



UFPB

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS - GRADUAÇÃO
EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES**

TADEU JÚNIOR DE LIMA NASCIMENTO

**QUANDO TODOS NÓS SOMOS UM: A ALTERIDADE NA FILOSOFIA
DE PLOTINO E SUA POSSÍVEL IMPLICAÇÃO ÉTICA**

João Pessoa

Junho/ 2016

TADEU JÚNIOR DE LIMA NASCIMENTO

**QUANDO TODOS NÓS SOMOS UM: A ALTERIDADE NA FILOSOFIA
DE PLOTINO E SUA POSSÍVEL IMPLICAÇÃO ÉTICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Ciências das Religiões da Universidade Federal da
Paraíba, como exigência parcial para obtenção de título
de MESTRE em Ciências das Religiões.

Orientadora: Professora Dr.^a Suelma de Souza Moraes
Co-orientadora: Prof.^a Dr.^a Maria Simone Marinho
Nogueira

João Pessoa

Junho/ 2016

N244q Nascimento, Tadeu Júnior de Lima.
Quando todos nós somos um: a alteridade na filosofia de Plotino e sua possível implicação ética / Tadeu Júnior de Lima Nascimento.- João Pessoa, 2016.
107f.
Orientadora: Suelma de Souza Moraes
Coorientadora: Maria Simone Marinho Nogueira
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CE
1. Plotino, 204 d.C.- 270 d.C. 2. Ciências das religiões.
3. Alteridade. 4. Ética. 5. Mística. 6. Neoplatonismo.

UFPB/BC

CDU: 279.224(043)

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

*“QUANDO TODOS NÓS SOMOS UM: A ALTERIDADE NA FILOSOFIA DE
PLOTINO E SUA POSSÍVEL IMPLICAÇÃO ÉTICA”*

Tadeu Júnior de Lima Nascimento

Dissertação apresentada à banca examinadora constituída pelos seguintes professores:


Suelma de Souza Moraes
(orientadora/PPGCR/UFPB)


José Arlindo de Aguiar Filho
(membro-externo/UEPB)


Maria Simone Marinho Nogueira
(membro-externo/UEPB)

Para minha mãe, irmã, esposa e dois filhos (Fátima, Bruna, Pepita, Nicolás e Augusto, respectivamente) que me mostram diariamente o quanto somos um.

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Fátima, pela vida, educação, conselhos e auxílio que continua a prestar a mim.

À minha Irmã, Bruna, que ajudou de várias formas para que aqui eu chegasse.

À minha linda esposa, Pepita, pela paciência ante meu constante isolamento para a pesquisa.

Ao meu filho, Nicolas Miguel, por continuar me interrompendo para brincar.

À professora Dr^a Suelma de Souza Moraes, pela orientação acadêmica, paciência e cordialidade durante todo o mestrado.

À professora Dr^a Maria Simone Marinho Nogueira, pela co-orientação, a amizade, a dedicação e a esperança que persiste em ter com relação a mim.

Ao professor Dr José Carlos Baracat Júnior pela tradução inédita do tratado IV 9 [8], gentilmente cedida, as indicações de bibliografia e pelas conversas amigáveis que tivemos.

Aos amigos e companheiros, Amanda, Davi, Fagner e Lorena, pelas conversas frutíferas, o compartilhamento de alegrias e dificuldades, o incentivo e a confiança.

Aos amigos a quem chamo de irmãos, Dennis e Renê, pelo apoio, manifestações de carinho e cumplicidade.

Ao Programa de Pós- graduação em Ciências das Religiões da UFPB.

À CAPES pelos recursos disponibilizados.

Àquilo que há de divino no universo

A Plotino.

*Se tanto a minha quanto a tua alma provêm da
do universo, e esta é uma, também as nossas
devem ser uma.*

Plotino, *Enéada* IV 9

*Quando a noite aparecer
Lembra que somos um com você
Quando noite aparecer
lembra, todos nós somos um.*

Jorge Vercillo

RESUMO

As religiões, assim como os demais tipos de associações humanas, têm que lidar com a questão do outro. Mais do que isso, ao que parece, toda religião traz desde os seus primórdios uma perspectiva quanto à conduta de seus adeptos que podemos entender como uma ética, o que nos leva ao campo da filosofia. Esta, por sua vez, tendo em vista as várias implicações, por exemplo, epistemológicas, lógicas, ontológicas e, claro, éticas que a problemática do outro denuncia, mostra como imprescindível o conceito de *alteridade*, que ao longo da história se modificou perpassando estas diferentes subáreas da tradição filosófica. Deste modo, o intuito deste trabalho é expor o pensamento do filósofo neoplatônico Plotino (204 ou 205 – 270 d.C.) no que concerne à alteridade dentro de seu sistema de base triádica metafísica composto pelas hipóstases Uno (ἓν), Intellecto (νοῦς) e Alma (ψυχή), transpondo a alteridade (ἑτερότης) presente neste âmbito inteligível para sua aplicação na esfera da ética, da relação do ser humano com outrem, representada nessa dissertação pela palavra *outridade*. Pretendemos assim, ante essas premissas, demonstrar por consequência, que da teoria plotiniana da unimultiplicidade da alma pode-se traduzir uma ética que, em homogeneidade com a mística deste pensador, postule uma instância na aproximação/assemelhação com o Uno (deus) em que possamos dizer: todos nós somos um.

Palavras-chave: Plotino. Alteridade. Ética. Mística. Neoplatonismo.

ABSTRACT

The religions, as well as other kind of human associations, have to get along with the question of the other. Moreover, it seems, every religion brings since its prime a perspective about the behavior of its followers that we can understand like an ethic, this take us philosophy field. This, in turn, in view of several implications, as example, epistemological, logics, ontological and, of course, ethics, that the problematic of other denounces, shows as indispensable the concept of *alterity*, that, along history was modified, permeating these different subareas of philosophical tradition. This way, the intentions of this research is show the thought of Neoplatonism philosopher Plotinus (204 or 205 – 270 A.D.) in the concerns to otherness into its system with metaphysics triadic base compound by hypostasis One (ἓν), Intellect (νοῦς) and Soul (ψυχή) transposing the alterity (ἑτερότης) that there is on this intelligible ambit for its application on ethic sphere of human relation with somebody else represented in this dissertation for the word *otherness*. We intend, even before, these premise to demonstrate with the consequence of Plotinus' theory of soul intricacy can translate an ethic that in homogeneity with the mystic of thinker, postulates an instance on the approach/resemblance with the One (God) in what can say: We are all in one.

Keywords: Plotinus. Alterity. Ethic. Mystic. Neoplatonism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 ALTERIDADE E OUTRIDADE: UM ITINERÁRIO FILOSÓFICO ATÉ PLOTINO	17
1.1 FUNDAMENTOS TEÓRICOS	17
1.2 A ALTERIDADE NA GRÉCIA ANTIGA: O OUTRO, DO MITO À FILOSOFIA	18
1.3 OS PRÉ-SOCRÁTICOS: TALES, PITÁGORAS, HERÁCLITO E PARMÊNIDES	22
1.4 OS SOFISTAS E SÓCRATES.....	31
1.5 PLATÃO, ARISTÓTELES E O ESTOICISMO	37
2 ALTERIDADE E UNIMULTIPLICIDADE: UMA BREVE INTRODUÇÃO AO SISTEMA PLOTINIANO.....	49
2.1 O SISTEMA DE PLOTINO.....	49
2.2 A UNIMULTIPLICIDADE DA ALMA SEGUNDO PLOTINO.....	75
2.2.1 O tratado IV 9 [8].....	76
3 A ÉTICA PLOTINIANA: ENTRE VIRTUDES, MÍSTICA, FELICIDADE E AMIZADE, É POSSÍVEL FALAR DE UMA OUTRIDADE?.....	83
3. 1 AS VIRTUDES E A FELICIDADE.....	84
3. 2 A MÍSTICA E AMIZADE: UMA POSSÍVEL OUTRIDADE.....	91
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	100
REFERÊNCIAS	102

INTRODUÇÃO

A alteridade aparece como um dos conceitos periféricos da filosofia desde a Grécia antiga. Porém, é Platão em seu diálogo *o Sofista* quem escreve pela primeira vez um tratado filosófico que trouxe a relevância de pensar o *outro*, no diferente, estabelecendo este outro (τοὔτερον)¹ como um dos cinco gêneros do Ser². Tomamos a palavra grega ἑτερότης por “alteridade”, como é costumeiramente traduzida³, esta aparece cada vez mais em Aristóteles, e de forma intensa no Neoplatonismo. A partir de então o conceito de alteridade passou por inúmeras metamorfoses até a contemporaneidade. Com isso estamos a dizer que seria uma catástrofe conceitual, um débil anacronismo, pensar, por exemplo, na alteridade platônica igualando-a em termos de significado a perspectiva de Lévinas, assim como a deste filósofo lituano difere de outros pensadores de nossa época como Edmund Husserl, Martin Buber, Jean-Paul Sartre, Paul Ricoeur e outros. Gubert em seu artigo *Alteridade e reconhecimento do outro em Ricoeur* (2011, p.76) expõe sucintamente a diferença entre três concepções das que citamos ao dizer:

Para Husserl, o outro é percebido como um “alter ego”, enquanto que, para Levinas, é a alteridade de um “totalmente outro”. De acordo com Ricoeur, não implica nenhuma espécie de contradição considerar como “dialeticamente complementares” os movimentos do outro para o si mesmo e do si mesmo para o outro.

Este “totalmente outro” levinasiano refere-se à perspectiva de um outro que é outrem, outro alguém independente do mesmo, que é por si só e não um diferente que contrapõe o eu. Levinas (1988, p.26) coloca que:

O Outro metafísico⁴ é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira,

¹ No *Sofista* lemos essa palavra desta forma, ou seja, o adjetivo no neutro (grego) ao invés do substantivo abstrato “alteridade”.

² No primeiro capítulo (em 2.5) trataremos mais claramente essa teoria platônica.

³ Tal como o faz, por exemplo, Reale (2014a), J. Ferrater Mora em seu *Dicionário de Filosofia*, Guillermo Quintás Allonso no livro *Términos y usos del lenguaje filosófico*, e tantos outros.

⁴ Essa expressão se enquadra dentro da nomenclatura conceitual de Levinas e não tem o mesmo significado quando utilizada por nós nesta dissertação.

seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo. O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A coletividade em que eu digo ‘tu’ ou ‘nós’ não é um plural de ‘eu’. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum.

Todavia, uma característica que se encontra fortemente presente nas teorias relativas a alteridade construídas no mundo pós iluminismo⁵, ou seja, nos séculos XIX e XX, é seu cunho antropológico e consequentemente ético. As duas grandes guerras mundiais de certa forma coagiram os maiores pensadores que as vivenciaram a buscar respostas ou explicações para o comportamento humano que ali se apresentava. Albert Einstein, em 1932, trocou cartas com Sigmund Freud onde indagava ao pai da psicanálise se havia um modo de o ser humano resistir à vontade, à tendência de destruição e ódio. Não sabia o físico o que estaria por vir com a ascensão do Nazismo. Floresceu o Existencialismo; Hannah Arendt traz sua teoria da “banalidade do mal”; Hans Jonas constrói a “Ética da responsabilidade” mostrando que agora o homem pode fazer algo impensável séculos antes: destruir sua espécie, seu ecossistema, seu planeta. Poderíamos oferecer vários outros exemplos, porém, já é o bastante para perceber o quanto a questão da ética e a alteridade humana⁶ estão longe de ser assunto contingente na filosofia. A ética é um constante aprendizado de como conviver com o outro, assim como a política que se estabelece por meio dessas relações.

No que concerne às religiões não é diferente, a alteridade é talvez o que há de mais elementar na construção das comunidades religiosas ou até mesmo na mística. Ao que parece, toda religião⁷ elabora já em seu nascimento uma ética, uma forma de ver o outro. Se a tolerância político-social já é algo difícil de ser conquistado, quando o assunto é religião, o diálogo ante a diversidade de crenças parece ainda mais intrincado. Uma coisa é um ser humano aceitar e respeitar um outro ser humano “diferente” dele próprio, seja por “raça”, etnia, gosto etc., outra muito mais abstrusa é acreditar que “seu” deus que concorde com a existência de outros deuses distintos dele e que não exija uma exclusividade de crença. Raras são as posturas desse tipo. Claro que quando falamos “deus” estamos nos referindo ao caráter que o homem atribui ao seu deus. Ideias do tipo “*somos todos irmãos*” ou “*somos todos filhos*

⁵ Ou, para os que preferem, pós-moderno!

⁶ Expressão utilizada por Ruiz (2008, p. 118). De nossa parte, quando falarmos em “alteridade metafísica” estamos vinculando este conceito a perspectivas da antiguidade onde as relações humanas, éticas, não são fundamentais para esse termo, onde a alteridade se estabelece por uma ontologia, um universo inteligível, ou mesmo uma teologia etc. Porém, somos cientes que tanto a alteridade como vêem os contemporâneos pode ser considerada metafísica (como o fará Lévinas), quanto a dos sistemas da antiguidade serem vistas como humanas.

⁷ Estamos cientes da complexidade de se definir “religião” e que este termo não traduz toda e qualquer “experiência com o sagrado” como nos ensina Mircea Eliade no início do prefácio de *Origens: história e sentido na religião*.

de Deus”, são muito mais políticas do que de fé, caem perante as primeiras desavenças teológicas, e não é preciso muitos argumentos para ligar essa difícil aceitação do outro com as guerras religiosas e a multiplicação de denominações, seitas, novas religiões etc. Não é a toa que o filósofo iluminista Voltaire traz em seu *Dicionário Filosófico* um verbete intitulado *Tolerância*. Esse conceito era muito caro para os pensadores daquela época, que ansiavam por uma racionalização do mundo, inclusive no que diz respeito à religião. Voltaire é incisivo ao dizer (1978, p. 291-292):

Evidentemente que qualquer particular que persiga outro homem, seu irmão, porque não participa das suas opiniões, é um monstro. Isto não oferece dificuldades [...] Esta horrível discórdia, que dura há tantos séculos, constitui a lição bem expressiva de que devemos perdoar-nos mutuamente os nossos erros; a discórdia é o grande mal do gênero humano e a tolerância o seu único remédio.

Tal filósofo publicou essas palavras em 1764 e, infelizmente, não há razões para dizermos que o “grande mal” não nos incomoda mais, pelo contrário, ainda em nossos dias a intolerância, o preconceito, a discriminação, a perseguição ao outro, ao diferente, é visível. A alteridade/outridade e a ética, assim, tem papel fundamental no universo dos estudos da religião, pois a primeira nos ensina como perceber a dimensão do outro em sua existência própria e em relação ao si mesmo, já a segunda nos dá princípios para o convívio com o outro e para o bem daquele que por ela se orienta.

Haveria, então, a possibilidade de termos um objeto de estudo que tratasse dessa *filosofia do outro*, do diálogo, que explique de algum modo que *todos nós somos um*, estando aquela presente em meio a um contexto extremamente espiritual que assistiu inclusive o desenvolvimento de uma religião de grande popularidade: o cristianismo? O filósofo alemão Feuerbach escreveu em seus *Princípios da filosofia do futuro*⁸ que o Neoplatonismo —corrente filosófica que trazia um Platão de certa forma sincretizado principalmente a teorias aristotélicas— era a passagem da filosofia grega para uma teologia filosófica. Independentemente deste pensador estar certo ou não, é ali que encontramos nosso objeto de pesquisa e o teórico que nos guiará: Plotino.

⁸ FEUERBACH, Ludwig. *Filosofia da Sensibilidade. Escritos (1839-1846)*. Trad. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. 2005. p. 133.

Nosso filósofo⁹ nasceu entre os anos 204 e 205 na cidade de Licópolis (atual Assiut, Egito), em um tempo em que o helenismo ainda imperava no mundo ocidental. Podemos dizer que Plotino foi o último grande filósofo da antiguidade tardia ou pré-medievalidade e é tido como Pai do Neoplatonismo¹⁰, embora a essência dessa corrente já possa ser encontrada em seus antecessores¹¹. O “velho sábio grego”¹² viveu os últimos 26 anos de sua vida em Roma, morrendo em 270 d.C. Nesta cidade criou uma escola e escreveu cinquenta e quatro tratados corrigidos e organizados por seu discípulo e amigo Porfírio. Este os dividiu em seis partes de nove textos cada, sob o título de *Enéadas*.

Arthur Hilary Armstrong (1966-1988, v. I, p. xi) diz-nos que: “Plotino é, como outros filósofos dos períodos helenístico e romano, um mestre religioso e moral prático e também um filósofo profissional”. Ou seja, o licopolitano foi muito mais que apenas um filósofo contemplativo. Carlo Bussola expõe quatro aspectos ou situações do contexto histórico em que Plotino está inserido e através destes as teorias que encontramos nas *Enéadas* podem ser pensadas não só do ponto de vista filosófico, mas também político, econômico, cultural e religioso¹³. Bussola (1990, p. 13) afirma ainda sobre um predicado importante e pessoal de Plotino: “Espiritualmente, [...] era um místico; filosoficamente, era um metafísico”.

Plotino é um filósofo ainda pouco conhecido e trabalhado na academia. Os motivos para tal afirmação são variados. Um deles é o fato desse pensador pertencer a um período de transição das “eras” filosóficas¹⁴, sendo difícil ser estudado tanto na disciplina de filosofia antiga quanto medieval. Outro motivo é que para muitos, Plotino é um filósofo metafísico quase “cristão” ou o contrário, um “teólogo- místico pagão”. Todavia, vem crescendo os estudos acerca dele. Livros, teses, dissertações, monografias, artigos etc., são cada vez mais encontrados com a facilidade que a internet nos trouxe, e em geral estes trabalhos estão no âmbito da filosofia e da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões)¹⁵.

Luiz Felipe Pondé, na apresentação do belo livro *Silêncio e contemplação: uma introdução a Plotino* de Gabriela Bal, fruto de uma pesquisa em Ciências da Religião, nos

⁹ Daqui em diante, sempre que utilizarmos essa expressão em nosso texto estaremos nos referindo a Plotino.

¹⁰ SOMMERMAN. Américo. PLOTINO. *Tratados das Enéadas*. Tradução, apresentação, notas e ensaio final de Américo Sommerman—São Paulo: Polar Editorial, 2000. p. 9.

¹¹ Sobre este assunto ver: BEZERRA, 2006, p. 42.

¹² Expressão muito utilizada por Ullmann Reinhold Aloysio que explica: “No mundo islâmico medieval, o nome de Plotino, embora se lhe conhecessem as obras, ficou encoberto pelo anonimato. Os árabes a ele se referiam, denominando-o o velho homem ou sábio grego.” «ULLMANN. Reinhold Aloysio. *Plotino e os gnósticos*. In. BOMBASSARO. Luiz Carlos; PAVIANI, Jayme. (Org). **Filosofia, lógica e existência/ organização**, — Caxias do sul: EDUCS, 1997. p. 375. n. 66»

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

¹⁴ Ou seja, se encontra na antiguidade tardia ou pré-medievalidade.

¹⁵ Não convém, aqui, entramos na discussão acerca da pluralização ou singularidade dos termos dessa área.

lembra que (2007, p. 9-10): “É comum na tradição que estuda as narrativas místicas do tronco abraâmico (Judaísmo, Cristianismo e Islamismo) afirmar que a gramática dessas narrativas é uma descendente direta do pensamento de Plotino e seus herdeiros helênicos imediatos”. A Mística Plotiniana é talvez o platonismo elevado ao grau máximo de aproximação e intimidade com o sagrado¹⁶, é uma “assemelhação com o divino”. Nosso filósofo se considerava um exegeta do “divino Platão”¹⁷, todavia seu pensamento, mesmo que labutando para interpretar e explicar as teorias do mestre da Academia¹⁸, trouxe elementos inovadores e um sistema filosófico elaborado que abrange tanto o “cosmo (κόσμος) inteligível” quanto o mundo da *physis* (φύσις)¹⁹. Na base dessa teoria se encontra uma tríade conceitual: Uno (ἓν), Intellecto (νοῦς) e Alma (ψυχή). As três hipóstases²⁰ plotinianas, fundamentais para a compreensão de sua filosofia.

Veremos que as relações entre essas realidades se desenvolvem a partir de um elemento basilar: a alteridade. Como o mundo físico é um reflexo do supra-sensível, podemos procurar aonde a alteridade metafísica se encaixaria na ética de Plotino. Jan ter Reegen escreve com muita propriedade quando diz que a ética plotiniana:

[...] não pode ser considerada independentemente de sua metafísica: a ética está enraizada nesta metafísica e, se Plotino dela trata de forma mais indireta do que direta, isto ocorre em razão de a metafísica ser para ele uma ética, como também se constata em Platão, a grande inspiração de Plotino.²¹

Buscaremos, então, fazer uma ponte entre duas perspectivas diferentes do conceito de alteridade que começamos a apresentar no início de nossa escrita. Plotino pertence a uma época em que a alteridade é tratada no âmbito da ontologia, da metafísica, todavia,

¹⁶ Referimos-nos neste ponto a dicotomia sagrado/profano que segundo Émile Bréhier (em *La filosofía de Plotino*, 1953, p.52) já se fazia presente na filosofia de Platão e é seguida por Plotino, não entramos por hora na discussão sobre esses conceitos.

¹⁷ *Enéada* III. 5 [50] 1 (Baracat Júnior)

¹⁸ Platão fundou em Atenas uma escola chamada Academia, considerada uma das primeiras instituições de ensino superior do ocidente.

¹⁹ No que concerne à natureza física.

²⁰ Segue a explicação extremamente clara deste termo, feita pelo Doutor Marcus Reis Pinheiro na nota 3 de seu artigo *O Aprendiz do Belo: a arte-ética em Plotino* (2007): “A palavra hipóstase em português (que em seu sentido filosófico é sinônimo de ‘substância’, mas que quer também dizer ‘sedimento’), é diretamente derivada de *hypóstasis* do grego, que significa algo que existe por si mesmo, algo realmente existente e unicamente dependente de si mesmo. Etimologicamente, a palavra é composta pelo prefixo *hypo* que quer dizer ‘por baixo’ e *stasis*, ‘posição’. Assim, ela é também etimologicamente um sinônimo para substância (sub- = em baixo, -stancia = estar)”.

²¹ REEGEN, Jan ter. A Ética em Plotino. AQUINO, J. E. F.; FRAGOSO, E. A. R.; SOARES, M. C. (org.). **Ética e metafísica**. Fortaleza: Ed.UCE, 2007, 210 p. Coleção Argentinum Nostrum, p. 13.

queremos demonstrar como este pensador lidava com os “outros”, sejam estes seus discípulos ou as outras pessoas com que convivia, entre elas cristãos, gnósticos etc. Qual era a atitude de Plotino com o diferente²²? Como este constrói uma ética? Em suma, mesmo Plotino não utilizando a ideia de alteridade como a percebemos em Lévinas e outros, pretendemos possibilitar uma visão da alteridade plotiniana sendo esta relativa a um outro *alguém*, ou seja, de ser humano para com outro e para essa adotaremos a palavra “outridade”, diferenciando-a da primeira. Todavia, mostraremos que este outro em Plotino é, em algum “momento”, participante da mesma instância inteligível. Somos a mesma Alma, o mesmo todo, somos um.

Sendo assim o desenvolvimento desta dissertação estará dividido em três capítulos. No primeiro seguiremos um itinerário histórico-filosófico sobre o conceito de alteridade. Em outras palavras, partiremos de alguns pensadores do universo grego que são anteriores a Plotino para descrever como a alteridade está presente nos seus predecessores. Fazer tal observação nos remete também à questão da religião, tendo em vista que na filosofia antiga não há uma separação radical entre o que podemos chamar de ciência ou filosofia e “teologia”. Claro que restringiremos nossas considerações a poucos teóricos que consideramos mais convenientes para este trabalho, tendo em vista a vastidão de filósofos que encontramos entre o século VI a.C.²³ e o século III d.C. Nessa caminhada que envolve naturalmente o helenismo, a cultura da antiga Grécia, nos propomos, auxiliados pelo pensamento daqueles filósofos, a relacionar a alteridade do ponto de vista metafísico com o mundo da ética, da outridade. Acerca do modo como a alteridade foi concebida antes da mudança a partir dos filósofos contemporâneos explica Ruiz (2008, p. 118-119):

A alteridade foi trazida à tona no debate filosófico como um corolário de outras reflexões consideradas principais, em geral, de caráter cosmológico ou antropológico. [...] a presença diluída da alteridade humana nos corolários da filosofia tem contribuído para considerá-la como uma categoria residual no pensamento filosófico. A presença periférica do outro no pensamento ocidental fez, em geral, que a alteridade fosse significada como um componente acessório e instrumental dos sistemas.

Mas se Plotino e os filósofos da antiguidade não utilizavam da palavra alteridade necessariamente ligada às relações humanas em seus sistemas ou teorias, como perceberemos a forma com que aqueles pensavam o outro? Para tentar solucionar esse dilema nos

²² E quem era o diferente?

²³ Quando teria “nascido” a filosofia grega.

basearemos principalmente em duas perspectivas. Uma delas é a tese de Pierre Hadot em seu livro *O que é a filosofia antiga?*²⁴:

Quero dizer que 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 (2014, p. 18)

Esperamos que ao debruçarmo-nos acerca do modo de vida e do discurso de cada pensador que escolhermos, possamos demonstrar uma síntese que dê a entender parte da ética daqueles, pelo menos no que estamos a chamar de outridade. Sendo assim, não apenas as obras desses autores, mas também os relatos acerca de suas condutas em vida serão importantes. Por meio deles deduziremos um pouco da tradição ética de que Plotino tinha conhecimento.

A outra perspectiva de que falávamos e que nos espelhamos é a de Marcelo Pimenta Marques que em *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista* traz uma interpretação incomum deste diálogo, interpretação essa que faz uma aproximação entre questões tidas como metafísicas e o universo sensível. Explica-nos Marques:

Estou convencido de que este modo de abordar a diferença²⁵, no *Sofista*, pode revalorizar de maneira original elementos decisivos do diálogo. Insisto em destacar o alcance ético-político das questões filosóficas, mesmo num diálogo do qual, tradicionalmente, se estudam questões ontológicas e lógicas, com o fim preciso de levar o leitor a recalibrar o peso dessas dimensões do texto (2006, p. 23).

²⁴ Estamos inteirados das possíveis limitações da tese de Hadot e das críticas que são feitas a esta, como o faz, por exemplo, John M. Cooper em *Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus* que mesmo tratando do mesmo assunto que Hadot e partindo de certa forma da tese deste, demonstra que não se pode colocar essa conduta ética do modo de vida como uma espécie de “filosofia original”: “Como o primeiro fruto do meu encontro libertador com o trabalho de Hadot eu publiquei um ensaio em 2007, no livro em homenagem a Myles Burnyeat de Dominic Scott, em “Sócrates e a filosofia como um modo de vida”, no qual eu expliquei a minha insatisfação com a concepção da filosofia de Hadot, e marcou o meu próprio caminho novo para conceber, não a própria filosofia antiga como um modo de vida (como se a filosofia antiga fosse um gênero único e especial de filosofar), mas filosofias antigas específicas — de fato as seis à que este livro é dedicado — como *modos* de vida”. Com relação às citações traduzidas de outras línguas, sempre que não fizemos referência a outro tradutor, serão de nossa responsabilidade.

²⁵ Um dos significados para a palavra alteridade.

Tais teses abrem precedentes para uma leitura semelhante de nossa parte com relação aos pensadores de que trataremos e em especial à filosofia plotiniana.

O segundo capítulo tratará da henologia plotiniana. Faremos uma apresentação do sistema de Plotino: Uno, Intelecto, Alma²⁶, o mundo sensível (principalmente no que se refere a matéria e ao homem). A chave hermenêutica para a apresentação desse sistema será a contemplação (θεωρία) que se estabelece a partir da alteridade tanto na processão (πρόοδος) como no retorno (ἐπιστροφή). O capítulo também terá como foco a ideia de unimultiplicidade da Alma. Esta sustenta a tese plotiniana de que “todas as almas são uma só”. Percorreremos os tratados em que Plotino trabalha essa tese, em especial: IV 9 [8]²⁷ (*Se todas as almas são uma só*), IV 3 [27] (*Sobre as aporias relativas à alma I*), e VI 4 [22] – 5 [23] (*Sobre o fato de que o ente está inteiro, uno e idêntico em todas as partes I e II*). Com este capítulo almejamos expor como Plotino, mesmo admitindo a identidade de ser, sua singularidade, estabelece uma igualdade entre nós o que nos leva para um caráter mais religioso da filosofia plotiniana. Esse estudo é fundamental, pois apresentará como Plotino utiliza os conceitos de alteridade e unimultiplicidade ao passo que introduzirá seu sistema, e sem a mínima compreensão deste, não haveria condições de avançarmos.

No terceiro capítulo trataremos a implicação ética da alteridade e da unimultiplicidade da Alma em Plotino, ou seja, uma visão de outridade. Importará que explanemos como o lícopolitano lidava com o outro. Nesse ponto é que se torna imprescindível a questão da amizade do sábio na filosofia de Plotino, sua atuação como mestre, seu relacionamento interpessoal e principalmente, sua proposta mística. Acreditamos que seguindo esse itinerário seremos capazes de demonstrar em que passo dessa filosofia todos nós somos um.

²⁶ Sendo esta tríade, pela força que teve no mundo antigo, assemelhada a trindade cristã. cf. ULLMANN, 2008a, p.69)

²⁷ Com relação às citações das *Enéadas* seguiremos o seguinte padrão: **Enéada** (algarismo romano entre I e VI na ordem estabelecida por Porfírio) —**Tratado** (algarismo arábico de 1 a 9 indicando a posição do tratado na Enéada, seguido de algarismo arábico e entre colchetes identificando o tratado segundo a ordem cronológica)—**Capítulo** (algarismo arábico). Por exemplo, Enéada IV 9 [8] 3 deve ser lido como: nono tratado da quarta Enéada, oitavo na ordem cronológica, capítulo três.

1 ALTERIDADE E OUTRIDADE: UM ITINERÁRIO FILOSÓFICO ATÉ PLOTINO

1.1 FUNDAMENTOS TEÓRICOS

Propusemo-nos a trazer nesse primeiro capítulo um pouco da problemática inerente ao conceito de alteridade (ἑτερότης), deixando claro desde aqui que não faremos isso de forma profunda. Não temos o intuito (ou presunção) de escrever em tão poucas páginas uma “história da alteridade”, mas sim, situar Plotino dentro de um contexto conceitual e demonstrar a importância que esse termo carrega no percurso da filosofia antiga, assim como seu incontestável vínculo com o universo da ética.

Há, no entanto, algo que é necessário, desde o início de nossa jornada dissertativa, ser esclarecido, pois tanto a conceituação como a nomenclatura que utilizaremos com relação à alteridade nos acompanharão no decorrer de nossa escrita. Tal alerta gera uma pergunta: existe mais de um modo de trabalhar ou entender a alteridade? Sim, vários, e isso justifica nosso esforço em seguir o rastro histórico- filosófico da chamada “relação com o outro”. Em um enriquecedor artigo intitulado *Percurso filosófico para a concepção de alteridade*, Olga Sodré (2007, p. 159) nos remete a essa questão ao dizer que:

Para uma melhor compreensão da questão é importante não perder de vista que o sentido da palavra alteridade foi mudando historicamente, e que sua atual relevância tomou forma no contexto da mundialização e dos novos modos de intercâmbio e convivência entre diferentes culturas, religiões e etnias.

Se a escritora do comentário supracitado considera em seu texto que a alteração do sentido da palavra alteridade no percurso da história é algo importante de ser lembrado, vamos um pouco além: no nosso é um ponto fundamental que fica permanentemente vigiado ante o risco de anacronismos. É notório que entre as quatro grandes “eras da filosofia”²⁸ muitos conceitos sofreram mudanças de significado. Até filósofos do mesmo período histórico divergem sobre o mesmo termo. Como exemplo vale lembrar o grande debate acerca dos *Universais* que fomentava o pensamento medievo. Tendo em vista essa característica da filosofia de mutabilidade, que implica em uma constante necessidade de compreensão da nomenclatura utilizada por cada pensador, entendemos que um termo como alteridade,

²⁸ Antiguidade, medievalidade, modernidade e contemporaneidade.

presente no vocabulário filosófico desde a antiguidade, não deve ser visto nem empregado por nós sem o devido cuidado hermenêutico. De que alteridade falamos?²⁹ Para responder tal indagação, as palavras de Regis de Moraes (2011, p. 20) nos servem de ponto de apoio:

[...] devemos distinguir a Alteridade, como relação com as outras coisas que não são o meu ser essencial, da Outridade, esta como específico relacionamento com os outros seres humanos; aqui, o outrem: o outro que, mais do que algo, é alguém.

