabedoria é a virtude da potência racional da alma; a temperança, da potência desiderativa da imagem da alma; a coragem, da potência irascível; e a virtude é a harmonia entre essas potências. Por sua vez, o vício da potência racional surge a partir das opiniões erradas e da inclinação da *diánoia* ao sensível, que ocorre quando ela se ocupa demasiadamente das imagens que procedem da sensação e se esquece daquilo que vem até ela a partir do inteligível. O vício das potências desiderativa e irascível surge quando elas seguem a potência racional que está viciada ou quando não a seguem, o que pode ter como causa a desarmonia entre

⁶⁰⁹ V, 1, 10, 24.

as potências ou alguma debilidade corporal que as excita de um modo desmedido.

Quando a alma se encontra no vício, ela está inevitavelmente voltada para o sensível. Para Plotino, as opiniões errôneas surgem sempre a partir das relações da alma com o sensível. A esse respeito, ele escreve em I, 1: "o assim chamado raciocínio das coisas falsas é a imaginação que não esperou o juízo da potência racional"⁶¹⁰. Não existe, assim, uma intelecção real no erro, mas uma imagem que não foi corretamente julgada pela *diánoia*. Mas, se não há intelecção, essa imagem não pode ser proveniente de um *lógos* proveniente do inteligível, somente de uma sensação. É a partir da recepção de imagens provenientes da sensação⁶¹¹, portanto, que surgem as opiniões falsas. Assim, se o vício das potências desiderativa e irascível decorre do vício da parte racional, então ele existe a partir da inclinação da alma para o sensível. Por sua vez, se decorre de uma desobediência à razão, também terá como causa a ligação com o sensível, pois ou essa desobediência é causada pela disposição corporal ou por uma desmedida com relação às realidades corpóreas enquanto capazes de provocar o desejo e o medo.

A purificação, ao menos inicialmente, deve-se dar em quatro frentes. Em primeiro lugar, como uma purgação das opiniões falsas, que deve ser realizada pela filosofia e pela dialética. Em segundo lugar, pela prática ascética, que fará com que as potências desiderativa e irascível obedeçam à razão. Em terceiro lugar, por meio de uma terapia das paixões destinadas a dar medida às afecções.

⁶¹⁰ I, 1, 9, 8-9. ἡ δὲ τῶν ψευδῶν λεγομένη διάνοια φαντασία οὔσα οὐκ ἀνέμεινε τὴν τοῦ διανοητικοῦ κρίσιν.

⁶¹¹ Ou da memória, que, no entanto, nesse caso em particular, provém da imagem que surgiu a partir da sensação. A respeito da memória em Plotino, cf. WARREN, 1965.

Por fim, pelo cuidado com o corpo, para que, nem necessitando de cuidados, nem desejando o supérfluo, ele não seja um entrave à harmonia e ao bom funcionamento das potências da alma.

Nessa perspectiva, as virtudes políticas, de algum modo, já são uma purificação. Mas, justamente por isso, não basta restaurar a ordem da alma para que a purificação esteja completa. É necessário ir além e, de algum modo, separar a alma do composto animal. Mas como entender essa separação, se não for localmente? É o que Plotino explica em V, 1:

E a exortação de se separar não é dita localmente, pois a alma já está separada por natureza, mas com o não inclinar-se tanto para as imagens quanto para a alienação que vem do corpo, para que alguém eleve a forma restante da alma e reúna em direção ao alto a parte dela que se estabelece aqui, que não apenas é artífice do corpo, mas também o modela e se ocupa com ele⁶¹².

De acordo com Plotino, a separação exortada por Platão no *Fédon* não deve ser entendida localmente, mas como uma não inclinação para a as imagens (*phantasíais*) e a alienação (*allotrióteti*) que vem do corpo. As análises feitas anteriormente nos permitem compreender melhor essa difícil passagem. Como vimos, a alma não recebe as sensações recebidas pelos sentidos, nem as afecções que surgem no composto, mas as percebe já imateriais a partir do que é

⁶¹² V, 1, 10, 24-30. Καὶ ἡ παρακάλεισις δὲ τοῦ χωρίζειν οὐ τόπω λέγεται – τοῦτο γὰρ φύσει κεχωρισμένον ἐστίν – ἀλλὰ τῇ μὴ νεύσει καὶ ταῖς φαντασίαις καὶ τῇ ἀλλοτριότητι τῇ πρὸς τὸ σῶμα, εἴ πως καὶ τὸ λοιπὸν ψυχῆς εἶδος ἀναγάγοι τις καὶ συνενέγκαι πρὸς τὸ ἄνω καὶ τὸ ἐνταῦθα αὐτῆς ἰδρυμένον, ὃ μόνον ἐστὶ σώματος δημιουργὸν καὶ πλαστικὸν καὶ τὴν πραγματείαν περὶ τοῦτο ἔχον.

processado pelas potências sensitiva e imaginativa. Não consentir com as imagens é, portanto, não ser afetado por aquilo que vem do corpo e perturba a alma em sua percepção do inteligível, ou, para usar as palavras de Plotino, pela alienação que vem do corpo. Separar-se do corpo é, portanto, não voltar a atenção para aquilo que vem do corpo, mas, pelo contrário, direcioná-la para o alto.

O capítulo 5 da *Enéada* III, 6 também trata da relação entre purificação e *phantasia*. Ali, Plotino se pergunta por que é necessário fazer a alma impassível (*apathés*) a partir da filosofia (*ek philosophías*), se a alma, por natureza, não é afetada⁶¹³. A referência à filosofia aqui é interessante. Por um lado, a filosofia é pensada também como uma ocupação capaz de tornar a alma impassível, mas por outro, o discurso filosófico ensina que a alma, por natureza, já é impassível. Parece que a prática e o discurso filosófico entram aqui em contradição, mas acredito que ocorra justamente o contrário. É que o ser humano não é apenas sua alma, mas também o composto animal que transmite imagens das afecções e sensações à alma. Assim, ainda que a alma seja impassível, o homem só é capaz de experimentar essa impassibilidade após a purificação. E talvez um dos primeiros passos nessa direção seja justamente a compreensão racional dessa impassibilidade. Nesse sentido, o discurso filosófico, longe de contradizer a prática, é uma de suas primeiras etapas.

Não a única, entretanto. Plotino afirma que é necessário suprimir (*aphaireîn*) as imagens que chegam até a alma a partir de sua parte que dizem ser capaz de sofrer afecções (*epì tou legómenou pathetikoû*), ou seja, da imagem

⁶¹³ III, 6, 5, 1-2.

da alma que se liga ao corpo formando o composto, não permitindo que ocorram (*mè eàn engínesthai*)⁶¹⁴. Se aparecem essas imagens, a alma ainda não está em um bom estado, mas, se não ocorrem, ela é impassível. Essa supressão das imagens é comparada a um despertar: "é como se alguém, querendo abolir as imagens dos sonhos, trouxesse à vigília a alma que imagina"⁶¹⁵. Mas, na sequência do texto, Plotino é ainda mais claro. Perguntando em que consiste a purificação e a separação do corpo, ele afirma:

A purificação é deixá-la (a alma) só e não com outras coisas, nem olhando para outro ou ainda tendo opiniões que pertencem a outro, qualquer que seja o modo das opiniões ou das afecções, como já foi dito. E nem olhar para as imagens, nem construir afecções a partir delas⁶¹⁶.

Quando Plotino fala que a purificação consistem em deixar a alma só, ele não quer dizer que isso é necessário deixá-la separada do Intelecto e o do Um, o que é impossível, já que fundamental sua existência. Nem separada das outras almas, já que, em seu nível mais elevado, as almas são todas uma mesma alma⁶¹⁷. Trata-se, portanto, de um distanciamento do sensível, ao qual ela está ligada pelas potências vegetativas e sensitiva. Mas, como na separação feita pela filosofia, que ocorre ainda durante a vida do filósofo, a alma não se desliga

⁶¹⁴ III, 6, 5, 7-8.

⁶¹⁵ III, 6, 5, 10-11. οἷον εἴ τις τὰς τῶν ὄνειράτων φαντασίας ἀναιρεῖν ἐθέλων ἐν ἐγρηγόρσει τὴν ψυχὴν τὴν φανταζομένην ποιοίη.

⁶¹⁶ III, 6, 5, 13-18. Ἡ ἢ μὲν κάθαρσις ἂν εἴη καταλιπεῖν μόνην καὶ μὴ μετ' ἄλλων ἢ μὴ πρὸς ἄλλο βλέπουσαν μηδ' αὖ δόξας ἀλλοτρίας ἔχουσαν, ὅστις ὁ τρόπος τῶν δοξῶν, ἢ τῶν παθῶν, ὡς εἴρηται, μῆτε ὁρᾶν τὰ εἶδωλα μῆτε ἐξ αὐτῶν ἐργάζεσθαι πάθη.

⁶¹⁷ Cf. V, 9 e BLUMENTHAL, 1971.

totalmente do corpo, mas ainda tem sua potência vegetativa atuante, trata-se, portanto, daquilo que recebe pela potência sensitiva.

Entretanto, não podemos interpretar esse texto como uma referência a um desligamento total daquilo que provém dos sentidos, pois aquele que foi purificado ainda assim vive e age no mundo. Trata-se, portanto, tal como no texto de V, 1, de um distanciamento das opiniões, imagens e afecções que surgem a partir da relação com o composto animal. É o que Plotino deixa explícito na sequência do texto. Em primeiro lugar, ele exorta a alma a evitar opiniões que pertençam a outro, que, nesse contexto, só pode ser o composto. Que opiniões são essas? Possivelmente aquelas que são compostas por uma imagem derivada da sensação e um juízo sobre ela. Trata-se, portanto, de uma opinião que revela uma preocupação com o corpo e com o sensível.

Em segundo lugar, exorta que a alma não dirija seu olhar para as imagens. Não que Plotino defenda uma desvalorização da *phantasia*. Como observa Dillon⁶¹⁸, encontramos alguns exercícios imaginativos nas *Enéadas* que não nos afastam do inteligível, mas, pelo contrário, nos aproximam dele⁶¹⁹. É que, como vimos, enquanto algumas imagens refletem o que foi colhido pela sensação, outras são construídas a partir da ligação da alma com o Intelecto. Esse segundo tipo, que Dillon chama de imaginação transcendental, não deve ser descartado, mas apenas o primeiro tipo de imaginação, que provém do composto.

⁶¹⁸ DILLON, 1986.

⁶¹⁹ No entanto, ao contrário do que sugerem Dillon (1986) e Rappe (2000), tenho minhas dúvidas se esses exercícios promovem a união com o Intelecto. Acredito ser mais provável que se trate de ilustrações destinadas a tornar mais claras as afirmações dos tratados. Mas ainda nesse caso, essas imagens são um auxílio e não um empecilho para a contemplação do inteligível.

Por fim, ele pede para que a alma não construa afecções a partir dessas imagens. Como vimos, para Plotino, as afecções podem nascer de uma perturbação corporal, de uma opinião ou de uma imagem que não foi julgada ainda pela *diánoia*. Mas, ainda que existam essas três possibilidades, em todas elas a *phantasia* ocupa um papel importante. Vimos que Plotino acredita ser possível que um juízo não acompanhado de imagem, ao menos em teoria, provoque uma afecção. Mas, na maioria dos casos, a opinião que provoca a afecção está ligada a uma imagem. Aliás, ainda que Plotino fale do caso de um juízo sem imagens, acredito que, para que esse juízo provoque a afecção, é necessário que uma imagem seja formada, posterior à opinião: minha hipótese é que a *phantasia* é a intermediária entre a *diánoia* e a potência vegetativa (e, por consequência, o composto animal). Se for realmente esse o caso, a alma não pode provocar uma afecção sem formar antes uma imagem. Por sua vez, ainda que o corpo possa provocar também uma afecção, enquanto seu impulso não chega à alma, isto é, enquanto não se forma uma imagem na alma que a faça ter notícia da modificação corporal, não existe ainda uma afecção completa, mas apenas uma *prothymía* que permanece não percebida. Assim, parece-me que o controle da *phantasia* é o centro da terapia das paixões: sem a *phantasia*, as afecções não podem ganhar toda sua magnitude; portanto, aquele que não presta atenção às imagens que se formam na sua alma e que é capaz de impedir sua formação, também não experimentaram afecções, mas apenas, no máximo, para utilizar a terminologia estoica, primeiros impulsos. Aliás, na continuação do texto, Plotino afirma que é justamente isso a purificação: o despertar das imagens que estão

fora de lugar e não olhar para elas. E a separação, tal como em V, 1, não se inclinar e não formar imagens das coisas de baixo⁶²⁰.

A prática da purificação

A partir das considerações anteriores, podemos agora tratar adequadamente das práticas envolvidas na purificação, ou, para falar como Plotino em I, 6, 8, dos *trópoi* (condutas) e *mekhanaí* (mecanismos). Os textos nos falam de quatro atividades: a supressão da imaginação e das opiniões (em V, 1 e III, 6), a aquisição das virtudes (I, 6 e I, 2), uma certa ascese e a terapia das paixões (I, 2).

No que diz respeito ao primeiro ponto, da supressão da imaginação e das opiniões, foi dito o suficiente na seção anterior. No entanto, quando consideramos como compreender essa supressão enquanto *trópos* e *mekhané*, ou seja, enquanto inserida no modo de vida filosófico, surge-nos uma questão. É difícil saber o momento em que não devemos consentir com as imagens do corpo. Plotino estará falando aqui de uma atitude permanente, em outras palavras, de uma *prosokhé*⁶²¹ sempre voltada ao inteligível, ou de algo a ser realizado naqueles momentos em que a dialética se torna contemplação? A passagem citada acima, de fato, não está distante da alusão à *prosokhé* em V, 1. Por outro lado, não é fácil saber como alguém pode se abster de usar as imagens

⁶²⁰ III, 6, 5, 23-26. Existe também uma referência obscura à doutrina do corpo astral que, ainda que tenha sido explorada com mais detalhe no neoplatonismo posterior, não possui grande importância nas *Enéadas* (o que não significa que não tenha tido importância no pensamento de Plotino exposto em suas apresentações orais; sem os textos, no entanto, não podemos falar nada de preciso e claro a esse respeito). Cf. a tradução de Armstrong, p. 232, n. 1.

⁶²¹ V, 1, 12, 12-14.

recebidas da sensação ao lidar com os assuntos cotidianos. Será que aquele que busca se separar do sensível utiliza aquilo que provém da sensação apenas em uma medida reduzida e necessária, não se voltando a elas em seus pensamentos que, pelo contrário, dirigem-se ao inteligível? No primeiro caso, a purificação seria parte integrante da dialética. No segundo caso estaríamos diante de algo semelhante à guarda do coração da tradição monástica⁶²². Não é possível ter uma posição certa nessa questão, mas tendo a considerar a segunda possibilidade mais verossímil, já que os textos não ligam a purificação a um momento ou uma prática específica, mas tratam-na como parte integrante da vida filosófica.

Com relação à virtude, vimos como se apresentam seus aspectos gerais no capítulo anterior, mas não investigamos de modo suficiente como elas se integrariam no modo de vida filosófico. Em I, 2, como vimos, as virtudes purificativas são pensadas a partir do esquema das virtudes cardeais e, assim, também podem ser compreendidas como sabedoria, temperança, coragem e justiça, ainda que de uma maneira diferente das virtudes políticas e das contemplativas: a sabedoria é não compartilhar as opiniões do corpo; a temperança, não compartilhar as paixões do corpo; a coragem, não temer se separar do corpo; e a justiça é ser governado, sem oposição, pela razão e pelo intelecto⁶²³. Já em I, 6, quando fala das virtudes purificativas, Plotino não segue à risca o esquema das quatro virtudes, ainda que o utilize parcialmente, substituindo a justiça pela magnanimidade (*megalopsykhía*). Ali ele afirma que a temperança é a recusa em participar dos prazeres do corpo, fugindo deles como impuros; a coragem é não temer a morte, que consiste na separação da alma e do

⁶²² Que, segundo Hadot, se baseia justamente na noção estoica de *prosokhé*. Cf. HADOT, 2008.

⁶²³ I, 2, 3, 11-19.

corpo; a magnanimidade é o desdém pelas coisas daqui; e a sabedoria é a intelecção que se volta das coisas de baixo para as realidades superiores. Por sua vez, a alma purificada é forma e razão, totalmente incorpórea e inteligível e toda do divino, de onde vem a fonte do belo e todas as coisas a ele aparentadas.

A partir desses textos, percebemos que, se as virtudes políticas podem ser pensadas como a boa disposição das faculdades da alma e do composto e, portanto, poderiam ser provavelmente adquiridas pela ação repetida que gera o hábito, no caso das virtudes purificativas as coisas são mais complexas. Por um lado, não se trata mais da boa disposição das potências da alma e do composto, mas da boa disposição da alma como um todo em relação ao composto. Não se trata mais de se ter afecções ordenadas e apropriadas, mas de recusá-las: o que está em questão não é mais apenas dispor adequadamente da potência irascível, mas de não mais temer a separação com o corpo. Do mesmo modo, não se trata mais de suprimir as opiniões erradas, mas em não compartilhar nenhuma das opiniões do corpo e se voltar para o Intelecto. A virtude está, portanto, primariamente na recusa e, em um segundo momento, a partir dela, na conversão ao inteligível, que, no entanto, será desenvolvida plenamente apenas nas virtudes contemplativas.

Essa disposição e essa ação habitual moldarão o modo de vida do filósofo. Ele deve olhar com desdém as coisas daqui, não buscando os prazeres sensíveis ou temendo a morte. Isso não significa, no entanto, que o modo de vida seja caracterizado pela recusa, que só existe como momento negativo da conversão filosófica que busca o contato com uma realidade mais elevada. Assim, se os

prazeres do corpo deixam de ter importância nesse modo de vida, os bens da alma, do Intelecto e do Um tornam-se acessíveis⁶²⁴.