Como veremos ao longo de nosso texto, essas duas perspectivas acima citadas, uma de cunho inegavelmente epistemológico e outra essencialmente ética, por vezes se encontram e aqui, em especial, mostraremos como essa ligação se dá na filosofia de Plotino sob o viés da metafísica.

No que concerne propriamente à filosofia antiga, abordaremos brevemente a questão da alteridade a princípio falando de alguns dos pré-socráticos. Em seguida dedicaremos parte da escrita à emblemática figura de Sócrates e aos sofistas, onde, nessa altura, entrarão em cena os dois grandes pilares da filosofia grega: Aristocles³⁰ e Aristóteles. Por fim, entre as escolas helenísticas falaremos do estoicismo. Sempre estaremos relacionando estes pensadores e correntes com o neoplatonismo de Plotino. Por mais que esse caminho pareça extenso até Plotino, percorrê-lo é fundamental, contudo, evitaremos nos prolongar nele.

1.2 A ALTERIDADE NA GRÉCIA ANTIGA: O OUTRO, DO MITO À FILOSOFIA

Começemos com a interpretação de um grande comentador de filosofia antiga. Giovanni Reale em seu *Léxico de filosofia grega e romana* começa o verbete *Alteridade* (ἑτερότης, θάτερον) dizendo: “O *outro* ou o *diverso* [...]” (2014a, p. 15), e exemplifica o uso desse conceito iniciando por Platão e findando com Plotino. Mas, por enquanto, esse pequeno trecho que citamos é suficiente porque expressa a essência do termo: o outro. Advêm dessa definição a necessidade de distinguir, mesmo que apenas formalmente, *alteridade* e o *outro*³¹, que embora praticamente sinonimizem nesse contexto, revelam no grego uma riqueza de significado que não deixaremos de citar. Explica Gobry (2007, p.74): “**héteros** /ἕτερος: **outro**. **Latim: alter**: Ao contrário do **állos**/ἄλλος (latim: *alius*), que é “outro” plural, **héteros**

²⁹ Repetimos a frase muito bem colocada por Ruiz (p. 118)

³⁰ Nome verdadeiro de Platão.

³¹ Como fizemos na nota 1 com relação ao *Sofista*.

é “outro” singular: ele é um de dois”. A alteridade, assim, se estabelece em várias dimensões na inter-relação de um *Eu* com um *Outro*, ou, como veremos, de um ser com um não-ser, da unidade com o múltiplo, enfim, arraigada à dicotomias, à diferença, à diversidade.

No entanto, ao longo de nosso texto, perceber-se-á que conforme a tendência epistemológica de que se parte (seja política, sociológica, antropológica, filosófica etc.), esses múltiplos sentidos do conceito de alteridade estarão presentes quando o outro for o estrangeiro, uma diferente classe da mesma sociedade, qualquer outro ser, uma dicotomia de conceitos, enfim, totalidade, diferenciação e alteridade são categorias fundamentais³² e mediarão essas relações. O que não devemos deixar de pôr em voga é que nosso enfoque em última instância está na ética, na relação do homem com os outros homens, na popular linguagem cristã: com o próximo e, aqui, embora cientes de processos sociais fruto das diferenças como contra-cultura, aculturação e outros, calçamos as sandálias do idealismo e pensamos nesse próximo simplesmente como ser humano, o homem “a priori”³³, ou seja, naquilo que faz com que as pessoas caibam em uma definição, e que de certa forma, legitima a ideia de que “todos somos um”.

Partindo do viés mais humano do termo³⁴, é interessante destacarmos um pouco da perspectiva que um grego antigo tinha do outro. Quem é esse outro? Eis uma questão basilar. A mitologia e a literatura gregas nos apontam referenciais para percepção do outro no período em que foram desenvolvidas. É nítida nas obras dos helenos³⁵ a constante construção ou manutenção da identidade deste povo.

A guerra de Tróia, narrada na *Ilíada* cuja autoria é atribuída a Homero, é uma exemplo dessa construção. Mas do que um conflito inflamado pela fúria de um rei traído, a epopéia homérica nos remete a união dos vários reinos gregos contra um adversário que ameaçava o orgulho, a honra helênica. Naquela narrativa, tanto a imponente Esparta quanto a pacata Ítaca se identificam, todos se tornam um, o mesmo. Do outro lado, protegidos por sua invulnerável muralha estavam os troianos, os inimigos, os diferentes, os outros. Os muros de Tróia não separavam apenas rivais de batalha, mas mundos distintos. Menelau e Páris, Agamémnon e Príamo, Aquiles e Heitor, peças antagônicas no xadrez dos deuses cujo xeque-mate foi dado por Ulisses (Odiseu), demonstrando e exaltando a sabedoria de seu povo. A história nos diz

³² Cf. JOLIF, 1970.

³³ Utilizando nesse contexto a nomenclatura kantiana para indicar o ser humano antes de qualquer caracterização étnica, racial ou social, sem predicados *a posteriori*.

³⁴ Ou seja, enquanto outriedade.

³⁵ Como os gregos se autodenominavam.

que esse sentimento de unidade do povo grego perante a ameaça de um *outro* se mostrou muitas vezes. Lembremos das Guerras Médicas, por exemplo.

O respeitado helenista Jean-Pierre Vernant (2002, p. 59-60) nos fornece uma relevante explicação do fenômeno da alteridade na vida de um grego e suas palavras traçam praticamente um perfil psicológico com relação à visão do outro:

Para os gregos, o Mesmo é a identidade social, o que aparece para eles como um modelo. O grego pensa a humanidade sob a forma do que não é animal, do que é vivo e mortal, do que é adulto, ou seja, do que passou por ritos de iniciação e entrou nos quadros da vida cívica. Trata-se, então, de um cidadão e de um cidadão do sexo masculino. O Mesmo é, assim, essa imagem do homem que serve de ponto de referência para pensar os outros seres vivos, sejam eles os animais (que se devoram entre si e que comem cru), sejam eles os bárbaros definidos pela série de diferenças que os lançam para fora desse modelo.

Do ponto de vista das relações humanas, o outro seria então o bárbaro, o não-grego ou não-helenizado. Todavia, não é absurdo pensar que tal perspectiva dualista adentre segmentos ou grupos dessa sociedade. Essa observação é importante, pois está diretamente ligada à noção de alteridade (novamente, do ponto de vista ético) que será herdada pelo helenizado Plotino no século III d.C., advinda da tradição filosófica. Era possível ser um outro em sua própria sociedade? Um outro mesmo fazendo parte de algum modo de uma *pólis* grega? Nossa leitura não indica outra resposta além de sim. Se o critério para a diferenciação tiver origem em diversos tipos de subdivisões desta sociedade: cidadãos, escravos, estrangeiros ou mesmo grupos como os iniciados em ritos religiosos específicos³⁶, os filósofos e inúmeros outros. Um exemplo enriquecedor acerca desta alteridade interna dar-nos ainda Vernant (2002, p.60):

Enquanto o jovem grego não se tornou um hoplita, um soldado, um cidadão, enquanto a jovem não se tornou esposa e mãe, eles pertencem ao mundo da alteridade juvenil, no qual justamente as coisas ainda não estão em seu lugar, pois não estão radicalmente separados da vida animal.

Estar entre seus iguais para um grego vai muito além de nascer na mesma cidade-estado, na mesma região. E quando nos debruçarmos propriamente no campo da filosofia

³⁶Como os Mistérios de Elêusis e o Orfismo.

veremos o quanto essa questão está presente no pensamento de alguns filósofos. Se assumirmos que os deuses gregos tinham uma importância considerável na vida de seus fiéis (o que não é difícil), somos levados a examinar também aqueles que compõem o panteão grego sob nosso prisma³⁷.

Evidentemente não examinaremos a fundo como a alteridade se faz presente entre os deuses gregos. Uma pesquisa como esta seria, além de demasiadamente grande, desnecessária ao objetivo de nosso trabalho. Basta-nos citarmos alguns poucos exemplos dentro da pluralidade de divindades desta cultura para demonstrarmos a heterogeneidade do panteão. Ao que parece, nem as divindades gregas escapavam da lâmina da alteridade. Diversos são os casos em que a diferença entre os “imortais”³⁸ fica acentuada tanto na *Ilíada* quanto na *Odisséia* de Homero, porém, como já falamos da obra do “poeta cego”³⁹ acima, utilizaremos agora a *Teogonia* de Hesíodo para expressar nosso raciocínio. Como o próprio nome deixa claro no grego, se trata da origem dos deuses e logo no início da genealogia divina escrita por tal poeta temos uma interessante relação entre Gaia e Urano, (a terra e o céu): “Terra primeiro pariu igual a si mesma/ Céu constelado, para cercá-la toda ao redor/e ser aos Deuses venturosos sede irresvalável sempre”.⁴⁰

Segundo os versos hesiódicos, Gaia gerou deus “igual a si mesma”, como a outra metade que o diâmetro separa, Urano. É da união entre Gaia e Urano que vão nascer os titãs e os outros deuses. Nasceram também os conflitos entre os seres imortais. As diferenças, o orgulho, o poder, os levaram literalmente à guerra e a dicotomia entre deuses e titãs se torna acirrada, mitologia que posteriormente vai ser bastante criticada pela filosofia socrático-platônica. Fica nítido na narração de Hesíodo que os titãs, muitas vezes caracterizados como monstros terríveis, assumiram o papel de “outros” diante da atraente figura fortemente antropomorfizada dos deuses, principalmente os olímpianos, cuja representação maior é Zeus, “pai dos deuses e dos homens”⁴¹.

Vários foram os filósofos que fizeram suas interpretações sobre as divindades gregas, um destes foi Plotino, usando de analogia para corresponder Urano, Cronos e Zeus ao Uno, ao Intellecto e à Alma respectivamente, e trazendo assim a mitologia grega para seu sistema, utilizando-a como recurso literário e hermenêutico. Todavia, a filosofia de Plotino, assim, como outras, tende a compreensão racional, simbólica, que se afasta das intrigantes histórias

³⁷ Da alteridade.

³⁸ Como comumente eram chamados os deuses gregos.

³⁹ Homero.

⁴⁰ *Teogonia* (1995), versos 126-128.

⁴¹ Como Homero se refere a Zeus na *Ilíada*.

pertencentes à mitologia grega e que por muito tempo foram tomadas da maneira mais literal possível pelos adeptos desta crença.

Ainda com relação à alteridade, um deus em especial chama a atenção por sua singularidade dentro do panteão grego. Talvez esse caráter ímpar seja o que tenha fascinado Nietzsche⁴². Estamos a falar, claro, de Dionísio, ou para os romanos, Baco. Vernant, ao tratar do teatro grego nos explica, abordando a questão das máscaras nas tragédias gregas, um pouco da personalidade desse deus:

Mas, acima de tudo, é um deus da confrontação, contrariamente aos outros deuses gregos [...] Entrar em contato com Dioniso é, neste mundo, fazer a experiência de que existe a dimensão da alteridade no universo. Dioniso é o outro, em todos os setores. O olhar de Dioniso que faz com que tudo mude quando se entra nele traduz a presença de um deus. Mas este deus não é como os outros deuses (VERNANT, 2002, p. 351).

Um grego a par das histórias que os poetas compuseram demonstrando o caráter de seus deuses, facilmente conheceria a dimensão da alteridade e essa característica tão humana das divindades provavelmente aproximava mais ainda os fiéis. O diferente não era, portanto, algo tão afastado da mentalidade popular, contudo, é surpreendente a forma com que tradições politeístas como a grega são capazes de estruturar um todo teológico a partir de elementos carregados de diferenças. Dedicar-nos-emos aqui em diante a fazer algumas considerações acerca da alteridade já sob a luz dos primeiros filósofos da linhagem ocidental, deixando exposta, por consequência, a mudança que se apresenta na alteração de leituras de mundo: do mito à filosofia.

2.3 OS PRÉ-SOCRÁTICOS: TALES, PITÁGORAS, HERÁCLITO E PARMÊNIDES.

Veremos que o conceito de alteridade entrará “oficialmente” na filosofia a partir do pensamento de Platão. Todavia, isso não quer dizer, necessariamente, que a alteridade não

⁴² Nietzsche fala sobre o “espírito dionisiaco”, sobre o antagonismo entre Dionísio e Apolo em seu livro *O Nascimento da Tragédia*.

estivesse presente no universo filosófico anterior ao fundador da Academia⁴³, e se considerarmos tal conceito sob a perspectiva da outridade, sua existência entre os pré-socráticos é ainda mais inegável.

O termo pré-socráticos, no entanto, merece uma atenção, pois alguém sem grande intimidade com a história da filosofia que se baseasse apenas nessa palavra, a interpretaria, e o faria corretamente em termos linguísticos, como “anteriores a Sócrates”. Entretanto, alguns destes “predecessores” são contemporâneos até mesmo de Platão, portanto, também de seu mestre. O que caracteriza então esses pensadores ou o que os diferencia da filosofia iniciada por Sócrates? Uma resposta para essa questão está vinculada a certa peculiaridade da filosofia: impor sua própria divisão histórica baseada em aspectos que não levam em consideração apenas a datação temporal.

Por vezes dizemos que um pensador pertence a determinado período filosófico sem impormos como critério decisivo a cronologia, mas sim as questões, os assuntos de que tratou, o modo, a língua que escreveu etc. Claro que seria um absurdo chamar um filósofo de nossa época de antigo, porém, quando as eras filosóficas são próximas, tal encaixe é possível embora em alguns casos ainda causa desavenças⁴⁴. Tanto Sócrates quanto o movimento Sofista, dos quais falaremos posteriormente, mudaram o foco do pensamento grego antigo ao conduzirem a razão a ter como fundamento e assunto principal o próprio homem, o que, claro, tem seus efeitos sentidos na alteridade. Os filósofos denominados de pré-socráticos se dedicaram amplamente a refletir sobre a *physis*, a natureza tomada como um todo. Por essa razão também são chamados de “Naturalistas” ou “filósofos da *physis*” (REALE, 2007, p. 18).

Tales de Mileto, considerado desde a antiguidade como o primeiro destes filósofos,⁴⁵ viveu provavelmente “no período compreendido entre o final do século VII e meados do século VI a.C” (OS PRÉ-SOCRÁTICOS, 1996, p. 18). Mas o que faz dele um “Adão” da especulação filosófica? Deixemos que as palavras de Hegel nos respondam:

A proposição de Tales de que a água é o absoluto ou, como diziam os antigos, o princípio, é filosófica; com ela, a Filosofia começa, porque através dela chega à consciência de que o um é a essência, o verdadeiro, o único que é em si e para si. [...] e assim está posto que só há um universal, o universal ser em si e para si, a intuição simples e sem fantasia, o pensamento de que apenas um é. Este universal

⁴³ Platão fundou em Atenas uma escola chamada Academia, considerada uma das primeiras instituições de ensino superior do ocidente.

⁴⁴ Boécio, por exemplo, é chamado de “o último dos antigos” ou “o primeiro dos medievais”. Também com Agostinho há controvérsias, conforme podemos ler no interessante artigo de Ernesto Perini-Santos *Por que Agostinho não é um filósofo medieval (e por que é importante compreender isso)*.

⁴⁵ Cf. OS PRÉ-SOCRÁTICOS, 1996, p. 18.

está, ao mesmo tempo, em relação com o singular, com a aparição, com a existência do mundo. (*apud*, OS PRÉ-SOCRÁTICOS, 1996, p.53)

Nietzsche corrobora a opinião de Hegel no sentido de que a busca e proposição de um princípio originador⁴⁶ de todas as coisas (*archê*) inaugura a filosofia, pois, a afirmação de que a água é tal princípio equivale, em termos filosóficos, a dizer: “tudo é um”. A correspondência entre a afirmativa nietzschiana e o título de nosso trabalho é explícita e não por acaso a trouxemos aqui. Se os primeiros filósofos buscaram uma unidade a que a multiplicidade com a qual nos deparamos no mundo possa ser originada, fizeram nascer por consequência um dos maiores e mais imbricados problemas que a filosofia antiga enfrentou: como é possível da unidade surgir a multiplicidade? Sobre tal questão nos lembra Reale (2014a, p. 176): “Em filosofia, a multiplicidade só se tornou um problema após a sua negação, vale dizer, como consequência da redução de todas as coisas à unidade absoluta operada pelos eleatas, sobretudo por Zenão e por Melisso”.

Tivemos então uma progressiva redução do múltiplo ao uno que começou com Tales e se asseverou com os demais pré-socráticos, porém, coube, sobretudo a Platão, Aristóteles, o estoicismo e claro, Plotino, a criação de grandes sistemas que explicassem a gênese dos “muitos” a partir da simplicidade da primeira unidade. Será no capítulo segundo deste trabalho que exporemos cuidadosamente a teoria plotiniana no tocante a esse assunto e ressaltaremos a importância que a alteridade possui em sua construção. Basta-nos, por hora, reafirmarmos a intrínseca relação entre a proposição *tudo é um* e *todos nós somos um*. É clara a distinção entre elas: reside no nós. O nós, nesse contexto, nos remeterá ao humano, e em termos de convivência, à ética. Por isso, *tudo* e *todos nós* representam em nosso texto a fundamental alteração (ou especificação) da ideia de alteridade para a outriedade. A relevância e complexidade que o termo nós (ἡμεῖς) tem na filosofia de Plotino ficará mais clara quando tratarmos da figura do homem (ἄνθρωπος) em tal teoria.

Consideramos necessário ainda, advertirmos que o fato de os primeiros filósofos terem se debruçado majoritariamente acerca da *physis* não quer dizer que não tenham voltado suas atenções também para a política e a ética⁴⁷. Nesse ponto Miguel Spinelli (2003, p. 11) é esclarecedor:

⁴⁶Cf. OS PRÉ-SOCRÁTICOS, 1996, p. 55.

⁴⁷ Lembramos aqui os inseparáveis laços que unem política e ética, exemplificados na clara fraternidade entre as obras aristotélicas *A política* e *Ética à Nicômaco*.

Quanto a Tales e Pitágoras, eles foram considerados pelos próprios gregos, não só como os novos mestres da *paidéia* grega, mas também como um marco determinante no processo produtivo do saber. Desde seu tempo, são depositários da síntese de conhecimentos disponíveis em outras civilizações, em especial da Egípcia, e representam igualmente o modo de ser do novo Sábio: pressupondo a cultura ou a sabedoria estabelecida, ao orientarem a investigação para o exercício da vida ou do viver, direcionaram-na para o governo da Natureza, pela observação de seus fenômenos.

Sendo nosso filósofo um egípcio, torna-se uma feliz coincidência o texto de Spinelli nos lembrar da relação que Tales teve com o Egito. O pensador de Mileto inclusive desenvolveu um modo de medir a altura das pirâmides com sua própria sombra. É provável que por seu pai ter sido um comerciante, Tales tenha tido um contato com outros povos como os egípcios e percebera que a sabedoria desses “outros” merecia atenção e poderia contribuir para a *episteme* grega. Também Platão logo no início de seu *Timeu* (um dos diálogos que mais influenciou Plotino⁴⁸) atribui importância ao saber daquele povo quando diz ter sido um sacerdote egípcio que explicou a Sólon — um dos sete sábios gregos assim como Tales — o passado da civilização helênica, ensinado inclusive sobre a lendária Atlântida.

Entretanto, o que nos levou a falar no mesmo trecho sobre Tales, Sólon, Platão e Plotino? Sinceramente, a relação com o Egito, o que estamos a chamar de “feliz coincidência”, não é o que mais nos interessa na interligação de tais homens, mais sim as máximas do Oráculo de Delfos: *Conhece-te a ti mesmo* e *Nada em demasia*. Platão diz que os sete sábios são autores dessas famosas frases e teriam as gravado no templo de Delfos⁴⁹. Porém, Diógenes Laércio⁵⁰ vai além ao dizer: “É dele (de Tales) o provérbio ‘Conhece-te a ti mesmo’”⁵¹. Essa máxima délfica, que Sócrates tornou lema e Platão propagou como iniciativa básica do filósofo, permaneceu no modo como os platônicos entendiam filosofia e em Plotino ainda transparece claramente em sua obra, sobretudo na organização de seus escritos feita por Porfírio que coloca o tratado *Sobre o que é o vivente e o que é o homem* (I 1 [53]) como o primeiro tratado da primeira Enéada. Acerca disso explica-nos Igal (1982, vol. I, p. 18): “Porfírio o colocou como o primeiro de todos baseando-se, provavelmente, (na ideia) de que a verdadeira filosofia deve começar pelo conhecimento de si mesmo”.

Ler os pré-socráticos pelo olhar das relações humanas é sem dúvida uma experiência empolgante diante do tradicional modo de se estudar a história da filosofia, como muito bem

⁴⁸IGAL, 1982, vol. I, p. 24.

⁴⁹Cf. *Protágoras*, passo 343 a-b

⁵⁰Optamos por utilizar essa grafia ainda que a tradução que citaremos prefira *Diôgenes Laértios*.

⁵¹LAÉRTIOS, 2008, p.23.

salientou David de Souza em seu artigo *A excelência moral e as origens da ética grega*. Souza (2007, p. 162) ainda explica, citando o relato de Diógenes Laércio, o quão forte era o viés ético de Tales:

No entanto, a alguém que lhe perguntou qual era a coisa mais difícil, Tales respondeu: “conhecer-se a si mesmo”. Difícil, mas não impossível. Para se viver a vida da “maneira melhor e mais justa” é preciso abster-nos “de fazer o que censuramos nos outros”, e para tanto é preciso reconhecer em nós os atos que censuramos nos outros, para que deixemos de praticá-los.

O relato de Diógenes, ainda que possamos levantar dúvidas quanto a sua veracidade, demonstra o quanto os “outros” são importantes no processo de autoconhecimento e na busca por uma vida virtuosa, pois os vícios, defeitos de caráter, os atos que recriminamos nas outras pessoas devem forçar cada um a se auto-examinar e reconhecer suas próprias falhas. As razões pelas quais iniciamos a questão da alteridade nos primórdios da filosofia antiga por Tales parecem já evidentes. Além do fato de ser considerado o primeiro filósofo, seu pensamento (ou pelo menos o que sabemos dele) traz reflexões sobre a relação que os seres humanos constroem uns com os outros e que se traduzem nas relações consigo mesmo. Prossigamos então com outros pré-socráticos que pertencem a herança filosófica de que Plotino toma parte.

Pitágoras, cerca de 580/78-497/6 a.C. (OS PRÉ-SOCRÁTICOS, 1996, p. 70), que Espinelli coloca junto a Tales como um “novo mestre da *paidéia* grega”, está notavelmente presente na obra de Plotino, em sua filosofia. Com isso não estamos a dizer que o licopolitano costume citar Pitágoras diretamente, pelo contrário, Plotino só menciona o filósofo de Samos três vezes, mais especificamente em IV 8 [6] 1. 21, V1 [10] 9. 28 e V 7 [18] 1. 6, sendo que nesta última não se referindo a sua doutrina, mas apenas como exemplo de indivíduo humano, “o que é surpreendentemente pouco”⁵². Pouco porque a influência de Pitágoras na filosofia grega é gigantesca. Teorias como a da *metempsicose* (crença na transmigração da alma através de diferentes corpos)⁵³ e da cosmológica importância do número, que tanto estiveram presentes na filosofia platônica, foram herdadas e reinterpretadas por Plotino e fazem parte da base de sua filosofia⁵⁴.

⁵² Cf. SZLEZÁK, Thomas Alexander. **Platão e Aristóteles na doutrina do Nous de Plotino**. Trad. Monika Ottermann. São Paulo: Paulus, 2010. (Coleçãophilosophica).p. 57.

⁵³Cf. REALE, 2014a. p. 166.

⁵⁴ Cf. REALE, *Op. Cit.* p. 187.

Mas, além da questão metafísica, ou seja, além do posicionamento de Pitágoras quanto à ontologia presente em sua teoria dos *princípios primeiros e supremos de todas as coisas*, da “Díada”⁵⁵, é necessário lembrar que o caráter religioso da escola pitagórica, assim como a vida ascética praticada por seus integrantes, exemplifica o modo “misterioso” de uma filosofia que vai além das palavras e que se torna modo de vida⁵⁶. A conhecida frase que é atribuída a essa corrente filosófica: “O que pertence aos amigos é propriedade comum”⁵⁷, institui uma forma fraternal de viver da qual Plotino não será indiferente, como veremos no quarto capítulo de nosso texto. Simbólicas são as palavras do Oráculo de Delfos sobre Plotino após a morte do licolitano, afirmando onde e com quem este estaria: “lá Platão, vigor sacro: lá o belo Pitágoras e todos que se juntaram ao coro do amor imortal e todos que alcançaram a raça dos *daímones* venturosos: lá, sim, o coração se rejubila eternamente em festins e festivais”⁵⁸.

Com relação a Heráclito, cerca de 540-470 a.C. (OS PRÉ-SOCRÁTICOS, 1996, p. 89)⁵⁹, as *Enéadas* não nos trazem uma posição diversa do que acontecera com Pitágoras. Plotino o cita diretamente apenas quatro vezes⁶⁰, o bastante para dizer que o filósofo de Éfeso “[...] deixou que obscurecêssemos seu pensamento sem preocupar-se em torná-lo mais claro para nós, talvez porque supunha que cada um deve buscar em si mesmo como ele mesmo buscou e averiguou”⁶¹.

Heráclito, apelidado de “o obscuro”, dá origem ao primeiro grande confronto de ideias da história da filosofia tendo como adversário o pensamento de Parmênides de que mais adiante falaremos. Um embate tão complexo que só encontrará uma espécie de desfecho com a síntese feita por Platão. A teoria heraclitiana dos contrários, na qual todas as coisas por conta do combate, da discórdia viriam a existir, parece nos conduzir a um entendimento dicotômico do universo onde a alteridade não é apenas o diferente, mas sim o contrário, análogo ao Maniqueísmo⁶² ou a teoria da antiga religião chinesa⁶³ dos princípios Yin-Yang. Porém, apesar de defender a constante mudança das coisas, Heráclito indica um absoluto: o Logos (λογος). Observemos este fragmento que seria do efésio: “Não de mim, mas do logos

⁵⁵ Sobre esta relação Platão-Pitágoras ver Bezerra (2006, p. 3) e sua alusão ao livro *Para uma nova interpretação de Platão* de Giovanni Reale.

⁵⁶ Cf. HADOT, 2014, p. 21.

⁵⁷ Cf. SCHOFIELD, M.; J. E. Raven; G. S. Kirk; “**Os Filósofos Pré-Socráticos- História Crítica com seleção de textos**”- Editora: Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 4ª edição, 1983.

⁵⁸ *Vida de Plotino*, Cap. 22, (Barakat Júnior)

⁵⁹ Cf. OS PRÉ-SOCRÁTICOS, 1996, p. 89.

⁶⁰ II 1 [40] 2 11; IV 8 [6] 1 11; IV 8 [6] 5 6; V 1 [10] 9 3.

⁶¹ IV 8 [6] 1 11 (Igal)

⁶² Doutrina religiosa fundada no século III na Pérsia, cujo fundamento está no antagonismo universal entre o bem e mal.

⁶³ Taoísmo.

tendo ouvido é sábio homologar tudo é um”⁶⁴. Mais uma vez encontramos com algo muito próximo do título de nosso texto, o que não causa surpresa por conta da tendência característica da filosofia antiga de busca da unidade. Recorramos à explicação hegeliana dessa teoria de Heráclito:

Dizemos, em lugar da expressão de Heráclito: O absoluto é a unidade do ser e do não-ser. [...] As determinações absolutamente opostas estão ligadas numa unidade; nela temos o ser e também o não-ser. Dela faz parte não apenas o surgir, mas também o desaparecer; ambos não são para si, mas são idênticos. É isto que Heráclito expressou com suas sentenças. O ser não é, por isso é o não-ser, e o não-ser é, por isso é o ser; isto é a verdade da identidade de ambos.⁶⁵

A total alteridade dos contrários parece se harmonizar pela unidade do Logos. No fragmento 10 é dito: “Conjunções o todo e o não todo, o convergente e o divergente, o consoante e o dissoante, e de todas as coisas um e de um todas as coisas” (*apud*, PRÉ-SOCRÁTICOS, 1996, p. 97). Plotino nos diz que Heráclito sabia que o Uno é eterno e inteligível pela compreensão do próprio modo como os corpos fluem no perpétuo devir⁶⁶.

A respeito do tema da ética em Heráclito, Spinelli esclarece que o filósofo de Éfeso extraiu sua perspectiva ética da cosmologia que construiu. Essa afirmação é relevante para nós, pois estamos a seguir uma tese semelhante com relação a Plotino, ou seja, que o sistema henológico⁶⁷ do licopolitano inspira, ou melhor, demanda a elaboração e vivência de uma ética, exige uma *práxis*. Eis as palavras Spinelli (2003, p. 239):

É da concepção que Heráclito tem de κόσμος que ele infere um ideal de sabedoria e de sociabilidade humana (um modo de como habitar o mundo). E dela que ele retira o conceito de *comum a todos*, enquanto pressuposto formal acerca da capacidade humana de controlar o seu próprio destino (um modo de como deliberar). Ele concebe o *cosmos* a partir do conceito de *relação*. O mundo não é, para ele, um vigor abstrato, porém mais propriamente um conjunto de *forças* concordantes e discordantes (cheio de *deuses* e de *demônios*). O seu conceito de κόσμος se define por este conceito de relações, e só não é propriamente um caos, porque há um *logos*, uma inteligência divina (*único sábio*) que a tudo governa.

⁶⁴ Fragmento 50, *apud*, PRÉ-SOCRÁTICOS, 1996. p. 101.

⁶⁵ PRÉ-SOCRÁTICOS, 1996, p.110-111.

⁶⁶ *Enéada* V 1 9 3

⁶⁷ Cf. BEZERRA, 2006, p. 58.

Há, entretanto, uma ressalva a ser feita acerca do que estamos a chamar de ética heraclitiana: o próprio Heráclito. Tal pensador, sejam os relatos verídicos ou não, sem dúvidas foi uma figura singular de seu tempo. Obscuro, misantropo, arrogante⁶⁸, talvez sarcástico ou ácido nas palavras, o caráter que nos chegou de Heráclito revela um personagem fascinante da filosofia também no que diz respeito às relações humanas. Segundo Diógenes Laércio Heráclito “Era homem de sentimentos elevados, orgulhoso e cheio de desprezo pelos outros, como transparece também em seu livro, onde diz: ‘Muita instrução não ensina a ter inteligência; pois teria ensinado Hesíodo e Pitágoras, Xenófanes e Hecateu.’”⁶⁹ Talvez esse “desprezo pelos outros” advenha de uma profunda impaciência para com aqueles que não compreendiam a dimensão de sua filosofia. Heráclito inclusive teria depositado seu livro no templo de Ártemis para que apenas alguns pudessem lê-lo⁷⁰. Diógenes Laércio afirma que o livro de Heráclito, intitulado *Sobre a Natureza*, se dividia em três partes: Do Universo, Política e Teologia.⁷¹ Não seria absurdo se aceitássemos que pouco a pouco a filosofia grega pré-socrática aproximava a metafísica⁷² da ética. Após essas palavras sobre Heráclito, vejamos um pouco da presença de Parmênides na filosofia plotiniana.

Diz-nos Spinelli (2003, p. 12):

Depois deles, a filosofia grega não foi mais a mesma. Se a Tales e Pitágoras é atribuída a instauração da Filosofia no mundo grego, a Heráclito e Parmênides devemos conceder-lhes (em razão da instituição da mentalidade lógica e metafísica) a sua reinvenção. A partir deles, a Filosofia tomou novos rumos, tanto na forma (no desenvolvimento da demonstração racional e da argumentação) quanto no conteúdo (no terreno das idéias).

A autoridade tida como patriarcal de Parmênides de Eléia (cerca de 530-460 a.C.)⁷³ no que concerne ao estudo do ser (ontologia) é inegável. Plotino conhece a história da filosofia e a terminologia⁷⁴ que lhe precede, assim como percebe o desenvolvimento de uma

⁶⁸ SCHOFIELD, M.; J. E. Raven; G. S. Kirk, 1983, p.187.

⁶⁹ DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 1-17 (DK 22 A 1), *apud*, PRÉ-SOCRÁTICOS. 1996, p. 89.

⁷⁰ Cf. SCHOFIELD, M.; J. E. Raven; G. S. Kirk, *Op. Cit.* p. 190.

⁷¹ DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 1-17 (DK 22 A 1), *apud*, PRÉ-SOCRÁTICOS. 1996, p.90.

⁷² Termo empregado com relação à cosmologia e teologia. É relevante esclarecermos que a palavra *metafísica* não era utilizada pelos por estes pensadores, na verdade, ela só teria aparecido no século I a.C., mais especificamente no ano 50 quando o bibliotecário Andrônico de Rodes “...pediu a seu escravo que pegasse os escritos que estavam postados *depois da física* (τα μετα ταφισικά)”. O itálico e o parêntese são nossos. ROSSET E FRANGIOTTI, 2012, p. 16.

⁷³ PRÉ-SOCRÁTICOS. 1996, p. 128

⁷⁴ “A explícita referência de Vl. 6.18. 42 -43 ao pré-socrático Parmênides é novamente uma boa evidência para o conhecimento de Plotino da terminologia filosófica de Parmênides, e, especialmente, a descrição do Ser como

postura filosófica e, de forma parecida ao que fez Aristóteles no livro Alfa (α) da *Metafísica*, o licopolitano avalia em poucas linhas a opinião de alguns pré-socráticos, Platão e Aristóteles acerca da doutrina da unidade inteligível e do Ser. Para sermos exatos, o nome de Parmênides aparece apenas quatro vezes nas *Enéadas*⁷⁵ e uma delas é a que exporemos a seguir, embora este filósofo eleático esteja constantemente presente no “espírito das *Enéadas*”. É evidente que, segundo Plotino, aquele que atingiu a “verdade” sobre o Uno e o múltiplo foi Platão, mas a partir de uma interpretação do pensamento de Parmênides:

Assim, estes discursos não são novos, nem são de agora, mas, sem estarem desenvolvidos, já foram enunciados há muito tempo. Os discursos de agora são exegeses daqueles, confiando nos escritos do próprio Platão que testemunham a antiguidade destas doutrinas. Antes dele, Parmênides seguia uma opinião deste tipo, na medida em que ele reunia o ser e o pensar e também afirmava que o ser não estava nas coisas sensíveis. Diz, “pois, o mesmo é pensar e ser” e afirma este ser imóvel, e mesmo adicionando-lhe o pensar, excluía dele todo o movimento corpóreo para que permaneça idêntico a si mesmo. Comparava-o com uma massa esférica porque tem todas as coisas incluídas em si e porque o pensar não lhe é exterior, mas em si mesmo. Porém, ao chamá-lo de *um* nos seus escritos, ele se expõe a críticas, porque este *um* aparece como múltiplo. O *Parmênides* de Platão se exprime mais exatamente: ele distingue uns dos outros, o primeiro um, o um (ἓν) no sentido mais rigoroso, o segundo, chamando-lhe de um-múltiplo (ἓν πολλά) e o terceiro, que é *um e muitos* (ἓν καὶ πολλά).⁷⁶

Szlezák (2010, p. 58) chama nossa atenção para assertiva que emerge deste texto: para Plotino “o Parmênides histórico é menos exato que o Parmênides de Platão”. O “Parmênides de Platão” refere-se a um dos diálogos tidos como da maturidade e de difícil compreensão do fundador da Academia que leva o nome daquele pensador de Eléia. No *Parmênides* vemos Sócrates em grande parte do diálogo dar lugar a um jovem Aristóteles (que não é o estagirita) que serve de interlocutor para o já avançado em idade Parmênides e seu discípulo Zenão. Tomando por base a distinção entre os “unos” escrita por Platão nesta obra para explicar a inter-relação da unidade com a multiplicidade, Plotino compõe sua henologia como exporemos no próximo capítulo. Na perspectiva de Plotino, Parmênides acertou quando disse que o ser é uno⁷⁷ porém, errou ao colocar esse ser como absoluto, ou princípio supremo.

dada no fragmento de 8.1-49. Com o ‘um’ (ἓν) na linha 42, temos uma referência direta ao ἓν de Parmênides no fr. 8. 6”. In. STAMATELLOS, Giannis. **Plotinus and the presocratics: a philosophical study of presocratic influences in Plotinus' *Enneads***. State University of New York, Albany, 2007. p. 33.

⁷⁵ VI 6 [34] 18 e três vezes em V 1 [10] 8.

⁷⁶ *Enéada* V, 1 [10], 8. In: PINHEIRO, 2007b, p.76.

⁷⁷ VI 6 18 42-43

E por que o ser parmenídico interessa tanto a nossa escrita? Porque ao colocar o ser como algo imutável, uno, contínuo, eterno, Parmênides exclui a possibilidade de mobilidade⁷⁸ e de qualquer raciocínio sobre o não-ser, sobre o outro. Não podemos pensar acerca do não-ser, pois, para Parmênides, ser e pensar são o mesmo. Porém, como explicar a constante mutabilidade das coisas do mundo? Como negar a inconstância do sensível e a diversidade de outros? Parece aceitável ter em mente que a teoria de Parmênides encontra dificuldades no que se refere ao universo sensível, seja por não a compreendermos bem, seja por sua própria formulação. O que nos interessa é que ao aceitarmos a premissa de que para inúmeros filósofos da antiguidade, a teoria ontológica enraíza uma epistemologia, ética etc., somos levados a admitir os desafios que o pensamento de Parmênides pode nos trazer quanto a alteridade e claro, a outridade. Com relação a esses pré-socráticos e a ligação entre teoria⁷⁹ e a ética⁸⁰, concordamos com postura de Reale (2007, p. 12):

Impõe-se aqui uma reflexão. A “contemplação”, peculiar à filosofia grega, não é um *otium* vazio. Embora não se submeta a objetivos utilitaristas, ela possui relevância moral e também política de primeira ordem. Com efeito, é evidente que, ao se contemplar o todo, mudam necessariamente todas as perspectivas usuais, muda a visão do significado da vida do homem, e uma nova hierarquia de valores se impõe.

1.4 OS SOFISTAS E SÓCRATES

Embora a simbiose entre o sistema teórico — por vezes delimitado por uma metafísica — e o modo de vida, a noção ética, esteja, acreditamos, minimamente exposta no tocante a esses três pensadores pré-socráticos que escolhemos por conta da impossibilidade de ampliarmos neste trabalho tal estudo; embora, ainda, sigamos de perto a tese supracitada de Hadot e estejamos constantemente colocando citações como a anterior de Reale para corroborar essa perspectiva, temos que admitir que em certo momento da história do pensamento grego, o homem se tornou o centro das reflexões. Assim como a “segunda revolução copernicana” que Kant fizera (ali no âmbito epistemológico), houve uma espécie de “antropocentrismo científico” grego, dirigido em última instância pelos Sofistas e Sócrates.

⁷⁸ Zenão, discípulo de Parmênides, conduz essa linha teórica a níveis extremos. Dele seria o famoso paradoxo de Aquiles e a tartaruga. Cf. SCHOFIELD, M.; J. E. Raven; G. S. Kirk, *Op. Cit.* p. 284.

⁷⁹ Do grego θεωρία = contemplação.

⁸⁰ Que Aristóteles vai denominar “filosofia prática”.

No verbete *Ética* de seu *Léxico*, Reale(2014a, p.102) resume:

Na história da ética grega (precedida de uma intensa reflexão moral em nível pré-filosófico, cf. I, 181ss⁸¹) podemos distinguir as seguintes fases: 1) a fase sofístico-socrática, na qual a ética é proposta sem a elaboração de uma metafísica correspondente (II, 74ss.). 2) A fase platônico- aristotélica, na qual a metafísica e a ética alcançam um justo equilíbrio (cf. III-IV, *passim*). 3) A fase helenística, na qual o problema ético eleva-se acima de todos os outros, sem eliminá-los, mas instrumentalizando-os em função dele (V-VI, *passim*). 4) A fase final da era imperial, na qual a ética se reveste de tons acentuadamente religiosos, até desembocar na mística (VII-VIII, *passim*).

A síntese feita por Reale é relevante, pois nos mostra em poucas linhas o percurso danoção de ética na cultura helenística, claro, greco- romana. Talvez o que este autor esteja a chamar de “reflexão moral em nível pré-filosófico” corresponda justamente ao itinerário que em parte seguimos até aqui, ou seja, ao modo como as relações com o outro se estabeleciam arraigadas pela consciência mitológica e, entre os primeiros pensadores, pela concepção de uma filosofia da natureza.

Com Sócrates (470/469-399 a.C.) e os Sofistas do século V cresceu a busca por um conhecimento que fosse útil para o ser humano e principalmente para a atuação deste na *polis*. Um problema que surge neste ponto da pesquisa se refere tanto a Sócrates como aos Sofistas: as fontes. Basicamente⁸², em ambos os casos nossa referência é Platão. No que diz respeito a seu mestre essa dependência historiográfica é aceitável e menos danosa, todavia, quando se trata dos Sofistas a opinião platônica (e posteriormente a aristotélica) fez destes “mestres do saber” os primeiros grandes antagonistas dos filósofos. E a tradição se encarregou de sustentar uma visão “vilânica” da sofística.

Mesmo, em muito, reféns do testemunho fortemente parcial de Platão, lendo os *diálogos* encontramos nos Sofistas uma construção ética revolucionária. O modo de lidar com a virtude (ἀρετή) se apresenta intensamente pragmático. Protágoras e Górgias são destacados pelo fundador da Academia nas muitas referências que este faz àqueles em obras como *Sofista*, *República*, *Teeteto* etc. Mais do que referências são os dois diálogos homônimos: *Protágoras* e *Górgias*, onde Platão coloca Sócrates frente a frente com seus “adversários”. No *Teeteto*⁸³(passo 152a), por exemplo, Platão nos expõe a mais famosa tese sofística e mãe do

⁸¹ Referências feitas por Reale aos outros volumes de sua *História da filosofia grega e romana*.

⁸² Tendo em vista que há outras fontes como Xenofonte, Aristófanes, Diógenes, Aristóteles, Sexto empírico etc.

⁸³ PLATÃO, 2010, p. 2005.

relativismo ocidental, ao dizer que Protágoras “[...] afirma que «a medida de todas as coisas» é o homem, «das que são, enquanto são, das que não são, enquanto não são»”. E ainda completa em 166d com uma possível resposta de Protágoras às críticas feitas por Sócrates: “Pois afirmo que a verdade é como eu escrevi. Pois cada um de nós é a medida do que é e do que não é, e no entanto cada um difere infinitamente do outro: para um é uma coisa e assim aparece, a outro é e aparece outra coisa”.

A réplica de Protágoras deve-se a argumentação socrática de que se cada um pode considerar sua perspectiva como verdadeira não haveria “A sabedoria” ou o homem sábio, nem mesmo o próprio sofista o seria. Independentemente da rixa que o diálogo torna nítida, é necessário considerarmos que a máxima de Protágoras extrapola o campo da epistemologia no qual está inserida contextualmente no *Teeteto*⁸⁴. Sendo o homem a medida de todas as coisas facilmente deduzimos que a política e a ética também são interpretadas como produto da subjetividade humana. A elaboração, compreensão e utilização das leis e dos códigos morais estão submetidas à opinião e a capacidade de fazer com que seu ponto de vista subjugu o dos outros. De qualquer forma, aceitar que cada pessoa tem “sua verdade” traz uma visão de *outridade* que configura um distanciamento considerável da noção advinda do idealismo socrático-platônico.

Algo que os Sofistas ofereciam era uma ferramenta para que cada indivíduo pudesse ser capaz de convencer os outros, de compartilhar certezas. Esta ferramenta era a retórica, por meio dela até ideias contrárias (antilogia) podiam ser consideradas verdadeiras pelo mesmo público, desde que a desenvoltura do orador, a tessitura de seu discurso impressionasse os ouvintes. Um exemplo clássico da aplicação e do poder da retórica pode ser lido no *Elogio de Helenade* Górgias, onde o retórico busca livrar Helena de Tróia da censura que lhe era comumente dirigida. Nesta obra o sofista oferece argumentos capazes de praticamente “beatificar” a amante de Páris.

Outro sofista de renome foi Hípias de Élida. Platão escreveu dois diálogos com o nome desse retórico, cujos títulos são *Hípias menor* e *Hípias maior*. Tal sofista teria sido o primeiro entre estes pensadores a contrapor⁸⁵ a “lei” (humana) à natureza (φύσις). Todavia, é Antifonte quem conduz a tese de Hípias a uma dimensão surpreendente e que nos serve ricamente ao tratarmos de alteridade. Indo na contramão da orgulhosa cultura grega que via em Atenas o “umbigo do mundo”, Antifonte escreve:

⁸⁴ O *Teeteto* tem como espinha dorsal a questão do conhecimento enquanto ciência (ἐπιστήμη).

⁸⁵ Cf. REALE, 2007, p. 81.

[...] aqueles que descendem de ilustres antepassados, nós honramos-los e veneramos-los, mas aqueles que não descendem de uma ilustre família, nós não os honramos nem veneramos. Nisto, somos Bárbaros uns com os outros, uma vez que, pela natureza, somos em tudo semelhantes, e tanto os Bárbaros como os gregos. Convém considerar as necessidades que a natureza impõe a todos os homens: todos valem o mesmo nas mesmas condições, e no que respeita a todas estas necessidades, nenhum de nós é diferente, quer seja bárbaro ou grego: respiramos todos o mesmo ar com uma boca e um nariz [...].⁸⁶

As palavras de Antifonte são fascinantes, disparam uma rajada de igualitarismo e antecipam certo cosmopolitismo⁸⁷. Ressaltamos o fato de que Antifonte não oferece muitos argumentos para sustentar essa igualdade entre os homens além das precisões que a natureza nos impõe. Sendo assim é uma igualdade de caráter natural que, adiantamos aqui, se diferencia profundamente da que exporemos acerca de Plotino. Como veremos, a do licopolitano tem como arcabouço a metafísica e envolve uma ética ligada às virtudes e um caminho místico.

A forma de estabelecer uma relação com os outros fez da figura de Sócrates um alvo em dois sentidos diferentes: para seus discípulos e admiradores o mestre de Platão se tornou um paradigma de filósofo; já entre seus críticos, Sócrates não passava de um corruptor de jovens que se divertia em incomodar os tidos como sábios. De qualquer maneira, seu exemplo foi seguido e adaptado em diferentes linhas que lhe sucederam, como as escolas helenísticas (em especial o cinismo, epicurismo e estoicismo) e mais diretamente por Platão. Sendo honestos, não vemos possibilidade de afastar Sócrates de seu principal discípulo ao falarmos das teorias que floresceram com estes. Se não conseguimos fazê-lo entre Plotino e Platão que estão separados por séculos, que dirá com aqueles⁸⁸ que estão intimamente ligados por uma relação direta de discipulado e amizade?

O que conhecemos do Sócrates filósofo é, em suma, nos dado pelo fundador da Academia e, ainda que haja diálogos cuja análise dos grandes estudiosos conclua serem “socráticos”⁸⁹, ou seja, o mais próximo de uma transcrição feita por Platão de conversas entre seu mestre e algum interlocutor, as doutrinas estão mescladas e não há razões epistemológicas que nos garantam uma separação confiável⁹⁰. No mais, se Platão coloca em suas obras

⁸⁶Apud GRAÇA, 1994, sem paginação.

⁸⁷REALE, 2007, p. 81.

⁸⁸Sócrates e Platão.

⁸⁹SANTOS, 2008, p. 43.

⁹⁰Cf. HADOT, 2014, p. 50.

doutrinas socráticas, obras estas que buscavam formar⁹¹ em seus alunos da Academia uma “consciência filosófica”, é aceitável considerar que Platão concordava em grande parte (ou totalmente) com elas.

O que faz do pensamento de Sócrates algo que desviou as águas da filosofia para outra direção? Já trouxemos à tona anteriormente o *Teeteto*. Nesse diálogo, embora não pertença ao grupo de escritos denominados como “socráticos”⁹² e se dedique ao problema do conhecimento, Platão faz questão de colocar uma avaliação que Sócrates faz de si mesmo e do que é ser filósofo. Acreditamos não ser por acaso que no fim desta obra Sócrates se despeça dizendo ir ao pórtico do rei para saber das acusações que posteriormente o levariam à morte⁹³. Ao que parece, Platão faz mais uma homenagem ao mestre.

As palavras que Platão escreve no *Fedro* como sendo de seu mestre demonstram com clareza a postura de Sócrates e a mudança que a filosofia deste traz com relação à dos pré-socráticos: “[...] até agora não fui capaz de conhecer-me a mim mesmo, conforme aquilo do oráculo de Delfos, donde parecer-me ridículo estudar coisas estranhas, antes de saber o que, de fato, sou”⁹⁴. Obviamente, podemos dizer que a máxima do oráculo délfico tão difundidas por Sócrates fazem parte do “DNA” filosófico de seu maior discípulo e ainda ecoam alto no neoplatonismo Plotiniano. Com Platão o pensamento socrático não só permanece vivo, mas sua essência dialética é elevada à *episteme*, ao procedimento acadêmico⁹⁵ de filosofar. Porém, no *Teeteto*, Sócrates alerta para a necessidade de conceituar não apenas a si mesmo, mas o homem (ἄνθρωπος) universal, ou seja, a ideia de homem. Assim fala Platão através de seu mestre sobre a atividade de um filósofo: “Mas o que é o homem e o que deve fazer ou sofrer uma natureza desse gênero, diferente das outras, é isso que investiga e se preocupa em explorar”⁹⁶.

Essa perspectiva aponta o conhecimento acerca do homem como ponto de partida e possibilidade para a compreensão do todo, tanto é que na *República*, Platão apresenta a cidade como uma “ampliação do homem”⁹⁷. Quando Porfírio após a morte de Plotino se viu com os tratados do mestre e a missão de organizá-los, optou em agrupá-los por assunto, não

⁹¹ Expressão utilizada por Victor Goldschmidt. Cf. GOLDSCHMIDT, Victor. **Os Diálogos de Platão: estrutura e método dialético**. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002. p. 2-3.

⁹² Segundo Santos (2008, p. 43), esses diálogos são: “*Apologia de Sócrates, o Crítion, o Hípias menor, o Laques, o Lísias, o Eutífron, o Cármides, o Íon, o Menexeno, o Protágoras, o Górgias, o Eutidemo e o Mênon*”.

⁹³ *Teeteto*, passo 210d.

⁹⁴ PLATÃO, *Fedro*, passos 229 e - 230 a

⁹⁵ Referência à Academia platônica.

⁹⁶ PLATÃO. *Teeteto*, Passo 174b

⁹⁷ PLATÃO. *República*, passos 368 e – 369 a

respeitando a ordem cronológica, mas sim temática. Diz-nos Porfírio (*Vida de Plotino*, Cap. 24.):

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

Segundo tais palavras, as *Enéadas* seguem uma ordem ascendente de dificuldade, ou seja, dos tratados mais fáceis (se é que podem ser considerados assim) para os mais difíceis. Mas algo chama a atenção nessa opção porfiriana por um princípio ético para as *Enéadas*: a obra de abertura. O primeiro tratado da primeira Enéada recebeu o seguinte título: ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΤΙ ΤΟ ΖΩΙΟΝ ΚΑΙ ΤΟ ΑΝΘΡΩΠΟΣ⁹⁸ — *O que é o Vivente (ou ser vivo) e o que é o Homem*. Essa obra foi escrita no último ano de vida de Plotino (entre 269 e 270 d.C.) e é a de número 53 na ordem cronológica de seus escritos.

Como citamos anteriormente⁹⁹, na introdução que faz para esse tratado em sua tradução, Igal nos alerta para outro motivo que levou a tal arranjo das *Enéadas*. Motivo este que segue diretamente a tradição socrática do “Conhece-te a ti mesmo” de que falávamos acima. Esse plotinista espanhol nos mostra que a ascensão organizacional das *Enéadas* não se dá somente devido ao critério de complexidade, mas segue um itinerário filosófico de retorno: do homem ao Uno, necessariamente perpassando uma ética.

Outro diálogo que não está na lista dos “socráticos”, mas que é crucial quando tratamos da maneira que Sócrates se relaciona com o outro é o *Primeiro Alcibiades*¹⁰⁰. O mestre de Platão tenta convencer Alcibiades (que aspira a glória política) a admitir que o conhecimento de si mesmo e de virtudes como a justiça são imprescindíveis para aqueles que desejam ser governantes: se a política envolve o cuidado com os outros é necessário que o político, no mínimo, saiba cuidar de si.

Sem enveredar pela questão epistemológica ou ontológica, Sócrates, defendendo que o homem é em última instância sua alma¹⁰¹, pergunta: “Devemos admitir, portanto, que quando

⁹⁸ Segundo a edição de Armstrong (1966-1989, v. I, p. 94)

⁹⁹ Página 25.

¹⁰⁰ Carlos Alberto Nunes destaca a discussão sobre a autenticidade deste tratado na introdução que faz para essa obra, porém, seguimos Victor Goldschmidt que mesmo evitando adentrar tal querela se diz convencido ser Platão seu autor. (GOLDSCHMITD, 2002, p. 302)

¹⁰¹ Questão trabalhada por Plotino no tratado I 1 [53] como posteriormente exporemos.

conversamos a sós, eu e tu, e trocamos ideias, são duas almas que conversam?” (*I Alcibíades*, passo 130d¹⁰²). Alcibíades limita-se a responder: “perfeitamente”. É conhecida a importância que Sócrates (e por consequência Platão) dava ao diálogo, que naquele pensador corresponde necessariamente ao que Hadot chama de “diálogo vivo”¹⁰³, ou seja, a conversa entre um eu e um outro. Como já dissemos, Sócrates nada escreveu de sua filosofia, pois, considerava que o discurso escrito não é capaz de responder a questionamentos diferentes dos que ali estão postos por seu autor, deixando o leitor refém de suas palavras e nada mais¹⁰⁴.

O Outro exerce um papel essencial na dialética e é um termômetro pelo qual o sábio afere seu conhecimento. Assim como o fará Aristóteles posteriormente¹⁰⁵, Sócrates adverte para a necessidade de que o sábio tenha um conhecimento verdadeiro e que só tendo-o seja capaz de ensinar aos outros: “A melhor prova, portanto, que pode alguém dar de que possui determinado conhecimento, é ser capaz de transmitir a outrem esse mesmo conhecimento” (*I Alcibíades*, passo 118d). O diálogo tem assim uma função didática, ética e epistemológica para ambas as partes ainda que estejam sujeitas a hierarquia mestre e discípulo.

Se o conhecimento de si mesmo está diretamente subordinado ao cuidado de si mesmo, como nos mostrou Foucault¹⁰⁶, como passamos para a questão da outridade? Hadot (2014, p. 67) nos mostra essa progressão: “O cuidado de si é, portanto, indissolúvelmente cuidado da cidade e cuidado dos outros, como se vê pelo exemplo do próprio Sócrates, cuja razão de viver é ocupar-se com os outros”.

1.5 PLATÃO, ARISTÓTELES E O ESTOICISMO

Platão é herdeiro e sistematizador dessa “ética do diálogo”¹⁰⁷ e Plotino seguirá essa tradição. Não por acaso no tratado *sobre a dialética*¹⁰⁸ o licolitano demonstra como a partir da arte (τέχνη) do diálogo chega-se mais perto da contemplação Uno. Mas, sendo o diálogo tão essencial na filosofia socrático-platônica e nas que a seguem, o filosofar só nasceria onde estiverem dois ou mais reunidos em nome desta “amizade à sabedoria”? Jamais na introspecção? Uma possível resposta de Platão para essa questão é colocada em pelo menos

¹⁰² Tradução de Carlos Alberto Nunes.

¹⁰³ HADOT, 2014, p. 111.

¹⁰⁴ Acerca disso ver *Fedro* 275a- 277

¹⁰⁵ Na *Metafísica* 981b o estagirista diz: “Em geral, o que distingue quem sabe de quem não sabe é a arte de ensinar [...]”.

¹⁰⁶ *Hermenêutica do sujeito*, primeira lição.

¹⁰⁷ HADOT, 2014, p. 100.

¹⁰⁸ *Enéada* I 3 [20] 6

dois diálogos (*Teeteto*-189e e *Sofista*-263e) e configura uma definição clássica do que seja o pensamento, eis a presenteno *Sofista*: “Pensamento e discurso são, pois, a mesma coisa, salvo que é ao diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma, que chamamos pensamento”. Dialogar com você mesmo como se fosse um outro ou, utilizando o título do imponente livro de Paul Ricoeur, perceber *o si mesmo como um outro*¹⁰⁹. Ainda que esteja sozinho o filósofo recorre ao diálogo, mas, a possibilidade da soledade no filosofar não deve ser vista como qualitativamente superior a experiência dialética com o outro, são apenas modos diferentes de busca pela verdade.

No mais, os relatos do funcionamento da Academia¹¹⁰, como também do Liceu¹¹¹ e da escola plotiniana nos mostram que o confronto de ideias, a liberdade de expressão, os comentários dos alunos, as réplicas etc., muito instigaram o amadurecimento de diversas concepções filosóficas. Não nos parece que Aristóteles tenha passado tantos anos na companhia de seu mestre sem nunca ter exposto um pouco de seu pensamento. Pensamento este que em muito devia contrariar a doutrina platônica, e mesmo assim Platão tinha muito apreço pelo estagirita.

Se juntarmos ao que dissemos até aqui, sobre o modo como o fundador da Academia se comportava com relação aos outros, o fato de Platão surpreendentemente ter sugerido a hipótese das mulheres também se tornarem governantes (caso sejam educadas de forma semelhante aos homens¹¹²) e este até ter tido alunas em sua escola¹¹³, pareceríamos forjar a impressão de que tal pensador era totalmente aberto e tolerante, que não fizesse discriminação entre aqueles que poderiam o escutar. Não é bem assim que a história nos explica. Na realidade, há toda uma tradição (já em Heráclito, Pitágoras etc.) que ensina a não expor as “pérolas da filosofia” a qualquer curioso despreparado. Platão teria colocado na entrada da Academia a inscrição: “Quem não é geômetra não entre!”¹¹⁴ e por vezes fala em seus diálogos de certa “iniciação”¹¹⁵ ou educação pré- filosófica¹¹⁶. Platão faz distinção entre homens

¹⁰⁹ Título original: *Soi-même comme un autre*. Não entramos aqui na teoria ricoeuriana para explicar o que esse título expressa em sua filosofia, mas apenas aludimos em forma de trocadilho.

¹¹⁰ Para um estudo mais aprofundado da questão do diálogo e a vivência na Academia, ver: HADOT, 2014, p. 89-117.

¹¹¹ Escola fundada por Aristóteles.

¹¹² *República*, passo 540c.

¹¹³ Cf. HADOT, 2014, p. 96-97.

¹¹⁴ É digno de ser citado (de onde utilizamos literalmente essa expressão) o excelente artigo “*Quem não é geômetra não entre!*” *Geometria, Filosofia e Platonismo* de Gabriele Cornelli e Maria Cecília de Miranda N. Coelho.

¹¹⁵ “[...] não seja o caso de escutar-nos alguém não iniciado” (*Teeteto*, passo 155e.)

¹¹⁶ Por exemplo, no livro VII da *República*.

melhores e piores¹¹⁷, entre os filósofos e os outros. Não se afastara de seu ideal político e da noção de superioridade grega, ateniense. Sua outridade parece limitada (ou contagiada) pelo nível de conhecimento e helenização¹¹⁸ do outro.

Neste ponto tocamos em uma das polêmicas que está presente entre os estudiosos do platonismo: as doutrinas não escritas de Platão. Não entraremos propriamente neste assunto tamanha a complexidade que exige, porém, pela importância que ele exerce para o neoplatonismo, não é prudente excluí-lo de nosso texto. Em seu livro *Compreender Plotino e Proclo*, o professor Cícero Cunha Bezerra nos presenteia com uma introdução dedicada a relevância das tais “doutrinas não escritas” na formação do neoplatonismo. Trazemos sua definição para essas:

Mas afinal, o que significa “doutrinas não escritas”? Como o próprio nome sugere, refere-se às lições orais que Platão teria, segundo uma tradição de discípulos, inclusive Aristóteles, proferido na Academia e que teria se recusado a escrever por tratarem de um conteúdo que “transcenderia” a forma da escritura, permanecendo, assim, reservado à oralidade dialética (BEZERRA, 2006, p. 17).

É possível que devido a profundidade filosófica que essas doutrinas tinham, nem todos suportariam escutá-las, quiçá compreende-las, poderiam até rir do próprio Platão¹¹⁹. Diógenes Laércio escreve, citando Favorino, que certa vez enquanto Platão lia o diálogo *Fédon* (*Da alma*) apenas Aristóteles ficou ouvindo o mestre, todos os outros foram embora¹²⁰. Se os livros de Platão já eram capazes de causar uma reação como essa, as doutrinas reservadas à oralidade hão de ter sido ainda mais aguçadas. Isso justifica as palavras do mestre de Aristóteles nos poucos textos em que conseguimos lê-lo falando em primeira pessoa: as *Cartas*. Deixando de lado a controvérsia acerca da autenticidade das *Cartas*, observamos que na segunda das epístolas, Platão, após falar sobre pontos “ocultos” de sua filosofia, aconselha Dionísio: “queima esta carta depois de a leres várias vezes” (314c). Apesar de seus diálogos serem propagados no mundo antigo, parece haver uma parte da doutrina platônica que deveria ser restringida a poucos. Mesmo na ética, no modo de viver há condições para o diálogo e ensino. É preciso uma contrapartida do outro, e isso fica claro na aclamada *Carta VII*:

¹¹⁷ É popular a frase de Platão na *República* 348c: “Ora o maior dos castigos é ser governado por quem é pior do que nós, se não quisermos governar nós mesmos”.

¹¹⁸ No diálogo *Menéxeno* (238d-239a) há, inclusive, uma clara crítica de Platão a teoria de Antifonte citada anteriormente, pautada numa apologia pátria grega.

¹¹⁹ *Teeteto*, passo 175b-e.

¹²⁰ LAÉRTIOS, 2008, p.94.

Com semelhantes sentimentos, sempre que alguém me consulta acerca de alguma questão vital, ou seja, sobre a maneira de ganhar dinheiro, ou os cuidados que devemos ter com o corpo e à alma, se o seu modo de vida me parecer aceitável e que ele acolherá bem meus conselhos na matéria consultada, com a melhor boa vontade lhe direi o que penso, sem cingir-me a uma resposta superficial por mero desengano de consciência. Porém, no caso de nada perguntar, ou se vir que não tomará na devida consideração meu parecer, por iniciativa própria não irei aconselhar essa pessoa, como também a ninguém forcerei, ainda mesmo que se tratasse do meu próprio filho (331a-b).

Este “modo de vida aceitável” corresponde, segundo Hadot (2014, p. 102) a um “viver de modo filosófico”, uma exigência cabível para um Platão que vivia sua filosofia e não esperava menos daqueles que o seguiam. Plotino não se afastara dessa postura um tanto misteriosa com relação à filosofia. Porfírio nos diz¹²¹ que havia um pacto entre os três discípulos principais de Amônio Saccas (Plotino, Erênio e Orígenes) no qual não exporiam publicamente, nem muito menos escreveriam sobre as doutrinas oriundas do mestre. Porém, após os dois outros discípulos quebrarem o trato, Plotino também cedeu (para nossa sorte), e começou a escrever suas *Enéadas*. Entretanto, o cuidado com a “fina filosofia” continuava e Plotino não permitia que qualquer um tivesse acesso a sua obra como explica Porfírio; “Com efeito, sua obtenção não era fácil, não acontecia sem escrúpulo nem simples e muito facilmente, mas após um exame rigoroso dos que os receberiam” (*ibidem*, cap. 4).

Ao falarmos diretamente de Platão, decidimos começar tratando de forma breve da perspectiva que este filósofo parece ter do outro alguém, de sua ética. Entretanto, é necessário progredirmos na explicação do conceito de alteridade dada por Reale no começo deste capítulo¹²², tendendo, claro, a questão do ser que fez de Platão o primeiro pensador da tradição grega a trabalhar a alteridade em um tratado:

O *outro* ou o *diverso* é um dos cinco gêneros supremos (Ser, Repouso, Movimento, Idêntico e Diverso) introduzidos por Platão no *Sofista* [...] Deve-se observar, em particular, como o conceito de “outro” ou “diverso”, enquanto gênero supremo, implique a *superação definitiva*, ao menos no nível do mundo inteligível, da *aporia fundamental implicada na concepção do ser eleático*[...]. (REALE, 2014a, p.15)

¹²¹Vida de Plotino, cap. 3.