Mas para que esse modo de vida seja possível e que a purificação possa ser conduzida adequadamente, é necessário uma certa ascese e a prática da terapia das paixões. Esse é justamente o tema de I, 2, 5-6. Ali, Plotino se pergunta como a purificação lida com a ira, o desejo e as demais afecções, bem como em que medida é possível separar-se do corpo ainda nesta vida⁶²⁵. E afirma que, no modo de vida seguido por aquele que se purifica, a alma deve estar recolhida em si (*synágousan pròs heautén*), ou seja, concentrada em suas próprias atividades, e só tomam consciência dos prazeres quando são necessários, como remédio e alívio para a dor, de modo que não seja perturbada⁶²⁶. A ascese plotiniana, portanto, ainda que se caracterize por uma recusa da busca do prazer, não é uma recusa ao prazer, que encontra aqui seu lugar não mais como um objetivo, mas como remédio e alívio. É que também a dor, ao perturbar a atividade contemplativa da alma, deve ser evitada. Segundo Plotino, aquele que se purifica não deve buscá-la, mas deve "suprimir as dores e, se isso não é possível, levá-la com mansidão e fazê-la menor por não sofrer junto com o corpo"⁶²⁷.

Acredito que não sofrer junto com o corpo signifique não deixar que a dor, percebida pelo composto, torne-se sofrimento da alma, ou seja, que a afecção transmitida para a alma torne-se uma imagem julgada negativamente pela *diánoia*, o que, por sua vez, provocará outras afecções negativas no composto. Com isso, ainda que a dor exista, não se tornará tão grande quanto

⁶²⁴ Cf. MARSOLA, 2008.

⁶²⁵ I, 2, 5, 3-6.

⁶²⁶ I, 2, 5, 6-9.

⁶²⁷ I, 2, 5, 9-11. τὰς δὲ ἀλγηδόνας ἀφαιροῦσαν καί, εἰ μὴ οἷόν τε, πρῶως φέρουσαν καὶ ἐλάττους τιθεῖσαν τῷ μὴ συμπάσχειν.

poderia ser no caso de "atravessar a alma toda". De qualquer modo, é importante notar aqui que a ascese proposta por Plotino não deve ser entendida como busca pelo sofrimento, mas como uma simplificação da vida, na qual ainda existem prazeres e dores, que, no entanto, não ocupam um papel central, já que devem ser experimentados com moderação. Os prazeres, como remédio e descanso, e as dores, se não podem ser evitadas, devem ao menos ser suportadas com mansidão. Na verdade, Plotino afirma em I, 4 que a experiência da dor tem um papel na formação do filósofo, ainda que, durante a velhice, o ideal é que nem as dores, nem os prazeres façam com que a alma se volte para o corpo: "mas, já na velhice, preferirá que nem as dores, nem os prazeres o envolvam, nem nenhuma das coisas daqui, nem agradáveis, nem desagradáveis, para não olhar para o corpo⁶²⁸.

O modo de vida aqui proposto envolve, portanto, o cuidado com o corpo e com a sua saúde, ainda que não excessivo. O fundamental é, no entanto, a relação da alma com as paixões do composto. Segundo Plotino, é necessário suprimir a ira na medida do possível e, nos casos em que não há essa possibilidade, ao menos não se encolerizar junto com o composto⁶²⁹. O verbo *synorgízomai*, *encolerizar junto*, pode parecer estranho aqui, mas é bastante razoável se pensamos na teoria estoica das paixões, na qual é um primeiro movimento de uma afecção que é como que um esboço que, se obtém o consentimento da razão que o amplifica, surge em toda a sua amplitude. Tendo essa concepção em mente, o que Plotino indica aqui é que a potência racional da alma não deve seguir os

⁶²⁸ I, 4, 14, 20-25. ἤδη δὲ ἐν γήρᾳ ὧν οὔτε ταύτας οὔτε ἡδονὰς ἐνοχλεῖν οὔδὲ τι τῶν τῆδε οὔτε προσηνὲς οὔτε ἐναντίον, ἵνα μὴ πρὸς τὸ σῶμα βλέπη.

⁶²⁹ I, 2, 5, 12-14. τὸν δὲ θυμὸν ὅσον οἷόν τε ἀφαιροῦσαν καί, εἰ δυνατόν, πάντη, εἰ δὲ μή, μὴ γοῦν αὐτὴν συνοργιζομένην.

impulsos advindos da ira. E, se a seguir, deve permanecer fraco. O mesmo deve ser feito com o medo⁶³⁰ e o desejo: não se deve desejar comida e bebida como forma de indulgência (*ánesin*), nem os prazeres sexuais (*aphrodisíoi*). Se existirem esses desejos, devem ser naturais (*physikoi*) e não aqueles que, excessivos, são não deliberados (*tò aproáireton*)⁶³¹. Se o impulso não deliberado aparece, ele deve estar junto apenas com a imaginação, ou seja, ele deve alcançar apenas a imaginação, sem se tornar objeto da *diánoia*.

O termo *aproáireton* é importante aqui. Ele indica impulsos não deliberados, que surgem sem o propósito da razão. De acordo com Plotino, esses impulsos existem naquele que está sendo purificado, mas pertencem não à alma, mas ao composto⁶³² e, portanto, devem ser ignorados. Em suas palavras, "o não-deliberado é de outro e é pequeno e fraco"⁶³³. Mas mesmo esses impulsos devem ser purificados. Nas palavras de Plotino, aquele que se purifica "decidirá fazer que a própria parte irracional se torne pura, de modo que não seja atingida e, se o for, não demasiadamente; os choques serão pequenos e facilmente desfeitos pela vizinhança."⁶³⁴

Plotino não especifica qual seria a parte irracional da alma: se o composto ou se também as potências sensitiva e vegetativa da alma. O uso do verbo *plétesthai*, que significa "ser atingido", pode nos fazer pensar que o atingido seria a alma, e aquele que atinge, o composto. Nesse caso, o composto atingiria as potências vegetativa e sensitiva e, assim, a passagem estaria considerando essas

⁶³⁰ I, 2, 5, 16. τὸν δὲ φόβον πάντη

⁶³¹ I, 2, 5, 17-19.

⁶³² SORABJI, 2002, cap. 14, acredita que Plotino faz aqui uma referência aos primeiros impulsos dos estoicos.

⁶³³ I, 2, 5, 14-15. ἀλλ' ἄλλου εἶναι τὸ ἀπροαίρετον, τὸ δὲ ἀπροαίρετον ὀλίγον εἶναι καὶ ἀσθενές.

⁶³⁴ I, 2, 5, 23. καὶ τὸ ἄλογον δὲ βουλήσεται καὶ αὐτὸ καθαρὸν ποιῆσαι ὥστε μηδὲ πλήττεσθαι· εἰ δ' ἄρα, μὴ σφόδρα, ἀλλ' ὀλίγας τὰς πληγὰς αὐτοῦ εἶναι καὶ εὐθὺς λυομένας τῇ γειτονήσῃ.

potências como parte da alma irracional. No entanto, Plotino usualmente constrói a oposição não entre as faculdades da alma, mas entre os dois homens⁶³⁵, que são, em última análise, a alma e o composto. Não existem argumentos decisivos, mas sou inclinado a considerar que novamente aqui Plotino está pensando em uma oposição entre a alma e o composto. Como as afecções podem ter uma base corpórea, podemos pensar que aquele que atinge é o corpo e o que é atingido é a imagem da alma, que seria, assim, a parte irracional. Nessa perspectiva, poderíamos pensar que a prática filosófica se revelaria eficiente ao fazer com que as opiniões não provocassem afecções no composto, mas não seria capaz de eliminar as perturbações do corpo, ainda que, impedindo que se desenvolvam, fosse capaz de torná-las mais fracas.

Minha interpretação parece ser fortalecida por uma passagem de I, 4 que, ao tratar da felicidade do sábio, partindo da perspectiva dos dois homens, argumenta que a felicidade pertence ao homem superior⁶³⁶. Nesse contexto, Plotino critica os filósofos epicuristas que afirmavam ser agradável o touro de Faláris⁶³⁷ e que, mesmo sob essa tortura, o sábio podia ser feliz. Isso seria uma tolice, assevera Plotino, porque, de acordo com eles, aquele que está em um estado de prazer é o mesmo que sente dor, o que é um absurdo. Por isso, a filosofia plotiniana seria mais adequada para explicar a imperturbabilidade do sábio, mesmo nessas circunstâncias, porque seria o composto a sentir dor, enquanto a alma, ainda que acompanhasse o composto e tomasse conhecimento de sua dor, imersa na contemplação do bem (*tês toû agathoû théas*), não seria

⁶³⁵ BODEUS, 1983.

⁶³⁶ Sobre a alma e a felicidade, cf. SCHIBLI, 1989.

⁶³⁷ Existe uma referência a essa posição filosófica nas *Tusculanas* de Cícero, 2, 7, 17. A esse respeito, cf. GARRET, 1999.

necessariamente afetada por ela⁶³⁸. Nesse caso estaria ocorrendo exatamente o que Plotino parece estar dizendo em I, 2: que, ainda que o corpo seja perturbado e o composto sinta dor ou alguma afecção, a alma não precisa percebê-la de um modo muito intenso. Em outras palavras, ela não precisa adicionar o seu próprio sofrimento ao que sente o composto, o que faria com que, até mesmo em casos graves como a tortura no touro de Fálaris, a perturbação do filósofo fosse menor do que a de alguém que não passou pelo processo de purificação.

Quanto à referência à vizinhança, se interpretamos a parte irracional como sendo o composto, ela será a própria alma, pensada especialmente em seu aspecto racional. Plotino continua essa referência à vizinhança em uma imagem construída na sequência do texto: “assim como se algum dos vizinhos de um sábio se beneficiasse de sua vizinhança, seja se tornando semelhante a ele ou se envergonhando de modo a não ousar fazer aquilo que o homem bom não quer”⁶³⁹. É difícil saber como o composto se envergonharia diante da alma racional, mas Plotino dá algumas pistas. Ele continua o texto escrevendo que, nesse caso, não há conflito⁶⁴⁰, pois basta que o *lógos* esteja presente para que a parte inferior (*tó kheîron*) se envergonhe e fique contrariada se houver nela algum movimento⁶⁴¹. Podemos, como Armstrong em sua tradução, entender *lógos* como razão e pensar na potência racional da alma. No entanto, também é possível considerá-lo como um discurso racional, um exercício espiritual destinado a aquietar as potências inferiores da alma. Nesse caso, haveria uma

⁶³⁸ I, 4, 13, 6-13.

⁶³⁹ I, 2, 5, 25-27. ὡςπερ εἴ τις σοφῶν γειτονῶν ἀπολαύοι τῆς τοῦ σοφοῦ γειτνιάσεως ἢ ὁμοιος γενόμενος ἢ αἰδούμενος, ὡς μηδὲν τολμᾶν ποιεῖν ὧν ὁ ἀγαθὸς οὐ θέλει.

⁶⁴⁰ I, 2, 5, 27-28. Οὐκ οὖν ἔσται μάχη

⁶⁴¹ I, 2, 5, 28-29. ἀρκεῖ γὰρ παρῶν ὁ λόγος, ὃν τὸ χειρὸν αἰδέσεται, ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ χειρὸν δυσχερᾶναι, ἐάν τι ὅλως κινηθῆ.

certa prática discursiva presente na terapia das paixões proposta por Plotino, o que penso ser verossímil, tanto pelos precedentes estoicos⁶⁴² quanto por uma passagem de I, 4.

Nessa passagem, Plotino afirma que, quando surge uma afecção involuntária (*aproáireton*), um medo que não passou ainda pelo julgamento da *diánoia* (*prò kríseos déos*), o sábio a repelirá e aquietará a criança ou por ameaças (*apeilé*) ou por discurso (*lógos*)⁶⁴³. Aqui devemos esclarecer dois pontos. Em primeiro lugar, como Armstrong em sua tradução, penso que o sábio e a criança são, nessa passagem, interiores ao homem. Armstrong traduz *sophós* por "o sábio nele" e *país* por "a criança nele", ainda que esses pronomes não apareçam no texto grego. Acredito que essas referências podem também ser lidas na perspectiva da doutrina dos dois homens e que, portanto, o sábio é a alma e a criança, o composto. Em segundo lugar, a ameaça que o sábio profere não é como uma ameaça comum, pois ela não é passional, mas impassível, como se a criança fosse atingida ao considerar aquela figura venerável⁶⁴⁴.

De qualquer modo, o que Plotino afirma é que o medo pode ser expelido por ameaças ou pelo discurso. Se a ameaça também é um discurso, o que ele parece sugerir aqui é que existe uma base discursiva para a terapia das paixões. Acredito, aliás, ser possível encontrar nas *Enéadas* alguns desses discursos. No próprio texto de I, 2 que estamos analisando, por exemplo. Ali, Plotino escreve:

⁶⁴² Cf. HADOT, 2008 e SORABJI, 2002.

⁶⁴³ I, 4, 15, 17-20. Ἐπεὶ καὶ τὸ ἀπροαίρετον αὐτῷ καὶ τὸ γινόμενον πρὸ κρίσεως δέος κἄν ποτε πρὸς ἄλλοις ἔχοντι γένηται, προσελθὼν ὁ σοφὸς ἀπώσεται καὶ τὸν ἐν αὐτῷ κινηθέντα οἷον πρὸς λύπας παῖδα καταπαύσει ἢ ἀπειλή ἢ λόγῳ.

⁶⁴⁴ Não traduzo a expressão *semnón mónon*, como Armstrong, por "olhar severo". Acredito que ela se refira mais à alma racional, considerando-a uma figura venerável. Eis a passagem completa (I, 4, 15, 20-21): ἀπειλή δὲ ἀπαθεῖ, οἷον εἰ ἐμβλέψαντος σεμνὸν μόνον παῖς ἐκπλαγείη.

"mas o não deliberado é de outro e o não deliberado é pequeno e fraco"⁶⁴⁵. A repetição do termo *aproaireton* me parece estilisticamente estranha, mas pode ser explicada se compreendida como uma espécie de adágio, que poderia ser utilizado pelo filósofo nos momentos em que ele percebe os movimentos não deliberados do composto. Também penso que a *Enéada* I, 4, nas passagens que se assemelham ao exercício estoico da *praemeditatio malorum*⁶⁴⁶ podem ser lidas como discursos destinados a aquietar o medo ainda incipiente⁶⁴⁷. Na verdade, acredito que a doutrina dos dois homens, tão fundamental à *Enéada* I, 4, tenha também essa função terapêutica: ao distinguir o homem verdadeiro do homem inferior, e ensinando o filósofo a se identificar com sua alma, essa doutrina promove o desapego das afecções.

Nessa perspectiva, acredito que os textos presentes nas *Enéadas* que se destinam a mostrar a diferença entre a alma e o composto que é perturbado pelas afecções podem ser semelhantes aos discursos utilizados pelo sábio em sua terapia. Penso aqui, por exemplo, em I, 1, 2, no qual Plotino, ao considerar a hipótese de que a alma e o ser da alma sejam o mesmo (*en phykhêi eînai*), argumenta que ela não será assujeitada pelo medo, já que não é afetada por nada exterior; nem pelo desejo, que diz respeito ao corpo; nem pela dor, a tristeza ou o prazer⁶⁴⁸.

Ainda assim, existem dois pontos que não estão claros. Em primeiro lugar, Plotino não explica como o discurso é capaz purificar o composto, de modo que seus impulsos se tornem mais fracos e desapareçam. Mas acredito que a resposta

⁶⁴⁵ I, 2, 5, 14-15. ἀλλ' ἄλλου εἶναι τὸ ἀπροαίρετον, τὸ δὲ ἀπροαίρετον ὀλίγον εἶναι καὶ ἀσθενές.

⁶⁴⁶ Cf. IRVINE, 2009, p. 69

⁶⁴⁷ I, 4, 7-10.

⁶⁴⁸ I, 1, 2, 15-24.

esteja implícita no texto. Se o modo de vida não favorece as perturbações do corpo, se a filosofia elimina as opiniões errôneas da alma, as afecções naturalmente se tornaram mais fracas. Além disso, se a alma desconsidera as afecções quando elas se iniciam e as elimina com o discurso, parece ser possível pensar que essa prática, se repetida, faz com que as afecções diminuam até seu desaparecimento, como se o composto fosse, de algum modo, habituado a isso pela alma racional.

Em segundo lugar, Plotino não explicita qual o alcance da purificação. No início de I, 2, 6, ele assevera que, se depois de todo o processo, existe ainda algum elemento não deliberado, o homem será duplo, como alguém que tem junto de si um outro que possui um outro tipo de virtude⁶⁴⁹, ou seja, uma alma que está unida a um composto que tem sua virtude própria. Mas, se não existe mais nenhum impulso, esse homem será somente deus, um daqueles que seguem o primeiro.

A questão é a seguinte: existirá realmente um homem assim ou estamos diante de uma imagem idealizada, tal como entre os estoicos? Não temos muitas pistas aqui. Como Plotino fala que aquele que alcançou esse estado é um deus – e como o termo *theós* é utilizado nas *Enéadas* para falar de seres e realidades superiores, como a Alma do mundo, o Intelecto e o Um -, creio que seja possível supor que, ainda que não exista um ser humano encarnado, sujeito às vicissitudes do corpo, que esteja o tempo todo plenamente livre das paixões, em alguns momentos, no entanto, naqueles momentos em que a alma alcança a união com o Intelecto ou com o Um, aquele que buscou a purificação realmente

⁶⁴⁹ I, 2, 6, 6-7. μᾶλλον δὲ ἔχων σὺν αὐτῷ ἄλλον ἄλλην ἀρετὴν ἔχοντα.

alcança a plenitude desse estado. A *apátheia*, assim, será um ideal alcançado em certos momentos, mas não todo o tempo. Assim, o sábio será um deus em alguns momentos e um ser duplo em outros.

É interessante, aliás, pensar essa passagem em conjunto com o já citado texto de I, 4, 15, no qual Plotino fala do sábio e da criança interior. Nessa perspectiva, o sábio não será tanto o homem concreto, mas um elemento no interior do homem, que existe ao lado de outro, inferior. Em outras palavras, a alma considerada em seu aspecto racional. Esse será o sábio impassível todo o tempo. Já o filósofo, terá a impassibilidade naqueles momentos em que se identifica com esse sábio, ou melhor, naqueles momentos em que, identificado com esse sábio, consegue aquietar a criança que tem dentro de si.

6. DISCURSO E VIRTUDE

Ascensão e discurso

Após as considerações a respeito da purificação nos capítulos anteriores, podemos pensar mais adequadamente como o discurso se relaciona com a ascensão, bem como avaliar em que medida o elemento não-discursivo é essencial para a proposta filosófica de Plotino. Para isso, em primeiro lugar, é oportuno considerar de um modo sistemático qual o papel do discurso e das práticas discursivas na jornada anagógica.