¹²²p. 13.

Pedimos a compreensão daqueles que lêem nosso trabalho se o que diremos do *Sofista* parecer superficial ou sem a proficuidade que tal obra merece. Não conseguiríamos adentrar a intrincada dialética deste diálogo em poucas páginas e sua importância para a história da filosofia corrobora nosso receio. Mas, por que Reale diz que Platão supera a aporia advinda principalmente de Parmênides com relação ao ser? Em outras palavras: como solucionou a problemática do ser e não-ser, e por consequência, do uno e do múltiplo, da imutabilidade versus a contínua mudança heraclitiana, do repouso e do movimento? Eis uma resposta com a qual concordamos:

A solução do problema levou Platão à síntese epistêmica entre a filosofia de Parmênides e a de Heráclito [...] Assim, considerou que Heráclito tinha razão no que se refere à mutabilidade do mundo sensível [...] Com efeito, Platão considerou que Parmênides tinha razão no que se refere à identidade do ser e recuperou sua teoria naquilo que denominou de mundo das ideias, o mundo das essências, o mundo do verdadeiro ser (ROSSET E FRANGIOTTI, 2012, p. 40).

O *Sofista* é mais um diálogo em que a teoria das ideias é reforçada. A descoberta do inteligível, na chamada “segunda navegação” de Platão, promove soluções para questões ontológicas e isso aqui nos importa porque importou a Plotino. Seria possível, porventura, desafiar Parmênides e pensar no não-ser? A resposta platônica é afirmativa e sua argumentação é genial remetendo-se também ao campo da linguagem. Eis as palavras do Estrangeiro¹²³ no referido diálogo:

Em cada idéia, pois, há muitos seres e uma multidão incontável de não-seres. [...] Sempre que nos referimos ao não-ser, não temos em vista, como parece, o oposto do ser, porém algo diferente [...] Não podemos concordar que com o emprego da negação indicamos o contrário da coisa enunciada, mas apenas que o Não colocado antes dos nomes que se seguem indica algo diferente das coisas cujos nomes vêm enunciados depois da negação (256e- 257c).

Platão mostra que o não-ser não indica necessariamente uma negação do ser, mas sim, um ser diferente que “É” tanto quanto o ser a que se refere. Sendo assim, uma árvore não é aquele que a contempla, porém ela é algo. Da mesma forma que o expectador não é a árvore, embora aquele seja. O referencial é então fundamental nessa teoria. Todavia, não incidamos no erro de igualar a perspectiva platônica ao relativismo “cético” de Protágoras. Platão

¹²³Um eleáta. Principal personagem do *Sofista*.

continua defender a supremacia das ideias, os seres imutáveis, porém, no sensível, a compreensão deste seres parte dos gêneros pelos quais os percebemos.

Marques, fazendo uma leitura bastante singular do *Sofista* articula uma ponte que traz uma reinterpretação bastante interessante deste diálogo e que nos espelhamos na forma de pensar a alteridade plotiniana nessa dissertação. Ao tratar dos diferentes prismas para tal obra de Platão, Marques (2006, p. 33) escreve:

Quanto ao plano antropológico, eu acredito que, entre “coisa” e “pessoa”, é legítimo reconhecer outros modos de se pensar os indivíduos uns perante os outros, ou seja, em relações determinadas de oposição. Não ao modo da subjetividade moderna ou contemporânea, mas enquanto experiências próprias da Antigüidade, cuja riqueza e complexidade se deixam pensar perfeitamente através da idéia de alteridade [...] Em vez de atribuir um papel acessório à referência antropológica, quero mostrar que o problema da técnica, objeto da divisão central, contém questões ético-políticas que delimitam o âmbito de significação no qual devem ser inseridas as discussões ontológicas do diálogo.

O *velho sábio grego* utiliza a palavra alteridade (ἑτερότης) dezenas de vezes nas *Enéadas*, porém, nem sempre têm o mesmo significado. O que podemos adiantar é que em nenhuma delas equivale completamente ao que trouxemos como perspectiva ética (outridade). Acompanhando a doutrina platônica, Plotino discute os cinco gêneros do ser de forma “*notável e original*”¹²⁴ nos tratados VI 1 [42] VI 2 [43]¹²⁵. Baracat nos remete a uma explicação contundente feita por Émile Bréhier acerca do entendimento de Plotino dos gêneros platônicos:

[...] Eles não são, no entanto, categorias¹²⁶ em um sentido ordinário. São, antes, modos diferentes de olhar uma única realidade. O processo pelo qual Plotino as descobre foi bem descrito por Brehier [...], usando a expressão de Leibniz, como “uma análise reflexiva que traz à luz diferentes aspectos do mesmo todo”. Assim, quando concentramos nossa atenção nessa realidade, vemos o ser, pois ela existe; quando prestamos atenção em sua vida e atividade de pensamento, vemos movimento; quando nos voltamos para sua eterna imutabilidade, vemos repouso; quando nos concentramos em sua diversidade, vemos alteridade; quando reconhecemos que, em toda sua diversidade, ela ainda é uma unidade, vemos identidade (BARACAT, 2006, p. 640).¹²⁷

¹²⁴ IGAL, 1982, vol. III, p. 233.

¹²⁵ *Sobre os gêneros do Ser I e II.*

¹²⁶ Reale considera que para Plotino, os cinco gêneros são “as verdadeiras categorias do incorpóreo, contrapondo-os, como categorias supremas, às categorias aristotélicas que, para ele, valem somente para o sensível” (REALE, 2014a, p. 15).

¹²⁷ Nota explicativa número 10 do texto de Baracat.

No próximo capítulo, quando estivermos descrevendo o sistema plotiniano, veremos como a alteridade tem um papel essencial na processão das hipóstases, o que já significa outro modo de atuação deste conceito na filosofia de Plotino.

Para concluirmos essa pequena explanação acerca de Platão é relevante dizermos que não passa despercebido ao fundador da Academia o fato dos sentidos nos enganarem, prova disto é a crítica feita por este no *Teeteto* à máxima de Protágoras¹²⁸, e o trecho da mesma obra em que Sócrates alerta para a possibilidade de nos enganarmos por estarmos sonhando¹²⁹ sem percebemos, adiantando assim parte da famosa argumentação de Descartes que o levou ao basilar *Cogito*. Mas é evidente que a teoria platônica de cunho fortemente metafísico da alteridade nos oferece um modo de transpô-la ao campo da ética. Se o não-ser não está vinculado em última instância a um outro que não sinonimiza o nada, se ele pode ser apenas o diferente, podemos conceber que todos nós participamos do ser de alguma forma e a mutabilidade, diversidade e finitude das coisas sensíveis não exclui o que em nós identifica-nos com o princípio absoluto, com o Um. É em Plotino que mostraremos essa teoria do platonismo mais próxima da ética. Acerca de outros aspectos da alteridade em Platão falaremos em outros capítulos conforme o texto nos exigirá.

A presença maciça de Platão na filosofia de Plotino e consequentemente nossa decisão de colocar alguns aspectos principais da alteridade no pensamento do fundador da Academia, justifica-se de várias formas. Porém, um ponto tem que estar constantemente em nossa mente: se por um lado em Plotino “Platão é reconhecido como a autoridade autêntica, quase sempre infalível” (REALE, 2014b, p.19) e o licolopolitano se considerava um exegeta de Platão, por outro é relevante lembrarmos que “o chão de Plotino é Platão, mas não apenas Platão. Reconhecemos, no pensamento de Plotino as influências aristotélicas, estoicas, epicuristas e gnósticas” (BAL, 2007, p. 145). Ambas as citações são esclarecedoras e refletem posições que podemos considerar incontestáveis. O fato de o neoplatonismo ser de certa forma uma tentativa de síntese do pensamento platônico e peripatético¹³⁰ é suficiente para convidarmos Aristóteles a dialogar com nosso texto.

A relação entre o discípulo Aristóteles e o mestre Platão provavelmente não era tão amena como a que aparentemente se deu entre este e Sócrates. Platão fundou uma escola e recebeu alunos de diferentes lugares. É aceitável pensar que o mestre da Academia teve que lidar com uma diversidade de opiniões maior que a do grupo de homens (entre estes muitos

¹²⁸ 152a -186e.

¹²⁹ 158b-d.

¹³⁰ Relativo à Aristóteles. Segundo a tradição, as aulas no Liceu eram realizadas em um passeio, todos andavam enquanto era ministrada a aula.

jovens) atenienses orientados por Sócrates. Em tal pluralidade da Academia encontramos Aristóteles, que mesmo dizendo ser amigo de Platão¹³¹ não poupou críticas às suas doutrinas. Um intelecto do nível de Aristóteles dificilmente foi figura passiva durante os vinte anos que passou na Academia, e apesar do respeito que este alimentava pelo professor e amigo, a filosofia e a “verdade” estavam em primeiro lugar. Plotino não ignorou a grandeza do pensador de Estagira, tanto é que Porfírio nos avisa sobre a presença aristotélica nas *Enéadas*: “Em seus escritos estão misturadas de modo imperceptível tanto as doutrinas estóicas quanto as peripatéticas; e também estão condensados os temas da *Metafísica* de Aristóteles” (*Vida de Plotino*, cap. 14). Contudo, seria difícil perdoar a “traição” de Aristóteles à filosofia do “divino Platão”¹³². Nosso filósofo aproveita de Aristóteles o que não contradiz seriamente Platão ou aquilo que pode juntar-se à doutrina platônica.

Tal escolha teórica plotiniana é plenamente compreensível, pois, numa construção filosófica é natural utilizar-se das matérias-primas de sua preferência e mesmo Platão não foi seguido completamente. Diz-nos Reale (2014b, 19): “[...] o Platão que interessa a Plotino não é o aporético e problemático dos diálogos socráticos, [...] nem o Platão que visa ao projeto do Estado ideal [...] O Platão que interessa a Plotino é o místico-teológico e metafísico [...]”. Veremos posteriormente como, na antropologia plotiniana, a presença das teorias e da nomenclatura aristotélica é constante, além, claro, da forma como Plotino trabalha, por exemplo, a relação entre ato e potência ao longo de suas obras.

Aristóteles é um dos responsáveis pela indicação da existência de uma “doutrina não escrita” de Platão¹³³. Em seus comentários acerca dos princípios supremos (Díada indefinida e Uno)¹³⁴ e, obviamente, sobre o ser, Aristóteles se refere a Platão e o modo como o estagirita trata de tal tema é “algo fundamental para a compreensão dos movimentos de *processão* e *conversão* neoplatônicos” (BEZERRA, 2006, p.28). No tocante a esse desenvolvimento metafísico, a alteridade continuou com Aristóteles a ser tratada no âmbito ontológico, epistemológico, lógico. Na *metafísica*¹³⁵ há uma minuciosa análise de conceitos como identidade, diversidade, diferença, semelhança, gênero etc. Já na *Física* (III 1 201b-20-21), ao argumentar acerca do movimento, encontramos a seguinte passagem:

¹³¹ *Ética à Nicômaco*, 1096a.

¹³² *Enéada* III. 5 [50] 1

¹³³ Bezerra traz uma grande contribuição em língua portuguesa para a essa questão ao colocar, em seu *Compreender Plotino e Proclo* (p. 35-41), vários textos de Aristóteles e da tradição aristotélica que remetem a essa doutrina “indireta” de Platão.

¹³⁴ Por exemplo: *Metafísica* I, 998b 15-20 e I, 987a 20.

¹³⁵ 1017-1018 e 1058

Que o que se tem dito é aceitável se vê com clareza, tanto pelo que os outros têm dito sobre o movimento, como pela dificuldade de defini-lo de outra maneira. Porque não é possível colocar o movimento e a mudança em outro gênero. Isso fica evidente se se examina a forma como é concebido por alguns, quando dizem que o movimento é a alteridade, desigualdade, não ser.

Aparentemente Aristóteles está se referindo principalmente a Platão e sua teoria dos cinco gêneros. Convém pensarmos: E com relação à alteridade enquanto outridade, o que pode nos oferecer a filosofia de Aristóteles? Ruiz nos oferece um caminho para responder a esta indagação quando escreve:

A referência à alteridade humana se encontra presente, por exemplo, no pensamento de Aristóteles quando faz seu estudo sobre a justiça no livro V da *Ética à Nicômaco*. Para Aristóteles a justiça é a virtude que, diferente das demais virtudes, existe em relação aos outros. [...] A pessoa é justa sempre em relação ao outro, o outro é que fundamenta o sentido da justiça (RUIZ, 2008, p.119).

Quando estivermos abordando a antropologia e a ética plotiniana teremos um panorama da importância que tem a prática das virtudes para a assemelhação (ou assimilação-ὁμοίωσις) ao Uno. De todo modo, há certa obviedade em aceitar que as virtudes são reconhecidas em um indivíduo quando este as exerce em meio aos outros ou para com os outros. Embora Plotino argumente sobre níveis de exercício das virtudes que ultrapassam o relacionamento humano, ainda em primeira instância não se pode negar sua atividade no convívio com os outros.

O trecho da *Ética à Nicômaco* que Ruiz adota como suporte em seu texto é realmente esclarecedor no que diz respeito a uma “outridade aristotélica” ou, como aquele prefere, a uma “alteridade humana” neste filósofo:

Por essa mesma razão se diz que somente a justiça, entre todas as virtudes, é o “bem de um outro”, visto que se relaciona com o nosso próximo, fazendo o que é vantajoso a um outro, seja um governante, seja um associado. Ora, o pior dos homens é aquele que exerce a sua maldade tanto para consigo mesmo como para com os seus amigos, e o melhor não é o que exerce a sua virtude para consigo mesmo, mas para com um outro; pois que difícil tarefa é essa.¹³⁶

¹³⁶ Passo 1130a.

Aristóteles soube bem o que é ser um outro não apenas de forma ontológica, mas também político-social. Mesmo um brilhante aluno do respeitado Platão como o estagirita, conviveu com a incômoda situação de ser um estrangeiro em Atenas e todas as limitações que isso implicava. Exercer a virtude da justiça para com os outros não é realmente uma tarefa fácil e o fato de Aristóteles ter admitido a complexidade dessa relação é conveniente para quem deixará Atenas e permanecerá no exílio temendo que o povo daquela cidade cometa outra injustiça como fizera com Sócrates. O preceptor de Alexandre *Magno* não parecia estar disposto a perecer como um mártir da filosofia.

É possível que um leitor mais afeiçoado às filosofias de Sócrates, Platão e Aristóteles esteja a se perguntar o porquê de não termos trazido até este ponto a erótica socrático-platônica, nem as teorias sobre a amizade presentes tanto nas obras do fundador da Academia quanto nos livros do filósofo de Estagira, tendo em vista a clara ligação destes temas com a outridade. A razão de não termos adentrado nessas relevantes discussões consiste em uma escolha de nossa parte de trabalhá-los no quarto capítulo, fazendo assim uma ponte direta com os conceitos de amor e amizade em Plotino e o efeito que estes causam em sua ética.

Como citamos um pouco acima, Plotino traz em suas *Enéadas* teorias estoicas. O que é plausível, pois sendo seus escritos desenvolvidos muito em função das aulas que ministrava e a doutrina estoica uma corrente filosófica de grande influência em Roma, não seria cabível o lícopolitano ser indiferente ao que escreveram Sêneca, Epiteto, Marco Aurélio e outros. Havia muitos estoicos na época de Plotino e esta contemporaneidade possibilitava o debate direto entre doutrinas, o que deve ter causado calorosas discussões entre os adeptos das diferentes concepções filosóficas. Na fase helenística, onde se encontram escolas como o Epicurismo, Estoicismo e Ceticismo, é notável a atenção primordial dada à ética. Mas seria um grande equívoco dizer que o importante da filosofia estoica se resume a uma teoria moral. Há, como destaca Hadot (2014, p.189-194), também uma teoria do conhecimento e uma física, ou ainda Reale (2007, p.326), uma concepção teológica, uma antropologia, psicologia etc.

Na esplendida tradução que faz das *Enéadas* para o espanhol, Igal nos dá uma noção do quanto Plotino se debruçava acerca do pensamento estoico e o quanto os citava, ainda que de forma indireta, evitando pôr o nome desta escola ou de seus seguidores em seus tratados. Basta lermos as sinopses¹³⁷ de cada tratado para percebemos as dezenas de vezes em que o lícopolitano está “dialogando” com tal corrente filosófica.

¹³⁷ Sem falar das introduções e incontáveis notas de rodapé identificando as teorias do estoicismo.

Uma passagem bastante peculiar se encontra na *Enéada* V 9 [5] (*Sobre o Intelecto, as ideias e o ser*) onde Plotino distingue três classes de filósofos¹³⁸: os epicuristas, os estóicos e os platônicos¹³⁹. Os primeiros “Conceituando o que de doloroso e prazeroso há nelas¹⁴⁰ por mau e bom respectivamente, se deram por satisfeitos, e passaram sua vida correndo atrás do prazer e liberando-se da dor”. Já os estóicos “[...] não podendo avistar o alto, como não tiveram outro ponto para pôr os pés, se rebaixaram, com a virtude por lema, às ações e opções das coisas de baixo, sobre as que no princípio eles tentaram elevar-se”. Somente os platônicos, “[...] os homens divinos [...] com superior potência e agudeza de visão avistaram, como por uma grande perspicácia, o esplendor de cima e subiram até lá [...]”. Plotino não nos deixa dúvidas sobre sua confiança nas doutrinas de Platão e critica a incapacidade das outras duas escolas de contemplar algo superior ao mundo físico, ou seja, de aproximar-se da verdade inteligível.

As teorias sobre ataraxia (ἀταραξία)¹⁴¹, “panteísmo”, liberdade, fraternidade universal, antropologia, entre outras, estão camufladas nas *Enéadas* e são dignas de um imenso estudo comparativo, todavia, precisamos focar nos ensinamentos relativos à ética propostos pelo estoicismo. Ainda assim, mesmo o conteúdo ético é um campo amplo, pois no sistema estóico envolve as outras teorias de que falávamos. Resta-nos, por restrição, demonstrar apenas um exemplo no que se refere à outridade e para isso trazemos um pequeno trecho da carta noventa e cinco de Sêneca a Lucílio:

Eis outro problema: como devemos nos comportar com os homens? [...] Tudo aquilo que vês, que encerra o divino e o humano, é um uno: somos os membros de um imenso organismo. A natureza nos criou irmãos, gerando-nos dos mesmos elementos e para os mesmos fins; infundiu-nos um amor recíproco e nos tornou sociáveis. Estabeleceu a equidade e a justiça: por seu decreto é mais triste fazer o mal que sofrê-lo; por seu comando as mãos devem sempre estar prontas para ajudar. Tenhamos sempre este verso no coração e nos lábios: “Sou um homem, e não julgo estranho a mim nada daquilo que é humano”. Coloquemos tudo em comum: nascemos para [uma vida em comum].¹⁴²

Apesar dos muitos distanciamentos entre o pensamento plotiniano e o estóico, há igualmente várias congruências. O modo como Plotino fala sobre o suicídio no breve tratado I

¹³⁸ IGAL, 1982, vol. III, p.164.

¹³⁹ V 9 [5] 1

¹⁴⁰ Em suas vidas.

¹⁴¹ Tranquilidade e/ou imperturbabilidade da alma.

¹⁴² SÊNECA *apud* REALE, 2007, p.335.

9 [16] é um exemplo dessa aproximação. Pretendemos demonstrar que ideias como unidade, fraternidade natural, igualdade ontológica e outras semelhantes as que estão nas palavras de Sêneca, fazem parte do sistema Plotiniano e são tecidas pela alteridade (e outridade). Por essa razão, após os comentários que fizemos de algumas perspectivas que expõem a tradição filosófica¹⁴³ estabelecida sobre essas questões pelos antecessores de Plotino, doravante iniciaremos um exame de seu sistema filosófico.

¹⁴³ Optamos desde o início deste capítulo por trazer apenas pensadores do campo da filosofia nesse primeiro momento. Não descartamos, porém, a notoriedade do cristianismo, gnosticismo e do pensamento oriental conhecidos por Plotino e que tem, cada um, uma perspectiva quanto à outridade. Falaremos destes ao longo dos próximos capítulos quando assim for cabível.

2 ALTERIDADE E UNIMULTIPLICIDADE: UMA BREVE INTRODUÇÃO AO SISTEMA PLOTINIANO

2.1 O SISTEMA DE PLOTINO

A filosofia de Plotino consegue causar sentimentos diversos em seus leitores. Tanto impressiona quanto constrange. Plotino é capaz de nos “apontar um caminho seguro de felicidade”¹⁴⁴, mas também nos enche daquilo que é, segundo Platão e Aristóteles, o princípio da atividade filosófica: o espanto, a admiração (θαυμάζειν). O respeitado plotinista René Arnou nos diz nas primeiras linhas de um de seus livros que o licopolitano é uma autor difícil e por muito tempo considerado ininteligível¹⁴⁵. Acreditamos que aquele que se aventura pelas emaranhadas páginas das *Enéadas* hora ou outra compartilha da opinião de Arnou, como aconteceu com Reinholdo Aloysio Ullmann¹⁴⁶.

Plotino não soubera ou não quisera se expressar com nitidez em seus tratados? Essa é uma questão provavelmente impossível de ser solucionada. Se os tratados foram escritos tendo como base as aulas em sua escola, trazem então situações ocultas que envolvem o público, e o que parece nebuloso aos nossos olhos seja teve talvez imensa clareza aos ouvintes de Plotino. Por isso tradutores como Baracat (2006, p. 35) encontram “personagens fictícios ou objeções mentais” ao longo da escrita plotiniana. De nossa parte salientamos outra dificuldade diretamente relacionada com o que estaremos a apresentar neste capítulo.

Por vezes os grandes intérpretes da filosofia de Plotino, e incluímos entre estes até mesmo e principalmente Porfírio, buscando entendê-la e nos explicá-la, sistematizam as teorias contidas nas *Enéadas*. E aí é que reside a dificuldade. Não consideramos sensato contestar que Plotino construiu um sistema, este está presente em cada passo de seus escritos, todavia, o licopolitano não escreveu de forma sistemática, mais uma semelhança com Platão. É provável que esta seja uma das razões para a contínua redescoberta de Plotino que é visível na contemporaneidade. Muitos são os caminhos possíveis para percorrer o sistema plotiniano, caminhos estes que nos últimos dois séculos foram desbravados por eminentes estudiosos que nos dão muito mais que “migalhas de pão” para segui-los.

¹⁴⁴ Cf. ULLMANN, Reinholdo Aloysio. Plotino: um estudo das *Enéadas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008a, p. 286.

¹⁴⁵ 1967, p.07.

¹⁴⁶ Diz-nos Ullmann sobre Plotino (*op. Cit.*, p. 131): “Torna-se mister retornar a esse autor de difícil compreensão e relê-lo, sempre com a maior objetividade”.

Então, por onde começaremos a ler o sistema de Plotino? Optamos por seguir um itinerário teleológico com inspiração nas palavras de nosso filósofo: “O princípio é o fim de todas as coisas”¹⁴⁷. No apanhado que fizemos de parte do pensamento de alguns teóricos que o precederam, buscamos enfatizar que a ideia de uma unidade absoluta que seja princípio (ἀρχή) de todas as coisas é elemento comum e característico principalmente entre os filósofos tidos como pré- socráticos. Tal princípio unitário Plotino chama de Uno (το ἐν) seguindo uma tradição de vocabulário que também advém daqueles primeiros filósofos. É notória a presença da palavra “uno”, por exemplo, em Empédocles, Xenófanes (que inclusive já introduz uma problemática teológica¹⁴⁸), e, claro, como vimos anteriormente, Parmênides. Este é a base “simbólica” sobre a qual Plotino construirá sua filosofia do Uno, sua henologia. Dizemos simbólica no sentido de que o Parmênides sobre o qual o licopolitano se debruça é, na verdade, o do diálogo de Platão e por isso está inseparavelmente carregado de Platonismo.

A doutrina parmenídica mais radical que identifica o ser com o Uno é, para Plotino, limitada, por não resolver satisfatoriamente a questão da multiplicidade em virtude da necessária unidade das coisas. O modo como o fundador da Academia conduz tal problema em seu diálogo é mais que uma referência, é um caminho seguro para o licopolitano.

Apesar de termos citado a passagem ímpar em que Plotino se diz um exegeta dos antigos e expõe sua dívida com a perspectiva de Parmênides, cabe aqui repetirmos parte dela tendo em vista a grande relevância que possui: “O *Parmênides* de Platão se exprime mais exatamente: ele distingue uns dos outros, o primeiro um, o um (ἐν) no sentido mais rigoroso, o segundo, chamando-lhe de um-múltiplo (ἐν πολλά) e o terceiro, que é *um e muitos* (ἐν καὶ πολλά)”¹⁴⁹. A distinção didática que Platão faz dos três “Unos” serve perfeitamente para Plotino alicerçar sua tríade metafísica, e é por ela que caminharemos. Todavia, tentaremos ler o sistema plotiniano guiando-nos pela alteridade — que neste nível ainda se apresenta de modo fundamentalmente metafísico — para então falarmos de uma outridade Plotiniana.

Mencionamos ainda a *Carta II*, atribuída a Platão. Trazemos aqui um trecho enigmático dessa epístola. Algo que aparenta justificar não só nosso esforço em compreender de antemão as hipóstases, mas provavelmente o próprio exercício plotiniano na construção de sua teoria trinitário-metafísica, tendo em vista que o licopolitano também cita essa passagem na *Enéada* I 8 [51] 2. Escreve Platão:

¹⁴⁷ *Enéada* III 8 [30] 7 (Baracat Júnior)

¹⁴⁸ “Um só deus, o maior entre os deuses e os homens”. In: SCHOFIELD, M.; J. E. Raven; G. S. Kirk, 1983, p.174, Fragmento 170.

¹⁴⁹ *Enéada* V, 1 [10], 8. In: PINHEIRO, 2007b, p.76.

Tudo gravita em torno do Rei do universo; esse é o fim de todas as coisas e a causa de tudo o que é belo; em torno do Segundo se encontram as segundas coisas; e do Terceiro, as terceiras. Aspirando a conhecer como são constituídos esses princípios, a alma humana considera o que lhe é afim, mas a que falta, em conjunto, a perfeição; é o que, em absoluto, não se dá com respeito ao Rei e o que mencionei primeiro. Acerca do que se lhe segue, cabe à alma perguntar: Em que consiste sua natureza? Essa questão, filho de Dionísio e de Dóride, é a fonte de todos os males, ou melhor, é o que provoca na alma as dores do parto; e enquanto a alma não superar esse entrave, jamais alcançará a verdade.¹⁵⁰

Platão estaria falando das três hipóstases ao modo plotiniano? Não encontramos subsídios para uma tão aguda afirmação. Porém, fica nítida na passagem a disposição platônica em aceitar uma divisão triádica que se apresenta como os princípios de toda a natureza. Compreender a “mecânica” desta tríade parece ser a principal tarefa do filósofo, daquele que aspira à verdade trilhando os caminhos da filosofia, na concepção do mestre da Academia, assim como para o licopolitano. Certa vez, diz-nos Porfírio, Plotino ocupou-se por três dias em responder aos questionamentos porfirianos acerca da forma como a alma está unida ao corpo, e quando interrompido por um homem chamado Taumásio que queria anotar as palavras do mestre e para isso pediu que Plotino falasse sobre outras questões, o licopolitano foi enfático: “Mas, se não resolvermos as dificuldades questionadas por Porfírio, não poderíamos dizer uma única palavra para ser anotada” (*Vida de Plotino*, cap.13). As dúvidas que afligiam Porfírio estavam entre as perguntas essenciais para qualquer investigador de raiz socrático-platônica, faziam parte do universo filosófico antigo.

Mas além da *Carta II* e do *Parmênides*, há outro diálogo platônico que tem uma importância acentuada no desenvolvimento da metafísica plotiniana, sobretudo no que diz respeito ao Uno: a *República*. A mais aclamada obra do mestre de Aristóteles traz, entre as muitas teses do platonismo ali presentes, a seguinte passagem:

Fica sabendo que o que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece o poder de conhecer, é a idéia do bem. Entende que é ela a causa do saber e da verdade, na medida em que ela é conhecida, mas, sendo ambos assim belos, o saber e a verdade, terás razão em pensar que há algo de mais belo ainda do que eles.¹⁵¹

¹⁵⁰ *Carta II*, passos 312e - 313a.

¹⁵¹ PLATÃO. **República**. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. passo 508e

Platão coloca a ideia do Bem acima das outras ideias e essa assertiva faz com que o Neoplatonismo tenha matéria-prima para reformular a própria filosofia de Platão, provavelmente temperando o conteúdo dos *Diálogos* com as doutrinas-não-escritas. O Uno plotiniano, nesse sentido, é essa suprema ideia do Bem, por isso podemos chamá-lo de Uno-Bem ou mesmo “o Bem”¹⁵², uma hipóstase de tamanha incontinência que Plotino não reluta em afirmar “Dado que não exista o Uno, nada existe”¹⁵³. Essa transcendência do Uno com relação a todas as coisas, inclusive a ideia de Ser¹⁵⁴, torna-se a tese basilar da henologia plotiniana como nos diz Jean- Marc Narbonne (2014, p. 30):

A tese central de Plotino em relação ao Uno, que é o primeiro princípio em sua filosofia, é que ele é *além do ser*. Dizer que o Uno é *além do ser* significa dizer que é além de tudo, isto é, além de tudo aquilo que é determinado, de tudo aquilo que possui uma forma ou caráter particular.¹⁵⁵

Todavia, se Plotino diz que o Uno “é também verdadeiramente inefável”¹⁵⁶, como nós e o próprio filósofo somos capazes de construir uma literatura acerca de tal princípio? A resposta reside na linguagem apofática, em um raciocínio de negação de qualquer adjetivo que possa vincular a unidade absoluta a elementos qualitativos ou quantitativos abordados pela convalescente razão humana:

Na verdade, nenhum nome pode ser atribuído adequadamente a ele; no entanto, como é preciso nomeá-lo, pode ser chamado de “Uno”, mas não no sentido em que esse termo tem quando é atribuído a qualquer outra coisa. Por isso, ele escapa ao nosso conhecimento.¹⁵⁷

O termo “Uno” é utilizado conscientemente por Plotino para designar algo que não é múltiplo, algo que é a mais pura simplicidade, é auto-suficiente¹⁵⁸. Ora, insiste o licopolitano

¹⁵² Cf. *Enéada* II 9 [33] 1.

¹⁵³ PLATÃO, Versão eletrônica do diálogo platônico “**Parmênides**”. Tradução: Carlos Alberto Nunes Créditos da digitalização: Membros do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia) Home Page do grupo: <http://br.egroups.com/group/acropolis/>. p. 62

¹⁵⁴ “Para que o ser possa existir, o Uno não é Ser, mas sim o gerador do Ser.” (*Enéada* VI 9 [9] 6)

¹⁵⁵ Diz-nos Plotino: “Não é possível conhecê-lo ou falar a respeito dele. Ele é descrito como ‘além do Ser’ ou Sobre-Ser”. *Enéada* V 4 [7] 1

¹⁵⁶ *Enéada* V 3 [49] 13

¹⁵⁷ *Enéada* VI 9 [9] 5

¹⁵⁸ Cf. *Enéada* II 9 [33] 1.

em dizer de forma enigmática que “O Uno é todas as coisas e não é nenhuma delas”¹⁵⁹, todavia, se instala ante essas inúmeras premissas um problema de ordem, por assim dizer, epistemológica: se Parmênides alertou que apenas o ser pode ser pensado e Plotino concorda com a relação entre ser e pensamento parmenídica¹⁶⁰; se, ainda, o Uno é tido como *além do ser*, poderíamos obter algum conhecimento acerca deste princípio? Plotino nos responde que essa compreensão do Uno não se dá “nem pelo raciocínio (*logismoi*), nem pela percepção intelectual- como ocorre com os outros objetos do pensamento-, mas por uma presença que é superior a qualquer raciocínio”¹⁶¹. Este tipo de saber é o que Ullmann chama de “conhecimento místico”¹⁶² e que é um dos motivos que faz com que a neoplatonismo plotiniano ecoe pela história tanto da filosofia quanto da religião.

Ainda buscando respostas para a indagação acima feita, percebemos que na tentativa de discutir sobre o Uno, o diferenciando do *ser*, estamos caminhando para a possibilidade de pôr o Uno na categoria de *não-ser*. Entretanto, aqui já é imprescindível a lucidez de perceber, como o fez Platão, um *não-ser* que não corresponda necessariamente a uma total negação ou supressão do ser, mas sim, no campo da alteridade (apenas formal), apenas a algo diferente, neste caso, mais elevado. O cuidado com a utilização da expressão de negação do ser é compreensível e pode facilmente ser encontrada entre os comentadores do pensamento de Plotino. Reale (2014b, p. 49), por exemplo, salienta que:

Plotino evidentemente não quer dizer que o Primeiro seja o não-ser, o não-pensamento, ou alguma coisa sem vida. Ao contrário, ele quer dizer que, como princípio infinito do qual derivam o ser, o pensamento e a vida, é *alguma coisa superior esse produtos seus*.

Postura semelhante adota Bezerra (2006, p.71) e tantos outros pesquisadores que trataram desse tema. Então, embora o Uno não seja um não-Ser, radicalmente falando, Ele continua não sendo o Ser. Podemos ir um pouco além nessa questão tendo em vista o campo da alteridade. Dizemos isso porque segundo o próprio Plotino (*Enéada* VI 9 [9] 8) no Uno não há qualquer alteridade, ou melhor, o Uno é a ausência total de alteridade. No entanto, se o Uno se distingue de tudo aquilo a que podemos chamar de ser, como se estabeleceria a relação

¹⁵⁹ *Enéada* V 2 [11] 1

¹⁶⁰ Cf. *Enéada* V 6 [24] 6.

¹⁶¹ *Enéada* VI 9 [9] 4 (A. Sommerman).

¹⁶² No próximo capítulo daremos mais atenção para a questão da mística plotiniana, abordando-a com mais profundidade.

entre Uno e o outro, o que seria o outro? Em um magnífico artigo intitulado “*The Problem of «otherness» in the Enneads*” John Michael Rist (1971, p. 77) nos esclarece que:

A questão da transcendência do Uno está associada com o problema de saber o que significa ser “outro” do que o Uno. Este problema é ainda relacionado com a dificuldade que Plotino herdou de Platão: como é possível distinguir cada uma das formas uma das outras?

Mais a frente, o mesmo autor corrobora nossa dificuldade quando tratamos da alteridade em Plotino, ainda que seja a alteridade em nível metafísico:

[...] apesar das advertências sobre os perigos do anacronismo a que devemos prestar atenção quando se considera a relação entre o Uno e os outros nas *Enéadas*, seria igualmente absurdo não prestar atenção a uma atitude unicamente porque Plotino nem sempre a defende explicitamente. (1971, p. 78)

Se o problema da relação Uno-outro(s) e da própria distinção entre as formas (ou ideias) perfeitas já nos parece árduo, deixemos para tratá-lo mais especificamente quando falarmos acerca do *Nous*. Por ora, focaremos na concepção do Uno como algo inteiramente diverso do que os sentidos captam, deixando para o próximo capítulo o caráter “sagrado” deste princípio. Pois tão sedutora quanto a tendência em considerar o Uno como um não-Ser é a de tê-lo como um “totalmente outro”¹⁶³. Porém, totalmente outro em relação ao quê? Tal incógnita será o pano de fundo a partir deste ponto. Nessa altura é preciso que tenhamos em mente que Plotino também utiliza a palavra Deus¹⁶⁴ (θεός) ou, como melhor se expressou Ullmann (2008, p. 33): “Uno, Absoluto, Deus ou Bem sinonimizam nas *Enéadas* de Plotino”¹⁶⁵. Sendo assim, existem duas dimensões do pensamento plotiniano que devemos estar cômicos. Estas foram brilhantemente colocadas por Bréhier (1953, p.47) quando diz:

¹⁶³ Aqui fazemos uma referência ao pensamento de Rudolf Otto, algo que será explicado no momento oportuno.

¹⁶⁴ Alguns comentadores como Igal, Reale, Bréhier, Ullmann, citados nesse trabalho, traduzem o termo θεός por Deus nos casos em que Plotino se refere a uma das hipóstases, em especial ao Uno. Não há aparente impedimento que nos force a não utilizar o “d” maiúsculo para designar a divindade plotiniana, mesmo porque havíamos optado desde o início em colocar a primeira letra de cada hipóstase principal em “caixa alta” ficando assim Uno, Intelecto e Alma.

¹⁶⁵ ULLMANN, 2008a, p. 33.

Todos os interpretes estão de acordo em reconhecer que em Plotino coexistem duas ordens de questões: o problema religioso, relativo ao destino da alma, ao meio de restaurá-la ao seu estado primitivo, e o problema filosófico, relativo à estrutura e a explicação racional da realidade.

Esses dois problemas que Bréhier ressalta são decisivos para nosso prosseguimento devido a posição que desde o início adotamos com relação à alteridade, tema controverso, mas significativo na obra plotiniana. Dizemos *decisivos*, pois nossa intenção é de estarmos frequentemente construindo pontes entre essas duas dimensões da filosofia de Plotino que mais do que coexistem, se entrelaçam. A alteridade que chamamos de “metafísica” ou epistemológica pertence a essa dimensão de explicação racional da realidade como um todo. Já a alteridade enquanto *outridade* estará inserida, como veremos, no que Bréhier chama de “problema religioso”, na ética, na ascese, na mística plotiniana. Começemos então neste capítulo pelo “problema” estrutural do sistema de Plotino.

Para explicar como tudo o que existe veio a existir, seria preciso que Plotino resolvesse, na estrutura de sua filosofia, o já anteriormente citado problema do surgimento do múltiplo a partir do simples, do Uno. Plotino o faz utilizando a ideia de processão (πρόοδος) que seria o caminho de “descida” e a de retorno (ἐπιστροφή), ambos necessários para a origem de tudo no princípio absoluto. Com esse intuito, o licopolitano elabora uma teoria detalhada para livrar o Uno de qualquer necessidade ou imperfeição que justificasse tal processo. Eis uma metáfora amplamente conhecida de nosso filósofo:

Em todas as coisas há um ato que se dá no interior da essência e um ato que sai da essência. O primeiro ato é a coisa em si mesma, em sua identidade; o segundo ato é uma inevitável exteriorização do primeiro, uma emanção (processão)¹⁶⁶ distinta da própria coisa. Assim, no fogo há o calor que pertence à sua natureza essencial e o calor que sai imediatamente dela. O fogo, permanecendo imutavelmente fogo, exerce o ato que é natural à sua essência.¹⁶⁷

Essa metáfora, assim como a da fonte e árvore¹⁶⁸, dos círculos luminosos¹⁶⁹, da neve¹⁷⁰ etc., atenta para características pertencentes às coisas, mas também influenciam o que há de exterior a si próprias ou o que derivam delas. Parece-nos ridículo dizer que o calor que

¹⁶⁶ Parêntese nosso.

¹⁶⁷ *Enéada* V 4 [7] 2 (A. Sommerman).

¹⁶⁸ *Enéada* III 8 [30] 10

¹⁶⁹ *Enéada* IV 3 [27] 17

¹⁷⁰ *Enéada* V 1 [10] 6

sentimos ao estarmos sentados perto de uma fogueira é o mesmo se colocássemos as mãos nas labaredas, ainda que ambos tenham a mesma origem. Nem mesmo uma criança diria que são iguais. Por mais que um indivíduo se afaste do fogo e diga que o calor progressivamente diminui, a temperatura das chamas permanece a mesma. O Uno, segundo Plotino, segue esse princípio. A processão acontece não porque o Uno careça de se desenvolver ou multiplicar-se, mas sim, por um “transbordamento” de sua perfeição. Diz-nos o *velho sábio grego*:

[...] nada possuindo e nada buscando em sua perfeição, o Uno transbordou e sua superabundância produziu algo diverso dele mesmo. O que foi produzido voltou-se de novo para sua origem e, contemplando-a e sendo por ela preenchido, tornou-se o *Intelecto*. O ato de ter-se detido e se voltado para o Uno deu origem ao Ser; o ato de ter contemplado o Uno deu origem ao *Intelecto*. O ato de ter-se detido e se voltado para o Uno a fim de contemplá-lo tornou-o simultaneamente Ser e *Intelecto*.¹⁷¹

A palavra transbordamento é adequada, pois se algo transborda é porque está cheio e aquilo que se traduz como fruto deste transbordamento não causa uma diminuição em sua completude¹⁷². Plotino nos diz que, em um primeiro momento, tal produto é “algo diverso dele mesmo (do Uno)”. Ora, não é difícil fazermos de antemão uma associação entre isto e a alteridade, já que há muito citamos “o diverso” como uma tradução para *ἑτερότης*. Porém, é muito mais relevante mostrarmos o próprio Plotino o fazendo:

Pois também lá existe sempre a alteridade, que produz a matéria: pois ela é o princípio da matéria e também o primeiro movimento; por isso, este também era

¹⁷¹ *Enéada* V 2 [11] 1. (A. Sommerman). Tomamos a liberdade de substituir *Inteligência* por *Intelecto* para corroborar com a tradução do termo *νοῦς* que optamos em nosso trabalho.

¹⁷² Essa constatação é relevante, pois deságua no conflituoso problema de se Plotino era um panteísta, um panenteísta (doutrina que aceita a presença de Deus na natureza (ou seja, a natureza estaria contida em Deus) e, ao mesmo tempo, a transcendência de Deus em relação ao mundo.) ou até mesmo um criacionista. De nossa parte preferimos seguir a tese de Ullmann ao colocar o licopolitano entre os adeptos do panenteísmo. Carlo Bussola considera o deus Plotiniano como semelhante ao de Espinosa, que em suma é um panteísta: “O Uno, evidentemente, é Deus, mas não o Deus que as escrituras judaico-cristãs reduzem a um ponto indefinido nalgum lugar do céu, com características antropomórficas, e sim o Deus de Espinosa, ou, talvez, na linguagem da mentalidade moderna, a Energia Eterna, infinita, inexplorável, única e incomensurável de que fala Einstein [...] O Deus de Espinosa, apresentado com outros conceitos e com outras palavras, era o mesmo Deus de Plotino” (BUSSOLA, *op. cit.*, p. 32). Já Ullmann insiste várias vezes na necessidade em não pensar Plotino como um panteísta: “Em suma, o Uno é imanente e transcendente. Ele não é um universo; porém, este está no Uno. Logo, descarta-se o panteísmo e é afirmado o panenteísmo” (2008, p. 45). Por fim, o próprio Espinosa se afasta das teses neoplatônicas quando diz: “Além disso, aquilo que foi criado não pode ter sido criado do nada, devendo necessariamente ter sido criado a partir de alguma coisa existente: mas que a criatura possa provir de alguma coisa sem que esta resulte minimamente diminuída, isso nosso intelecto não pode compreender” (ESPINOSA, Baruch. *Tratado Breve sobre Deus*. Apud NICOLA, Ubaudo. **Antologia ilustrada de filosofia: das origens à idade moderna**. Trad. Maria Margherita De Luca. São Paulo: ed. Globo, 2005. p 254.).

chamado alteridade, porque nasceram juntos movimento e alteridade; e tanto o movimento quanto a alteridade que procedem do primeiro são algo indefinido, dele necessitando para definirem-se; e se definem quando se voltam para ele; antes, porém, a matéria, isto é, o outro, é algo indefinido e ainda não bom, mas desalumiado dele (*Enéada* II 4 [12], 5)¹⁷³.

A Díada indefinida, acerca da qual já nos referimos anteriormente¹⁷⁴ de modo bastante limitado, é provavelmente a grande chave para a processão que faz com que do Uno surja o múltiplo. Temos então dois princípios que em sua intrínseca relação estabelecem a origem de todas as coisas. O primeiro, supremo e absoluto Uno, e uma alteridade essencial que dEle surge. Vale salientar que essa “relação” continua sendo de subordinação devido à total transcendência do Uno. Porém, a inegável presença de um outro insiste em requerer de nós a compreensão desta alteridade. Concordamos com a perspectiva de Bezerra (2006, p. 30-31) quando explica que:

Do mesmo modo que o Uno não é o uno aritmético, tampouco a Díada é o dois, mas o fundamento de toda multiplicidade e diferenciação sobre o qual o Uno exerce sua ação [...] Poderíamos dizer que, em analogia com o movimento *próodico* neoplatônico, a Díada, em seu mais alto grau, é “matéria inteligível” enquanto que, em seu mais baixo, é “matéria sensível”.

A matéria inteligível ou díada indeterminada¹⁷⁵ é uma potência, um “substrato” que comporá o Intelecto. Cabe-nos perceber a complexidade deste primeiro movimento de processão (πρόοδος) que se diferencia da imutabilidade e imobilidade do Uno, claro, em razão de ser um movimento e inaugurar uma multiplicidade ontológica, assim como vislumbrarmos o seu impacto na construção do sistema plotiniano. Neste ponto o texto de Rist, que já nos referimos, se sobressai pela proficuidade com que aborda tal problemática. Se a questão da transcendência do Uno está diretamente ligada ao entendimento do que seria um outro deste princípio, não conseguiríamos avançar na nossa discussão sem adotarmos um posicionamento acerca disso. Rist (1971, p. 77) ensina que Plotino tenta nas *Enéadas*

¹⁷³ Assim como o fez Baracat Júnior ao traduzir a passagem acima, trazemos uma nota de Igal que é incisiva e esclarecedora: “O leitor deve tomar cuidado para não confundir esta alteridade (que é alteridade em relação ao Uno-Bem) com qualquer outro tipo de alteridade, sobretudo com a que é gênero do Ser (que é alteridade dos inteligíveis entre si). A alteridade constitutiva da matéria inteligível não é outra que a ‘Díada’ indefinida. Em Plotino há muitas classes de alteridade”. (1992, vol I, p. 418, nota 27)

¹⁷⁴ Página 44.

¹⁷⁵ *Enéada* V 4 [7] 2.

combinar três propostas que aparentemente são incompatíveis: 1) A transcendência do Uno; 2) A Alteridade (movimento de afastamento em relação ao Uno) como o primeiro produto do Uno; 3) A de que a alma pode se unir ao Uno através da união mística. Buscar uma concordância entre essas propostas parece a única saída para justificar o itinerário que Plotino faz através da processão (πρόοδος) e do retorno (ἐπιστροφή).

Como nos lembra Igal¹⁷⁶, temos que ter o cuidado de não confundir esse primeiro movimento que é a primeira alteridade com o homônimo gênero do Ser¹⁷⁷ que se estabelece na atividade da segunda hipóstase, quando do Uno nasce o diverso, a diferença de si mesmo. Chegamos assim no surgimento do νοῦς (Intelecto), e não seria absurdo se disséssemos que lidamos neste ponto com um dos cumes mais íngremes para os aventureiros que se propõem a escalar a filosofia plotiniana. Tamanha é a dificuldade de se compreender a teoria plotiniana do Intelecto que Nogueira nos alerta:

A teoria do νοῦς plotiniano é por demais complexa, não só pela heterogeneidade dos elementos que a compõe (as idéias platônicas, a forma aristotélica, o deus estóico) quanto pela possibilidade de interpretações que estes elementos suscitam.¹⁷⁸

Como vimos, quando a matéria inteligível, advinda de uma espécie de transbordamento do Uno por conta de sua perfeição, se volta para seu princípio e o contempla origina-se o Intelecto e o Ser que na verdade seriam duas faces da mesma moeda. Ser e pensar se equivalem na filosofia plotiniana assim como para Parmênides¹⁷⁹. A distinção nesse plano é teórica, conceitual, tem como base a própria alteridade no sentido de que a dicotomia pensante/pensado se faz presente. É a partir do Intelecto que a contemplação (θεορία) aparece como elemento necessário para a implicação e designação das hipóstases. Para se contemplar torna-se indispensável a presença de um outro, ou melhor, considerar algo como um outro, pois nos lembremos da definição platônica de pensamento: diálogo da alma consigo mesma. Plotino nos ensina a fazer essa diferenciação entre ser e Intelecto:

¹⁷⁶ 1992, vol I, p. 418, nota 27.

¹⁷⁷ Instituídas por Platão no *Sofista*.

¹⁷⁸ NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. **A União mística em Plotino: o retorno ao Uno**. 1999. 110f. Dissertação (Mestrado em Filosofia)— Universidade federal da Paraíba, João Pessoa, 1999. p 40. (obra cedida pela autora).

¹⁷⁹ *Enéada* V 1 [10] 8

Pois, embora ambos (Intelecto e Ser) sejam simultâneos, não abandonem um ao outro e tenham sua existência em comum, a unidade que formam é bipartida: Intelecto e Ser; princípio Intelectual e Objeto da intelecção; pensante e pensado. Enquanto pensa, é Intelecto; enquanto é pensado, é Ser.¹⁸⁰

Podemos deduzir o quanto o pensamento (νοησις) tem papel preponderante na processão e no retorno, na “mecânica” das hipóstases. Não seria absurdo irmos além afirmando que νοῦς mais que um termo é um conceito de grande expressão na filosofia antiga. Vemos, por exemplo, no pré-socrático Anaxágoras a tese do νοῦς enquanto “Intelecto Divino”, algo eterno e que dá ordem a natureza universal, ao cosmo. Todavia, com o advento da teoria platônica do inteligível (“mundo das ideias”) abre-se um precedente para se relacionar este âmbito das ideias perfeitas a uma mente que utilize destas para ordenar o mundo. No *Timeu* encontramos a figura platônica do demiurgo enquanto *deus artífice do mundo*, porém inferior às ideias¹⁸¹. Essa relação será desenvolvida pelos seguidores de Platão e originará diferentes perspectivas. Fílon de Alexandria, filósofo de origem judia, provavelmente contemporâneo de Jesus, assim como concordará Agostinho séculos depois, considerava o Inteligível platônico como “a mente de Deus”, as ideias seriam portanto os pensamentos de Deus¹⁸². Assim temos um conceito metafísico-teológico do qual Plotino não se afastará muito, ainda que não siga o caminho judaico-cristão.

Plotino, como veremos posteriormente, dirá que o Intelecto é o deus a quem devemos nos tornar semelhantes se queremos “fugir desse mundo”. Percebe-se desta forma a relevância que o Intelecto tem não apenas no plano epistemológico, mas também, na ética plotiniana da qual falaremos no próximo capítulo. Voltemos então para o estudo desta hipóstase na perspectiva do licopolitano.

Ao dirigir seu olhar para o Uno, o Intelecto se auto-preenche de todas as ideias ou formas perfeitas, e mesmo persistindo em permanecer uma unidade, torna-se então um Uno-múltiplo. Uno porque não está dividido em partes separáveis ou que se dissociem na heterogeneidade temporal: a eternidade é um atributo seu¹⁸³. Múltiplo, pois o Intelecto é

¹⁸⁰ *Enéada* V 1 [10] 4.

¹⁸¹ REALE, 2014, p.66.

¹⁸² “Pois bem, para Agostinho as Ideias são a verdadeira realidade, como queria Platão, mas não subsistentes em si e por si, e sim subsistentes como pensamentos eternos de Deus. As Ideias estão na mente de Deus, e, portanto o Hiperurânio platônico é a mente de Deus [...] Mas para os pensadores cristãos o ponto de partida fora indubitavelmente Fílon de Alexandria, autor judeu (que viveu na primeira metade do séc. I d.C.), que foi o primeiro a apresentaras Ideias platônicas como contidas no Logos divino, e produzidas por Deus.” REALE, 2005, p. 110.

¹⁸³ REIS, José. O tempo em Plotino. *Revista filosófica de Coimbra*, Coimbra, n. 12, p. 381-439, 1997, p. 388.

tudo¹⁸⁴, porém em um sentido diferente do Uno: ele é todas as coisas considerando já a diversidade, a multiplicidade destas. Falávamos da dicotomia pensante/pensado, efeito natural da primeira alteridade originadora do νοῦς, esta é talvez o primeiro e mais importante modo de se entender tal hipóstase. A esse respeito esclarece Szlezák (2010, p. 206):

Portanto, a estrutura do Nous deve ser descrita, em primeiro lugar, como a separação do pensante e do pensado e, depois, como o reencontro da Unidade no pensar-a-si-mesmo¹⁸⁵. Essa estrutura é própria ao Nous como totalidade e a cada uma das suas partes (as Ideias contidas nele). Cada pensante é um pensado, e todos os pensados são, por sua vez, pensantes.

Sendo o Intelecto a hipóstase a que Plotino chama, seguindo o viés parmenídico, de *Uno-muitos*, encontramos em sua configuração o exemplo mais elevado (no sentido de perfeição) do qual podemos elencar a ideia de que todas as coisas, considerando ainda sua diversidade, terminantemente são uma só. É evidente que a linha de raciocínio aqui é teleológica tendo em vista a ideia base de que o Uno é princípio e fim de todas as coisas. É imprescindível lembrarmos, como o fez Reale (2007, p. 361), que essa cadeia de “acontecimentos”, de “movimentos” a partir para o Uno, ou seja, a processão e o retorno, não é necessariamente cronológica, mas sim lógica. Por mais que tentar entender o itinerário do sistema plotiniano de forma temporal pareça mais didático, tal atitude conduzirá a “becos sem saída”, pois daria a impressão, por exemplo, que o Intelecto tem seu desenvolvimento e ação no tempo, o que não condiz com sua característica de viver a eternidade. Sim, viver porque o Intelecto é vida em estado supremo. Explica-nos Szlezák (2010, p. 206): “Ao lado deste conceito do *Nous* como dualidade unificada de sujeito e objeto, encontra-se outra caracterização da segunda hipóstase mediante três termos: a Inteligência¹⁸⁶ é Ser, Vida e Pensamento”.

Há uma grandiosidade conceitual no Intelecto da filosofia plotiniana que se mostra pela quantidade de atributos que o lícopolitano dedicou a esta hipóstase e por sua insistência em tê-lo como primeiro princípio “dizível” de sua metafísica, ou seja, algo que, inclusive no

¹⁸⁴ *Enéada* V 1 [10] 4

¹⁸⁵ A compreensão do Intelecto como algo que *pensa-a-si-mesmo* é de suma importância, como fica claro também nas palavras de Hegel (1955, p. 41): “Pois o νοῦς não é outra coisa se não este encontrar-se a si mesmo: é a pura dualidade (δυάς), o mesmo e seu objeto; contém todo o pensado, é esta distinção, mas a distinção pura, a que permanece igual a si mesma”. É aparentemente unânime entre os estudiosos da filosofia de Plotino que este teria herdado essa ideia de Aristóteles, ou seja, Deus enquanto νόησις νοήσεως (*Metafísica*, 1074b).

¹⁸⁶ Como já foi dito, os tradutores e/ou comentadores utilizam palavras diferentes para traduzir a palavra νοῦς. Reale prefere *Espírito*, Szlezák, Bréhier e vários outros, *Inteligência*, nós optamos por Intelecto.

âmbito da teologia, pode ser estudado, algo impossível com relação ao Uno inefável. No Intelecto “cada ser contém todos os outros, tudo é em todos”¹⁸⁷. Existe assim uma alteridade onde o outro, apesar de ser outro, é Um com o ser. Sobre esta questão escreve Hegel (1955, p. 45):

Claramente se vê que neste pensamento¹⁸⁸ de Plotino se levanta a alteridade, o estranho; as coisas existentes são em si conceitos. A inteligência divina é seu pensamento, e sua existência não é outra coisa que este mesmo ser pensado seu na inteligência divina; são momentos do pensamento e, portanto, do ser. Plotino distingue, pois, no νοῦς o pensar (νοῦς), o pensado (νοητόν) e o pensamento (νόησις), por onde o νοῦς e *um e é ao mesmo tempo tudo*; mas o pensamento é a unidade de elementos distintos.

Nossa leitura assume a postura de entender a alteridade no âmbito metafísico plotiniano do seguinte modo: ainda que a alteridade indique conceitualmente a presença da diferença, do diverso, o licopolitano encontrou uma maneira em seu sistema de “harmonizar” essa desigualdade, ao ponto de considerar que, essencialmente, a alteridade se finda numa unidade noética: “É preciso entender sempre intelecto como alteridade e identidade, se vai pensar”¹⁸⁹. Ou seja, a alteridade é indispensável, é necessária no processo de pensamento, mesmo um pensamento que está no grau mais alto de pureza, e mesmo, ainda, que pensante e pensado sejam, em última instância, um só. Escolhemos por não trazer nesse momento uma reflexão acerca da implicação de cunho religioso da filosofia de Plotino, pois dedicaremos o próximo capítulo para construir calmamente essas “pontes”. Permanecemos assim no universo epistemológico-metafísico da alteridade e de sua relevância na arquitetura do sistema plotiniano.

O Intelecto, como já dissemos, é Ser, e a alteridade associada à contemplação é essa característica que desencadeia inúmeras problemáticas que lhe são inerentes e faz desta hipóstase uma fonte inesgotável de estudo. Um trecho das *Enéadas* indicado por Reale (2014b, p.68) acerca dessa temática é realmente rico em conteúdo, diz-nos Plotino:

¹⁸⁷ BRÉHIER, Émile. **Histoire de la philosophie, Tome premier. L'Antiquité et le Moyenâge**. Librairie Félix Alcan, Paris, 1928, 788 pages en un volumen. p. 307.

¹⁸⁸ Sobre a processão, o Intelecto que pensa a si mesmo.

¹⁸⁹ *Enéada VI 7 [38] 39*. In: SANTOS, David G. **Metafísica, ética e religião em Plotino: tradução e estudo da Enéada VI. 7 (38)**.2013. Tese de Doutorado, Filosofia (Filosofia Antiga), Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, 2013. Disponível em: <http://biblioteca.posgraduacaoreditor.com.br/link/?id=3315620>

O Ser será, pois, vário e múltiplo? Vário, sim, mas com uma variedade simples e uma multiplicidade una. Na verdade, o Ser é a forma racional única e múltipla e o ser universal é unitário. Com efeito, também o “outro” é devido ao seu ser e a alteridade lhe pertence: compreende-se que ela não possa entrar no “não-ser”.¹⁹⁰

É necessário que a alteridade pertença a algo, este algo, claro, é o ser, senão teríamos alteridade em um *não-ser* no sentido literal, ou seja, no nada, no inexistente. O Ser exige a necessidade de um outro ou pelo menos o reconhecimento de si mesmo como outro, só assim temos um pensamento propriamente dito. O reflexo do Intelecto no mundo sensível é, obviamente, imenso, pois verificamos através dos sentidos a diversidade de seres, portanto, a pluralidade de imitações das ideias perfeitas, segundo o modo de pensar platônico. Não por acaso encontramos afirmações como a de Bréhier (1953, p. 67): “A Inteligência ou mundo inteligível não é, pois, outra coisa que a ciência do mundo sensível realizada em uma hipótese. Esta ciência deve afirmar-se como anterior ao mundo sensível que a imita”. Uma questão da qual não poderíamos fugir ao tocarmos neste assunto diz respeito à relação inteligível-sensível e a alteridade: qual o papel da alteridade no universo da matéria? Ou sendo mais específico: a matéria é um ser ou um não-ser? Se for um não-ser, como tê-la como alteridade? Que alteridade pode ser aplicada à matéria? São algumas entre tantas outras perguntas que poderíamos elaborar como problemas a serem pesquisados. Todavia, procrastinaremos tais indagações até tratarmos diretamente do mundo físico no sistema plotiniano.

Observando o que Igal chama de *mecanismo da processão plotiniana*¹⁹¹ somos constrangidos a concordar com sua excelente conclusão da existência de cinco princípios presentes neste processo: 1) o princípio da dupla atividade (que indica a essência de cada coisa e o que resulta da exteriorização desta essência)¹⁹²; 2) o princípio da produtividade do perfeito (que remete a ideia de que aquilo que é perfeito ou atinge a perfeição é levado a produzir algo)¹⁹³; 3) o princípio da doação que não altera o doador (um dos motivos que faz da processão algo singular frente a emanação comum, pois o surgimento de uma hipótese não acarreta perdas a sua superior que a origina)¹⁹⁴; 4) o princípio da degradação progressiva (que consiste em aceitar que cada gerado é inferior, é mais imperfeito que seu gerador)¹⁹⁵; 5)

¹⁹⁰ *Enéada* VI 4 [22] 11

¹⁹¹ IGAL, 1982, vol. I, p.28.

¹⁹² Idem, p. 28.

¹⁹³ Idem, p. 29.

¹⁹⁴ Idem, p. 30.

¹⁹⁵ Idem, p. 30.

o princípio da gênese bifásica (quando cada hipóstase transborda em perfeição não dá origem automaticamente a uma nova hipóstase. Esse processo tem duas fases. Na primeira o que surge é apenas a matéria indefinida, sendo esta a *fase proódica*. Já na segunda fase, a *fase epistrófica*, aquilo que é gerado se converte, volta seu olhar para seu superior e atinge sua perfeição)¹⁹⁶.

Ora, ao atingir sua perfeição, em outras palavras, ao se preencher por completo do Uno, o Intelecto continua com a processão, com a atividade que origina todas as coisas. Repete-se o princípio de que há um ato da coisa em si mesma e também uma exteriorização deste ato¹⁹⁷ (dupla atividade). No tratado *Sobre a origem e a ordem dos seres que vêm depois do Primeiro* (*Enéada* V 2 [11] 1), Plotino prossegue explicando o surgimento das hipóstases, desta vez focando na origem da Alma e em sua relação com o Intelecto:

Desse modo, tornando-se semelhante ao Uno por contemplá-lo, repetiu o ato do Uno e emitiu um grande poder. Esse segundo transbordamento, o da essência do Intelecto, é a Alma, que veio assim à existência, mas o Intelecto permaneceu inalterado. A Alma surgiu como uma ideia e um ato do Intelecto imóvel — que também proveio de uma origem [Uno] que permaneceu imóvel e inalterada — [...].

Mais uma vez surge um tipo de matéria indeterminada, entretanto não é completamente igual à anterior, a matéria inteligível¹⁹⁸, pois o Intelecto possui o pensamento puro e já se percebe enquanto alteridade. A matéria que advém do νοῦς através da processão tem características mais desenvolvidas (não sinonimizando superioridade).

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

Além de contemplar seu antecessor, o Intelecto volta seu olhar para si próprio e se vê enquanto pluralidade de formas (εἶδος) perfeitas e nesse estado de plenitude faz com que

¹⁹⁶ Idem, p. 31

¹⁹⁷ Como no exemplo do fogo que demos acima.

¹⁹⁸ Presente entre o Uno e o Intelecto.

surja algo diferente dele mesmo, porém algo ainda indefinido. Sobre o nível da processão, Igal (1982, vol. I, p. 54-55) nos ensina:

De maneira geral, tudo sucede do mesmo modo, só que em um nível inferior, conforme o esquema estabelecido em III 4, 1¹⁹⁹: em uma primeira fase, a Alma é gerada pela Inteligência²⁰⁰ como algo rudimentar, indeterminado, informe e imperfeito; na segunda fase, a Alma se volta para seu progenitor, através dele se torna determinada, ganha forma e se torna perfeita (V 1, 7, 38-42)²⁰¹. Há, portanto, uma «matéria psíquica» do mesmo modo que há uma «matéria inteligível» (V 8, 3, 9;). A alma se comporta, com efeito, em sua primeira fase como matéria (II 4,3, 1-5; V 9, 3, 20-24); mas não é uma matéria puramente indeterminada e informe, mas sim bela, uniforme e simples (V 1,3, 22-23), nem é puramente passiva: já é visão e inteligência em potência (III 9, 5). Porém, do mesmo modo que a Inteligência, uma vez gerada, deve voltar seu olhar para seu progenitor para ser plenamente Inteligência, assim também a Alma, uma vez gerada, deve voltar seu olhar para a Inteligência (V 1, 6, 46-48), e graças a essa visão a Alma se torna plena [...].

Ainda que longa, esta citação, devido o grau de instrução se tornou indispensável a nosso ver. Igal é metucioso e sua erudição no que se refere ao pensamento de Plotino é notável. Entretanto, as palavras de Igal que acabamos de citar não dão conta ainda de uma questão “polêmica” do sistema plotiniano: A Alma —enquanto uma das hipóstases principais— é a Alma suprema ou a Alma universal que mesmo permanecendo no nível do Intelecto traz à existência o mundo físico, o cosmos sensível. E por que temos que especificar essa nomenclatura? Porque os comentadores divergem com relação a ela. Ullmann, por exemplo, coloca a Alma universal como sendo a alma do mundo²⁰², já outros autores, como Reale, acentuam a distinção entre Alma suprema e Alma do todo ou do mundo²⁰³. De qualquer forma, ambas as interpretações são plausíveis, pois apesar de fazermos (ou não) a diferenciação entre as almas, temos em mente que todos nos referimos em última instância a Alma una, anterior a qualquer predicado ou divisão. Optamos então por manter a interpretação que considera (formalmente) duas Almas: a Alma universal (hipóstase principal, Suprema) e a alma do mundo (primeira derivação da anterior, alma do todo), pois atende melhor ao caminho pedagógico que trilhamos, caminho este que será mais evidenciado ao falarmos da dupla atividade concernente à Alma.