Tal como para os demais filósofos de seu tempo e de outros momentos da história, para Plotino o discurso serve para comunicar doutrinas filosóficas, argumentar a favor delas, refutar as posições contrárias e instruir sobre os princípios da realidade⁶⁵⁰. Por isso, como os outros filósofos, utilizou-se ele de uma série de procedimentos: definições, divisões e silogismos, discussões dialéticas, etc, apresentando um notável domínio da técnica filosófica de seu tempo⁶⁵¹.

No entanto, percebemos nas *Enéadas* uma aguda consciência dos limites da linguagem. Nossas análises a respeito da ascensão nos mostraram como Plotino, seguindo o próprio Platão, empregava constantemente termos que indicam relações espaciais e temporais para tratar de realidades metafísicas, modificando a linguagem que encontrava a sua disposição para exprimir sua

⁶⁵⁰ Cf. COOPER, 2012.

⁶⁵¹ DODDS, 1928, p. 142.

visão do todo. Mas forçar a especulação ao limite da realidade é também forçar a linguagem. Portanto, aquele que tem a pretensão de elaborar discursos sobre o fundamento das coisas, inevitavelmente deve reconhecer o caráter provisório das palavras e expressões. Mas é justamente por isso que Plotino se sentia tão à vontade para utilizar imagens: se elas não são capazes de exprimir de modo claro aquilo que indicam, também não o são os termos filosóficos.

O discurso

De acordo com O'Meara, a sugestão platônica do pensamento como diálogo interior, bem como a distinção estoica entre o discurso exterior (*lógos prophorikós*) e interior (*lógos endiáthetos*) inspiraram Plotino a conceber a linguagem como "uma imagem do pensamento, uma exteriorização e materialização deste no ar, sob a forma de sons"⁶⁵². Não discutirei aqui as possíveis influências das reflexões linguísticas das *Enéadas*, mas acredito que a síntese da posição de Plotino feita por O'Meara é adequada e reflete seu pensamento em passagens como I, 2, 3⁶⁵³:

Como o discurso vocal é uma imitação do que está na alma, assim também o que está na alma é imitação do que está em outro. Como o discurso pronunciado está dividido, se

⁶⁵² O'MEARA, 1990, p. 154.

⁶⁵³ Outra passagem importante é V, 1, 3, 7-10.

comparado com o da alma, assim também o que está na alma, se comparado com o anterior a ele, do qual é intérprete⁶⁵⁴.

Para a compreendermos adequadamente a passagem, devemos ter em mente a noção dos múltiplos aspectos da realidade, na qual os aspectos posteriores são imagens menos unificadas dos anteriores. Usando a ambivalência do termo *lógos*, que pode significar tanto a palavra e o discurso proferido, quanto o pensamento, Plotino pensa a relação entre linguagem e pensamento como uma relação semelhante de anterioridade e posterioridade: : o *lógos* proferido é uma imitação (*mímema*) do *lógos* que está na alma, que, por sua vez, é uma imitação do *lógos* anterior, ou seja, das formas inteligíveis do Intelecto. Assim, enquanto as formas inteligíveis seriam o *lógos* do Intelecto, o pensamento discursivo seria o *lógos* da alma e a linguagem seria o *lógos* que se manifesta, como som, no sensível.

Aqui é oportuno compararmos essa passagem de I, 2 ao que Aristóteles escreve no começo do *De Interpretatione*. Para o estagirita, as palavras proferidas são símbolos (*symbola*) das afecções da alma (*pathémata*), que, por sua vez, são imagens (*omoíoma*) das coisas (*prágmata*)⁶⁵⁵. A diferença essencial entre as concepções aristotélica e plotiniana está na pressuposição, por parte de Plotino, da noção dos aspectos anteriores e posteriores do todo, que me parece estar ausente da noção aristotélica da linguagem. Isso faz com que apareçam dois outros pontos de divergência. Em primeiro lugar, enquanto as afecções da alma

⁶⁵⁴ I, 2, 3, 27-31. Ὡς γὰρ ὁ ἐν φωνῇ λόγος μίμημα τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ μίμημα τοῦ ἐν ἑτέρῳ. Ὡς οὖν μεμερισμένος ὁ ἐν προφορᾷ πρὸς τὸν ἐν ψυχῇ, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ ἑρμηνεὺς ὧν ἐκείνου πρὸς τὸ πρὸ αὐτοῦ.

⁶⁵⁵ *De Interpretatione*, 3-8.

em Aristóteles se referem às coisas, ou seja, às coisas que percebemos pelos sentidos e compreendemos pelo intelecto, em Plotino, o *lógos* da alma se refere às formas inteligíveis. Em segundo lugar, como na concepção plotiniana os níveis posteriores são imagens dos anteriores, na passagem de I, 2 aqui em questão o *lógos* posterior é sempre imagem do anterior⁶⁵⁶. Em Aristóteles, pelo contrário, enquanto, por um lado, a afecção da alma é um *omoíoma*, ou seja, uma semelhança ou uma imagem da coisa, a linguagem, por outro lado, não é um *omoíoma*, mas um símbolo convencional. É que, como nota o próprio Aristóteles no texto em questão, nem todos os homens utilizam os mesmos sons, ainda que tenham as mesmas afecções mentais.

Parece-nos assim, que, em contraposição com a doutrina aristotélica, a posição de Plotino não é especialmente atenta às sutilezas da linguagem. Pois como podemos pensar o *lógos* proferido como uma imitação do *lógos* da alma, tal como o sensível é uma imitação do inteligível? Não seriam as palavras a disposição de sons escolhidos por convenção que fazem referência ao pensamento? Do mesmo modo, para Aristóteles, que não aceita a existência das formas inteligíveis, as afecções da alma só podem se referir às coisas do mundo. Mas para Plotino, que as aceita, o pensamento deve se referir tanto ao sensível, quanto ao inteligível. É certo que o sensível não é mais que o reflexo do inteligível na matéria e que, portanto, a verdadeira realidade são as formas. No entanto, quando falamos, por exemplo, que Sócrates viveu em Atenas, não estamos querendo dizer que um homem, não uma forma inteligível, viveu em Atenas?

⁶⁵⁶ Para a linguagem como imagem, cf. SCRHOEDER, 1996.

A favor de Plotino, podemos nos lembrar que nas passagens usadas por O'Meara para pensar uma teoria plotiniana da linguagem temos apenas comparações empregadas justamente para ilustrar as relações entre os diversos aspectos do todo. São ilustrações cuja intenção é promover a compreensão de uma outra doutrina, não uma teoria desenvolvida da linguagem. Devemos, assim, pensar o termo *mímema* de um modo mais amplo e impreciso e entender o texto plotiniano como uma afirmação de uma relação de anterioridade e posterioridade entre a linguagem e o pensamento: o *lógos* proferido é, de algum modo, uma imitação do *lógos* na alma, ainda que não da mesma maneira que o sensível é imitação do inteligível.

Pensando desse modo, é oportuno nos lembrarmos das análises do pensamento discursivo que encontramos em certas passagens das *Enéadas*, que nos permitem entrever os pressupostos de uma teoria da linguagem mais desenvolvida. Para Plotino, a *diánoia* é geralmente uma realidade complexa, na qual um *typos*, imagem do inteligível, está ligado a uma *phantasia*. Não seria, assim, mais adequado pensar que a *phantasia* é imitação desse *typos*, enquanto a linguagem seria apenas um símbolo dessa afecção da alma (ou seja, dessa imagem ligada à opinião)?

Aqui também é oportuno lembrar das reflexões de Dillon⁶⁵⁷ a respeito da imaginação em Plotino. Segundo ele, se a imagem foi relegada como inferior pelo platonismo, nas *Enéadas*, com a doutrina das duas imaginações, a da alma e a do composto, abre-se espaço para pensar tanto em imagens derivadas das impressões dos sentidos, quanto em uma imaginação transcendental capaz de

⁶⁵⁷ DILLON, 1986.

simbolizar o inteligível. Não que essas imagens sejam derivadas do inteligível: mesmo que a alma as adquira a partir da sua percepção sensível, como o próprio sensível é uma imitação do inteligível, essas imagens passam a servir de suporte à intelecção e a se ligar, enquanto imitação, às formas inteligíveis. Teríamos, assim, tanto imagens que se ligam ao sensível, quanto aquelas que se referem ao inteligível. Nesse contexto, a linguagem, enquanto símbolo de imagens e opiniões, pode ser um símbolo tanto do sensível, quanto do inteligível.

Ainda tendo em mente a doutrina das duas imaginações, é possível perceber que, se, por um lado, a imaginação, enquanto direciona a alma para o sensível, pode provocar o esquecimento do inteligível, por outro lado, quando é um símbolo, pode servir de caminho à redescoberta das realidades esquecidas. Como as palavras são símbolos das imagens, também são capazes de nos levar ao esquecimento ou à redescoberta do inteligível. As imagens presentes das *Enéadas* são utilizadas justamente para essa segunda finalidade.

Percebemos aqui o caráter ambivalente da linguagem do discurso filosófico. Por um lado, ele pode se prestar tanto ao esquecimento quanto à redescoberta. Por outro, ainda que nos conduza ao inteligível, é, entretanto, apenas um símbolo de uma imagem do inteligível, imagem esta que lhe é ontologicamente superior. Não é capaz de alcançar, portanto, aquilo que, em última análise, significa.

Falar o Um

Isso se torna ainda mais claro no discurso a respeito do Um. Se o conhecimento se liga a objetos que possuem formas indeterminadas, como conhecer o Um e exprimi-lo através da linguagem?⁶⁵⁸ Em outras palavras, se ele é superior a toda forma inteligível e pensamento, como a linguagem poderia falar a seu respeito? É o que Plotino explica em VI, 9, 3. Ali, discutindo a transcendência do Um, ele afirma que "sendo a natureza do Um geradora de todas as coisas, não é nenhuma delas"⁶⁵⁹. E continua:

Assim, nem é algo, nem possui qualidade, ou quantidade, ou intelecto, ou alma. Nem é movido, nem também está em repouso, nem está em algum lugar, nem em algum tempo, mas ele, por si mesmo uniforme, ou melhor, informe, por ser anterior a toda forma, está antes do movimento e antes do repouso. Com efeito, essas coisas existem ao redor do ser, as quais o fazem muitas coisas.⁶⁶⁰

Estamos aqui diante de um discurso apofático, que se tornará típico na teologia negativa que se consagrará na *Teologia Mística* do pseudo-Dionísio Areopagita. Essa forma de discurso, que tem suas raízes nos exercícios dialéticos do *Parmênides* de Platão⁶⁶¹, já era aplicada nas especulações a respeito dos primeiros princípios por autores do médioplatonismo, como Alcínoo que, no capítulo 10 do *Didascálico*, assevera que o deus não possui gênero, espécie,

⁶⁵⁸ O'MEARA, 1990, p. 148.

⁶⁵⁹ VI, 9, 3, 39-40. Γεννητικὴ γὰρ ἡ τοῦ ἐνὸς φύσις οὐσα τῶν πάντων οὐδέν ἐστιν αὐτῶν.

⁶⁶⁰ VI, 9, 3, 41-45. Οὔτε οὖν τι οὔτε ποιὸν οὔτε ποσὸν οὔτε νοῦν οὔτε ψυχὴν· οὐδὲ κινούμενον οὐδ' αὖ ἐστῶς, οὐκ ἐν τόπῳ, οὐκ ἐν χρόνῳ, <ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μονοειδές>, μᾶλλον δὲ ἀνείδειον πρὸ εἶδους ὄν παντός, πρὸ κινήσεως, πρὸ στάσεως· ταῦτα γὰρ περὶ τὸ ὄν, ἃ πολλὰ αὐτὸ ποιεῖ.

⁶⁶¹ Cf. BRANDÃO, 2007. Sobre a influência do *Parmênides* na concepção da doutrina plotiniana dos três princípios, cf. DODDS, 1928.

diferença específica ou acidente, e que, além disso, não é mau, pois é ímpio dizer isso, nem é bom, pois assim participaria da bondade, nem indiferente, pois isso não está conforme nossa concepção da divindade. Ou seja, é superior a todas essas atribuições. Do mesmo modo, não é dotado, nem privado de qualidades; não é parte de algo, nem um todo que possui partes; nem idêntico, nem diferente; nem se move, nem é movido.

Percebemos que, no texto de Alcínoo, a intenção do discurso apofático e suas aparentes contradições visam mostrar ao leitor que o deus deve ser concebido a partir de um ponto de vista superior, no qual essas atribuições não mais fazem sentido. Em outras palavras, a finalidade do discurso é apontar sua própria superação. Encontramos em VI, 9, 3 essa mesma tendência, mas existem algumas diferenças importantes entre o emprego das negações em Plotino e Alcínoo. Em primeiro lugar, devemos ter em mente que o deus de Alcínoo é um Intelecto e, portanto, não é o Um de Plotino. Assim, se Plotino pode argumentar, como o faz extensivamente em V, 6, que o Um não pensa, o mesmo não pode ser dito do deus apresentado no *Didascálico*, cujo pensamento, aliás, são as próprias formas inteligíveis⁶⁶².

Em segundo lugar, lemos na continuação do texto de VI, 9, 3 uma explicação da possibilidade do discurso afirmativo a respeito do Um. Para Alcínoo, seriam possíveis as afirmações a respeito do deus a partir da analogia (*kat'analogían*)⁶⁶³, o que ele exemplifica a partir de um exemplo tirado da *República*: ensinar a respeito do deus através de analogia é como dizer que, assim como o sol está para os seres visíveis e os objetos de visão, o primeiro

⁶⁶² Cf. BRANDÃO, 2006.

⁶⁶³ *Didascálico*, 10, 5.

intelecto está para o poder de intelecção da alma e seus objetos, já que ilumina a verdade deles⁶⁶⁴. Plotino também afirma que o emprego da analogia é possível⁶⁶⁵, mas vai além na sua concepção das possibilidades e dos limites do discurso a respeito do primeiro princípio:

Uma vez que, mesmo quando dizemos que é causa, não atribuímos algum predicado a ele, mas a nós, pois temos algo que vem daquele mesmo que é em si mesmo. Assim, quem fala com precisão, é necessário que não diga nem “daquele”, nem que verdadeiramente diga. Nós, no entanto, como que rodeamos as coisas que estão ao redor dele para interpretar nossas afecções, que às vezes estão próximas e que às vezes falham por causa das aporias a seu respeito⁶⁶⁶.

Nossas afirmações a respeito do Um não necessitam ser apenas analógicas. Na verdade, boa parte de nosso discurso sobre o Um diz respeito, na verdade, a nós mesmos. O exemplo de Plotino é interessante: quando chamamos o Um de causa, não o fazemos porque conhecemos o modo como ele é causa, mas porque tomamos consciência de nossa realidade enquanto seres causados. Nas palavras de O'Meara, quando falamos sobre o Um, falamos sobre o estatuto ontológico que nos caracteriza enquanto seres contingentes: "essa dependência causal da qual falamos é a presença do Um em nós. É assim que elaboramos um

⁶⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁶⁵ VI, 7, 36, 5.

⁶⁶⁶ VI, 9, 3, 49-54. Ἐπεὶ καὶ τὸ αἴτιον λέγειν οὐ κατηγορεῖν ἐστὶ συμβεβηκός τι αὐτῷ, ἀλλ' ἡμῖν, ὅτι ἔχομέν τι παρ' αὐτοῦ ἐκείνου ὄντος ἐν αὐτῷ· δεῖ δὲ μηδὲ τὸ «ἐκείνου» μηδὲ ὄντως λέγειν ἀκριβῶς λέγοντα, ἀλλ' ἡμᾶς οἷον ἔξωθεν περιθέοντα τὰ αὐτῶν ἐρμηνεύειν ἐθέλειν πάθη ὅτε μὲν ἐγγύς, ὅτε δὲ ἀποπίπτοντα ταῖς περὶ αὐτὸ ἀπορίαις.

discurso sobre o inefável, falando de uma presença em nós que, ela sim, é dizível"⁶⁶⁷.

A consciência das possibilidades e limites da linguagem se manifesta na parte final da passagem citada. É certo que o discurso filosófico não pode tratar diretamente do Um, no entanto, pode se aproximar ou se distanciar dele. Para ser mais preciso, Plotino não afirma, nessa passagem, que a linguagem se aproxima ou se afasta do Um, mas que ela interpreta nossas afecções que, elas sim, podem se aproximar ou se afastar dele. O termo *páthe* não deve ser entendido como se referindo a uma afecção do composto, mas como uma afecção da alma. O termo me parece ser empregado aqui pela falta de especificidade que, nesse contexto, ele possui. Uma afecção da alma é tudo o que ela experimenta: não apenas seus próprios pensamentos, mas também as imagens que procedem dos sentidos e as experiências supra-rationais que pode viver como resultado de sua jornada de ascensão. Por sua vez, a função das palavras é interpretar essas afecções.

As afecções, quando se dirigem ao Um, podem estar mais ou menos próximas dele. O verbo *apopípto*, que traduzo por falhar, significa primariamente *cair*. É como se elas, de algum modo, estivessem em uma dinâmica de ascensão e queda ou, para dizer de outra forma, em uma jornada de ascensão que pode falhar em alguns momentos. Plotino nos diz que a razão dessa queda são as aporias a respeito do Um. Ou seja, sua natureza supra-essencial que força os limites do pensamento e o faz entrar em colapso. Acredito, assim, que a queda

⁶⁶⁷ O'MEARA, 1990, p. 152

acontece quando, por uma espécie de *hybris*, o pensamento não reconhece seus limites.

Mas e a proximidade, quando é alcançada? Plotino não fala nada a respeito, mas, a partir do que lemos no texto, podemos supor que isso ocorre quando tomamos consciência do limite de nossas afecções a respeito do Um. Por um lado, a percepção desses limites faz com que nosso pensamento seja mais preciso e verdadeiro. Por outro lado, também pode ter um papel anagógico⁶⁶⁸, pois a consciência dos limites é o primeiro passo para a ultrapassagem desses limites. Como a função do discurso é interpretar nossas afecções, acredito que, quando se refere ao Um, ele também possui esses dois papéis.

Ensino e ascensão

Tratemos, em primeiro lugar, da função instrutiva. Em VI, 7, 36, ao falar de nosso caminho em direção ao Um, Plotino afirma que “as analogias, negações, conhecimentos das coisas que vêm dele (do Bem) e as ascensões por degraus ensinam, mas conduzem a ele as purificações, virtudes, adornos, acessos ao inteligível, estabelecimentos nele e os banquetes com as coisas de lá”⁶⁶⁹.

O texto se constrói a partir da oposição entre o discurso que nos ensina sobre Um e o caminho que conduz até ele. Diz respeito, assim, ao discurso em sua função instrutiva. Segundo Plotino, esse discurso se constitui pelas analogias, as negações, o método de ascensão por degraus e o conhecimento das coisas que

⁶⁶⁸ Cf. O'MEARA, *op. cit.*

⁶⁶⁹ VI, 7, 36, 5-10. Διδάσκουσι μὲν οὖν ἀναλογίαι τε καὶ ἀφαιρέσεις καὶ γνώσεις τῶν ἐξ αὐτοῦ καὶ <ἀναβασμοί> τινες, πορεύουσι δὲ καθάρσεις πρὸς αὐτὸ καὶ ἀρεταὶ καὶ κοσμήσεις καὶ τοῦ νοητοῦ <ἐπιβάσεις> καὶ ἐπ' αὐτοῦ ἰδρύσεις καὶ τῶν ἐκεῖ ἐστιώσεις.

vêm dele. Esse último tipo de discurso é, provavelmente, aquele discutido na passagem de VI, 9, 3 acima, no qual, ao falar do Um, falamos sobre nós mesmos. Os três outros procedimentos são tradicionais no médioplatonismo. Para entendê-los melhor, é útil a apresentação feita por Alcínoo no *Didascálico*, ainda que não possamos equiparar o Um plotiniano ao deus de Alcínoo, que é, como já dissemos, um intelecto.

Existem, para Alcínoo, três princípios da realidade: a matéria, as formas inteligíveis e o deus⁶⁷⁰. Esse deus, ainda que seja o princípio supremo e inefável, não é a unidade suprema, superior ao intelecto, mas é o intelecto que pensa as formas⁶⁷¹. De acordo com Alcínoo, existem três maneiras de concebê-lo. Em primeiro lugar, a partir da abstração dos atributos, assim como concebemos um ponto a partir da abstração (*apóphasis*) das realidades sensíveis, primeiro imaginando uma superfície, em seguida uma linha e, em seguida, um ponto⁶⁷². Trata-se, portanto, do discurso apofático⁶⁷³. Em segundo lugar, ele pode ser concebido através da analogia (*analogía*). Por fim, Alcínoo afirma, o terceiro modo de conceber o deus é este: deve-se contemplar a beleza dos corpos, em seguida a beleza da alma, a beleza das leis e costumes e, finalmente, o grande oceano do belo, a partir do qual torna-se possível a intelecção do deus. Ou seja, trata-se do método de ascensão ao belo apresentado no *Banquete*⁶⁷⁴.

É interessante notar como Plotino pensa aqui os três métodos tradicionais para o conhecimento do deus do médio-platonismo apenas como

⁶⁷⁰ *Didascálico*, 9, 1.

⁶⁷¹ *Ibid.*

⁶⁷² *Ibid.*, 10, 5.

⁶⁷³ O que refuta a explicação de DODDS, 1990, p. 87, a respeito dos métodos empregados na ascensão.

⁶⁷⁴ *Ibid.*

discursos que nos ensinam sobre o Um, como se estivesse querendo dizer que não são suficientes e requerem algo mais. Causa particular estranhamento que o método de ascensão ao belo, que foi visto, de Alcínoo aos gnósticos⁶⁷⁵, como um modo de se atingir uma inteligência e um conhecimento real sobre o deus, seja encarado aqui como meramente instrutivo. Especialmente porque, como tivemos a oportunidade de perceber ao tratar de outros textos das *Enéadas*, o caminho do belo é comumente apresentado nos textos de Plotino como um caminho privilegiado para a ascensão ao Intelecto. Poderíamos pensar que isso ocorre justamente porque o caminho do *Banquete* é um método para alcançar o Intelecto, não o Um. Mas por que Plotino o colocaria então entre as práticas que instruem sobre o Um?

Minha hipótese é a de que o caminho de ascensão ao belo não foi lido de modo unívoco pela tradição platônica, sendo apropriado em contextos diferentes para propósitos diversos. Especificamente nas *Enéadas*, as várias nuances que aparecem nas passagens que se apropriam do texto do *Banquete* parecem sugerir que Plotino o encarava mais como uma inspiração literária do que como uma receita a ser fielmente seguida. Assim, não seria necessariamente estranho que, em um contexto, ele fosse apresentado como um caminho em direção ao Intelecto e, em outro, como uma prática que instrui a respeito do Um. Para ser mais preciso, creio que, quando encara a ascensão do belo como instrução, Plotino tem em mente certos autores médio-platônicos, como Alcínoo talvez, que, para ele, utilizaram-no nesse sentido, mas não indicaram como poderia ser usado para uma real contemplação do Intelecto e do Um.

⁶⁷⁵ Cf. TURNER, 1980.

De qualquer modo, esses discursos estão aqui em contraste com práticas capazes de levar ao Um. Elas parecem estar dispostas em uma ordem gradual. Em primeiro lugar, fala-se em purificação. Como vimos em outros textos, ela é uma prática central para a ascensão ao Intelecto. Quando Plotino fala em virtudes e adornos, acredito que tenha em mente a aquisição de capacidades contemplativas superiores que permitem a contemplação do Intelecto. Minha suposição se fundamenta no modelo analógico e gradual de progresso na virtude apresentado em I, 2. Por fim, quando Plotino fala em acessos, estabelecimentos e banquetes no inteligível, ele me parece indicar a gradual habituação da alma na contemplação do Intelecto, que, consistindo em rápidos acessos, no início, passa a ser mais duradoura com o passar no tempo e, finalmente, torna-se como que um banquete, no qual a alma se regala com as naturezas superiores e, como o próprio Plotino escreve em outros contextos, embriaga-se de néctar⁶⁷⁶.

Poderíamos ser tentados, a partir desse texto de VI, 7, a pensar em um contraste entre discurso e virtude: enquanto o discurso teria meramente uma função instrutiva, a virtude teria uma natureza anagógica. A partir daí, seria possível pensar uma oposição entre o discurso filosófico, que fala sobre a realidade, e as práticas anagógicas, que levam a experiências suprarracionais. Essa concepção, que talvez seja compartilhada por alguns estudiosos de Plotino, é interessante por possibilitar o estudo do discurso filosófico das *Enéadas* sem pensá-lo em relação com a ascensão: a partir dela, os textos filosóficos plotinianos poderiam ser lidos, sem maiores problemas, como os textos filosóficos contemporâneos.

⁶⁷⁶ Por exemplo, V, 8, 10, 34. Sobre a metáfora da embriaguez de néctar no contexto das descrições das experiências supra-rationais, cf. BRANDÃO, 2008 e 2010.

Obviamente, muitos dos textos das *Enéadas* devem ser lidos desse modo, sem relação com a ascensão. Penso aqui, por exemplo, nas discussões do problema das categorias presente nas *Enéadas* VI, 1-3⁶⁷⁷. Também acredito que, como toda leitura filosófica pressupõe uma maior atenção a algumas questões que a outras, seja possível e adequado refletir sobre os argumentos filosóficos de Plotino sem ter em mente a doutrina da ascensão. No entanto, se queremos compreender melhor a visão filosófica plotiniana, devemos considerar passagens como a que encontramos em VI, 9, 4:

Por isso, <Platão> diz que ele nem pode ser dito, nem escrito, mas dizemos e escrevemos para enviar até ele e, a partir das palavras, despertar para a contemplação, como que mostrando o caminho para alguém que queira contemplar algo. Pois o ensinamento vai até a estrada e o caminho, mas a contemplação dele já é trabalho de quem quer ver⁶⁷⁸.

Nessa passagem, Plotino diferencia o discurso da contemplação do Um. O princípio supremo não pode ser dito ou escrito, ou seja, não pode ser conhecido a partir das palavras, mas pode ser contemplado. As palavras, por sua vez, podem despertar a contemplação, mostrando o caminho para aquele que quer percorrê-lo. A frase final dessa passagem é especialmente interessante aqui. Plotino afirma que o ensinamento (*dídaxis*) vai até a estrada e o caminho. Isso significaria que o ensinamento, ou seja, o discurso, não faria parte do caminho em direção ao Um, mas apenas levaria até ele, ou, para usar as palavras de Plotino, mostraria o

⁶⁷⁷ Ainda que suas observações a respeito dos gêneros supremos do ser nos permitam compreender melhor a prática dialética que leva ao repouso e à contemplação. Cf. VERRA, 1992.

⁶⁷⁸ VI, 9, 4, 11-16. Διὸ <οὐδὲ ῥητὸν> οὐδὲ γραπτὸν, φησιν, ἀλλὰ λέγομεν καὶ γράφομεν πέμποντες εἰς αὐτὸ καὶ ἀνεγείροντες ἐκ τῶν λόγων ἐπὶ τὴν θεάν ὡσπερ ὁδὸν δεικνύντες τῷ τι θεάσασθαι βουλομένῳ. Μέχρι γὰρ τῆς ὁδοῦ καὶ τῆς πορείας ἡ δίδαξις, ἡ δὲ θεά αὐτοῦ ἔργον ἤδη τοῦ ἰδεῖν βεβουλημένου.

caminho para quem deseja percorrê-lo? Não creio que seja bem esse o caso. A oposição construída na frase é entre ensinamento e contemplação. Acredito, portanto, que ao falar que o ensinamento vai até o caminho, Plotino considera o ensinamento como parte do caminho. Ser instruído a respeito da jornada é, de algum modo, já começar a percorrê-la. É precisamente isso que Plotino afirma em I, 3, 1:

Para onde devemos ir, que é para o Bem e o primeiro princípio, que tomemos como estabelecido e demonstrado por muitas considerações. E, certamente, essas considerações através das quais isso foi demonstrado, já eram uma certa ascensão⁶⁷⁹.

A passagem é de difícil tradução. Plotino fala que a doutrina do Bem como finalidade da jornada foi estabelecida *dià pollôn*, ou seja, a partir de muitas coisas. Do mesmo modo, fala que isso foi demonstrado *di'hôn*, através de muitas coisas. Como se trata de uma expressão vaga, Armstrong a traduz por "muitos argumentos", mas prefiro a solução de McKenna, "considerações", já que, como sabemos, Plotino utiliza alguns outros procedimentos além da argumentação filosófica na exposição e defesa de suas teses. De qualquer modo, a tese do Bem como finalidade é entendida aqui como estabelecida e demonstrada. O termo que traduzo por "estabelecido" é *diomologeménon*, que significa algo que é objeto de um acordo, que é considerado como verdadeiro e justo por mais de uma pessoa. Ou seja, Plotino considera que sua afirmação é compartilhada pelo círculo de seus discípulos. Contudo, as considerações que promoveram esse acordo foram

⁶⁷⁹ I, 3, 1, 2-5. Ὅπου μὲν οὖν δεῖ ἐλθεῖν, ὡς ἐπὶ τάγαθόν καὶ τὴν ἀρχὴν τὴν πρώτην, κείσθω διωμολογημένον καὶ διὰ πολλῶν δεδειγμένον· καὶ δὴ καὶ δι' ὧν τοῦτο ἐδείκνυτο, ἀναγωγὴ τις ἦν.

transmitidas oralmente ou por textos, como, por exemplo, os tratados I, 6 e VI, 9. Isso significa que, ainda que sejam, antes de tudo, pensamento discursivo, se manifestam em palavras⁶⁸⁰. São, portanto, o ensinamento que leva até a contemplação do Um. Mas o que Plotino afirma claramente é que também são uma certa ascensão. Portanto, fazem parte da jornada.

Mas como pode o ensinamento sobre o caminho ser uma certa ascensão? Aqui devemos pensar na grande especificidade do modo de vida filosófico, sua fundamentação no discurso racional, que traz duas consequências, complementares. Por um lado, a escolha do modo de vida deve ser justificada por critérios racionais e por uma doutrina filosófica. Por outro, a doutrina, quando compreendida e aceita, deve ter repercussão no modo de vida. Dessa maneira, modo de vida e discurso filosófico não podem ser pensados, de um modo esquemático, como realidades distintas. Pelo contrário, o discurso filosófico deve ser considerado parte fundamental da vida filosófica.

Pensando especificamente em Plotino, isso significa que o contraste que lemos em VI, 7, 36, entre instrução e prática na ascensão, não deve ser pensado como um uma oposição entre modo de vida e discurso, nem deve ser generalizado como uma doutrina, mas precisa ser lido na especificidade de seu contexto, que busca diferenciar a experiência de contemplação do Um do discurso que pode ser feito sobre ele. O discurso não é ainda contemplação, mas é uma parte essencial do caminho que conduz a ela.

⁶⁸⁰ Lembrando, que para Plotino, o pensamento discursivo não é apenas a expressão silenciosa do discurso que pode ser proferido, mas é anterior a ele.

Discurso e ascensão

Mas como, especificamente, o discurso auxilia no caminho de ascensão? Sabemos que a condição necessária para que a alma alcance a união com o Intelecto e o Um é a purificação. É quando consegue se desligar do sensível que ela pode se voltar toda ao inteligível, ou seja, unir-se a ele. Assim, poderia ser possível, talvez, alcançar a união sem o discurso filosófico. No entanto, isso seria algo extremamente difícil de acontecer, por uma série de motivos. Gostaria de me deter um pouco sobre alguns deles.

Em primeiro lugar, como lemos em I, 3, 1, o discurso filosófico nos ensina sobre os primeiros princípios e nos demonstra a necessidade de nos dirigirmos até eles. Se não os conhecêssemos, nem soubéssemos que devemos empreender a jornada de ascensão até eles, como poderíamos nos decidir a passar pelo processo de purificação? Para seguirmos um caminho, devemos saber minimamente em que ele consiste. No caso específico da ascensão plotiniana, ser instruído sobre esse caminho e compreender sua importância é o primeiro passo, que já é "uma certa ascensão" (*anagogé tis*), como lemos em I, 3, 1. Aliás, é esse primeiro passo que dá o caráter filosófico da jornada, que, sem ele, poderia ser considerada uma proposta religiosa⁶⁸¹.

Em segundo lugar, o discurso é capaz não apenas de instruir sobre o caminho, mas de torná-lo desejável e de impelir a ele. Devemos ler com

⁶⁸¹ Acredito que o mesmo pode ser pensado com relação à teurgia neoplatônica. Ainda que parte importante de sua proposta seja a execução de rituais que lembram mais práticas mágicas que filosóficas, elas são, no entanto, fundamentadas por um discurso filosófico mais ou menos rigoroso, como o que encontramos, por exemplo, nos *Elementos de Teologia* de Proclo. Assim, ainda que Dodds (1962) censure o movimento por seu aspecto irracional, que contribui com a regressão das conquistas do racionalismo grego dos períodos clássico e helenístico, a teurgia neoplatônica não deixa de atribuir uma importância central ao discurso filosófico.

precaução as anedotas escritas por Porfírio na *Vida* de Plotino que o mostram como um escritor descuidado, a escrever seus tratados de uma só vez, sem correções posteriores. Ainda que a escrita dos textos das *Enéadas* possa ter se realizado dessa forma, não podemos deixar de notar que Plotino é um mestre no gênero da diatribe⁶⁸², capaz, como poucos filósofos de seu tempo, de unir o rigor da argumentação filosófica com a eloquência retórica que é tão importante nesse tipo de texto⁶⁸³. As belas imagens que encontramos em algumas passagens das *Enéadas*, o uso de citações dos textos clássicos⁶⁸⁴ e dos mitos⁶⁸⁵ não tinham como único propósito tornar mais concreta a argumentação filosófica, ilustrando-a e tornando-a leve, mas também visavam mobilizar todo o homem, e não apenas sua *diánoia*, a empreender o caminho de ascensão. Aqui também devemos notar a importância do frequente emprego de verbos no imperativo naquele discurso chamado por Schniewind de prescritivo⁶⁸⁶, bem como a construção da imagem do sábio, que, consistindo naquilo que Schniewind chama, por sua vez, de discurso descritivo, revela-se um ideal a ser perseguido e desejado.

Em terceiro lugar, o discurso não apenas nos instrui sobre a natureza do caminho e o mostra como desejável, mas também é capaz de nos ensinar sobre os *epitedeúmata* e os *méthodoi* necessários à ascensão. Na II, 9, 15, Plotino censura os gnósticos justamente por não terem discursos sobre a virtude, nem ensinarem "de que coisas ela resulta e é adquirida, nem como se cuida da alma, nem como se purifica"⁶⁸⁷. Quando se exorta a olhar para o deus (*blépe prós*

⁶⁸² Cf. NARBONNE, 2008.

⁶⁸³ Sobre a origem retórica e dialética da diatribe, cf. HADOT, 1998, p. 159-194.

⁶⁸⁴ Por exemplo, as referências a Homero em I, 6.

⁶⁸⁵ Cf, por exemplo, HADOT, 1981.

⁶⁸⁶ SCHNIEWIND, 2000.

⁶⁸⁷ II, 9, 15, 32-33. μήτε ἐξ ὧν περιέσται καὶ κτήσεται, μήτε ὡς θεραπεύεται ψυχὴ μήτε ὡς καθαίρεται.

theón), ele afirma, deve-se ensinar como se olha⁶⁸⁸. O discurso sobre os métodos da ascensão é, assim, uma parte essencial da própria ascensão.

Em quarto lugar, como tivemos ocasião avaliar, entre as *tékhnai* anagógicas, encontramos algumas de natureza discursiva. Penso, por exemplo, na prática da dialética que, ainda que não se reduza à manipulação de palavras, tem o *lógos* como uma parte essencial. Também na terapia das paixões, na qual *lógos* tem a importante função de envergonhar a alma inferior e contrariá-la quando surgem os primeiros movimentos de uma afecção.

Em quinto lugar, o discurso é um auxílio à contemplação. Para compreendermos melhor esse ponto, é útil termos em mente a noção de *práxis* de III, 8, 4. Ali Plotino afirma que o homem, quando tem sua contemplação enfraquecida, faz da ação (*práxis*) uma sombra da contemplação (*theoría*) e do *lógos*. Poderíamos ser tentados a traduzir *lógos* aqui por discurso, mas, penso que, nesse contexto, o *lógos* é o pensamento que preenche a alma durante a *theoría*. Minha suposição se baseia na sequência do texto, na qual Plotino afirma que quando a contemplação não é suficiente, por causa da fraqueza da alma (*hyp'astheneías psychês*), desejando ver, o homem realiza uma ação para ver aquilo que não pode captar pela inteligência (*noûs*)⁶⁸⁹. A *práxis* é, portanto, uma sombra da *theoría*, não do discurso e, portanto, o *lógos* em questão é aquele que está na alma, não o que, proferido, tenta interpretá-lo.