¹⁹⁹ *Enéada* III 4 [] 1.

²⁰⁰ Ou Intelecto.

²⁰¹ Optamos por preservar o modo como Igal cita as *Enéadas* no decorrer de seu texto.

²⁰² ULLMANN, 2008a, p.27 e 28.

²⁰³ REALE, 2007, p. 361.

Na Alma o movimento é intenso e necessário. As ideias (arquétipos supra-sensíveis) vêm à tona através do reflexo do mundo inteligível que é a Alma universal (ψυχηπαντός), no entanto, mesmo sendo a fonte do mundo físico, a Alma universal não se liga diretamente a ele, mas permanece voltada para seu predecessor, o Intelecto, assim como este o faz com relação ao Uno. Por essa razão, da primeira Alma deriva outra: A alma do mundo ou do todo. Esse é um aspecto importante que diferencia a das outras hipóstases anteriores em seu movimento processional, pois além de gerar algo diferente de si e de nível mais baixo, ou seja, o sensível, a alma passa por uma processão interna que não gera outra hipóstase principal²⁰⁴, mas dividi-a a si própria, muito embora essa divisão pertença a problemática da unimultiplicidade.

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

[...] a Alma tem de ser una e múltipla, dividida e indivisível, e não devemos acreditar que é impossível uma coisa estar em muitos lugares. Do contrário, a natureza que mantém as coisas todas juntas e as governa não existiria: ela que, abarcando todas as coisas, as mantém unidas e as conduz com sabedoria, sendo ao mesmo tempo múltipla (posto que os seres são múltiplos) e una— a fim de que o princípio de coesão seja uno. Mediante sua unidade múltipla, a alma dá vida a todas as partes, enquanto que, mediante sua unidade indivisível, as conduz com sabedoria.²⁰⁵

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

Também há, portanto, uma diferença entre as “atividades” das outras hipóstases a as da Alma. E nesse sentido, até mesmo as interpretações dos comentadores são dissonantes entre si. Vejamos de antemão a tradução de Igal de uma passagem da *Enéada* IV, tratado 8,

²⁰⁴Considerando como tais a tríade: Uno, Intelecto e Alma.

²⁰⁵*Enéada* IV 1 [28] 2 (A. Sommerman).

capítulo 3: “Mas a Alma, ao olhar para quem é anterior a ela, entende; porém, ao olhar para si mesma, ordena, governa e comanda o que é posterior a ela”. O trecho conforme foi traduzido nos mostra os dois movimentos que já conhecemos. A Alma ao contemplar o Intelecto, entende, pensa. E ao dirigir-se a si mesma, ordena, governa e comanda aquilo que é posterior a ela.

Reale, contudo, ao traduzir a mesma passagem, acrescenta nesta mais uma atividade: “Quando a Alma olha o que está antes dela, então pensa; quando olha-se a si mesma, então se conserva; quando olha o que está depois dela, então a Alma ordena, dirige e comanda isso”²⁰⁶. Esclarece ainda esse comentador: “E esse “ordenar, dirigir e comandar” coincide com o gerar e fazer viver as próprias coisas”²⁰⁷. Portanto, segundo a perspectiva realeana, é possível perceber não apenas uma dupla e sim algo como uma tripla atividade da Alma suprema. De qualquer forma, nos elucida Nogueira:

[...] é importante observar que existem na terceira hipóstase plotiniana dois níveis: um superior e outro inferior. O primeiro nível é uma essência indivisa, é transcendente e está em contato com o mundo inteligível. O segundo nível divide-se nos corpos, é imanente, está em contato com o mundo sensível.²⁰⁸

Podemos então, e por vezes os comentadores plotinistas o fazem, utilizar essa nomenclatura —alma superior/alma inferior— para nos referir a esse duplo olhar característico de tal hipóstase. Nesse caminho a Alma ocupa como disse Plotino²⁰⁹, um grau intermediário entre o sensível e o inteligível, principalmente a alma que desce aos corpos. Assim escreve Plotino sobre esses níveis da Alma:

Portanto se ela é descrita como sendo constituída de uma essência indivisa e de uma essência que se divide nos corpos, isso equivale a dizer que a alma contém uma essência que está em cima, ligada ao Supremo, mas que ao mesmo tempo desce a esta região inferior como um raio que parte de um centro. Porém, ao entrar nesta região, ainda preserva a visão inerente à sua parte superior, de modo que mantém sua natureza integral.²¹⁰

²⁰⁶ REALE, *op. cit.*, p. 361.

²⁰⁷ REALE, *op. cit.*, p. 361.

²⁰⁸ NOGUEIRA, *op. cit.*, p. 43.

²⁰⁹ *Enéada* IV 8 [6] 7 (A. Sommerman).

²¹⁰ *Enéada* IV 2 [4] 1 (A. Sommerman).

Se buscarmos fazer uma correspondência entre os dois níveis da Alma supracitados e suas atividades, acharemos, sem dúvida, um refúgio seguro nas palavras de Igal acerca disso. Expomo-las aqui: “A Alma total (ou Alma universal) é a Alma em seus dois níveis: superior e inferior; a Alma do universo (ou alma do mundo) é o da Alma inferior”²¹¹. É a parte inferior da Alma que “produz” o mundo sensível e desce até ele, que olha para ele e transforma a matéria (ύλη) lhe dando forma.

A Alma projeta o universo físico e o vivifica. Tal universo depende totalmente do agir anímico, tudo que há de material se torna o que é por conta dela: “mas todas as coisas vivem devido ao todo, devido à onipresença da Alma, semelhante ao Pai a engendrou em sua unidade e sua universalidade”²¹². Todavia, essa relação entre inteligível e sensível (da Alma enquanto produtora do mundo físico) nos conduz a uma difícil questão do pensamento de Plotino: de onde vem a matéria? Ou ainda: como do inteligível pode originar-se o sensível? Esse tema é decisivamente importante para nós, pois aqui entra em cena a questão do Mal visto em dois panoramas: um ontológico e outro ético. E ainda somos levados a encontrar com uma profunda discussão plotiniana com os gnósticos, algo que nos interessa tanto do ponto de vista da alteridade (já que estes são de certa forma outros, diferentes com relação a Plotino), quanto no que concerne à religião (paganismo versus gnosticismo). Explicaremos doravante.

A origem da matéria causa grande divergência entre os comentadores do pensamento plotiniano. Porém, é relativamente comum entre os plotinistas a conclusão de que a matéria é o/um Mal. Esse dualismo (bem/mal), entretanto, na filosofia de Plotino assume características *processionais*, ou seja, tem origem na cadeia de movimentos ontológicos entendidos a partir da processão henológica.

Acerca dessa imbricada questão do surgimento da matéria sensível, o livro do professor Narbonne que aqui citamos (A metafísica de Plotino) é surpreendente, pois apesar do título um tanto quanto abrangente, dedica-se em grande parte ao problema da matéria e, por consequência, ao dilema do mal. Consideramos tal obra surpreendente por trazer em suas páginas diversas possibilidades para compreensão de certos temas da filosofia plotiniana, algumas inclusive incomuns. Narbonne nos diz, por exemplo, que na relação entre o Uno (princípio inteligível) e a sucessão de acontecimentos até a matéria, tem-se em Plotino uma novidade teórica notável com relação a seus predecessores, como o trecho a seguir explica:

²¹¹IGAL (1982, vol. I, p. 129. n.38).

²¹²*Enéada* V 1 [10] 2 (A. Sommerman).

O princípio inteligível não reconhece qualquer contenção à sua ação. O *Outro* não é tolerado a menos que seja despojado dos caracteres que constituem sua *alteridade*. A matéria não é, portanto, requerida na explicação dos fenômenos senão como termo negativo, com a condição de ser absolutamente vazio, absolutamente servil. Ela é simultaneamente um “aquilo de que” des-substancializado, em oposição a Aristóteles, e um “aquilo em que” des-espacializado, em oposição a Platão. (NARBONNE, 2014, p. 121)

O status no qual Plotino coloca a matéria é inovador, “ultrapassando” até mesmo a perspectiva platônica, da qual o licopolitano parece ter buscado ao máximo permanecer fiel. Cabe-nos, por conseguinte, perseguimos a compreensão da relevância que a alteridade da matéria tem em tal sistema filosófico. Dito isto, levantamos uma pergunta interessante: em que sentido a matéria (física) pode ser posta como alteridade? Esta indagação nos remete ao aspecto que diferencia esta matéria de um *outro* (posto que alteridade implica, por definição, uma diferença que a caracterize), assim como as peças que compõem esse jogo (a matéria para ser alteridade necessita do diverso, de um *outro*). Notória é a passagem a seguir, então leiamos Plotino:

É a matéria idêntica à alteridade? Não, mas é idêntica à parte da alteridade que é oposta aos seres que existem em sentido próprio, que são precisamente as razões. Eis por que também, mesmo não sendo, nesse sentido, ela é algo, e é idêntica à privação, se a privação é oposição aos seres que existem segundo uma razão [...] Essa matéria, aquela de lá, é ser; pois aquilo que é anterior a ela é além do ser. Mas, aqui, é aquilo que é anterior à matéria que é ser. Portanto, ela não é em si mesma ser, na medida em que é outra, no plano daquilo que é alguém do ser.²¹³

Não encontramos em nossa pesquisa outro livro que tenha adentrado o problema da alteridade (ἑτερότης) na filosofia plotiniana com tanta coragem e profundidade como a obra de Larent Lavaud: *D'une métaphysique à l'autre: figures de l'altérité dans La philosophie de Plotin*. Lavaud nos mostra que o conceito de matéria enquanto privação já está presente, por exemplo, em Aristóteles. E ainda assevera que o licopolitano é consciente disto. Porém, como foi dito acima, Plotino não se abstém de trazer, vez ou outra, um novo ponto de vista para temas trabalhados por seus antecessores: “Se Plotino toma emprestado o conceito de privação de Aristóteles, ele retorna esse conceito de alguma forma contra seu autor por se situar na

²¹³ *Enéada* V 1 [10] 2 .In. Narbonne, 2014, p. 50-51.

linha da tradição platônica²¹⁴. Assim também o fará com o conceito de *oposição* advindo de Platão²¹⁵, re-configurando a categoria do não-ser e a trazendo e aplicando à matéria.

A matéria, portanto, é outra com relação aos “seres verdadeiros”, às ideias perfeitas ou formas. Porém, outra não no sentido de contrário absoluto ou princípio negativo. Afirmar tal coisa é cair numa discussão imensa. A matéria, não se encaixando na categoria de ser, é indeterminada, é impossível atribuir a ela quaisquer características positivas, pelo menos em um primeiro plano. Essa indeterminação é tão relevante para Plotino que este chega até a sugerir que a matéria não deve ser chamada de apenas “outra” (ἄλλο), mas sim “outras” (ἄλλα):

Portanto, sua especificidade é não ser algo outro que aquilo precisamente que ela é, e sua especificidade não lhe é adicionada, mas está antes na sua relação com as outras coisas, porque é outra que elas. E as outras coisas não são apenas outras, mas cada uma é ainda algo como uma forma, ao passo que a matéria poderia apropriadamente ser chamada apenas “outra”: e talvez “outras”, para que, por “outra”, não a determine singularmente, mas, por “outras”, indique sua indeterminação.²¹⁶

Com tudo que já foi dito acima não conseguimos ratificar totalmente a origem e posição da matéria no sistema plotiniano, nem esperamos consegui-lo, pois ao que parece até Plotino não o fez com exatidão, ou pelo menos deu diferentes perspectivas nas *Enéadas*. É o que defende Narbonne quando introduz uma difícil questão a esse respeito. Partindo da premissa que a matéria é um mal, é necessário entender se do Uno-Bem poderia nascer o mal ou este existe em oposição eterna ao Uno, estando essas questões diretamente ligadas ao fato de a matéria ser ou não engendrada. Confrontando o tratado IV 8 [6] (da primeira fase dos escritos plotinianos) com o I 8 [51] (um dos últimos tratados), Narbonne traz à tona essa discussão, pois diz encontrar uma mudança teórica feita por nosso filósofo sobre o mal quando refletiu não apenas no campo da metafísica, mas também da ética no tratado I 8 [51]. Sua investigação perpassa questões como: poderia haver um dualismo radical mal/bem na

²¹⁴ LAVAUD, Laurent. **D'une métaphysique à l'autre: figures de l'altérité dans la philosophie de Plotin**. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2008, p. 28.

²¹⁵ Idem, p. 28.

²¹⁶ *Enéada* II 4 [12] 13. Trazemos a contundente nota de Baracat Júnior (nota 57 em sua tradução) acerca desse trecho: “Nesta impressionante passagem, Plotino sugere que chamemos a matéria não apenas “outra”, pois esse singular já é alguma determinação, mas sim “outras”, no plural, deixando clara sua absoluta indeterminação qualitativa e quantitativa”.

filosofia plotiniana? O problema do mal em Plotino é de nível tão complexo que faz com que Narbonne (2014, p. 148) dirija-se ao tema com essas duras palavras:

[...] comentadores permaneceram perplexos ou mudaram de opinião acerca desse problema [...] Os escritos plotinianos suscitaram tal inventário de soluções e tal confusão porque eles mesmos são hesitantes e confusos a esse respeito. Tratando-se da origem da matéria inteligível, Plotino não tem qualquer hesitação e afirma com clareza: ela provém do Uno. Mas a matéria inteligível não oferece perigo a toda a sua teodiceia, como é o caso da matéria sensível, a partir do momento em que é concebida como mal positivo.

Percebe-se, sem grandes dificuldades, que tal problema é mais do que suficiente para um trabalho inteiro ao seu respeito, e por essa razão não nos alongaremos demais em sua especulação. Dessarte, Narbonne propõe²¹⁷ que Plotino, imerso nessa dificuldade conceitual, vai, ainda que momentaneamente, propor um meio-termo que nem faça do mal um princípio tal qual o Uno, nem uma “criação” direta Dele, ou seja, o Uno como causa do mal. O que parece irrefutável é a necessidade de se compreender a matéria como um *outro* em relação à realidade suprema que é o Uno. Narbonne (2014, p.149) é direto quanto a isso: “Dito de outro modo, o *Outro* é preservado somente se permanece, apesar de tudo, o *Outro* ‘do’ Uno”. Isso significa: se considerarmos o *Outro* submisso, inferior ao primeiro princípio. Por fim, a obra de Narbonne é instigante por percorrer esses difíceis dilemas da filosofia plotiniana de forma tão notável. E não menos impressionante é a posição conclusiva de seu Apêndice I (2014, p.150): “o pensamento do mal que pretende ser verdadeiramente um pensamento do mal, mas renunciando ao dualismo, não pode economizar esse paradoxo²¹⁸. Em outros termos, para se pensar o mal, o monismo deve necessariamente ceder espaço ao dualismo”. Se não podemos compactuar com uma dicotomia exacerbada Bem/Mal (dois princípios), nem, claro, renunciar a este último, optamos por seguirmos a amplamente aceita perspectiva de que o mal surge a partir de um progressivo afastamento do Uno tornando-se o limite da processão deste.

H.-R. Schwyzer nos oferece uma visão interessante ao fazer a seguinte comparação: “[a matéria] é o pólo oposto do Uno, em relação ao Ser, o pólo oposto do Intelecto, mas, para ambos, não no sentido em que seria uma grandeza negativa e uma contra-potência. Matematicamente falando, seria possível reduzir a matéria ao valor do zero”²¹⁹. A posição de

²¹⁷ Cf. NARBONNE, 2014, P. 129-136.

²¹⁸ Defender tanto a radicalidade do mal quanto a indefectibilidade do Bem.

²¹⁹ SCHWYZER *apud* NARBONNE, 2014, p. 128.

Schwyzzer é de que a matéria não é engendrada²²⁰ tal qual dá a entender Platão (matéria enquanto receptáculo) e Aristóteles. Porém, voltamos a afirmar que, seja qual for a linha que o intérprete siga, a matéria aparecerá como um mal. E na esfera da processão plotiniana encontra-se no mais obscuro nível, como ensina Reale (2014b, p.89):

A matéria sensível torna-se, assim, esgotamento total e, portanto, *privação extrema da potência do Uno e, por conseguinte, do próprio Uno ou, em outros termos, privação do Bem* (que coincide com o Uno). *Nesse sentido, ela torna-se mal* (note-se que mal não é entendido como força negativa oposta à positiva, mas como *falta e privação do positivo!*).

Ante essa concepção, **podemos** (a razão do destaque parece evidente) deduzir a matéria como produto “obscuro” das processões, ou seja, resultado da progressiva diminuição da luminosidade advinda do Uno tão enfraquecida que não consegue gerar algo além dela mesma e nem contemplar sua origem. A matéria não seria então uma espécie de “hipóstase do mal”²²¹, não seria causa, mas sim efeito último do processo de surgimento de tudo. Todavia, sendo a matéria um mal significa que o mundo físico é necessariamente mal? Trouxemos à tona essa pergunta por estar relacionada ao embate teórico que mencionamos acima entre Plotino e os gnósticos. Estes entendiam, entre outras coisas, que o mundo é obra de um demiurgo mal²²², o que, obviamente, causou uma reação séria da parte de Plotino, pois estava ali em jogo não apenas uma doutrina religiosa, mas a filosofia do “divino” Platão. Nosso filósofo não suportou a distorção de teses platônicas feita pelos gnósticos e se propõe a atacar suas contradições principalmente no campo da moral²²³, evitando uma discussão especificamente de cunho religioso, sobre esta tomaram as rédeas padres da Igreja como S. Ireneu e S. Hipólito²²⁴. Deixaremos, no entanto, para o próximo capítulo uma posição acerca da conduta ética criticada (e da defendida) por Plotino nesse embate.

Ao chegarmos ao âmbito físico, ou seja, à matéria sensível, encontramos com a personagem mais peculiar do sistema plotiniano: O homem (ἄνθρωπος). O ser humano é talvez a grande ponte entre inteligível e sensível e por conta de sua capacidade intelectual, dá a tal sistema a “amarração” necessária, não sendo um mero espectador da ação universal do

²²⁰Cf. NARBONNE, 2014, p. 147.

²²¹ ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *O homem e a liberdade em Plotino*, in. **Teocomunicação**. n° 160. Porto Alegre, p. 252-269, maio/ago. 2008b, p. 266.

²²²*Enéada* III2 [47] 1.

²²³ULLMANN, 2008a, p. 96.

²²⁴Cf. ULLMANN, 2008a, p. 96.

Uno, mas tendo certo protagonismo nessa construção. É por essas razões que não nos sentimos inseguros ao elencar a antropologia como tema primário da filosofia plotiniana. Como já explicamos, escolhemos começar pelo Uno por motivos simplesmente didáticos, para cumprirmos um itinerário de “descida” e “subida” com relação ao primeiro princípio. Quando colocamos o homem como assunto primordial estamos nos remetendo não apenas ao pensamento de Plotino, mas a toda uma tradição da filosofia antiga, especialmente após os pré-socráticos, que enfatiza o papel central do ser humano e a necessidade de sua compreensão, algo que podemos chamar de *antropocentrismo epistemológico antigo*. Não é por acaso que encontramos nesse contexto, Protágoras, por exemplo, dizendo: “O homem é a medida de todas as coisas”²²⁵, e Platão escrevendo em seu *Fedro* como sendo de seu mestre, palavras que demonstram com clareza a postura acima citada: “[...] até agora não fui capaz de conhecer-me a mim mesmo, conforme aquilo do oráculo de Delfos, donde parecer-me ridículo estudar coisas estranhas, antes de saber o que, de fato, sou”²²⁶. Ou ainda as antológicas palavras do *Teeteto* acerca da atividade de um filósofo: “Mas o que seja o homem e o que, por natureza, lhe cumpre fazer ou suportar, para distingui-lo dos outros seres, eis o que ele procura conhecer, sem poupar esforços em sua investigação”²²⁷.

Em alguns tratados, Plotino fala diretamente sobre o homem, porém, o mais específico deles é o primeiro tratado da primeira Enéada que recebeu o seguinte título: Περὶ τοῦ Ζῶοντος καὶ Περὶ τοῦ Ἀνθρώπου — *Sobre o Vivente e o Homem* ou na tradução de Baracat Júnior, *Sobre o que é o vivente e o que é o homem*. Essa obra foi escrita no último ano de vida de Plotino (270 d.C.) e é a de número 53 na ordem cronológica de seus escritos. O título desta obra já indica uma diferenciação entre a figura do homem e do vivente (ζῶον). O conceito de vivente advém também da filosofia socrático-platônica. Assim escreveu o mestre da Acadêmica em seu *Fedro*: “Essa composição tem o nome de animal (ou vivente)”²²⁸, a alma e o corpo ajustados entre si, e é designada como mortal”²²⁹. Todavia, Plotino não aceita a definição platônica sem antes passá-la por um exame especulativo. Problematisa então o velho sábio grego: o vivente “é ou o corpo específico, ou o composto, ou um terceiro distinto resultante de ambos”. Ao longo dos cinco primeiros capítulos do tratado I 1 [53] 5 nosso filósofo estudou três hipóteses para designar a quem pertenceriam as afecções: à alma, à alma que utiliza o corpo como instrumento ou de um composto formado por alma e corpo.

²²⁵Cf. PLATÃO, *Teeteto*, passos 151e-152a.

²²⁶PLATÃO, *Fedro*, passos 229 e - 230 a.

²²⁷PLATÃO. *Teeteto*, passo 174b.

²²⁸Parênteses nosso.

²²⁹PLATÃO, *Fedro*, passo 246 c.

Admitiu-se o animal (vivente) como essa terceira hipótese, entretanto, ela se subdivide em duas, ou numa quarta hipótese: o vivente é a mistura propriamente dita ou “algo outro a partir da mistura”. Tal como afirma Igal, o vivente (ζῷον) para o filósofo alexandrino corresponde a essa quarta hipótese, ou seja, não é a simples mistura entre uma alma e um corpo que fará o vivente, mas ele é algo que nasce a partir de tal mistura, sendo este composto aquilo que verdadeiramente *sente*: “Pois bem, que seja o composto (aquilo que sente)...”. A pergunta então seria: se o que se origina a partir do composto alma-corpo é denominado vivente, o que é realmente o homem?

É claro que sendo o corpo algo puramente material, nosso filósofo se esforce por defender um idealismo antropológico para livrar o homem ideal, verdadeiro, dos vínculos desagradáveis e imperfeitos com a matéria. Nesse sentido, Plotino traz sua teoria acerca das almas, especialmente, claro, a alma humana que por sua íntima ligação (ou talvez identidade) com o Intelecto, sobrepõem-se como agente ativo de correlação entre o sensível e o inteligível, entre o natural e o divino. Há, no entanto, algo fundamental sobre a alma para poder conceituar o homem: a tripartição da alma, defendida por Platão:

Não é, portanto, sem razão que consideraremos que são dois elementos, distintos um do outro, chamando àquele pelo qual ela raciocina, o elemento racional da alma, e aquele pelo qual ama, tem fome e sede e esvoaça em volta de outros desejos, o elemento irracional e da concupiscência, companheiro de certas satisfações e desejos.²³⁰

No decorrer dessa passagem da *República* Platão demonstra que a concupiscência faz parte de outra parte (ou elemento) da alma, a apetitiva, e indica que a parte racional é a superior, posta como a cabeça. Já Aristóteles — que defendia a alma como sendo “a enteléquia de um corpo orgânico” no *De Anima*²³¹, ou seja, não como algo que possa se desvencilhar totalmente da matéria no sentido do idealismo platônico — postulou três níveis ou potências da alma humana: o intelectivo, o sensitivo e o vegetativo. Plotino, em clara tentativa de diálogo entre o pensamento peripatético e de Platão, institui “níveis psíquicos”, que, conforme suas respectivas atuações, darão vida a seres diferentes ou, no caso do homem, exporão determinados aspectos. Eis as palavras do licopolitano:

²³⁰ PLATÃO, *República* 439 c.

²³¹ *De Anima* II 1, 412a 27 *apud* Américo Sommerman.

No caso da alma que entra em alguma espécie vegetal, o que está ali é uma hipóstase (imagem), a mais rebelde e menos intelectual delas (alma vegetativa). No caso da alma que entra num animal, o que prevalece e a conduz para lá é a faculdade sensorial (alma sensitiva). No caso da alma que entra no homem, o que prevalece no movimento exteriorizante é a faculdade racional (alma intelectual ou racional).²³²

Plotino nos diz que no ser humano a faculdade racional, o intelecto, prevalece ante as outras, não deixando que a animalidade sobrepuje a razão. É nesse nível que se encontra o verdadeiro homem. Obviamente, há quem dê mais vazão a essa alma intelectual (superior) do que outros, como veremos. Porém, ao mesmo tempo em que isso não elimina de nós características que ligam aos outros seres vivos de nosso planeta, também faz do homem o ser mais próximo da natureza inteligível, e mais, nosso filósofo na universalização de sua teoria antropológica, parece reconhecer, no outro, atributos, potências, possibilidades que nos igualam perante as diferenças. Em certo sentido, poderíamos chamar o vivente de homem²³³ ao admitirmos em outrem os raciocínios (discursivos: διόνοισι), todavia, o que buscamos saber é o que é a definição plotiniana de homem em último grau, ou seja, o “verdadeiro homem”. Deste modo é preciso acolhermos a profunda diferença que Plotino estabelece entre o ser humano em sua instância física, terrena, e o seu nível mais elevado:

[...] o homem verdadeiro é outro²³⁴, é o que está purificado das afecções e é possuidor das virtudes da intelectão, que certamente se assentam na própria alma que está se separando, separando-se e separada mesmo estando aqui; pois, quando ela se afasta completamente, a que é iluminada por ela sai acompanhando-a.²³⁵

O homem verdadeiro é sua alma, ou melhor, recorreremos às precisas palavras de Julian Scott quando afirma: “Assim o homem não ‘tem’ alma, o homem é uma alma”²³⁶. E não

²³² *Enéada* V 2 [11] 2 (A. Sommerman) com parênteses nossos. Nessa citação fica exposta a aproximação entre Platão e Aristóteles feita por Plotino e sobre a qual nos referimos. Ainda assim trazemos um apontamento primoroso de Igal sobre este tema: “Em suma, a alma humana consta, como a do cosmos (alma universal), de um nível superior, o intelectual, que é a essência indivisa, e um nível inferior, o sensitivo-vegetativo, que é a essência que se divide nos corpos. Deste modo Plotino trata de conciliar Platão e Aristóteles.” (IGAL, 1992, vol. I, p. 84, Cap. 66).

²³³ *Enéada* I 1 [53] 7 (Baracat Júnior): “Nada, contudo, impedirá dizer-se que a totalidade seja o vivente, misturado nas partes inferiores, e que o que está daí para cima seja aproximadamente o homem verdadeiro [...] Pois, como o homem e a alma racional coincidem, quando raciocinamos, nós raciocinamos porque os raciocínios são atos da alma”.

²³⁴ No grego: ἄλλος.

²³⁵ *Enéada* I 1 [53] 10 (Baracat Júnior)

²³⁶ SCOTT, Julian. **A doutrina da alma nas *Enéadas***. Nova Acrópole/ Inglaterra. In: Plotino, *Primeira Enéada*; tradução, introdução e notas de José Rodrigues Seabra Filho e Juvino Alves Maia Junior. Belo Horizonte: Edições Nova Acrópole, 2014.

qualquer alma, mas a alma que permanece sempre no alto, independente do corpo, que pensa discursivamente, que é superior, que contempla o próprio Intelecto e busca se “confundir” com ele. Ora, essa alma nos liga intimamente ao divino e uns aos outros, sendo ainda uma das teorias mais fascinantes do pensamento de Plotino, como nos ensina Szlezák (2010, p.319):

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

Passaremos, daqui em diante, a analisar essa ontológica ligação entre as almas (especificamente presente no conceito de unimultiplicidade) e, claro, entre estas e o restante do sistema plotiniano. Esperamos que fique entendida nossa intenção de agora termos como referência constante o homem. Sim, caminharemos sob um antropocentrismo metódico, pois o que nos interessa por fim é a ética plotiniana, é o modo como o filósofo vislumbrava o outrem e o que ensinou sobre tal. Tudo não passa, para nós, de um grande exercício de alteridade.

2.2 A UNIMULTIPLICIDADE DA ALMA SEGUNDO PLOTINO

Como viemos apregoando desde os primórdios de nossa escrita, o tema da unimultiplicidade da alma é fundamental para este trabalho. É não apenas porque a ideia de um Uno-múltiplo e um Uno-e-muitos do *Parmênides* de Platão seja basilar para o sistema plotiniano, mas também porque essa teoria nos leva a perceber uma ligação entre as almas humanas que está em nível muito acima da ética, da escolha, uma ligação que é ontológica e que abre a possibilidade de remetê-la ao nível sensível, de buscar vestígios dessa união anímica em nossa natureza e, conseqüentemente entre, o eu e o outro. Passaremos, por conseguinte, a debruçarmo-nos nesta questão percorrendo alguns tratados que são referências para tal.

2.2.1 O tratado IV 9 [8]

O tratado intitulado “*Sobre se todas as almas são uma*” pertence à primeira fase da escrita plotiniana. Apesar de Plotino só ter iniciado as *Enéadas* por volta de seus cinquenta anos de idade, Porfírio afirma que os primeiros vinte um tratados “são de uma capacidade inferior e que ainda não possui magnitude suficiente para o vigor do pensamento”²³⁷. Tal declaração de um discípulo tão próximo do licolopolitano não ofusca nem desmerece esses primeiros escritos. Ao que parece, é apenas a opinião de alguém que tinha uma verdadeira veneração por seu mestre e conhecia o apogeu do filosofar deste. Porfírio é um crítico digamos “suspeito” da obra plotiniana, mas é preciso reconhecer seu esforço em analisar e até mesmo em fazer um julgamento qualitativo das *Enéadas*. De nossa parte podemos dizer que, lendo os tratados de nosso filósofo, é difícil não se impressionar com a grandiosidade de seu filosofar, mesmo em tratados considerados mais simples ou demasiadamente pequenos²³⁸.

Acerca da ideia de unimultiplicidade da alma o tratado IV 9 [8] é um convite sedutor e instigante desde o título que anuncia essa problemática. Porém, há de convirmos que os argumentos utilizados por Plotino, nesta obra, por vezes não são explorados com o mesmo afincamento ou não têm o mesmo peso que em outros tratados como IV 3 [27], VI 4 [22] e VI 5 [23]. É fato que esta ideia da alma unimúltipla não é uma criação plotiniana, embora o nosso filósofo tenha-a elevado a uma “patente” metafísica do mais alto escalão. Igal (1982, vol. II, p. 546) nos lembra da precedência desta tese: “A tese da unimultiplicidade da Alma é determinada em grande parte, por um lado, pela antiga crença na existência de uma Alma cósmica, e por outro, pela ausência do conceito de «pessoa» no horizonte da filosofia platônica”. O conceito de pessoa é realmente delicado nessa altura e preferimos falarmos dele posteriormente. No momento nos dedicaremos a construção filosófica do tratado IV 9.

Plotino utiliza do método dialético para filosofar. Nas *Enéadas* nos deparamos com a transcrição de um pensamento puro ou um discurso que já fora ou se tornaria oral, sem grandes preocupações com a estética textual, com a crítica de posteriores exegetas ou com a sistematização rigorosa. Há uma dialética no texto plotiniano que é reflexo do caminho de desenvolvimento argumentativo desse autor caracterizado pela clássica definição platônica de pensamento enquanto “uma espécie de diálogo da alma consigo mesma”²³⁹. Por isso temos que ter demasiada atenção ao desenvolvimento dos argumentos e dos contra-argumentos,

²³⁷ *Vida de Plotino*, cap. 6.

²³⁸ Como o tratado acerca do suicídio (I 9 [16]).