No entanto, acredito ser possível, a partir dessa passagem, pensar o *lógos* filosófico como *práxis*, ou seja, uma contemplação enfraquecida e uma

⁶⁸⁸ II, 9, 15, 34.

⁶⁸⁹ Que, nessa passagem, parece-me ser o *noûs* da alma, sua parte racional superior, não o Intelecto. Sobre a questão do *noûs* da alma, cf. BLUMENTHAL, 1996.

possibilidade para que a alma enfraquecida veja aquilo que deseja. É que, como interpreta as afecções da alma e está ligada a imagens e opiniões, o discurso tem o poder de tornar ordenado o pensamento da alma enfraquecida e, dessa maneira, fazê-la atingir a intelecção. Esse é justamente o papel da dialética, que uma prática discursiva, certamente, mas tem a capacidade de direcionar a alma ao inteligível e à contemplação, já que não é outra coisa que a *diánoia* ordenada em busca da *nóesis*. Plotino afirma que a dialética “é uma disposição capaz de dizer através do discurso a respeito de cada coisa”⁶⁹⁰, e, portanto, é, antes de tudo, uma forma específica de *lógos*. Por outro lado, ela não conhece proposições (*protáseis*), que são apenas letras, pois é conhecendo a verdade que conhece as proposições⁶⁹¹. Em suma, é um discurso que aponta para uma realidade anterior, o que é necessário apenas para aqueles que perderam, de algum modo, o acesso a ela.

Em sexto lugar, o discurso também pode, em determinadas circunstâncias, ser um produto da contemplação. Aqui devemos nos lembrar da distinção presente em III, 8, 4 entre *práxis* e *poíesis*. Os termos poderiam ser traduzidos, a partir de seu uso comum, como *ação* e *produção*, respectivamente, mas Plotino os distingue nesse texto de outra maneira, considerando a *práxis* como uma contemplação enfraquecida e a *poíesis* como um produto da contemplação⁶⁹², ou seja, o resultado da contemplação criadora⁶⁹³. Discutindo sua noção de *poíesis*, Plotino afirma que a contemplação produz o contemplado,

⁶⁹⁰I, 3, 4, 2-3. “Ἔστι μὲν δὴ ἡ λόγῳ περὶ ἐκάστου δυναμένη ἕξις εἰπεῖν.

⁶⁹¹I, 3, 5, 18.

⁶⁹²III, 8, 4, 39-47. A esse respeito, cf. WILBERDING, 2008, p. 378.

⁶⁹³A respeito da especificidade da noção de *theoría* presente em III, 8, cf. BARACAT, 2002 e DECK, 1991.

tal como os geômetras desenham ao contemplar⁶⁹⁴. A afirmação deve ser entendida no contexto da investigação no qual está inserida, que trata da produção do sensível pela *physis* da alma do mundo a partir de sua contemplação. Não nos deteremos sobre essa doutrina, mas, para nossos presentes propósitos, gostaria chamar a atenção para o fato de que, tal como a Alma do mundo produz o universo ao contemplar o Intelecto, nossa alma, que é irmã e similar a ela, também deve produzir ao contemplar. Mas o que ela seria capaz de produzir? A produção das realidades do mundo sensível é uma função da Alma do mundo; resta, portanto, modelar esse sensível a partir das diversas *tékhnai*, mas também pelo *lógos*.

O discurso, sob esse ponto de vista, manifesta seu aspecto ambivalente, sendo tanto um auxílio quanto um produto da contemplação. Auxílio enquanto *práxis*, produto enquanto *poíesis*, o que significa que adquire estatutos diferentes nas diversas etapas da jornada de ascensão. A relação entre o estatuto do discurso e as etapas da jornada não pode ser compreendida, no entanto, de forma esquemática. Por um lado, para aquele que ascende, o discurso é um instrumento e, para aquele que viu, é uma consequência. Não, obviamente, uma consequência imediata: não se deve pensar que o filósofo escreva tratados durante seu exercício dialético⁶⁹⁵ ou experiência contemplativa, muito menos durante a união com o Intelecto ou o Um, mas que se sinta impelido a essa escrita após a experiência contemplativa. De qualquer modo, por outro lado, como a experiência contemplativa nunca é duradoura para a alma encarnada e como, justamente por isso, ela deve sempre ascender novamente às realidades

⁶⁹⁴ III, 8, 4, 7-8. Cf. WILBERDING, 2008, p. 379.

⁶⁹⁵ Por outro lado, a respeito da escrita como exercício espiritual, cf. FOUCAULT, 1994.

superiores, o discurso também funciona como uma recordação, como um conjunto de palavras capazes de ser como que uma imagem da contemplação que pode ser útil para a experiências contemplativas posteriores.

Em VI, 9, 11, Plotino escreve que aquele que contemplou o Um, quando se lembra "do que aconteceu quando se misturava a ele, teria em si mesmo uma imagem"⁶⁹⁶. Ainda que não se afirme que essa imagem seja o discurso, não podemos deixar de notar que o próprio texto de VI, 9 pode ser compreendido como um discurso que faz referência a essas imagens armazenadas na memória. Tal leitura torna-se mais forte com uma passagem subsequente do próprio capítulo 11, na qual Plotino afirma que as imagens empregadas no texto "sinalizam aos sábios dentre os profetas de que modo aquele deus é visto: e o sacerdote sábio que compreende o enigma poderia, indo ao santuário, realizar a visão verdadeira"⁶⁹⁷. Acredito que o santuário no qual o sacerdote entra, no qual é capaz de contemplar o Um, é o Intelecto. Mas, para que se tenha a experiência do Intelecto, ou seja, para que se seja capaz de entrar no santuário, o sacerdote deve antes compreender o enigma. O texto parece indicar, portanto, que as imagens de VI, 9 são como que enigmas que devem ser decifrados para que ocorra a contemplação. Mas como essas imagens são construídas pelo discurso, podemos afirmar que, pensado em relação à ascensão, o discurso filosófico é um enigma a ser decifrado.

Podemos compreender melhor em que medida o discurso é um enigma a partir de uma analogia entre as almas individuais e a Alma do mundo. Para

⁶⁹⁶ VI, 9, 11, 6-7. ὃς ἐγένετο ὅτε ἐκεῖνῳ ἐμίγνυτο εἰ μεμνῶτο, ἔχει ἂν παρ' ἑαυτῷ ἐκεῖνου εἰκόνα.

⁶⁹⁷ VI, 9, 11, 27-30. καὶ τοῖς οὖν σοφοῖς τῶν προφητῶν αἰνίττεται, ὅπως θεὸς ἐκεῖνος ὁρᾶται· σοφὸς δὲ ἱερεὺς τὸ αἰνίγμα συνιεὶς ἀληθινὴν ἂν ποιοῖτο ἐκεῖ γινόμενος τοῦ ἀδύτου τὴν θέαν.

Plotino, ainda que a Alma do mundo seja superior, não é essencialmente diferente das outras almas⁶⁹⁸, que, portanto, operam de uma maneira similar a ela. Mas, se as coisas se dão dessa maneira, e se, assim como o resultado da contemplação da Alma do mundo é o universo sensível o produto da contemplação do filósofo é o discurso, podemos pensar que o sensível é como que o discurso da Alma do mundo que tem a função específica de projetar *lógoi* derivados das formas que contemplou na matéria. O discurso do filósofo, que consiste em *lógoi* projetados em palavras escritas ou faladas, teria uma relação de analogia com o próprio mundo sensível no qual se manifesta. E, assim como, na filosofia de Plotino, o sensível tem a capacidade tanto de esconder quanto de revelar os aspectos superiores do todo⁶⁹⁹, assim também teria o discurso.

Levando em consideração o ambiente escolar no qual o discurso filosófico plotiniano se desenvolve, podemos imaginar que o discurso produzido a partir da contemplação de alguém que chegou ao termo da jornada de ascensão poderia também servir, como enigma e auxílio, a outras pessoas empenhadas no processo. No contexto da direção espiritual da filosofia antiga⁷⁰⁰, enquanto a fabricação do discurso filosófico seria *poíesis* para o mestre, sua audição ou leitura seria *práxis* para o discípulo.

Por tudo isso, o discurso filosófico pode ser considerado, tal como para Górgias no *Elogio de Helena*, como uma espécie de encantamento. A esse respeito, Plotino tece algumas interessantes considerações em V, 3, 17. Após argumentar pela necessidade de um princípio absolutamente simples, anterior

⁶⁹⁸ Sobre a relação entre as almas, cf. BLUMENTHAL, 1971.

⁶⁹⁹ Sobre a beleza do sensível como um caminho para o inteligível, cf. MARSOLA, 2008.

⁷⁰⁰ Cf. HADOT, 1986.

ao Intelecto, e notando que, após toda essa discussão filosófica, a alma ainda está como que em dores de parto (*odínon*), ele fala da necessidade de um encantamento (*epodé*) para elas. E afirma que, talvez, ele possa surgir das coisas já ditas, se cantadas muitas vezes⁷⁰¹. O verbo que Plotino emprega aqui, *epaeído*, é particularmente interessante, pois significa literalmente cantar um encantamento. Se as coisas já ditas são o texto de V, 3, e se ele deve ser cantado várias vezes para auxiliar a alma em trabalho de parto, o texto filosófico é pensado aqui como um encantamento.

É útil pensarmos essa passagem em comparação com II, 9, 14, onde Plotino critica os gnósticos por seus feitiços e sortilégios destinados a influenciar os deuses, como se pudessem influenciá-los com sons e palavras, se perguntando: "como influenciar com as vozes os seres incorpóreos?"⁷⁰². Para Mazur, a ascensão plotiniana deve ser pensada como uma transmutação da prática ritual gnóstica⁷⁰³, mas acredito que, a partir das considerações anteriores, devemos pensar que o texto filosófico pode ser concebido como *epodé* não pelas propriedades mágicas de seus sons e palavras, mas porque, sendo discurso, é capaz de levar a alma à contemplação.

Mas em quem esse encantamento pode funcionar? Naquele que se elevou no caminho da virtude, que se purificou e consegue aquietar as potências inferiores de sua alma. Para esses, aos quais basta apenas olhar⁷⁰⁴, o discurso é um guia adequado, cujo enigma pode ser resolvido. Mas, para aquele que não se purificou, sem a virtude, deus é apenas uma palavra. Discurso e virtude, assim, se

⁷⁰¹ V, 3, 17, 17-20.

⁷⁰² II, 9, 14, 9. ἀλλὰ πῶς φωναῖς τὰ ἀσώματα.

⁷⁰³ MAZUR, 2003.

⁷⁰⁴ I, 6 9.

complementam, no caminho da ascensão, de um tal modo que não podem ser compreendidos em uma relação esquemática.

Na vida filosófica, o discurso apontará o caminho da virtude e da purificação, mas só poderá ser compreendido de modo profundo por aquele que foi purificado. Não é possível ter a virtude superior sem o auxílio da dialética, Plotino assevera em I, 3, 6, mas tampouco é possível que alguém seja um dialético sem ao menos as virtudes inferiores, mas ambas as coisas, a virtude e a capacidade dialética, devem crescer em conjunto, com o progresso de uma aperfeiçoando a outra⁷⁰⁵. Mas, se a força de um discurso filosófico está em expressar e organizar o pensamento discursivo que se dirige aos aspectos superiores da realidade, ou, em outras palavras, se o discurso filosófico por excelência é o discurso dialético, a mesma relação deve existir entre virtude e discurso. Assim, a virtude é a chave capaz de tornar o enigma do discurso filosófico compreensível e de fazê-lo levar o filósofo à contemplação superior ao discurso.

⁷⁰⁵ I, 3, 6, 13-25.

CONCLUSÃO

Discurso, virtude e ascensão

Como pudemos perceber nas análises dos capítulos anteriores, a ascensão ao Intelecto e ao Um é essencial à proposta filosófica de Plotino. Essa ascensão não deve ser compreendida espacialmente, mas como uma metáfora que indica o despertar do olho interior da alma, através do qual ela gradualmente consegue contemplar o inteligível e, em seguida, o fundamento do inteligível. O despertar do olho interior pode ser entendido, de um modo mais preciso, como um processo pelo qual a alma torna-se capaz de dirigir sua atenção para os aspectos superiores da realidade, ou melhor, para os aspectos interiores. Em outras palavras, a ascensão é o processo pelo qual a alma desvia sua atenção da experiência sensível e a dirige para o fundamento inteligível dessa experiência - e, a partir daí, para a presença do Um, que permanece ignorada enquanto a alma se dirige a outras coisas. Pode-se dizer, portanto, que a ascensão é uma *epistrophé* aos aspectos superiores da realidade e uma *prosokhé* aos fundamentos de toda experiência de conhecimento.

O objetivo da ascensão é a união com o Intelecto e o Um. Não é fácil compreender como um aspecto posterior do todo é capaz de se unir com um anterior. Por um lado, contra Hadot⁷⁰⁶, não acredito ser possível pensar que uma parte da alma seja uma parte do Intelecto: se é uma alma, não pode ser também um Intelecto. Por outro lado, acredito que seja difícil considerar que a alma possa

⁷⁰⁶ HADOT, 1985.

realmente se transformar no Intelecto: isso implicaria em uma visão dinâmica radical do todo que não aparece nas descrições plotinianas da doutrina das hipóstases. Além disso, quando Plotino fala da Alma do mundo - que experimenta continuamente a união com o Intelecto e com o Um, já que nunca esteve voltada para o sensível e, portanto, nunca precisou da ascensão - ele nunca afirma que ela é o Intelecto, mas apenas uma alma ligada ao todo.

Apesar disso, devemos nos lembrar que, para Plotino, a doutrina das hipóstases não implica uma noção de realidades separadas. O todo é um só, em seus diversos aspectos. Portanto, quando a alma deixa de tomar consciência da sua atividade vegetativa, que a liga ao composto animal, e suspende sua capacidade sensitiva e imaginativa, tudo o que resta é a sua ligação com o Intelecto, que, mesmo quando não é percebida, nunca deixa de existir. Quando a alma toma consciência plena dessa ligação, ela vive a vida do Intelecto e se experimenta como o Intelecto. Nesse momento, ela não tem mais consciência de si como uma realidade separada, mas, experimentando a si mesma como Intelecto, tem uma experiência de conhecimento no qual não existe uma separação entre sujeito e objeto. Assim, alma e Intelecto tornam-se, ao mesmo tempo, dois e um.

Tal como a alma possui uma potência permanentemente voltada ao Intelecto, por sua vez, o Intelecto possui uma parte de si permanentemente voltada para o Um, justamente sua parte mais fundamental, que em VI, 7, 35-36 Plotino chama de Intelecto amante. Quando a alma vive a vida do Intelecto, ela também passa a ter acesso à contemplação do Intelecto amante e, portanto, quando se transforma em Intelecto, ela se torna capaz de contemplar o Um. Mas,

se na contemplação do Intelecto já não há distinção entre sujeito e objeto, com ainda mais razão essa distinção não poderá existir no caso da contemplação do Um. É que, sendo ele a absoluta unidade, não pode ser conhecido pela multiplicidade. Por isso, dele não pode haver discurso ou conhecimento intelectual, pois estes implicam em uma multiplicidade das palavras e dos conceitos. A contemplação do Um é possível quando a alma não apenas transcende seu pensamento discursivo, mas também sua intelecção, voltando sua atenção para a unidade que está subjacente a toda experiência de conhecimento.

Como consequência, a união com o Intelecto e o Um é para a alma uma experiência de quietude. Seu pensamento não mais se movimenta e as suas potências, ao menos as cognoscitivas, encontram-se em repouso. Tudo indica que a potência vegetativa ainda anima o composto animal. No entanto, a alma não toma notícia dessa atividade, realizando-a por uma espécie de ação automática, tal como a da Alma do mundo em sua atividade de governar o sensível.

Ao contrário do que pensava Dodds, que acreditava ser a mística plotiniana o produto acidental de uma personalidade excepcional e um fenômeno isolado⁷⁰⁷, os textos das *Enéadas* sugerem que existiam práticas e condutas específicas que deviam ser adotadas para alcançar a união. Como vimos, em I, 6, 8, 1, Plotino fala em *trópos* e *mekhané*, conduta e mecanismo, o que indica que a ascensão envolve um determinado modo de vida e técnicas particulares. A expressão de Hadot, *exercícios espirituais*, parece se aproximar aqui de *mekhané*, mas é mais adequado pensar a partir dos próprios termos de

⁷⁰⁷ DODDS, 1990, p. 91.

Plotino. É que os mecanismos aos quais as *Enéadas* aludem não são necessariamente exercícios espirituais, ou seja, práticas específicas, realizadas em momentos concretos, destinados a uma transformação do *eu*. O modo de vida exortado por Plotino em I, 6 é aquele que reconhece o fundamento inteligível da beleza sensível e que, portanto, direciona o desejo da alma para as esferas superiores do todo, não se apegando aos seres corpóreos, tal como Narciso se apegou à sua imagem, mas buscando viver uma vida filosófica. É uma vida simples, na qual nem os prazeres do corpo, nem as dores são procurados, ainda que um outro tipo de prazer, mais intenso, da alma que contempla, esteja presente. Quanto às *mekhanaí*, elas comportam uma certa variação. Em I, 3, Plotino fala em três tipos humanos capazes de ascender: o músico, o amante e o filósofo. Eles devem ser conduzidos na primeira etapa do caminho de maneiras diferentes, ainda que a segunda etapa pareça ser a mesma para todos.

O músico, através do discurso filosófico, deve ser levado a perceber que a beleza sensível que o comove possui um fundamento inteligível. O amante deve seguir o caminho de ascensão ao belo descrito no *Banquete* de Platão, reduzindo suas virtudes à unidade e alcançando o Intelecto. E o filósofo deve se iniciar na prática da dialética. Aqui devemos nos lembrar de duas coisas. Em primeiro lugar, penso ser possível considerar que, no caminho do músico e do amante, estejam presentes alguma forma rudimentar de dialética. No caso do músico, ao menos, os argumentos que o levariam a perceber o fundamento inteligível da beleza sensível devem ser semelhantes aos que Plotino expõe na primeira parte de I, 6, que é como que a transcrição de uma investigação dialética. Em segundo lugar, lembremos que a dialética é o método empregado pelo filósofo na

primeira, não na segunda etapa do caminho, já que a segunda etapa, que vai do Intelecto ao Um, é feita durante a união com o Intelecto.

Alguns textos, como I, 2 e a própria *Enéada* I, 6, também enfatizam a importância da virtude e da purificação. Temos assim três práticas enumeradas recorrentemente nos textos: a compreensão do discurso filosófico, a purificação e as práticas, como dialética, que levam à contemplação. Todas essas práticas, no entanto, são realizadas na primeira etapa da jornada, que vai do sensível ao Intelecto. Não encontramos referência a *mekhanaí* para a segunda etapa, possivelmente porque, começando já no estado de união com o Intelecto, essa parte do caminho não comporta mais uma atividade separada da alma, que já vive a vida do Intelecto e, a partir daí, subitamente alcança a união com o Um.

A partir das análises feitas no terceiro capítulo, podemos pensar em uma estrutura da jornada um pouco mais detalhada que a apresentada por ele em I, 3, 1, quando fala em duas etapas. A primeira etapa pode ser pensada, assim acredito, a partir de V, 9, 1, 15-20, onde Plotino assevera que alguns homens foram capazes de perceber o esplendor do inteligível, se elevaram até lá e ali permaneceram. Minha leitura é que essas etapas para a ascensão ao inteligível, justamente a primeira parte da jornada em I, 3, 1, possuem algum paralelo com as *mekhanaí* mencionadas acima: a alma percebe o esplendor do inteligível através dos discursos filosóficos que o revelam; eleva-se até o inteligível pela purificação que, de algum modo, separa a alma do sensível; e permanece no inteligível através da contemplação. Três etapas, portanto, que poderiam ser compreendidas como o aprendizado das doutrinas (que se faz através do discurso), a purificação e a contemplação.

Essa contemplação não é ainda a união com o Intelecto. A partir de algumas passagens de I, 2, I, 3, I, 4 e V, 8, penso ser possível vislumbrar uma fase contemplativa anterior à união, na qual a alma conhece sem imagens. É nesse estado contemplativo que a alma, subitamente, perceberá o fundamento inteligível de seu conhecimento, atingindo a união com o Intelecto. E é na união com o Intelecto que a alma conhecerá, também subitamente, como um aprofundamento de sua experiência, a unidade que subjaz a todo conhecimento, alcançando a união com o Um. Temos assim cinco etapas: o aprendizado da doutrina, a purificação, a contemplação, a união com o Intelecto e a união com o Um.

Entre os procedimentos necessários para a ascensão, a virtude e a purificação ocupam um lugar importante. É por meio da virtude que a alma se separará do sensível e se tornará capaz de se unir ao Intelecto. Na *Enéada* I, 2, Plotino pensa em níveis de virtude, todos eles concebidos em relação a um modelo que é a própria vida do Intelecto, e dispostos em relação de anterioridade e posterioridade cronológica. Para Plotino, as virtudes são as qualidades através das quais, de alguma maneira, nossa alma pode se tornar semelhante à Alma do mundo e ao Intelecto, seguindo a exortação platônica de se assemelhar ao deus.

Na exposição de I, 2, encontramos em todos os níveis as quatro virtudes cardeais também utilizadas por Platão na *República*: sabedoria, temperança, coragem e justiça. O primeiro nível da virtude, necessário para os seguintes, é o das virtudes políticas, no qual a sabedoria é a virtude da potência racional, a temperança, da potência concupiscente, a coragem, da irascível, e a justiça é a

ordem adequada dessas potências. O ideal aqui é o da *metriopátheia*: as opiniões falsas devem ser extirpadas e as paixões desordenadas devem ser reguladas. O segundo nível da virtude é o das virtudes purificativas. Nesse nível, as quatro virtudes são modos pelos quais a alma se separa do sensível. Em seguida, temos as virtudes contemplativas, que tornam a alma capaz de contemplar o inteligível: a sabedoria e a prudência é a contemplação das coisas que o intelecto possui, a justiça é a atividade que se volta ao Intelecto, a temperança é a volta interior para o Intelecto e a coragem é a impassibilidade de acordo com a semelhança com aquilo para o qual em direção olha, que é impassível por natureza. Por fim, temos o modelo das virtudes que é a própria vida do Intelecto: a inteligência é sua sabedoria; o próprio ato dirigido para si mesmo é a temperança; a atividade própria é sua justiça; a coragem é sua imaterialidade e pureza⁷⁰⁸. Também esse modelo das virtudes pode ser experimentado pela alma: quando unida ao Intelecto, ela experimenta sua vida.

É interessante notar que, na doutrina plotiniana dos níveis de virtude, nem todas as virtudes são disposições da alma e do composto animal. Assim, enquanto a virtude no Intelecto é um modelo das virtudes na alma, as virtudes purificativas não são uma disposição, mas uma realidade dinâmica, o processo pelo qual a alma se separa do sensível. Em um primeiro momento, purificar a alma é separá-la de tudo aquilo que a torna feia: as opiniões falsas, o excessivo apego aos prazeres, causa da intemperança, e ao corpo, causa do medo; a desordem das potências do composto animal, que deixam de seguir a razão, causa da injustiça.

⁷⁰⁸ I, 2, 7, 4-7. Καὶ γὰρ ἡ νόησις ἐκεῖ ἐπιστήμη καὶ σοφία, τὸ δὲ πρὸς αὐτὸν ἡ σωφροσύνη, τὸ δὲ οἰκεῖον ἔργον ἢ οἰκαιοπραγία, τὸ δὲ οἷον ἀνδρία ἢ ἀυλότης καὶ τὸ ἐφ' αὐτοῦ μένειν καθαρὸν.

Para suprimir o vício, antes de tudo são necessárias as virtudes políticas que, portanto, são já uma espécie de purificação. No entanto, em um nível mais profundo, purificar a alma é separá-la do sensível, o que não significa separá-la efetivamente do corpo, o que ocorre somente na morte, mas desviar sua atenção das necessidades e desejos do corpo e conduzi-la ao inteligível. Isto é feito com a adoção de uma vida simples, na qual não se buscam os prazeres corpóreos para além do necessário, como remédio e descanso, bem como da terapia das paixões e do controle da imaginação.

Como é através da *phantasia* que a alma toma conhecimento do composto animal e do sensível, quando ela passa a evitar as imagens, concentrando-se nos aspectos inteligíveis do todo, ela, de alguma maneira, separa-se do sensível. Como a *phantasia* é essencial para que as paixões se desenvolvam e tomem conta da consciência, seu controle também é importante para a terapia das paixões, que tem como meta, nessa fase mais profunda da purificação, não mais a *metriopátheia*, mas a *apátheia*. Além do controle da *phantasia*, outro procedimento usado na terapia é o discurso filosófico, pelo qual o sábio que existe no interior do homem exorta a criança interior, ou seja, pelo qual a alma exorta o composto a não se apegar ou temer o sensível. A busca pela *apátheia* não significa, no entanto, a supressão total das paixões em todos seus aspectos. Plotino reconhece que os primeiros movimentos causados pelo corpo podem existir, ainda que, pela adoção de um modo de vida mais simples e pela terapia das paixões, possam diminuir em intensidade e constância.

Após a análise da purificação, tornou-se possível compreender melhor o papel e os limites do discurso na proposta filosófica de Plotino. Por um lado, o

discurso é um dos pilares da vida filosófica e, aliás, o que lhe dá o tom distintivo. É através do discurso que se realiza a instrução e o aprendizado das doutrinas, que se discutem as teses das outras escolas, que se argumenta, que se refuta. Para boa parte dos ouvintes das lições de Plotino em Roma, sua filosofia era seu discurso filosófico. Mas, em outra perspectiva, o discurso também é fundamental para a ascensão: é por ele que se descobre a necessidade da jornada em direção ao Um e por quais meios é possível realizá-la. Também é pelo discurso que se faz a dialética, que levará ao repouso e à contemplação.

Pode-se dizer, assim, baseando-se em VI, 7, 36, que o discurso filosófico é, portanto, tanto instrutivo quanto anagógico. No entanto, existe uma relação de circularidade entre ascensão e instrução. Por um lado, a instrução é parte importante da ascensão e, por outro, a ascensão torna mais inteligível a instrução. Assim, se o discurso filosófico faz possível a ascensão, a ascensão faz mais profunda a compreensão do discurso, pois o torna um símbolo⁷⁰⁹ das experiências contemplativas.

Contemplação

Podemos concluir que discurso e virtude tomam sua real dimensão em Plotino quando pensados em relação à contemplação: tanto os níveis da virtude progredem em direção a experiências contemplativas superiores, quanto o discurso filosófico, ao menos uma parte importante dele, faz referência a essas experiências. Não estamos aqui distantes da tradição filosófica do médio-

⁷⁰⁹ No sentido que a palavra tem no *De Interpretatione*, 1, de Aristóteles.

platonismo, cuja meta, conta-nos Justino, é a visão súbita do deus⁷¹⁰, o que é possível para aquele que "vive de um modo justo, tendo se purificado com a justiça e todas as outras virtudes"⁷¹¹.

No entanto, Plotino vai além. Enquanto o deus do médio-platonismo é um intelecto, para Plotino, ele é o Um, superior ao Intelecto⁷¹². Além disso, encontramos nas *Enéadas* uma consciência mais profunda da relação entre discurso, virtude e contemplação do que a que encontramos nos textos do médio-platonismo que chegaram até nós⁷¹³. Especialmente importante é a noção plotiniana de *theoría*⁷¹⁴.

Como podemos perceber a partir de I, 3, 4, onde Plotino afirma que o filósofo, após a investigação dialética, "tornando-se um, vê"⁷¹⁵, a contemplação, ainda que provocada pelo discurso, não pode ser reduzida a uma prática discursiva. Em primeiro lugar, porque é uma disposição de maior unidade da alma, na qual ela não se volta para as necessidades e preocupações do composto animal, mas concentra-se totalmente no inteligível. Em segundo lugar, porque é um estado de quietude, ao contrário da disposição da alma que, utilizando a *diánoia*, ocupa-se com muitas coisas⁷¹⁶. Em terceiro lugar, porque, enquanto a

⁷¹⁰ *Diálogo contra Trifão*, II, 6.

⁷¹¹ *Diálogo com Trifão*, 4, 3. τις ἐν δίκῃ βιώσαιοτο, καθηράμενος δικαιοσύνη καὶ τῇ ἄλλῃ ἀρετῇ πάσῃ.

⁷¹² Nisso Plotino parece se aproximar do neopitagorismo (cf. RIST, 1962), que, aliás, é absorvido, juntamente com o neoaristotelismo de Alexandre de Afrodísia, no neoplatonismo.

⁷¹³ O que nos faz pensar que parte da originalidade que atribuímos a Plotino esteja no nosso desconhecimento dos textos importantes do período anterior a ele.

⁷¹⁴ Não foi minha intenção deter-me sobre o desenvolvimento dessa noção na *Enéada* III, 8, que, apresentando contra os gnósticos a doutrina da contemplação criadora, possui todo um contexto particular. Também não foi meu objetivo tratar da tese, enunciada no início de III, 8, mas subentendida em todas as *Enéadas*, de que todos os seres buscam, de algum modo, a contemplação, do Intelecto à *physis*. Gostaria apenas de me voltar, por um momento, a partir das análises precedentes, à contemplação realizada pelo filósofo.

⁷¹⁵ I, 3, 4, 18. εἰς ἔν γενομένη βλέπει.

⁷¹⁶ I, 3, 4, 18.

diánoia é empregada por aquele que busca um conhecimento, a contemplação é o estado daquele que já o encontrou⁷¹⁷ e, o possuindo, “parando de errar pelo sensível, se estabelece no inteligível e ali se ocupa, afastando a falsidade, em alimentar a alma na assim chamada planície da verdade”⁷¹⁸. Por fim, porque, como a parte final da passagem citada indica, enquanto é possível o erro no raciocínio discursivo, a *theoría* é um estado de posse da verdade⁷¹⁹. É que se trata não de um discurso a respeito do mundo, que pode ou não se conformar com ele, mas da intelecção de uma relação inteligível.

As afirmações de Plotino em I, 3 deixam-nos, no entanto, com dúvidas sérias. Se a contemplação é diferente do pensamento discursivo, no que ela consiste? Essa intelecção pode ser compreendida como um discurso silencioso? Se não, o que mais poderia ser? Não é isso o pensamento? Como a posse da verdade pode levar a um estado de quietude? O fundamental da atitude filosófica, o que desperta nossa atenção e exige nosso tempo não é precisamente a investigação? Quando compreendemos uma coisa, nos demoramos nessa compreensão ou, pelo contrário, partimos em busca de compreensões ulteriores? Que intelecção levaria ao repouso?

O desconcerto perante a doutrina plotiniana da contemplação filosófica levou alguns comentadores atuais a uma interessante discussão a respeito da possibilidade do pensamento não-discursivo e não-proposicional em Plotino⁷²⁰. O debate teve início com o artigo *Non-discursive thought: an enigma of greek*

⁷¹⁷ Cf. EMILSSON, 2007, p. 181.

⁷¹⁸ I, 3, 4, 9-12. Παύσασα δὲ τῆς περὶ τὸ αἰσθητὸν πλάνης ἐνιδρύει τῷ νοητῷ κάκει τὴν πραγματείαν ἔχει τὸ ψεῦδος ἀφεῖσα ἐν τῷ λεγομένῳ ἀληθείας πεδίῳ τὴν ψυχὴν τρέφουσα

⁷¹⁹ Cf. EMILSSON, *ibid.*

⁷²⁰ Cf. LLOYD, 1970; 1986; SORABJI, 1982; ALFINO, 1989; RIST, 1989; RAPPE, 2000; EMILSSON, 2007.

philosophy de A. Lloyd, no qual, tratando das enigmáticas alusões ao pensamento não-discursivo em Aristóteles e Plotino, ele afirmava ter encontrado, nas *Enéadas*, referências a um pensamento não-discursivo, finalidade do pensamento discursivo, no qual não há transição entre ideias, nem imagens associadas à intelecção, nem distinção entre o sujeito e o objeto do conhecimento. Para Lloyd, a simultaneidade desse tipo de pensamento implicaria em sua não-complexidade e, em consequência, em sua não-proposicionalidade, já que proposições são compostas de sujeito e predicado.

Suas conclusões foram contestadas por Sorabji⁷²¹, que acreditava ser possível falar em pensamento não-proposicional apenas com relação à união com o Um, enquanto a experiência de contemplação do Intelecto seria apenas não-discursiva. Para ele, o pensamento não-discursivo envolveria a contemplação das definições, que são construídas a partir das relações entre gênero próximo e diferença específica e, portanto, deveriam ser entendidas como proposições que envolvem certo nível de complexidade. Por sua vez, em um outro artigo, Lloyd respondeu às objeções de Sorabji, afirmando que as formas inteligíveis são anteriores às proposições e à linguagem, bem como que, no Intelecto, não há separação entre gênero e diferença, o que existe apenas em nossa compreensão discursiva das formas inteligíveis que estão no Intelecto.

Para Emilsson⁷²², existem dois problemas presentes tanto nas ideias de Lloyd, quanto nas de Sorabji. Em primeiro lugar, a noção de pensamento não-discursivo não foi definida de um modo claro. Em segundo lugar, talvez por isso mesmo, tanto um quanto admitem a equivalência entre não-complexidade e não-

⁷²¹ SORABJI, 1982.

⁷²² EMILSSON, *op. cit.*

proposicionalidade: Lloyd afirmou que o pensamento não-discursivo, por ser simples, não pode ser proposicional, enquanto Sorabji acreditava que o pensamento não-discursivo é proposicional justamente por ser complexo⁷²³. Na verdade, o pensamento no Intelecto e, por consequência, o pensamento da alma em união com o Intelecto, é complexo, mas não como uma proposição é complexa.

Para tornar mais clara a questão, devemos fazer algumas observações. Sorabji fala em três níveis de experiência do conhecimento em Plotino: a *diánoia*, o pensamento não-discursivo do Intelecto e a união com o Um⁷²⁴. Mas, na verdade, a situação é mais complexa: acredito que entre a *diánoia* e o pensamento do Intelecto, existe a *nóesis* da alma, que consiste na intelecção de uma forma inteligível, mas que não é ainda a contemplação da totalidade das formas que caracteriza a união com o Intelecto. A confusão entre a *nóesis* da alma e o pensamento do Intelecto, experimentada pela alma durante a união, também me parece estar presente nos textos de Lloyd e Sorabji, tornando ainda mais problemática a discussão. Quando Sorabji fala que entender uma essência é pensar em uma definição, ele está falando da *nóesis* da alma, não do pensamento do Intelecto, que é o pensamento simultâneo de todas as essências inteligíveis. Ainda que essa confusão não invalide seu argumento, por se tratar apenas de um exemplo que visa ilustrar a complexidade presente na intelecção das essências, é um exemplo pouco preciso. De qualquer modo, penso que mesmo a *nóesis* da alma, sua contemplação de uma essência, não é proposicional: a intelecção não é

⁷²³ *Ibid*, p. 186.

⁷²⁴ SORABJI, *op. cit.*, p. 309-310.

o pensamento de uma definição, porque a definição é a expressão verbal da intelecção.

A partir dessa constatação, encontramos outra lacuna na discussão entre Lloyd e Sorabji, que foi sublinhada por Rist⁷²⁵ e Alfino⁷²⁶: a ausência daquilo que Alfino chama de perspectivismo, ou seja, a noção da disposição dos diversos aspectos do todo numa relação de anterioridade e posterioridade. Lloyd e Sorabji parecem estar pensando Plotino a partir das pressuposições da filosofia analítica contemporânea, na qual o perspectivismo parece estar ausente. No entanto, ele é fundamental para compreendermos a noção plotiniana de *theoría*.