²³⁹ *Teeteto*, Passo 189e.

como ficará nítido doravante. Plotino inicia a *Enéada* IV 9 com uma pergunta, um problema a ser resolvido:

Assim como dizemos que a alma de cada um é uma, porque está presente inteira em todo lugar do corpo, e é realmente uma desse modo, não tendo uma parte sua num lugar do corpo e outra parte noutro lugar, e é assim que [5]²⁴⁰ <a alma sensitiva> está nos seres sensitivos, como também a alma vegetativa está nas plantas inteira, em todo lugar de cada parte – será que assim também a minha alma e a tua são uma, e todas são uma? E, no universo, a alma que está em todas as coisas é uma, não como se fosse dividida pela massa, mas em todo lugar idêntica? Pois porque a que está em mim é uma, mas a no universo não seria uma? Pois não há massa [10] nem corpo lá. Se tanto a minha quanto a tua alma provêm da do universo, e esta é uma, também as nossas devem ser uma. E, se a do universo e a minha provêm uma alma que é uma, mais uma vez todas são uma. (IV 9 [8] 1)

O questionamento plotiniano é fecundo. A minha alma (que em última instância, como vimos, é meu eu verdadeiro) não habita apenas minha cabeça, não está mais no braço esquerdo do que no meu destro, mas está inteira em todo o corpo. Ela age em todas as esferas corporais. Não há no corpo um abismo tão profundo que chegue a ser inatingível para ela. Análoga é a Alma universal, que mesmo animando cada parte do universo, permanece una. Plotino conclui, portanto, que por fazermos parte dessa unimultiplicidade da Alma universal podemos afirmar que todas as almas são uma. A questão seria saber que alma única é essa, tendo em vista que no decorrer das *Enéadas* surgem expressões como Alma universal, alma do todo, alma do mundo etc. Como atenta Oliveira²⁴¹ um risco que corremos é o de confundirmos as almas. Todavia, se naturalmente esta tese acarreta complicações, Plotino está ciente disso. Tanto é que ele próprio elenca dois possíveis problemas. O primeiro parece-nos uma referencia à tripartição da alma anteriormente citada, pois apresenta argumentos de cunho “irracional” (sensações), racional (ético) e apetitivo (desejos):

Seria absurdo, se a minha alma e a de qualquer outro fossem uma só: pois seria necessário que, quando eu sinto, outro sentisse também; e que, se eu sou bom, ele também seja bom; e que, se eu desejo, ele deseje também; e que, de modo geral, houvesse uma homopatia entre nós e também com o universo, de modo que, se eu experimento algo, o universo sente junto (IV 9 [8] 1).

²⁴⁰ Os numerais nos colchetes correspondem às linhas do texto grego. O professor Baracat Júnior que gentilmente nos cedeu sua tradução inédita deste tratado preserva essa peculiaridade em sua tradução.

²⁴¹ OLIVEIRA, Maria Eduarda Martins de. **A fraternidade entre alma do mundo e a almas individuais na filosofia de Plotino**. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-24082010-144425/>>. Acesso em: 2016-06-20. p. 23.

É-nos conveniente a tradução de *ἄλλος* por *outro*. A base da argumentação plotiniana estará na análise de questões onde a alteridade²⁴² é necessária. O que pode haver de comum entre eu e o outro? Até que ponto a tese de que todas as almas são uma faz sentido se as almas individuais viverem uma completa alteridade? Como pode haver homogeneidade no sentir sendo esse coletivo? São incógnitas que circundam tal posicionamento de Plotino.

Já o segundo problema está na distinção entre as almas que dão vida aos diversos tipos de seres vivos. Como já dissemos, Plotino segue Platão e Aristóteles ao atribuir níveis da alma ou mesmo tipos de almas onde certa característica prevalece. Então, sendo a alma uma só, o que explicaria a diferença entre a alma das plantas (vegetativa), dos animais (sensitiva) e a do ser humano (prioritariamente intelectiva)? Plotino se propõe a resolver tais dilemas. Entretanto, o filósofo egípcio faz questão de tornar sua tese um postulado, uma necessidade lógica para o cosmos, faltando apenas ser explicada: “Por outro lado, se não estabelecermos que é dessa maneira, o universo não será um só, e não será descoberto o princípio uno das almas” (IV 9 [8] 1).

No que se refere à primeira objeção cujo teor é a necessidade de sentimentos comuns devido à unicidade da alma, Plotino esclarece que é plenamente aceitável que uma pessoa sinta algo e outra não sinta igualmente, mesmo a alma sendo uma. Para defender tal afirmação, o lícopolitano atribui essa heterogeneidade do sentir ao universo sensível, ou seja, o fato de a alma ser uma só não elimina a diversidade de compostos (que, como já vimos, têm a ver com a união de alma e corpo). As almas individuais em seu envolvimento com os corpos sensíveis pertencem a uma multiplicidade demasiadamente grande, algo que impossibilita o compartilhamento perfeito das mesmas sensações. Diz-nos Plotino (IV 9 [8] 1):

Pois, mesmo num corpo uno, não é uma mão que sente [10] a afecção da outra mão, mas sim a <alma que está> no <corpo> inteiro. Se tu devias mesmo conhecer minha afecção, por ser ela algo um de ambos, era necessário que o corpo fosse unido; assim unidas, cada <alma> sentiria o mesmo. Convém entender que muita coisa passa despercebida à totalidade <do corpo>, mesmo dentre as que ocorrem num único e mesmo corpo, tanto mais [15] quanto maior tamanho tenha o corpo, como se diz ser o caso dos grandes cetáceos²⁴³, nos quais, quando há uma afecção numa parte sua, nenhuma sensação chega ao todo, devido à pequenez do movimento; assim, não é necessário que a sensação distinta de uma impressão chegue ao todo inteiro, quando uma só [20] parte sofre a afecção.

²⁴² Enquanto diferença, diversidade.

²⁴³ É impressionante Plotino utilizar deste exemplo, se referindo provavelmente a baleias ou algo assim, ou seja, grandes mamíferos marinhos. O que confirma o relato de Porfírio do interesse de Plotino pelas várias áreas do conhecimento (*Vida de Plotino*, Cap. 14).

A Alma não se divide, embora seja múltipla. É aceitável que um raciocínio desta espécie traga mais dúvidas que explicações, pois a ideia parece não se traduzir de forma clara na linguagem. Como Plotino pode falar de faculdades da alma e nos conduzir à noção “partes da Alma” se ela é indivisível? O entrave aqui está no modo como interpretamos essa “parte” de natureza inteligível. No tratado IV 3 [27] Plotino nos diz que quando utilizamos do termo “parte” nos referindo a seres incorpóreos como a alma, é necessário ter em mente que essa “parte” está para o todo como o dois está para o dez²⁴⁴, ou seja, quando consideramos os números abstratos, perfeitos, percebemos que o “2” faz parte do “10” independente de sua representação. Não há, portanto, uma razão inquestionável para que os diversos seres animados tivessem as mesmas sensações ainda que “compartilhem” a mesma alma. Podemos utilizar de uma analogia bem próxima do estilo plotiniano: se de uma fonte de água se originar vários córregos, é plausível aceitar que cada ramal possua a mesma água ainda que estejam separados. Se porventura um dos córregos for contaminado, desviado etc., não afetará os outros, pois sua ligação essencial não é abalada por conta de danos nas partes, nem ecoa tais avarias a estas. O que Plotino parece nos dizer é que a unidade é algo que pertence à natureza ontológica das almas e a multiplicidade é fruto do envolvimento dessas almas na esfera do sensível.

Ainda resta, no que se refere ao primeiro problema exposto por Plotino, a questão de cunho notadamente ético e apetitivo. Se todas as almas são uma só, por que há entre as pessoas divergências morais e relativas ao desejo? Uma possível resposta segue a mesma linha que trouxemos acima: o mal moral tem sua origem também relacionada ao grau de envolvimento da alma com o sensível ou, falando em outros termos, de seu afastamento da natureza perfeita do Bem inteligível como explicara Ullmann²⁴⁵. Ao falar da “queda” das almas, ou seja, a descida ao plano sensível, Plotino afirma na *Enéada* V 1 [10] 1 que: “A origem do mal que as tomou foi a vontade própria, foi a entrada na esfera da alteridade e o desejo de pertencerem a si mesmas”. Um pouco mais adiante nosso filósofo enfatiza essa decisão da alma e sua tendência ao sensível: “Ao olharem para o que é terreno e não olharem para si mesmas, tornaram-se completamente ignorantes a respeito de Deus”. Então, podemos vincular o mal moral a um afastamento com relação às coisas divinas, ou ainda, segundo o modo caracteristicamente platônico, uma ignorância, uma falta de conhecimento, existindo

²⁴⁴ IV 3 [27] 2.

²⁴⁵ “Consoante Plotino, o mal moral origina-se exclusivamente na alma humana, porque se volta à matéria (sensível) e nela imerge. Por conseguinte, o mal moral não constitui algo primigênio. Dada a sua liberdade, na alma está a origem de seus atos. Dessarte, a alma, em si sempre boa, decide-se ou para o bem ou para o mal. O mal moral é causado por a alma deixar seduzir-se pela matéria para atos contrários à razão”. In. ULLMANN, 2008b, 267.

assim almas que buscam o retorno à unidade, ao repouso do Pai, enquanto outras permanecem seduzidas pelo movimento constante da multiplicidade²⁴⁶. Dessarte, Plotino admite que mesmo uma só alma, pode estar em movimento e ao mesmo tempo em repouso²⁴⁷. Se a aproximação com Deus (Uno) é um caminho de libertação da alteridade, da multiplicidade, mais uma vez no Bem supremo, todas as coisas são uma.

Como supracitamos, o segundo problema ou dificuldade apontada por Plotino com relação à tese de que *todas as almas são uma só* aponta para os diferentes “tipos de alma”. O problema é, como resume Igal (1982, vol. II, p. 546): “Se todas as almas são uma só, por que uma é racional, outra sensitiva e outra vegetativa?”. Mesmo essa aparente heterogeneidade das almas não exclui, como ensina nosso filósofo, a unidade das almas, pois a verdadeira alma permanece una na parte que não se divide nos corpos, ou seja, esta se identifica com o racional. O que há é uma multiplicidade de potências da alma sendo que a racional permanece na esfera inteligível enquanto a sensitiva e a vegetativa atuam na esfera sensível. Torna-se clara neste ponto, a teoria plotiniana da *parte não descensional da alma* como se refere Szlezák. Ao dedicar-se ao estudo do *Nous* da alma, este pensador assevera a importância de se obter uma compreensão da parte da alma que não desce ao sensível, que não se “macula” com ele:

Plotino fala, inequivocadamente, da alma considerada por ele como *Nous* e como algo que foi acrescentado ao *Nous* [...] o *Nous* da alma permanece sempre “no alto [...] A pureza da alma original consiste em seu permanecer no alto, em seu caráter essencial não misturado e não misturável com o corpo.” (SZLEZÁK, 2010, 295-296)

Como já foi dito anteriormente, tal teoria enfatiza, no sistema plotiniano, o papel proeminente do ser humano como figura principal na interligação inteligível-sensível. Conforme a característica ontológica do tipo ou parte da alma, os diferentes seres manifestam sua natureza no universo sensível, preservando, no entanto, a essência comum que os fazem, em última instância, uma só alma. A alma, nos diz Plotino, pode conter várias potências (*δύναμις*) sem que perca o atributo da unicidade, pois “....não é porque as potências são muitas que ela não é uma só: na semente, as potências são muitas e ela é uma; e dela, uma só, provêm muitas coisas unas” (IV 9 [8] 3). Ora, Plotino distingue as faculdades da alma, o que

²⁴⁶Cf. *Enéada* VI 4 [22]16.

²⁴⁷ IV 9 [8] 2.

deixa nítida a influência aristotélica em seu neoplatonismo. Embora que em certos momentos a exegese da alma tripartida platônica apareça, o licolitano parece não satisfazer-se com tal teoria e opta por pormenorizar as funções da alma. É nesse pano de fundo que nosso filósofo entende as diferentes afecções humanas e a pura impassibilidade do verdadeiro homem²⁴⁸, sabendo que “cada uma de nossas potências psíquicas, vivendo sempre, exercita sempre por si mesma sua própria atividade” (V 1 [10] 12). A atividade própria da faculdade racional é, acima de tudo, voltar-se para cima, para o Intelecto. Nos animais (irracionais) e nas plantas as faculdades inferiores prevalecem totalmente e desenvolvem-se apenas as potências vinculadas ao sensível.

De qualquer forma, é notável que tanto no que se refere às afecções quanto a questão ética, as respostas que Plotino oferece para justificar a diferença entre as almas não são incontestáveis. Não porque ele tenha sido incompetente em sua argumentação, mas pela dificuldade que a própria questão da unimultiplicidade da alma carrega. Neste “jovial” tratado (IV 9 [8]) Plotino parece convencido de que bastavam tais posicionamentos ou ainda se preparava para se aprofundar mais no assunto, como o fez em escritos posteriores para os quais, aqui, fazemos pontes.

Entendemos, assim, que cada alma está ligada ao todo, ou melhor, é de alguma forma esse todo por ser a alma dele. No inteligível não há divisão absoluta, lá “cada um possui a todos dentro de si e vê, por sua vez, no outro a todos, e todos estão em toda parte e cada um é tudo [...]” (V 8 [31] 4). Ora, parece incabível defender que todas as almas em potência contenham a essência que anima o todo. Porém, para acudir sua teoria, Plotino utiliza o exemplo do teorema (IV 9 [8] 5):

De qualquer forma, o cientista, detendo-se <num teorema>, introduz os demais como que por consequência; o geômetra também mostra, na sua análise, como um único teorema contém [25] antes dele todos através dos quais a análise se dá, e também os que vêm, depois, que são engendrados dele.

Plotino utiliza de uma analogia fantástica. Nesse trecho nosso filósofo nos oferece uma das mais belas comparações que podemos encontrar nas *Enéadas*. Uma aula, sem dúvida, de como buscar o todo além das partes, de abstração filosófica. Que espetacular seria, acreditamos, se um aluno do oitavo ou nono ano do fundamental II, por exemplo, percebesse

²⁴⁸Página 74.

que a famosa *Fórmula de Bhaskara* não é apenas a chave para resolver equações de segundo grau, mas que nela contém (ainda que em potência) toda a álgebra; ou que o *Teorema de Pitágoras*²⁴⁹ contém em si, de certa forma, toda a geometria e não é escravo do triângulo-retângulo. Do mesmo modo, na música, um campo harmônico carrega não apenas os acordes que o compõe, mas toda a harmonia musical. Essa analogia da ciência/teorema é muito importante para Plotino, tanto é que este a utiliza em outros momentos, como na *Enéada* III 9 [13] 2: “[...] a divisão de uma ciência una e total em teoremas particulares não a faz desagregar-se nem fragmentar-se, mas cada teorema contém em potência a ciência total em que o princípio e o fim são a mesma coisa [...]”; e ainda a traz a tona no tratado IV 3 [27] 2, 50-59²⁵⁰.

Enfim, “[...] todos os seres são um só”²⁵¹. Essa é uma das grandes lições que tiramos do tratado IV 9 [8] 3. E por que essa, que para Plotino é uma verdade tão nítida, não atinge todos os homens? A resposta que o lícopolitano dá é mais uma vez centrada no nosso vínculo com a natureza corpórea: “Mas essas coisas são desacreditadas por fraqueza nossa, e são entreveidas por causa do corpo: mas, lá²⁵², todas e cada uma são radiantes” (IV 9 [8] 3, 27-29). Disso deduzimos que, havendo algum modo de voltarmos nosso olhar para contemplar o inteligível, certamente conheceríamos uma verdade ontológica irrefutável: todos nós somos um. E seria improvável que essa verdade não trouxesse algum efeito ao comportamento humano seja privado ou público. É preciso, então, buscarmos nas *Enéadas* um caminho que nos leve a esse objetivo. Entendemos que este caminho não é outro senão o da ética e o da mística.

²⁴⁹ O quadrado da hipotenusa é igual à soma dos quadrados dos catetos: $A^2 = B^2 + C^2$.

²⁵⁰ Linhas no texto em grego.

²⁵¹ *Enéada* VI 5 [23] 1.

²⁵² No Inteligível.

3 A ÉTICA PLOTINIANA: ENTRE VIRTUDES, MÍSTICA, FELICIDADE E AMIZADE, É POSSIVEL FALAR DE UMA OUTRIDADE?

Chegamos ao momento crucial de nossa dissertação. O primeiro capítulo ofereceu diferentes perspectivas em que se pode constatar que, no que se refere à filosofia antiga, a ideia de *Outrem* se faz presente, ainda que de forma tímida, de diversas formas. Nitidamente, os filósofos antigos não fizeram do Eu psicológico, da consciência, um fundamental problema epistemológico, pelo menos não nos moldes da modernidade como com Descartes²⁵³ ou a surpreendente filosofia de Berkeley²⁵⁴. Há, no entanto, um tema que é imprescindível não apenas para os filósofos, mas a todo o universo helenístico: a virtude (ἀρετή). Não é de se estranhar que Platão tenha dedicado suas primeiras obras, os chamados “diálogos socráticos ou aporéticos”, a refletir sobre *Valores*²⁵⁵. E seu maior discípulo, Aristóteles, tenha feito sua “Ética das virtudes” ecoar intensamente na história da filosofia. O epicurismo e o estoicismo, que fizeram da filosofia em seu mais alto grau um modo de vida, partilhavam também da ideia de virtude, cada um, claro, com seu ponto de vista sobre a conduta humana.

O segundo capítulo cumpre um papel importantíssimo, pois nos dá (mesmo que sucintamente) uma introdução ao sistema plotiniano sem o qual não entenderíamos o mínimo do pensamento de Plotino. Seu sistema está presente em cada frase das *Enéadas*, assim como cada uma delas faz parte de tal sistema. Somente percorrendo esse caminho pudemos encontrar o homem e a ideia de que seu eu verdadeiro é sua alma. A inspiração para toda essa dissertação sempre foi a figura do ser humano e sua relação com os outros de sua espécie. Por essa razão permanecemos a partir do supracitado encontro refletindo acerca da alma e sua magnífica essência unimúltipla que nos dá a máxima: todas as almas são uma só.

Resta-nos, doravante, fazer o que talvez seja a parte mais delicada de nosso texto: acampados sob a sombra aprazível das perspectivas de Hadot e Marques citadas na introdução, buscaremos demonstrar como a metafísica plotiniana implica em sua ética e por que seria possível pensar uma *outridade* no arcabouço dessa ética. É prudente assinalarmos que neste capítulo teremos como base dois tratados da primeira enéada: *Sobre as virtudes* (I 2 [19]) e *Sobre a felicidade* (I 4 [46]).

²⁵³ Temos em mente aqui, fundamentalmente a noção do *Cogito* que, a princípio, demonstra a total incapacidade de garantir algo além do Eu, ou seja, a impossibilidade de certeza do *Outro*.

²⁵⁴ Cujas filosofia defendia um imaterialismo a forte predominância da mente.

²⁵⁵ Victor Goldschmidt (2002, p. 32) reúne esses diálogos sob o título: “Em busca dos valores”.

3. 1 AS VIRTUDES E A FELICIDADE

No tratado *Sobre as virtudes* (I 2 [19]), Plotino traz uma interpretação acerca da emblemática teoria platônica de *assemelhação com o divino*. Para isso nosso filósofo faz referencia ao *Teeteto*, diálogo onde tal teoria é colocada de modo mais enfático por seu autor quando escreve a seguinte resposta de Sócrates a Teodoro:

[...] Porém não é possível eliminar os males —forçoso é haver sempre o que se oponha ao bem—nem mudarem-se eles para o meio dos deuses. É inevitável circular em nessa região, pelo meio da natureza perecível. Daqui nasce para nós o dever de procurar fugir o quanto antes daqui para o alto. Ora, fugir dessa maneira é tornar-se o mais possível semelhante a deus; e tal semelhança consiste em ficar alguém justo e santo com sabedoria.²⁵⁶

Neste trecho, assim como na *República*²⁵⁷, Platão nitidamente coloca a virtude como critério para que o homem se torne semelhante a deus, ou seja, aquele que busca ser virtuoso está se aproximando de um ideal perfeito de virtude: deus. Plotino, provavelmente, decide filosofar acerca desta afirmação platônica não por considerá-la incompleta, mas sim para reiterar o que seria a interpretação correta das palavras do mestre da academia e assim combater possíveis distorções exegéticas. Essa teoria particularmente tem grande capacidade de gerar múltiplas perspectivas por conta da referência que Platão faz a deus, embora não especifique que deus é este (talvez por considerar desnecessário em seu contexto fazê-lo). Plotino entende ser relevante esmiuçar tal texto para que as ideias fiquem claras para seus leitores²⁵⁸. Caberá então a ele a missão de explicitar a que deus e virtudes Platão se refere, pois só assim saberíamos que caminho trilhar. E logo na introdução do tratado I 2 [19] Plotino coloca uma pergunta com o intuito de nos indicar a divindade a que devemos nos assemelhar:

Se, então, nos assemelhamos pela virtude, nos assemelhamos àquele que possui a virtude? E, mais precisamente, a qual deus? Ao que melhor parece possuir essas

²⁵⁶ PLATÃO, *Teeteto*, passos 176 a-b.

²⁶³ É importante lembrar que na *República* Platão também expõe essa ideia: “Efetivamente, os deuses nunca descuram quem quiser empenha-se em ser justo e em se igualar ao deus, até onde isso é possível a um homem, na prática da virtude.” (passos 613a-b)

²⁵⁸ Ou discípulos, tendo em vista que as *Enéadas* tinham em grande parte um fundamento didático, provinham de aulas ministradas por Plotino.

²⁵⁸ *Enéada* I 2 [19] 1 (Baracat Júnior)

virtudes, isto é, à alma do cosmos e ao princípio condutor que há nela, possuidor de sabedoria admirável? É razoável que, estando aqui, nos assemelhemos a ele.²⁵⁹

O princípio condutor presente na Alma do cosmos não é outro senão o Intelecto (*Nous*). Ora, mas dissemos anteriormente que Plotino costumava utilizar do substantivo *deus* para se referir ao Uno, seria uma contradição? Não, nosso filósofo se empenha em defender um sistema em que uma unidade suprema e absoluta dá origem a uma unimultiplicidade e, em última instância, o Uno é todas as coisas. Sendo assim, ainda que Plotino fale em *deus*, *deuses* e *daimones* (δαίμον), em homens serem ou se tornarem *deuses*²⁶⁰, toda essa pluralidade de “divindades” se encerram no Uno, este o supremo Bem, *deus*. Por esse enfoque a henologia plotiniana torna-se uma *teologia neoplatônica*, não hesitando em adentrar o campo da mística. Todavia, sendo o Uno inefável e tal termo (Uno) utilizado apenas como negação da multiplicidade, seria correto denominá-lo *deus*? Não se com a palavra *deus* estejamos enquadrando-o em alguma categoria teológica, antropomorfizando-o, por exemplo. Plotino parece utilizar *deus* como forma de referência à “sacralidade” natural do Uno. Porém, no contexto do tratado sobre as virtudes, o Intelecto é colocado como o *deus* a ser imitado. Eis as palavras esclarecedoras de Reegen:

Deus, conforme a maioria dos estudiosos, não deve ser identificado com o Uno: este está além de *deus*, é “maior e mais perfeito” do que *deus*, porque é a Realidade que está acima de todas as realidades. Deus é a primeira hipóstase que procede do Uno, ele é a Inteligência (Intelecto)²⁶¹ em que essência e existência coincidem, em que sujeito pensante e objeto pensado são a mesma coisa.²⁶²

Se o *deus* a quem devemos imitar é o Intelecto, quais seriam as virtudes que ao praticarmos nos assemelharíamos a Ele? Plotino faz então a distinção entre virtudes cívicas e intelectuais. As virtudes cívicas são apresentadas por Platão na *República* e atribuídas às diferentes partes da alma: A **sabedoria** está na parte racional (cabeça), a **coragem** na irascível (peito), a **temperança** que está no acordo entre a parte apetitiva (ou desiderativa: ventre) e o raciocínio, e por fim a **justiça** que surge quando cada parte da alma cumpre sua função²⁶³. As virtudes superiores (intelectivas) são nomeadas da mesma forma que as anteriores, porém, seu

²⁶⁰ Plotino diz-nos que antes das almas virem para o mundo sensível eram “deuses” (cf. *Enéada* VI 4 [22] 14) e também que esse é nosso objetivo: “[...] nosso empenho não é em estarmos fora do pecado, mas em sermos *deus*” (*Enéada* I 2 [19] 6).

²⁶¹ Parêntese nosso.

²⁶² REEGEN, Op. Cit., p 12.

²⁶³ PLATÃO, *República*, passo 433 a.

âmbito é outro, se apresentam inteligivelmente. Se a filosofia plotiniana defende um retorno ao inteligível, ou seja, uma “desaproximação” com o que nos prende maleficamente ao mundo físico, seria preciso abandonar as virtudes terrenas para nos dedicarmos exclusivamente às intelectivas? Obviamente que não. O que Plotino parece alertar é que se permanecemos apenas voltados para o âmbito sensível não conseguiremos ascender ao divino. Assim como Platão explicou com relação ao amor (ἔρως) no *Banquete*, há uma necessidade de se construir, a partir dos elementos sensíveis que são imitações (e “participantes” do todo), uma escada, uma progressão. Por essa razão Plotino ensina que ambos os tipos de virtudes são importantes: “[...] deve-se dizer que de algum modo se assemelharam²⁶⁴ -, mas que a assemelhação se dê segundo as superiores. Todavia, cabe precisamente possuir ambas as virtudes, mesmo que não sejam do mesmo tipo”²⁶⁵.

Aqueles que conseguiram se assemelhar a deus, conseguem através das virtudes superiores, porém, devem possuir também as inferiores. Como foi dito, seguimos a teoria de Hadot de que a filosofia (em termos de teoria) de um filósofo da antiguidade tem repercussão direta em seu modo de vida, e nesse caso fica clara nossa posição, pois entendemos que mesmo considerando as virtudes superiores como o verdadeiro passaporte para a assemelhação ao divino, Plotino dar-nos a entender que é inconcebível pensar que um humano cultive as virtudes intelectivas sem possuir também as inferiores (cívicas). E de que nos servem estas virtudes? Diz-nos Plotino: “[...] nos ordenam realmente e nos tornam melhores, porque delimitam e metrificam os desejos e, em geral, metrificam as afecções e eliminam as falsas opiniões através daquilo que é absolutamente melhor [...]”²⁶⁶.

As virtudes cívicas têm, portanto, uma grande importância para nos tornarmos pessoas melhores. Plotino demonstra em diversos momentos nas *Enéadas* que seu idealismo não se afastasse totalmente da realidade sensível, ao contrário, seu sistema a abarca e lhe dá sentido. Seria desnecessário aqui tentarmos definir as virtudes inferiores uma a uma. Encontramos discussões sobre os conceitos de coragem, justiça, temperança e sabedoria em diálogos platônicos, em obras aristotélicas e em inúmeros outros pensadores do universo helênico. E por mais que haja notáveis diferenças de perspectivas, tais conceitos, grosso modo, não se distinguem absurdamente. Já no que se refere às virtudes intelectivas é imprescindível entendermos a postura plotiniana:

²⁶⁴ Aqueles possuidores das virtudes cívicas em excelência.

²⁶⁵ *Enéada* I 2 [19] 1 (Baracat Júnior)

²⁶⁶ *Enéada* I 2 [19] 2 (Baracat Júnior)

[...] ela (a alma) seria boa e possuidora de virtude se não coopinasse (com o corpo), mas atuasse sozinha — isto é, precisamente, entender e ser sábio —, e não fosse equiafetável — isto é, precisamente, ser temperante —, e não temesse afastar-se do corpo — isto é, precisamente, ser corajoso —, e a razão e o intelecto comandassem e as demais partes não se opusessem — e isto seria a justiça. Esse tipo de disposição da alma, pela qual ela entende e é assim impassível, se dissessemos que ela é a assemelhação a deus, não erraríamos: pois o divino também é puro e sua atividade é de tal tipo que quem a imita possui sabedoria²⁶⁷.

Plotino põe a assemelhação (μίμησις) no nível intelectual. O νοῦς da alma imita a segunda hipóstase e o homem se torna totalmente outro²⁶⁸. Fica claro então que não conseguimos nos assemelhar diretamente ao Uno. E por que não? Ora, o Uno sendo inefável, como poderíamos imitá-lo se não o conhecemos? O que acontece é uma *assimilação* (ὁμοίωσις). Se o homem torna-se deus pela imitação, nesse nível ainda persiste a dualidade sujeito-objeto. É preciso transcender essa dicotomia e tornar-se um só com a própria unidade primeira. Entramos assim na alçada da mística²⁶⁹. Sobre essa questão, comenta Maurício Pagotto Marsola:

No limite, a alma se diviniza, assemelhando-se ao Intelecto e, por fim, ao Uno [...] Trata-se de uma reabsorção gradual do inferior no superior, do humano no divino [...] É neste sentido que, no quadro de uma ética apofática ou aferética, há um movimento pelo qual o sábio imita (*mímesis*) a unicidade e a simplicidade do Princípio.²⁷⁰

O autor acima diz que por fim nos assemelhamos ao Uno imitando sua simplicidade e unicidade, porém, é uma imitação indireta, negativa, apofática. Unir-se a Ele (o Uno), é retirar de nós toda a multiplicidade. O “além- Ser” não é de forma alguma múltiplo, sendo assim

²⁶⁷ *Enéada* I 2 [19] 3 (Baracat Júnior)

²⁶⁸ *Enéada* V 3 [49] 4: “Então, conhecer-se a si mesmo é conhecer-se não mais como homem, mas como tornado totalmente outro, como se se tivesse arrastado a si mesmo para o alto, para exercer apenas o melhor da alma”. In. HADOT, 2014, p. 237-238.

²⁶⁹ Definir o que é mística é um trabalho grandioso demais para abarcamos em nosso texto. Reale (2014a, p. 169), por exemplo, diz-nos: “O termo (mística) deriva de *mystikós*, que significa o que está em conexão com os mistérios. Só na antiguidade tardia, porém, aparece a expressão *mystiké parádoxis*, para indicar a *doutrina mística, que mostra ao homem como destacar-se do sensível e alcançar o Absoluto*, até assimilar-se e unificar-se com Ele. É relevante, no entanto, ressaltar a observação feita por Ullmann (2008a, p. 147) com relação a um aspecto comum nas religiões que defendem a ideia de uma união mística: “O objetivo, porém, é sempre o mesmo: libertar o homem da situação de prisioneiro da matéria e elevá-lo à união com o Ser absoluto, fonte de todo ser”.

²⁷⁰ MARSOLA, Mauricio Pagotto. *Plotino e a escolha de Héracles. Paixões, virtude e purificação*. HYPNOS, São Paulo, ano 14, n. 20, p. 61-74, 1º sem. 2008. p. 69 e 74.

nossa união se dá através de uma simplificação. Mas este simples se apresenta como algo também completamente diferente do mundano ou (utilizando uma nomenclatura própria do universo das religiões) do profano. Aproximamo-nos da aclamada teoria do *Sagrado* de Rudolf Otto que em seu livro *Das Heilige*²⁷¹ designa este objeto numinoso²⁷² como um *Mysterium tremendum*, um *totalmente outro*, e da segunda dimensão do pensamento de Plotino colocada por Bréhier, citada anteriormente²⁷³. Plotino afirma (*Enéada* VI 7 [38] 32) que “[...] o Princípio não é nenhum dos Seres e é todos os Seres [...]”, então o Uno é *tudo* e *nada*.

Essa complexa natureza do absoluto plotiniano teve (e ainda tem) grande repercussão teológico-filosófica. Ao tratar da influência do pensamento plotiniano, Ullmann (2008a, p. 219) nos dá uma oportuna assertiva: “Assim como o Pseudo-Dionísio, Eckhart fala, por vezes, de Deus como ‘nada’. O que significa isto? Ele é nada do que são as criaturas limitadas, isto é, Deus é totalmente outro [...]”. O fato de esses ilustres filósofos medievais terem herdado essa concepção tão profunda da filosofia do licopolitano, obviamente não é uma mera coincidência, mas uma corrente de pensamento. Basta-nos lembrar que tanto Pseudo-Dionísio quanto Mestre Eckhart são considerados místicos. Mas como se dá — no olhar das ciências das religiões, especificamente aqui representado por Otto — esta relação entre a mística e o sagrado enquanto totalmente outro? Explica este autor:

Mesmo o *epékeina* [“além”] da mística é, por sua vez, exacerbação suprema de um aspecto irracional, que já se encontra na própria religião. A mística leva ao extremo essa oposição do objeto numinoso como “totalmente outro”, não se dando por satisfeita em contrapô-lo a tudo o que é natural e mundano, mas contrapondo-o ao próprio ser e ao ente. Ela finalmente chega a chamá-lo de “nada”. Como nada ela se refere não só àquilo que nenhuma palavra consegue reproduzir, mas que por excelência e essência é diferente e oposto a tudo que é e possa ser pensado [...] Mas, na verdade, o “nada” tanto quanto o “vazio” são ideogramas numinosos do “totalmente outro”.²⁷⁴

Se o Uno é um totalmente outro (total alteridade) com relação a nós quando estamos envolvidos no mundo sensível e mesmo com relação às outras hipóstases, embora estas estejam mais próximas Dele, como se configura a união mística? Quando dizemos que há

²⁷¹ Cujas tradução que usamos é *O sagrado*.