Costuma-se considerar o pensamento como um diálogo interior, mas, para Plotino, trata-se de uma realidade muito mais complexa. Um ser humano, quando pensa, tem geralmente um conjunto de intelecções ligadas a imagens que provocam afecções e que podem ser acompanhadas de uma expressão verbal, silenciosa, falada ou escrita. Não é necessário que todos esses elementos estejam presentes. Podemos admitir, por exemplo, a existência de uma atividade mental formada de imagens que não estão ligadas a intelecções, mas que podem ou não estar ligadas a afecções e expressões verbais, bem como a existência de uma intelecção que não esteja ligada a imagens, expressões verbais ou afecções. De qualquer modo, a expressão verbal é exterior ao pensamento: enquanto a *phantasia* é uma imitação daquilo que foi inteligido, a expressão verbal é apenas um símbolo que interpreta o que foi inteligido e imaginado.

⁷²⁵ RIST, 1989.

⁷²⁶ ALFINO, 1989.

Temos a tendência de confundir a expressão verbal interior, essa sim proposicional, com o próprio pensamento, mas um exemplo pode ser útil aqui para percebermos que as coisas não são tão simples: podemos pensar em uma frase qualquer, digamos, "em um triângulo retângulo, o quadrado do comprimento da hipotenusa é igual à soma dos quadrados do comprimento dos catetos", sem entender seu significado. Mas, quando estudamos a demonstração do teorema de Pitágoras e compreendemos a relação geométrica ali implicada, quando pensamos mentalmente na mesma frase, temos uma experiência mental completamente diferente: dessa vez, a expressão verbal está ligada à intelecção de uma relação que, portanto, não deve se confundir com ela.

Plotino é especialmente atento à estrutura complexa do pensamento por causa das diferentes experiências cognitivas que descreve nas *Enéadas*. Uma delas é precisamente a intelecção sem *phantasia* e linguagem que caracteriza a contemplação anterior à união com o Intellecto. Trata-se de uma experiência rara, mas, para Plotino, isso ocorre justamente porque ela pressupõe a purificação. Em outras palavras, o controle da *phantasia* presente na *kátharsis* filosófica parece tornar possível a experiência do pensamento sem imagens. Também a terapia das paixões é importante aqui: será que a dificuldade que experimentamos na concentração de um pensamento não tem como causa a multiplicidade de afecções que experimentamos quando pensamos?

Voltamos aqui a uma questão importante: qual a desejabilidade da permanência em uma intelecção? Quando compreendemos uma coisa, o mais natural não é passarmos então para outra ocupação? Parece-me que, de acordo com Plotino, em algumas situações esse não é o caso. Mas apenas em algumas

situações: não é qualquer intelecção que é capaz de nos levar à contemplação. Na verdade, parece-me que a maior parte de nossas intelecções não tem essa capacidade. Mas devemos nos lembrar da *Enéada* I, 3: a alma atinge a contemplação a partir da dialética quando se afasta do sensível e alcança os princípios. É a reflexão sobre os princípios inteligíveis presentes no sensível, ou seja, a reflexão sobre a beleza, a justiça, a natureza da alma e do conhecimento, que nos leva à contemplação e ao repouso. É por isso que em V, 8 Plotino afirma que, aquele que contempla, "olhando fixo, vê resplandecendo a fonte e a natureza do justo; outro é preenchido com a contemplação da temperança"⁷²⁷. São precisamente esses os temas de investigação, encontrados em tantos tratados das *Enéadas*, que serão privilegiados pela investigação dialética empregada como método de ascensão.

Aqui podemos compreender como é possível o repouso: todos esses exemplos são de objetos de contemplação capazes de suscitar o amor da alma. Para aqueles que censuram a mística filosófica de Plotino por sua frieza e intelectualismo, devemos nos lembrar que, na *Enéada* I, 3, tanto o caminho do músico quanto o do amante e o do filósofo se fundamentam no amor, seja pela beleza sensível, seja pelo inteligível, bem como que, na *Enéada* VI, 9, o amor terreno é descrito como "mortais, prejudiciais amores de ídolos que mudam, pois não eram o verdadeiro amado, nem o nosso bem, nem o que buscamos"⁷²⁸. Se a ascensão é *pónos* e *agón*⁷²⁹, a alma só é capaz de empreendê-la porque é movida pelo amor. E, do mesmo modo, só é capaz de alcançar a quietude contemplativa

⁷²⁷ V, 8, 10, 13-14. ἀλλ' ὁ μὲν ἀτενὲς ἰδὼν ἐκλάμπουσιν εἶδε τὴν τοῦ δικαίου πηγὴν καὶ φύσιν, ἄλλος δὲ τῆς σωφροσύνης.

⁷²⁸ VI, 9, 9, 41-44. θνητὰ καὶ βλαβερὰ καὶ εἰδώλων ἔρωτες καὶ μεταπίπτει, ὅτι οὐκ ἦν τὸ ὄντως ἐρώμενον οὐδὲ τὸ ἀγαθὸν ἡμῶν οὐδ' ὃ ζητοῦμεν.

⁷²⁹ I, 6, 7, 31-32.

na intelecção porque, de algum modo, percebe que está mais próxima de seu amado, ainda que só possa se satisfazer plenamente quando alcança o Um. Por isso mesmo, aliás, quanto mais é capaz de contemplar, mais a alma deseja se purificar e progredir em sua jornada.

Podemos, assim, compreender as relações entre virtude e contemplação: sem a virtude, não é possível uma contemplação profunda, que pressupõe a ausência de afecções e imaginação. Por sua vez, a contemplação move a alma a progredir ainda mais na virtude por suscitar um desejo mais forte pela união. Mas, se, como vimos, a contemplação mais intensa faz com que o discurso filosófico possa ser mais profunda e plenamente compreendido, isso significa que, para Plotino, virtude e discurso possuem uma relação de interdependência: o discurso, ensinando sobre a virtude e os meios de obtê-la, a tornará desejável e possível e, por sua vez, a virtude tornará compreensível o discurso.

Observações finais

Chegando ao final da investigação, devemos concluir que a noção plotiniana de vida filosófica é bastante diversa da que temos em nossos dias. Não vemos atualmente uma relação necessária entre modo de vida e discurso filosófico, mas, para Plotino, isso é fundamental: o bom filósofo não é aquele versado nas sutilezas da lógica e na técnica argumentativa, mas aquele que é capaz de contemplar e de se unir ao Intelecto e ao Um. São essas as experiências que dão a real inteligibilidade ao seu discurso. Contudo, só podem ser alcançadas através da adoção de um modo de vida voltado para ascensão. Dessa maneira, o

discurso filosófico, longe de ser toda a filosofia, é só uma prática que se encontra entre a virtude que o torna inteligível e a contemplação da qual é símbolo e tentativa de interpretação.

As teses plotinianas a respeito da natureza da filosofia valem o quanto vale a sua visão de mundo, na qual o todo é disposto nos seus diversos aspectos em uma relação de anterioridade e posterioridade. Não tenho aqui a pretensão de propor um retorno à cosmovisão plotiniana. Acredito, no entanto, que ela tem muito a dizer para a filosofia nos dias de hoje, não tanto como doutrina, mas como um desafio. Isso por uma série de motivos.

Em primeiro lugar, porque a concepção plotiniana de filosofia torna manifesto os limites da nossa. O estranhamento que a proposta de Plotino nos causa faz-nos perceber que o modo como fazemos filosofia é só uma possibilidade entre outras, que foram deixadas de lado com o passar do tempo.

Em segundo lugar, porque, se levamos Plotino a sério e pensamos, por um momento, a partir de seus próprios conceitos, na medida em que isto é possível, devemos reconhecer que a mera argumentação filosófica não é capaz de revelar a validade e o alcance das teses plotinianas. Se o discurso filosófico aponta para a contemplação, aquele que não a alcançou não está qualificado para julgar o discurso. Isso significa que o próprio ofício do comentador e do filólogo, quando aplicado às *Enéadas*, será, em última análise, sempre inconclusivo, ao se deter nos aspectos linguísticos e argumentativos, e que o maior mérito do estudioso será, após procurar a inteligibilidade possível pelo método empregado, o de reconhecer os seus limites. Nessa perspectiva, é interessante notar que, se estamos bastante cientes dos limites de Plotino enquanto comentador de Platão,

muitas vezes não percebemos os nossos próprios limites como comentadores de filósofos antigos, o que a leitura das *Enéadas*, justamente, ao menos em alguns pontos, pode nos revelar.

Em terceiro lugar, porque, ao mostrar os limites do filólogo e do historiador da filosofia, manifestam-se os limites do próprio discurso filosófico. Se a linguagem é apenas uma tentativa de interpretação de algo que a transcende, a filosofia dogmática, que pressupõe um discurso verdadeiro e definitivo, é um empreendimento por natureza impossível. Não que as palavras não possam se adequar às intelecções. Mas é que só podem fazer isso de modo provisório e limitado: as palavras valem tanto quanto vale aquele que as compreende. Entretanto, ensina-nos Plotino, a capacidade de compreensão está intimamente ligada ao desejo. Para contemplar os aspectos superiores do todo, é necessário desejá-los antes, para que, motivado pelo amor, o caminho de ascensão possa ser percorrido.

Mas isso não significaria que nosso conhecimento é determinado pelo foco de nossos desejos mais profundos⁷³⁰, de nossos anseios amorosos, que, por sua vez, também seriam determinados por nosso conhecimento? E que, portanto, a variedade inumerável de doutrinas e a contradição recorrente entre teses filosóficas não revelaria tanto os limites do conhecimento quanto a diversidade do desejo entre os homens?

Não estariam essas questões implicadas no próprio sentido originário da palavra *filósofo*? Talvez seja essa a razão profunda tanto para a inquietação

⁷³⁰ Lembrando que, para Plotino, tal como para Platão no *Banquete*, o amor é um desejo, o desejo de algo que nos falta ou parece-nos faltar.

quanto para a admiração que Plotino desperta em nossos dias⁷³¹: que, quando nos pensamos, enquanto filósofos, como amantes da sabedoria, ele nos leve a questionar o que é isso que amamos como sabedoria.

⁷³¹ A respeito da influência de Plotino na filosofia francesa contemporânea, de Bergson a Camus, cf. HADRÉ, 1967 e HANKEY, 1999.

BIBLIOGRAFIA

Textos e traduções de Plotino

PLOTINO. Acerca da Beleza Inteligível (*Enéada* V, 8). Tradução de L. Gabriela Soares. *Kritérion*, 107, jun. 2003, p. 110-135.

_____. *Enéadas: I-V*. (3 volumes). Tradução de J. Igal. Madrid: Gredos, 1992-1999.

_____. *Enneads*. Vol. I-VII (7 volumes). Tradução de A. H. Armstrong. Cambridge: Harvard University Press, 1966-1988.

Comentários a tratados de Plotino

BARACAT JÚNIOR. *Plotino. Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino. Introdução, tradução e notas*. Tese de Doutorado. UNICAMP, 2006.

_____. *Plotino: sobre a natureza, a contemplação e o Uno*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008.

HADOT, P. *Traité 9*. Paris: Ed. du Cerf, 1994.

_____. *Traité 38*. Paris: Ed. du Cerf, 1987.

MCGROARTY, K. *Plotinus on Eudaimonia: a commentary on Ennead I, 4*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

MEIJER, P. *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI, 9): an analytical commentary*. Amsterdã: Gieben, 1992.

Gramáticas e dicionários gregos

FREIRE, A. *Gramática Grega*. Porto: Apostolado da Imprensa, 1959.

PEREIRA, I. *Dicionário greco-portugues e portugues-greco*. Porto: Apostolado da Imprensa, 1951.

SLEEMAN, J. & POLLET, G. *Lexicon Plotinianum*. Leiden: Brill, 1980.

Autores antigos

ALCÍNOO. *Didascálico*. Tradução, introdução e comentário de John Dillon. Oxford: Oxford University Press, 2002.

_____. *Introduction to the dialogues of Plato*. Tradução de George Burgues. In: *The Works of Plato: a new and literal translation*, vol. VI. Londres: Henry G. Bohn, 1865, p. 315-322. Disponível em: http://www.platonic-philosophy.org/library_abc.html

JUSTINO. *I e II Apologias e Diálogo com Trifão*. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *Banquete*. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 1991.

PLUTARCO. *Sobre a Tagarelice e outros textos*. Tradução de Mariana Echalar. S. Paulo: Landy, 2008.

PORFÍRIO. *Vida de Plotino*. Tradução de R. Ullmann. In: ULLMAN, R. *Plotino: um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

Bibliografia consultada

ALFINO, M. Plotinus and the possibility of non-propositional thought. *Ancient Philosophy*, 8, 1989, p. 273-284.

ARIETI, J. How to Read a Platonic Dialogue. In: GONZALEZ, F (ed.). *The Third Way: new directions in platonic studies*. Lanham MD: Rowman and Littlefield, 1995.

ARMSTRONG, H. (ed.). *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

ARNOU, R. *Le Désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin*. Paris: Félix Alcan, 1921.

ATHANASSIADI, P. *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif*. Paris: Les Belles Lettres, 2006.

AUBENQUE, P. *A Prudência em Aristóteles*. S. Paulo: Discurso, 2004.

BARACAT, J. Aspectos da Contemplação Plotiniana. *Phaos*, v. 2, 2002, p. 5-34.

BARNES, J. (org). *Aristóteles*. S. Paulo: Ideias e Letras, 2009.

BARNES, H. Katharsis in the *Enneads* of Plotinus. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 73, 1942, p. 358-382.

BENSON, H. *Plato's Method of Dialectic*. In: BENSON, H. *A Companion to Plato*. Malden: Blackwell Publishing, 2006.

BLUMENTHAL, H. Noûs and soul in Plotinus: some problems of demarcation. In: *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma, 5-9 de outubro de 1970)*. Roma, 1974, p. 203-219.

_____. On Soul and Intellect. In: GERSON, L. *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 82-104.

_____. *Plotinus' Psychology: his doctrines of the embodied soul*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.

_____. Plotinus' Psychology: Aristotle in the service of platonism. *International Philosophical Quarterly*, 12, 1972, p. 340-364.

_____. Soul, World-Soul and Individual Soul in Plotinus. *Le Neoplatonisme: colloques internationaux du CNRS*. Paris, 1971, p. 55-63.

BODEUS, R. L'autre homme de Plotin. *Phronesis*, vol. 28, n. 3, 1983, p. 256-264.

BRANDÃO, B. A contemplação mística do Um em Plotino. *Sapere Audere*, n. 2, 2010. Disponível em

<http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/1297>

_____. A Experiência mística intelectual na filosofia de Plotino. *Hypnos*, n. 21, 2008, p. 245-260. Resumo disponível em

<http://www.institutohypnos.org.br/v4/index.php/revista-hypnos/revista-hypnos-21-artigos/>

_____. A teoria das ideias no médio-platonismo: o capítulo IX do *Didascálico* de Alcínoo. *Scripta Clássica On-Line*, v. 2, 2006. Disponível em <http://www.scriptaclassicaonlinebr.gr.eu.org/bernardo.pdf>.

_____. A tradição do discurso apofático na Filosofia Grega. *Hypnos*, n. 18, 2007a, p. 90-97.

_____. A união da alma com o Um na filosofia de Plotino. *Síntese*, n. 114, 2009, p. 87-105. Resumo disponível em <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/viewArticle/96>

_____. A união da alma e do Intelecto na Filosofia de Plotino. *Kriterion*, n. 116, 2007b, p. 481-491. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/kr/v48n116/a1348116.pdf>

_____. Mística e paideia: o pseudo-Dionísio Areopagita. *Mirabilia*, v. 4, 2004. Disponível em <http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num4/artigos/art7.htm>

_____. Só em direção ao só: considerações sobre a mística de Plotino. *Horizonte*, v. 6, 2007c, p. 150-160. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/viewArticle/401>

_____. Teologia Mística (tradução e comentário). *Kléos*, n. 5-6, 2006, p. 146-167. Disponível em <http://www.pragma.kit.net/kleos/K5/K5-BernardoGuadalupeSLBrandao.pdf>

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

BRISSON, L. Pode-se falar de união mística em Plotino? *Kriterion*, vol., 48, n. 116, 2007.

BREHIER, E. *La philosophie de Plotin*. Paris: Boivin & Cie., 1928.

BURKERT, W. *Antigos cultos de mistério*. S. Paulo: EDUSP, 1991.

BUSSANICH, J. *Mystical Elements in the Thought of Plotinus*. In: HAASE W. & TEMPORINI, H. (ed.). *Aufstieg un Niedergang der Romischen Welt II.36.7*. Berlim: Walter de Gruyter, 1994.

_____. Plotinian Mysticism in Theoretic and Comparative Perspective. *American Catholic Philosophical Quartely*, 71, 1997, p. 339-365.

_____. Socrates the Mystic. In: *Traditions of Platonism: Essays Presented to John Dillon*, ed. John Cleary, pp. 29-51, Ashgate Publishing, 1999. Disponível em:

http://www.unm.edu/~manonash/UNM/Scholarly_Work_files/SocratesMystic.PDF.

_____. *The Ethicization of Rebirth Eschatology in Plato and Plotinus*. In: ADLURI, V. *Greek Religion: philosophy and salvation*. Berlim: De Gruyter, 2010.

CANFORA, L. *Um Ofício Perigoso*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

CARABIN, D. *The Unknown God*. Louvain: Peeters Eerdmans, 1995.

CARR, D. The Cardinals Virtues and Plato's Moral Psychology. *The Philosophical Quarterly*, vol. 38, n. 151, 1988, p. 186-200.

CHARRUE, J. *Illusion de la dialectique et dialectique de l'illusion: Platon et Plotin*. Paris: Belles Lettres, 2003.

CLAY, D. *The origins of the socratic dialogue*. In: WAERDT, P. *The Socratic Movement*. Nova York: Cornell University Press, 1994.

CLARK, S. *Plotinus: charms and countercharms*. In: O'HEAR, A. *Conceptions of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 215-232.

COOPER, J. *Pursuits of wisdom: six ways of life in ancient philosophy, from Socrates to Plotinus*. Princeton: Princeton University Press, 2012.

CORRIGAN, K. *Essence and existence in the Enneads*. In: GERSON, L. *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 105-129.

CORRIGAN, K. & GLAZOV-CORRIGAN, H. *Plato's Dialectic at Play: argument, structure and myth in the Symposium*. Pennsylvania: Pennsylvania State Universtiy Press, 2004.

COX, P. *Biography in Late Antiquity: a quest for the holy man*. Berkeley: University of California Press, 1983.

DANIELOU, J. *Platonisme et theologie mystique: essai sur la doctrine spirituelle de saint Gregoire de Nysse*. Paris: Montaigne, 1944.

DECK, J. *Nature, contemplation and the One: a study in the philosophy of Plotinus*. Burdett: Larson Publications, 1991.

DILLON, J. *An ethic for the late ancient sage*. In: GERSON, L. *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 315-335.

_____. *Plotinus and the transcendental imagination*. In: MACKEY, J. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1986, p. 55-64.

DOBROWSKI, D. *Asceticism as Athletic Training in Plotinus*. In: HAASE W. & TEMPORINI, H. (ed.). *Aufstieg un Niedergang der Romischen Welt II.36.1*. Berlim: Walter de Gruyter, 1994.

_____. *Contemporary Athletics and Ancient Greek Ideals*. Chicago: Chicago University Press, 2009.

DODDS, E. *Numenius and Ammonius*. In: DODDS, E. *et. al. Les Sources de Plotin. entretiens sur l'Antiquité Classique*, tomo V. Genebra: Fundação Hardt, 1957.

_____. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. Cambridge University Press, 1990.

_____. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press, 1962.

_____. *The Parmenides of Plato and the origin of the neoplatonic One*. *The Classical Quartely*, 22, 1928, p. 129-142.

_____. *Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus*. *Journal of Roman Studies*, 50, 1960, p. 1-7.

DRODGE, A. *Justin Martyr and the Restoration of Philosophy*. *Church History*, vol, 56, n. 3, 1987, p. 303-319.

DUDLEY, J. La contemplation (*theoría*) humaine selon Aristote. *Revue Philosophique de Louvain*. Tome 80, n. 47, 1982, p. 387-413.

EDWARDS, M. *Birth, Death and Divinity in Porphyry's Life of Plotinus*. In: HAGG, T. & ROSSEAU, P. *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 2000.

EMILSSON, E. *Plotinus on Intellect*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

EVANS, N. Diotima and Demeter as mystagogues in Plato's *Symposium*. *Hypatia*, vol. 21, n. 2, 2006, p. 1-27.

FATTAL, M. *Logos et Image chez Plotin*. Paris: L'Harmattan, 1998.

FESTUGIÈRE, A. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris: J. Vrin, 1967.

FOUCAULT, M. *Técnicas du soi*. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, vol. IV, p. 783-813.

GANDILLAC, M. *La Sagesse de Plotin*. Paris: Hachette, 1952.

GARRET, J. Is the sage free from pain? *Volga Journal of Philosophy and Social Sciences*, n. 6, 1999. Disponível em: <http://www.wku.edu/~jan.garrett/painst.htm>

GERSON, L. What is platonism. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 43, n. 3, 2005, p. 253-276.

GILSON, E. *O filósofo e a teologia*. Santo André: Editora Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2009.

GOLDSMITH, V. *Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos*. In: GOLDSMITH, V. *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

GONZALEZ, F. A Short History of Platonic Interpretation and the "Third Way". In: GONZALEZ, F (ed.). *The Third Way: new directions in platonic studies*. Lanham MD: Rowman and Littlefield, 1995.

GRIPP, B. *Além das nuvens: crítica da filosofia nos fragmentos da comédia antiga*. Dissertação de mestrado. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

HADOT, I. *The Spiritual Guide*. In: ARMSTRONG, H. *Classical Mediterranean Spirituality: egyptian, greek, roman*. Nova York: Crossroad, 1986, p. 436-459.

HADOT, P. Conversion. ." Encyclopaedia Universalis, vol. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1968, p. 979-981.

_____. *Etudes de Philosophie Ancienne*. Paris: Les Belles Letres, 1998.

_____. Images Mythiques et Themes Mystiques dans un Passage de Plotin (V.8.10-13). *Mélanges J. Trouillard*, 1981, p. 205-214.

_____. *La conception plotinienne de l'identité entre l'intellect et son objeto. Plotin et le De Anima d'Aristote*. In: DHERBEY, G. & VIANO, C. *Corps et ame. Sur le De Anima d'Aristote*. Paris: J. Vrin, 1996, p. 367-376.

_____. Les Niveaux de Conscience dans Les États Mystiques Selon Plotin. In: *Journal de Psychologie*, n. 2-3, 1980, p. 243-265.

_____. L'Union de l'Ame avec l'Intellect Divin dans l'Expérience Mystique Plotinienne. In: *Proclus et son Influence*. Actes du Colloque de Neuchâtel, julho de 1985, p. 3-27.

_____. *O Que é filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2008.

_____. *Philosophy as a way of life*. Oxford: Blackwell Publishers, 1995.

_____. *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris: Éditions Gallimard, 1997.

_____. *The present alone is our happiness: conversations with Jeannie Carlier and Arnold I. Davidson*. Stanford: Stanford University Press, 2009.

HADRÉ, J. Camus' thoughts on christian metaphysics and neoplatonism. *Studies in Philology*, vol. 64, n.1, 1967, p. 97-108.

HANKEY, W. French neoplatonism in the 20th century. *Animus*, 4, 1999.
Disponível em
<http://www2.swgc.mun.ca/animus/Articles/Volume%204/hankey4.pdf>.

HELLER, S. Apuleius, Platonic Dualism, and Eleven. *The American Journal of Philology*, vol. 104, n. 4, 1983, p. 321-339.

IGAL, J. Aristotele y la evolución de la antropologia de Plotino. *Pensamiento* 35, 1979, p. 315-346.

INGE, W. *Christian Mysticism*. Nova York: Charles Scribners Son's, 1899.

_____. *The Philosophy of Plotinus* (2 vols.). Londres: Longmans, 1948.

IRVINE, W. *A guide to good life: the ancient art of stoic joy*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

JAEGER, W. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1965

_____. On the origin and cycle of the philosophical ideal of life. In: JAEGER, W. *Aristotle: fundamentals of the history of his development*. Oxford: Oxford University Press, 1948.

_____. *Paideia*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JEVONS, F. Was Plotinus influenced by opium? *Medical History*, 9, 1965, p. 364-380.

KAHN, C. Democritus and the Origins of Moral Psychology. *The American Journal of Philology*, vol. 106, n. 1, 1985, p. 1-31

KANYORORO, J. Les richesses intérieures de l'âme selon Plotin. *Laval théologique et philosophique*, vol. 59, n. 2, 2003, p. 235-256.

KINGSLEY, P. *Ancient philosophy, mystery and magic*. Empedocles and pythagorean tradition. Oxford: Oxford University Press, 1995.

_____. *In the Dark Places of Wisdom*. Inverness: The Golden Sufi Center, 1999.

KRAKOWSKI, E. *Une philosophie de l'amour et de la beauté. L'esthétique de Plotin et son influence*. Paris: E. de Broccard, 1929.

LAMBERTON, R. *Homer the theologian: allegorical reading and the growth of the epic tradition*. Berkeley: University of California Press, 1989.

LAURENT, J. *Les fondements de la nature dans la pensée de Plotin: Procésion et participation*. Paris: Vrin, 1992

LINGUITI, A. *Plotino sulla felicità dell'anima non discesa*. In: BRANCACCI, A. (org.). *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale: atti del II Colloquio Internazionale (Roma, 21-23 de setembro de 2000)*. Napoles: Bibliopolis, 2001.

LLOYD, A. Non-discursive thought: an enigma of greek philosophy. *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 70, 1970, p. 261-274.

_____. Non-propositional thought in Plotinus. *Phronesis*, vol. 31, n. 3, 1986, p. 258-265.

LLOYD, G. *Plotinus*. Nova York: Routledge, 1994.

LOREDO, C. *Eros e iniciação: um estudo sobre as relações entre a paideia platônica e os antigos cultos gregos de mistério a partir do Banquete*. Dissertação de mestrado. Belo Horizonte: FAJE, 2009.

LOVEJOY, A. *The great chain of being: a study of the history of an idea*. Harvard: Harvard University Press, 1976.

MAMO, P. Is Plotinian Mysticism Monistic. In: HARRIS, B. (editor) *The Significance of Neoplatonism*. Virginia: International Society for Neoplatonic Studies, 1976, p. 199-215.

MARQUES, M. Contra a teoria de dois mundos na filosofia de Platão: *República* V 476E-478E. *Princípios*, 2011.

MARROU, H. *História da Educação na Antiguidade*. São Paulo: EPU, 1975.

MARSOLA, M. Plotino e a escolha de Héracles. Paixões, virtude e purificação. *Hypnos*, ano 14, n. 20, 2008, p. 61-74.

_____. Plotino e o ceticismo. *Dois Pontos*, vol. 4, n. 2, 2007.

MAZUR, Z. Unio magica, part I: on the magical origins of Plotinus' mysticism. *Dionysius*, vol. XXI, 2003, p. 23-52.

_____. Unio magica, part II: Plotinus, theurgy and the question of ritual. *Dionysius*, vol. XXII, 2004, p. 29-56.

MCGINN, B. *The Foundations of Mysticism: origins to fifth century*. Nova York: Crossroads, 2005.

MERLAN, P. *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: problems of the soul in the neoaristotelian and neoplatonic tradition*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1963.

MOEVS, C. *The Metaphysics of Dante's Comedy*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

MOUSOPOULOS, E. *Le problème de l'imaginaire chez Plotin*. Paris: J. Vrin, 2000.

NARBONNE, J. Les Écrits de Plotin: Genre Littéraire et Développement de l'Oeuvre. *Laval théologique et philosophique*, vol. 64, n. 3, 2008, p. 627-640.

_____. *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*. Leiden: Brill, 2011.

NUSSBAUM, M. *The Fragility of Goodness*. Cambridge: CUP, 1986.

_____. *The Therapy of Desire*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

O'DALY, G. *Plotinus Philosophy of the Self*. Shannon, 1973.

O'MEARA, D. A Propos d'une Témoignage sur l'Expérience Mystique de Plotin. *Mnemosyne*, 27, 1974, p. 238-244.

_____. *L'Expérience de Union de l'Âme avec l'Intellect chez Plotin*. In: TAORMINA, D. (org.). *L'Essere del Pensiero: saggi sulla filosofia di Plotino*. Napoli: Bibliopolis, 2008.

_____. Le Problème du discours sur l'indicible chez Plotin. *Revue de Theologie et de Philosophie*, 122, 1990, p. 145-156.

_____. *Plotinus: an introduction to the Enneads*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

_____. *Platonopolis: platonic political philosophy in late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press, 2003.

_____. *The Hierarchical Ordering of Reality in Plotinus*. In: GERSON, L. *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

OLIVEIRA, L. Notas sobre lógica e dialética na *Enéada* de Plotino. *Trans/Form/Ação*, n. 30, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v30n2/a11v30n2.pdf>

_____. O belo em Plotino: do múltiplo ao uno. *Síntese*, v. 32, n. 103, 2005, p. 259-274.

OSLEY, A. Greek Biography Before Plutarch. *Greece & Rome*, vol. 15, n. 43, 1946, p. 7-20.

OUSAGER, A. *Plotinus on freedom, selfhood and politics*. Aarhus: Aarhus University Press, 2005.

- PARENTE, M. *Introduzione a Plotino*. Roma: Editori Laterza, 1984.
- PEIXOTO, M. A Afecção do Desejo nos Filósofos Pré-Socráticos: Pitagóricos e Demócrito. *Anais de Filosofia Clássica*, vol. 3, n. 5, 2009 (site: <http://www.ifcs.ufrj.br/~afc/2009/MIRIAM.pdf>)
- _____. Cícero, Plutarco e Galeno: sobre a possibilidade de uma *therapeia* das paixões. *Hypnos*, n. 21, 2008, 153-177.
- PENIDO, M. O discernimento filosófico da experiência mística. *Revista Verbum*, v. 1, n. 3-4, dez., 1944, p. 228-248. Disponível em <http://www.permanencia.org.br/drupal/node/494>.
- PIEPER, J. *Happiness and contemplation*. Indiana: Augustine Press, 1998.
- _____. *O que é filosofar*. S. Paulo: Loyola, 2007.
- PLAS, P. Plotinus' Ethical Theory. *Illinois Classical Studies*, VII, 2, 1982.
- PUENTE, F. *A Katharsis em Platão e Aristóteles*. In: DUARTE, R (org.). *Kátharsis. Reflexos de um conceito estético*. Belo Horizonte: Editora c/Arte, 2002, p. 10-27.
- QUINTON, A. *Philosophy*. In: HONDERICH, T. (ed.). *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- RAPPE, S. *Reading neoplatonism: non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- _____. *Self knowledge and subjectivity in the Enneads*. In: GERSON, L. *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 250-274.

REALE, G. *Corpo, Alma e Saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulus, 2002.

REDFIELD, J. *Nature and Culture in the Illiad*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.

REIS, M. A *Kátharsis* em Platão: sofista 226d-230d. *Colóquio Internacional Kátharsis*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

REMES, P. *Plotinus onf self: the philosophy of "we"*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

RICH, A. Body and Soul in the Philosophy of Plotinus. *Journal of History of Philosophy*, vol. 1, n. 1, 1963, p. 1-15.

RIST, J. Back to the Mysticism of Plotinus: some more specifics. *Journal of History of Philosophy*, vol 27, n. 2, 1989, p. 183-197.

_____. Ideas of Individuals in Plotinus: a reply to Dr. Blumenthal. *Revue Internationale de Philosophie*, 92, 1970, p. 298-303.

_____. Forms of Individuals in Plotinus. *Classical Quartely*, 13, 1963, p. 223-231.

_____. *Plotinus: road to reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

_____. The Neoplatonic One and Plato's Parmenides. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 93, 1962, p. 389-401.

SCHIBLI, H. Apprehending our happiness: *antilepsis* and the middle soul in Plotinus, *Ennead I. Phronesis*, vol. 34, n. 2, 1989, p. 205-219.

SCHLAM, K. The Scholarship of Apuleius since 1938. *The Classical World*, vol. 64, n. 9, 1971, p. 285-309.

SCHNIEWIND, A. *Quelles conditions pour une éthique plotinienne? Prescription et description dans les Enneades*. In: FATTAL, M. (ed.) *Études sur Plotin*. Paris: l'Harmattan, 2000, p. 47-73.

SCHROEDER, F. *Plotinus and language*. In: GERSON, L. *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 336-355.

SELLARS, H. *The Art of Living: the stoics and the nature and function of philosophy*. Londres: Bristol Classical Press, 2009.

SICHIROLLO, L. *Dialética*. Lisboa: Presença, 1980.

SMITH, A. Unconsciousness and quasiconsciousness in Plotinus. *Phronesis*, 23, 1978, p. 292-301.

SORABJI, R. *Emotion and peace of mind: from stoic agitation to christian tentation*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

_____. *Myths about non-propositional thought*. In: SCHOFIELD, M & NUSSBAUM, M. *Language and logos*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

_____. *Time, Creation and Continuum: theories in antiquity and the early middle ages*. Ithaca, 1983.

STEEL, C. *The Changing Self, a study on the soul in later neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*. Bruxelles: Palais der Academien, 1978.

STEIN, E. *A Ciência da Cruz*. S. Paulo: Loyola, 2004.

STERN-GILLET, S. Dual Selfhood and Self-Perfection in Plotinus Enneads. *Epoche: a journal for the history of philosophy*, vol, 13, n. 2, 2009.

STROUMSA, G. *From Master of Wisdom to Spiritual Master in Late Antiquity*. In: BRAKKE, D. *Religion and the self in Antiquity*. Indiana: Indiana University Press, 2005.

SZLÉZAK, T. *Platão e Aristóteles na doutrina do Noûs de Plotino*. S. Paulo: Paulus, 2010.

TEICHMANN, C. & EVANS, K. *Philosophy: a beginners guide*. Malden: Blackwell, 1999.

TURNER, J. *Gnosticism and Platonism: the platonizing sethian texts from Nag Hammadi in their relation to later platonic literature*. In: WALLIS, R. *Gnosticism and Neoplatonism*. Albany: SUNY Press, 1992, p. 425-459._____. The gnostic threefold path to enlightenment: the ascent of mind and the descent of wisdom. *Novum Testamentum*, vol. 22, fasc. 4, 1980, p. 324-351.

_____. The setting of the platonizing sethian treatises in middle platonism. In: TURNER, J. (org.) *Gnosticism and later platonism: themes, figures, and texts*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000b.

VAZ, H. A ascensão dialética no *Banquete* de Platão. *Kriterion*, 35/36, 1956, p. 17-40.

_____. *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

VERRA, V. *Dialettica e filosofia in Plotino*. Milão: *Vita e Pensiero*, 1992.

VLACHOS, H. *Orthodox psychotherapy: the science of the Fathers*. Levidia: Birth of the Theotokos Monastery, 1994.

VOGEL, C. On the Neoplatonic Character of Platonism and the Platonic Character of Neoplatonism. *Mind*, vol. 62, n. 245, 1963, p. 43-64.

_____. *Plotinus' Image of Man: its relationship to Plato as well as to later neoplatonism*. In: LAGA, C et. al. (ed.). *Images of Man in Ancient and Medieval Thought*. Louvain: Leuven University Press, 1976, p. 146-168.

VORWEK, M. Plato on Virtue: definitions of *sophrosyne* in the Plato's *Charmides* and in Plotinus' *Enneads* 1, 2. *The American Journal of Philology*, Vol. 122, N. 1, 2001, pp. 29-47.

VERRA, V. *Dialettica e filosofia in Plotino*. Milão: *Vita e Pensiero*, 1992.

WALLIS, R. *Noûs as Experience*. In: HARRIS, B. (editor). *The Significance of Neoplatonism*. Virginia: International Society for Neoplatonic Studies, 1976, p. 121-143.

WARREN, E. Consciousness in Plotinus. *The Classical Quarterly*, vol. 16, n. 2, 1966, p. 277-285.

_____. Imagination in Plotinus. *Phronesis*, 9, 1964, p. 83-97.

_____. Memory in Plotinus. *The Classical Quarterly*, vol. 15, n. 2, 1965, p. 252-260.

WATSON, G. *The concept of phantasia from the late hellenistic period to the early neoplatonism*. . In: HAASE W. & TEMPORINI, H. (ed.). *Aufstieg un Niedergang der Romischen Welt* II.36.7. Berlim: Walter de Gruyter, 1994, p. 4765-4810.

WILBERDING, J. Automatic Action in Plotinus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 34, 2008, p. 443-477.

ZAMBON, M. *Middle Platonism*. In: GILL, M. & PELLEGRIN, P. (org.) *A Companion to Ancient Philosophy*. Malden: Blackwell Publishing, 2006.