²⁷² O sagrado.

²⁷³ Página 55.

²⁷⁴ OTTO, Rudolf. **O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, EST; Petrópolis: Vozes, 2007, p 61.

completa alteridade entre o primeiro princípio e nós, estamos tratando epistemologicamente dessa relação. No Uno “em si” não há alteridade. Ele é a ausência total de alteridade, sendo assim, teríamos que também eliminarmos a alteridade, pois para Plotino os semelhantes se unem e se tornam um só:

Portanto, quando a alteridade não está presente, as coisas que não têm alteridade entre si estão presentes umas às outras. Por isso, o Uno, não tendo alteridade alguma, está sempre presente, mas nós só estamos presente para ele quando não temos alteridade em nós.²⁷⁵

A mística nos dá o grau máximo de intimidade com o Uno através de uma semelhança, uma identidade com o supremo. Se assemelhar em Plotino é necessariamente “ir ao encontro”, é ter contato com seu semelhante, é ser ele²⁷⁶. Somente no Uno a alma “vive verdadeiramente, pois a vida que vivemos agora, essa vida sem deus, é apenas uma aparência de vida, que apenas imita a vida verdadeira, a vida do alto, que é a própria atividade da inteligência (Intelecto)”²⁷⁷, essa é a vida do sábio, ou seja, a vida dos deuses²⁷⁸. Contemplamos a divindade quando somos em fim semelhantes a ela, pois: “Na verdade não se trata de uma contemplação no sentido comum, mas de uma contemplação de outra espécie, de uma saída de si, um abandono de si, uma simplificação, uma aspiração ao contato e ao repouso”²⁷⁹. Plotino assevera que a contemplação (θεωρία) na união mística, este contato íntimo (êxtase)²⁸⁰ não segue o fundamento epistemológico básico de sujeito-objeto, mas tem outra natureza:

[...] se dá por meio de uma faculdade diferente, mediante a qual o contato é muito mais íntimo e muito mais intenso. E isso se dá a tal ponto, que aquele que contempla — graças à semelhança e à identidade que tem com o seu objeto, e graças ao seu vínculo com ele — coincide com ele sem que nada se interponha entre ambos²⁸¹.

²⁷⁵ *Enéada* VI 9 [9] 8 (A. Sommerman).

²⁷⁶ Proficuas são as palavras de Nogueira (1999, p. 82) acerca dessa questão: “A experiência mística é o encontro com o Uno. Nesse encontro toda multiplicidade, toda diferença desaparece para dar lugar a uma interiorização onde mergulhamos dentro de nós mesmos, perscrutando o nosso verdadeiro “eu”. No êxtase plotiniano, nós nos desnudamos de todas as vestes do sensível para nos vestirmos unicamente com a veste da simplicidade e, numa simplificação indescritível, convertermo-nos ao Uno e nos tornarmos um com Ele”.

²⁷⁷ *Enéada* VI 9 [9] 9 (A. Sommerman).

²⁷⁸ *Enéada* I 2 [19] 7

²⁷⁹ *Enéada* VI 9 [9] 11 (A. Sommerman).

²⁸⁰ Cf. REALE, 2014b, p.124.

²⁸¹ *Enéada* VI 9 [9] 8 (A. Sommerman).

Quando Plotino diz que o Uno escapa ao nosso conhecimento²⁸² e que a contemplação d'Este se dá através de uma faculdade diferente daquela pela qual conhecemos as coisas (ou seja, como pensamento discursivo, razão: διόνοια), parece estar se referindo a uma espécie de nível de irracionalidade, embora comentadores como Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão defenda uma supra-racionalidade²⁸³, Preferimos a segunda compreensão, por dar a entender certa elevação de nível psíquico e não uma eliminação. De qualquer forma, Otto também chama a atenção para essa característica própria do *mistério* que é o sagrado e de como a mística o trata:

Aí, ante a tentativa de se entender racionalmente, o *mirum*²⁸⁴ apresenta-se em sua forma irracional mais exacerbada: não só inacessível a nossas categorias, não só inconcebível por causa de sua alteridade [*dissimilitas*], nem apenas confundindo, ofuscando e amedrontando e afligindo a razão, mas em oposição a si próprio, em contraposição e contradição. Segundo a nossa teoria, esses aspectos devem encontrar-se principalmente na “teologia mística”, na medida em que ela se caracterize pela “exacerbação do irracional na ideia de Deus”. E esse é de fato o caso. A mística tem, por natureza e primordialmente, uma teologia do espantoso, do “totalmente outro”.²⁸⁵

Seria preciso um trabalho mais minucioso para tentar compreender até onde o Uno plotiniano se enquadra na categoria de “espantoso”, mas como aqui só quisemos fazer uma ponte com uma notável percepção de um “cientista das religiões”²⁸⁶, não nos prolongaremos nesta questão. É imprescindível lembrarmos, no entanto, que Plotino não fala apenas de uma teoria (em sentido abstrato ou até utópico), mas numa experiência. Porfírio nos diz que enquanto esteve com Plotino presenciou quatro vezes o mestre em estado de êxtase místico²⁸⁷, mas também escreve que isso provavelmente tenha acontecido muitas outras vezes. Somente uma (numeral) vez ao longo das *Enéadas* Plotino descreve essa experiência se referindo a si próprio, eis essa passagem:

Muitas vezes ocorreu-me ser retirado de meu corpo e conduzido a mim mesmo; ser retirado das coisas externas e introduzido em mim mesmo, e então ver uma beleza

²⁸² *Enéada* VI 9 [9] 5

²⁸³ Cf. BRANDÃO, Bernardo Guadalupe. “**Só em direção ao só: considerações sobre a mística de Plotino**”. Horizonte, Belo Horizonte, v. 6, n. 11, dez. 2007.

²⁸⁴ Espantoso.

²⁸⁵ OTTO, 2007, p.62.

²⁸⁶ Considerando Rudolf Otto como tal.

²⁸⁷ *Vida de Plotino*, Cap. 23.

maravilhosa, tornando-se ainda maior a certeza de que pertencço à ordem superior dos seres por ter realizado em ato a mais nobre forma de vida; ter-me identificado com a divindade; ter-me estabelecido nela; ter vivido o seu ato e me situado acima de tudo quanto é inteligível, exceto o Supremo²⁸⁸.

O retorno para si mesmo, o “despojar-se de tudo”²⁸⁹, é o caminho para a vida plena e eterna no Uno. Temos então um itinerário que vai da assemelhação com o divino até a assimilação com o Deus-Uno. É nesse sentido que a existência do homem no âmbito sensível perde valor: não há como comparar a vida perfeita inteligível com o que o ser humano possui no cosmo físico, enfrentando nesta existência diversos males e estando sujeito a tantos outros. Plotino resume esse caminho em um dos mais belos e emblemáticos trechos das *Enéadas*. Trecho este que não poderíamos deixar de trazer aqui:

Ao se aproximar d’ele (do Intelecto), torna-se semelhante ao que está além do Ser. Aquele que se vê nesse estado torna-se semelhante ao Supremo; sai de si, passa da imagem ao seu arquétipo, e chega ao fim de sua jornada. Todavia, mesmo quando decai de tal contemplação, pode despertar de novo tal virtude meditando na ordem e na beleza interior; e, mediante essas virtudes, recupera a leveza, torna a alcançar a Inteligência (Intelecto) e a Sabedoria, e, mediante a Sabedoria, o supremo Bem. Esta é a vida dos deuses e dos homens divinos e bem-aventurados: ser livre em relação às coisas deste mundo; viver sem se deleitar nas coisas terrenas; fugir, na solidão, ao solitário²⁹⁰.

3. 2 A MÍSTICA E AMIZADE: UMA POSSÍVEL OUTRIDADE

Faz-se necessário agora voltarmos ao impacto que essa purificação ou catarse (κάθαρσις) pode trazer ao campo da moral, tendo em vista que toda a tessitura do discurso plotiniano acerca do retorno ao Uno pode ser entendida como uma ética.

Plotino coloca as virtudes superiores como atividades próprias da alma intelectual. E nessa disposição da alma reside a assemelhação com o divino. É precisamente nessa relação entre a virtuosidade superior que torna o homem “deus” e a posse das virtudes no âmbito sensível (aplicadas ética e politicamente) que nos interessou o problema do *outro* no pensamento de Plotino. Ficamos felizes quando em nossa pesquisa nos deparamos com um

²⁸⁸ *Enéada* IV 8 [6] 1 (A. Sommerman).

²⁸⁹ *Enéada* V 3 [49] 17.

²⁹⁰ *Enéada* VI 9 [9] 11 (A. Sommerman).

artigo do eminente professor espanhol José Maria Zamora Calvo, cuja tradução para o português recebeu o título de: *A amizade do sábio em Plotino*²⁹¹. Nossa linha de pensamento é análoga a de Calvo: se o processo de assemelhação com o divino é necessariamente algo particular²⁹², que deve ser feito por cada alma que anseie por retornar à unidade absoluta, Calvo pergunta (2008, p.2): “[...] como sua auto-suficiência lhe permite ir ao encontro do outro?”. Essa pergunta é realmente instigadora, pois se aquele que se tornasse semelhante a deus em profunda solidão encontra por fim a vida verdadeira e não gostaria de separar-se desta, qual a importância conferida a outrem? Afinal: é possível falar em uma outridade plotiniana?

Acreditamos que a pergunta acima pode ser respondida positivamente. Principalmente a partir do tratado *Sobre a felicidade* (I 4 [46]) como anteriormente, também deste, partiu Calvo. Não há como um leitor de Platão e Aristóteles ignorar o tema da felicidade, pois este se faz presente nas obras desses dos dois grandes filósofos de modo enfático. O mestre da Academia, em diálogos como o *Filebo*, procurou situar a felicidade e mostrar sua relação com o Bem, o prazer, a sabedoria etc. As últimas palavras da *República* também demonstram preocupação platônica com a felicidade: “[...] havemos de ser felizes”²⁹³. O estagirita por sua vez traz em sua *Ética à Nicômaco* a felicidade como um fim²⁹⁴ para as ações éticas, como o mais importante dos bens. Ciente dessas e de inúmeras outras convicções filosóficas que o antecederiam, Plotino põe-se a pensar sobre o assunto, primeiramente lançando uma dúvida: “Assumindo que o viver bem e o ser feliz são o mesmo, haveremos de concedê-los também aos outros viventes?”. A questão é saber se qualquer vivente é capaz de verdadeiramente “viver bem” e se não, quem é capaz?

Sabemos que, para Plotino, a vida verdadeira não é essa presa ao sensível, mas sim a intelectual. Fica claro assim que apenas o ser humano consegue atingir a felicidade plena por ter sua “alma superior” ou, a quem preferir, seu “eu superior”²⁹⁵. O licopolitano afirma: “Ora, que a vida perfeita e verdadeira e real está naquela natureza intelectual, e que as demais são imperfeitas, aparências de vida e que não são vidas nem perfeita nem puramente nem são mais vidas do que o contrário, muitas vezes foi dito [...]”²⁹⁶. Todo homem possui essa vida

²⁹¹ CALVO, J. M. Zamora. **A amizade do sábio em Plotino**. Journal of Ancient Philosophy, Vol. II. 2008.

²⁹² Trazemos aqui parte da referencial nota 4 de Calvo (2008, p.2): “En. VI, 9 [9] 11, 51: ‘Fugir só ao Só’. Cfr. En. VI, 7 [38] 34, 7-8: ‘receber só ao Só’ e En. I, 6 [24] 7, 9: ‘ver o uno por si só e a ele só’”.

²⁹³ Passo 621d.

²⁹⁴ X 6, 1176a.

²⁹⁵ Cf. CALVO, 2008, p. 12.

²⁹⁶ *Enéada* I 4 [46] 3.

perfeita em potência, porém, aquele que a possui em ato “é este que dizemos ser feliz”²⁹⁷. Novamente nos encontramos com a solidão da vida intelectual, porém aquele que conseguiu tal vida não necessariamente se apartou do mundo. Enquanto for um vivente, tem que retornar à “caverna”. No entanto, os males do mundo sensível podem afetar o vivente e a alma inferior, mas não o verdadeiro homem, não a vida intelectual:

Nem em meio a revezes sua felicidade diminuirá: pois, mesmo então, uma vida como essa permanece; e, quando morrem seus familiares e seus amigos, ele sabe o que é a morte, e o sabem também os que a sofrem, se são sábios. Mesmo que seus familiares e próximos, ao passarem por isso, causem-lhe tristeza, não é a ele mesmo, mas àquilo nele que não possui inteligência, cujas tristezas ele não receberá.²⁹⁸

Quando lemos que o sábio plotiniano não se afeta nem quando familiares ou amigos estão sofrendo, e que apenas é afetado o vivente, podemos acreditar existir certa “frieza” em tal filosofia. Porém, ao que parece, o sábio é inafetado não por não se importar com os outros, e sim por conhecer as verdades inteligíveis, por saber sobre a morte e sobre a pequenez dessa vida terrena frente à eternidade supra-sensível. Todavia, não seria um absurdo dizer que apesar do outrem estar presente, Plotino super valoriza o “eu”, seguindo a hierarquia onde a razão sobrepuja as emoções. O texto a seguir reforça tal postura plotiniana:

Então, não julgaria possível seus familiares caírem em tais revezes? E não seria feliz por acreditar que isso poderia acontecer? Não, mesmo pensando assim é feliz: e é feliz também quando acontece. Pois pensaria que a natureza deste universo é tal que nos traz esses revezes e que devemos acatá-la. Com efeito, muitos estariam melhores se se tomassem prisioneiros. E depende deles, sentindo o peso de seu fardo, partir; se permanecem, ou permanecem racionalmente e nada há de terrível nisso, ou, permanecendo irracionalmente, quando não deveriam, a culpa é sua. Certamente, não é pela desrazão dos outros, mesmo que familiares, que o sábio encontrará o mal, nem dependerá das venturas e das desventuras dos outros.

Percebamos que o sábio não é feliz *porque* tais coisas acontecem, mas *ainda* que aconteçam. O sábio não depende da virtude, bondade ou mesmo da sabedoria dos outros, pois ele já as tem. Pelo contrário, os outros “não-sábios” é que devem se espelhar no sábio e precisam deste. A chave para compreender o modo de pensar plotiniano neste caso, talvez

²⁹⁷ *Enéada* I 4 [46] 4.

²⁹⁸ *Enéada* I 4 [46] 4.

seja perceber mais uma vez a impassibilidade do homem superior que só pode ser alcançado ante uma introspecção de cunho místico, porém voltando constantemente a lembrar que, enquanto ser no mundo²⁹⁹, o vivente convive com os outros e isso acarreta a necessidade de um modo de vida. Por isso Hadot (2014, p. 231), ao falar do ascetismo plotiniano, nos exorta:

Isso não impede que Plotino se ocupe do outro. Ele é tutor de numerosas crianças que os membros da aristocracia romana lhe confiam até sua morte, e ocupa-se também de sua educação e de seus bens. Perece aqui que a vida contemplativa não abole o cuidado do outro, e que esse cuidado pode conciliar-se também com a vida segundo o espírito³⁰⁰.

É verdade que, segundo Porfírio³⁰¹, Plotino vivia rodeado de pessoas em sua casa. Mulheres que apreciavam sua filosofia e crianças das quais ele cuidava. Ainda assim, a relação com essas pessoas não afastavam nosso filósofo de sua vida contemplativa. Acreditamos que o sábio a que se refere Plotino é, em última instância, um auto-retrato plotiniano. Todavia, é fundamental detalharmos quem é esse sábio, pois Plotino se refere a ele como σπουδαίος (e não como σοφός, por exemplo). Para isso trazemos a eloquente obra já citada do professor Calvo (2008, p. 14):

O sábio que experimenta a união com o Uno sabe que não necessita nada, nem beleza, nem ser, se encontra em um estado de pura autarquia, de tal modo que o eu abandona tudo exceto o “bem estar” (εὐπαθεια). O σπουδαίος³⁰² é o homem que exercita a virtude. Ao confiar plenamente em si mesmo, vive sem temor.

²⁹⁹ Nos demos a liberdade de utilizar esse conhecido termo do existencialismo.

³⁰⁰ Intelecto.

³⁰¹ *Vida de Plotino*, cap. 9.

³⁰² Decidimos trazer também a nota explicativa do respectivo autor: “O termo σπουδαίος significa ‘virtuoso’, ou ‘bom’, ‘honesto’, ‘sábio’, referindo-se também ao ‘esforçado’ ou ‘valeroso’. O σπουδαίος se opõe ao ‘mau’ (φαῦλος). Os estóicos empregam o termo σπουδαίος como equivalente a σοφός. Diógenes Laércio (*Vitae philosophorum*, VII, 33 = SVF I, 222) fala dos σπουδαίοι e, em um mesmo contexto, usa o termo σοφοί. Embora oponha σπουδαίος a φαῦλος (cfr. VI, 123-124 = SVF III, 631). Sêneca emprega o termo latino *sapiens*, que corresponde ao grego σοφός (cfr. *Ep.* 95, 7). O mundo antigo, em geral, e no movimento estóico, em particular, o sábio e o virtuoso são termos inter-cambiáveis, já que toda virtude se funda na verdade. Desta concepção deriva um ideal aristocrático da amizade, visto que a amizade depende de um conhecimento, que está ao alcance, somente, de uma elite intelectual (cfr. L. Pizzolato. *L’idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano* (Turín, Einaudi, 1993), p. 7; e A. Banateanu. *La théorie stoïcienne de l’amitié. Essai de reconstruction* (Friburgo-París, Éditions Universitaires de Fribourg-Cerf), 2001, pp. 167-169; especialmente, sobre *sophos* e *spoudaios* no estoicismo, ver: D. Tsekourakis. *Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics* (Wiesbaden, Hermes Heft 32, 1974), pp. 126-129)”.

O sábio plotiniano por mais que tenha alcançado a vida intelectual não jaz no alto definitivamente. Só o fará completamente quando chegar o momento em que a alma vai se separar por completo do corpo, sendo essa a morte do composto vivente. Porém, essa separação mortal não deve ser forçada, a não ser que não aja outra alternativa e o sábio assim decida fazer, como foi explicado por Plotino no tratado *Sobre o suicídio* (I 9 [16]). Nosso filósofo percebe o dilema do σπουδαίος de querer fixar-se nas alturas, mas por outro lado ter que voltar ao sensível. E nesse sentido, trata de acalmar essa expectativa: “Por que não podemos permanecer lá no alto? É por não termos saído inteiramente deste mundo. Virá um tempo em que a contemplação será ininterrupta [...]”³⁰³. Entretanto, essa necessidade de esperar o momento em que a alma estará para sempre “junto ao pai” não entristece o sábio. Não vivemos no pior dos mundos³⁰⁴, por isso não há motivos para que tal espera desestabilize o sábio, até porque, mesmo diante de infortúnios, ele conserva sua superioridade intelectual. Quais os reflexos disso na vida comum? Diz-nos com a habitual lucidez o *velho sábio grego*: “o sábio está sempre contente, o estado tranquilo, a disposição amável, que nenhum dos ditos males o incomoda, se ele é mesmo sábio. Mas se alguém procura alguma outra forma de prazer na vida sábia, não procura a vida sábia”³⁰⁵.

Ora, tais palavras de Plotino parecem afastar ainda mais a ideia de que o sábio seja totalmente recluso ou insensível. Este se manifesta no mundo como alguém que reconhece as essências eternas e por isso não se impressiona ou se abala com os males contingentes. Sua plena felicidade e vida superior resplandecem em seu rosto³⁰⁶ fazendo deste alguém que os outros gostam ou até necessitam de estar perto. O sábio não rejeitará quem lhe procura buscando também tornar-se sábio, mas sim, ajudará o quanto puder. Em geral, é plausível dizer que essas pessoas, os “próximos” do sábio serão seus amigos, o que é de todo aceitável já que, segundo Plotino (I 4 [46] 15), o sábio é um exemplo no que se refere à amizade, pois: “Um tal homem não será por isso nem desamigo nem insensível: ele será tal consigo em suas coisas. Então, permitindo a seus amigos o quanto permite a si, seria o melhor amigo, além de ser provido de intelecto”. Pensemos: “*permitindo a seus amigos o quanto permite a si*” pode ser entendido como uma ajuda, um encaminhamento para que seus amigos ainda ignorantes com relação a deus, também possam conseguir a sabedoria do alto.

³⁰³ *Enéada* VI 9 [9] 10 (A. Sommerman).

³⁰⁴ Plotino critica os gnósticos por não reconhecerem que o cosmo sensível também participa da beleza, já que é imagem do inteligível. Cf. *Enéada* II 9 [33] 8.

³⁰⁵ I 4 [46] 12.

³⁰⁶ Afirma Porfírio sobre Plotino: “ao falar, sua inteligência resplandecia e sua luz iluminava até mesmo seu rosto; era agradável olhá-lo, mas nesses momentos era verdadeiramente belo; algumas gotículas de suor umedeciam sua fronte e pareciam realçar-lhe ainda mais o esplendor e, ante às perguntas, mostrava sua brandura e seu vigor”. (*Vida de Plotino*, cap.13).

Não nos eximimos de admitir (até porque é claro) que seguimos a postura de Calvo (2008, p.16) quando ensina:

Podemos observar que o sábio plotiniano se sente tocado pelo estado dos outros homens. Não permanece isolado, fechado em uma acrópolis de marfim, sem levar em consideração as preocupações éticas que envolvem os demais homens. O σπουδαίος se converte no melhor dos amigos porque transmite a seus amigos o que cabe a si mesmo. Enquanto “homem interior” e “inteligente” lembra ao outro que lhe convém colocar-se no caminho de regresso ao inteligível, mediante o exercício da virtude. O homem sábio trata o outro como a si mesmo.

A amizade (φιλία) é indubitavelmente um dos elementos mais caros das éticas construídas na Grécia antiga. Platão escreveu o admirável diálogo *Lísis* que, embora aporético, nos presenteia com uma dialética que apresenta oito hipóteses sobre o que é a amizade, hipóteses estas que até hoje são “definições” utilizadas comumente. Citemos apenas como exemplo a oitava hipótese: “se sois amigos, é que, por natureza, vos pertenceis um ao outro”³⁰⁷. Também Aristóteles percebe o valor da amizade e dedica os livros VIII e IX de sua *Ética à Nicômaco* para tratar desse tema. Logo no início do livro VIII o mestre do Liceu, de modo enfático, diz ser a φιλία “[...] sumamente necessária à vida. Porque sem amigos ninguém escolheria viver, ainda que possuísse todos os outros bens”. Tanto na ética platônica quanto na aristotélica, a amizade se traduz como uma relação especial com outrem que pode conduzir, respectivamente, ao Bem ou a felicidade. Em Plotino, esta relação terá também um caráter pedagógico, como nos explica Calvo (2008, p.16):

A relação de amizade entre o sábio e o homem ordinário contribuirá a reencontrar esse nível perdido da alma. O σπουδαίος, exercendo uma atividade semelhante a da alma superior sobre a inferior, tratará de guiar o homem ordinário mostrando-lhe o caminho que leva ao Bem.

Em outro trabalho de nossa autoria, dissemos que “poucos pensadores conseguiram sintetizar suas filosofias em tão poucas palavras como o fez Plotino em suas últimas”³⁰⁸. E

³⁰⁷ *Lísis*, 221 e.

³⁰⁸ NASCIMENTO, Tadeu Júnior de Lima. **O homem e as virtudes: a ideia de assemelhação com o divino em Plotino**. 2014. 80f. Monografia (licenciatura em Filosofia)— Universidade estadual da Paraíba, Campina Grande, 2014, p. 9. Disponível em: <http://dspace.bc.uepb.edu.br/jspui/bitstream/123456789/3264/1/PDF%20-%20Tadeu%20J%C3%BAnior%20de%20Lima%20Nascimento.pdf>.

essas últimas palavras teriam sido: “Esforcei-me para elevar o divino que há em nós ao divino que há no universo”³⁰⁹. Chamamos aqui a atenção para o *nós* (ἡμεῖς). É constante no pensamento plotiniano o uso do *nós* ao invés do *eu*. Isso não deve ser entendido apenas como um academicismo da parte de Plotino, ou seja, este não escreve desta forma (plural) apenas por ser um modo comum de se escrever tratados. Em diversos momentos, quando se diz *nós*, Plotino se refere a parte superior de nossas almas, ao homem verdadeiro³¹⁰. No final do tratado I 1 [53] Plotino delibera:

Quem investigou essas questões, nós ou a alma? Nós, mas pela alma; mas como “pela alma”? Investigamos porque a possuímos? Não, porque somos alma. Então, ela se moverá? Devemos atribuir a ela esse tipo de movimento, que não é o de corpos, mas a sua vida. E a inteligência é nossa porque a alma também é intelectiva; e a inteligência é vida mais forte, tanto quando a alma entende, como quando o intelecto age em nós: pois ele também é uma parte de nós e a ele ascendemos³¹¹.

Parece fazer todo o sentido, para Plotino, considerar que nos outros seres humanos reside também, claro, uma alma superior e o potencial para se assemelharem ao divino, para se tornarem sábios. Plotino, digamos, considera o outro como semelhante, ao menos no que concerne ao caráter ontológico do nós. O sábio entende que a vida daqui não passa de uma peça de teatro arquitetada pela providência do universo³¹². Mortes, dores, sofrimentos, são cenas passageiras que nós interpretamos. Muitas vezes somos antagonistas³¹³, mas todos somos atores cujo último salário é a morte. Sendo assim, é preciso ter certa humildade no sentido de reconhecer que os outros também são “deuses em potencial”:

Uma pessoa, porém, deve tentar tornar-se o mais excelente possível, mas não pensar ser ela a única capaz de tornar-se excelente — pois neste caso ainda não se é excelente —, mas pensar que também há outros homens excelentes [...] em primeiro lugar, uma pessoa é tanto mais excelente quanto mais cordial é com todos, inclusive com os homens.³¹⁴

³⁰⁹ *Vida de Plotino*, Cap. 2.

³¹⁰ Cf. (1982 vol. I. p. 194. n. 23).

³¹¹ *Enéada* I 1 [53] 13 (Baracat Júnior)

³¹² *Enéada* III 2 [47] 15.

³¹³ *Enéada* III 2 [47] 17.

³¹⁴ *Enéada* II 9 [33] 9.

A *vida de Plotino* nos dá a dimensão viva de sua teoria acerca do sábio. Por mais que o relato biográfico feito por Porfírio seja supostamente tendencioso devido à aproximação fraternal entre mestre e discípulo, diferente de Sócrates, por exemplo, não encontramos textos plausíveis que nos dêem uma imagem diferente do vivente Plotino³¹⁵. Na falta destes, podemos nos guiar por aquela obra, ainda que com o cuidado de não embriagarmo-nos da admiração “apaixonada” de Porfírio. Assim o fizeram, entre tantos, Ullmann, que não cansa de nos alertar sobre a ética plotiniana:

Plotino pregava a fuga do mundo. Não se pense, no entanto, que isso significava desinteresse pela realidade social. Basta recordar que ele mesmo tinha sob seus cuidados a guarda de órfãos. Não se trata, pois, de uma fuga de desprezo radical, para viver num solipsismo, como estilista egocêntrico. Lembre-se o convívio com as altas autoridades em Roma e a solicitude paternal por orientar as consciências dos seus discípulos. Não se esqueça, também, a intenção de Plotino de fundar a Platonópolis.³¹⁶

Novamente é lembrada a dedicação de Plotino às crianças, além de sua preocupação com os discípulos. Porfírio assume ser um grande exemplo desta, quando diz ter sido aconselhado por Plotino a viajar, tendo o mestre notado que Porfírio desejava se suicidar³¹⁷. A influência de Plotino na vida de seus seguidores era tamanha, que um caso em específico merece ser lembrado: o do senador Rogaciano. Este homem ilustre se envolveu com a filosofia plotiniana a tal ponto que se transformou numa verdadeira aversão a esta vida³¹⁸, não se importando com seus bens, escravos, funções públicas etc., ou seja, estava despojando-se de tudo de forma radical. A este, diz-nos Porfírio, Plotino queria bem. Provavelmente, nosso filósofo reconhecesse o esforço daquele homem na busca por uma vida “simplificada”, uma vida de união com deus. Somente quem buscou conhecer profundamente o ser humano teria uma espécie de “clarividência”, “uma grande compreensão dos caracteres”³¹⁹ como no caso do roubo do colar de Quione³²⁰ e do próprio conselho dirigido a Porfírio.

Estamos trazendo estas passagens da vida cotidiana de Plotino como uma apologia à tese de Hadot em que filosofia e modo de vida se correspondem, se entrelaçam. E o que nos

³¹⁵ Sócrates, além de ser descrito por Platão em seus *diálogos* e Xenofonte (*Ditos e feitos memoráveis de Sócrates* e *Apologia de Sócrates*), ainda foi caricaturado por Aristófanes em sua obra *As Nuvens*.

³¹⁶ ULLMANN, 2008a, p.166.

³¹⁷ *Vida de Plotino*, Cap. 11.

³¹⁸ *Vida de Plotino*, Cap. 7.

³¹⁹ *Vida de Plotino*, Cap. 11.

³²⁰ *Idem*. Segundo o relato de seu discípulo, Plotino teria descoberto quem foi o criado que roubara o colar, apenas em olhar para o ladrão.

parece claro, é que Plotino dispunha-se a viver conforme a vida do sábio sobre a qual escrevia. O licopolitano deixa evidente sua intolerância à hipocrisia quando, em crítica direta aos gnósticos, afirma: “sem virtude verdadeira, dizer 'deus' é apenas dizer uma palavra”³²¹. Não adianta fingir ser aquilo que não é, e se o fazemos, isso não teria relevância alguma, não nos tornaria melhores de verdade. Autenticidade de caráter parece ser uma marca dessa postura filosófica. Mesmo assim, Plotino mantinha a diplomacia com aqueles que por vezes se apresentavam como inimigos doutrinários, entre eles cristãos, gnósticos, estóicos etc. Ainda Porfírio alude-nos que seu mestre era:

[...] doce e à disposição de todos aqueles que tinham qualquer relação com ele. Por isso, apesar de ter passado vinte e seis anos completos em Roma e haver arbitrado para muitos em suas mútuas controvérsias, nunca teve nenhum inimigo entre os políticos.

Diante de tudo o que foi exposto até aqui não encontramos motivos que nos impeçam de afirmar que sim, é possível falar de uma *outridade* na filosofia de Plotino, pois, embora não se construa uma noção essencialmente filantrópica ou voltada a um amor incondicional (*ágape*) pelo próximo, aos moldes do cristianismo, e os outros seres humanos não sejam a principal preocupação de Plotino, este parece não se esquecer do valor que cada alma humana tem, principalmente por ser medianidade entre o sensível e o inteligível. Por isso somos gratos em concordar com Ulmann (2008, p. 186) quando elucida: “Essa 'ética de fuga', tal como sucede em Platão, também no autor das *Enéadas* não constitui solipsismo ou misantropia: é, sim, uma ética impregnada de doação ao outro [...]”. Digamos ainda mais: esta doação ao outro é, por fim, uma doação a um outrem que é, em princípio, um mesmo. Talvez um amor-a-si-mesmo.

³²¹ *Éneada* II 9 [33] 15.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em *O mundo de Sofia*, romance cujo autor é Jostein Gaarder, lemos o seguinte trecho: “Sofia sentou-se na cama. Tinha de verificar se ainda possuía corpo. Ao ler sobre Plotino e os místicos, tivera a sensação de flutuar pelo quarto, sair pela janela e sobrevoar a cidade” (GAARDER, 2002, p. 156). Parece expressar o sentimento de muitos leitores do pensamento plotiniano. Ler as *Enéadas* é como flutuar por entre arranha-céus de filosofia e esta sensação embora durante grande parte do tempo seja agradável, por vezes nos assombra.

“Mestre mal amado ou mal compreendido, iniciador em parte traído, Plotino lega à posteridade uma imensa herança, da qual Platão recebeu quase todo o crédito em seu lugar”. Assim se expressa Narbonne (2014, p.5) de forma contundente denunciando a necessidade de nós, amigos da sabedoria, reencontrarmos Plotino. Há muito ainda a ser dito e repensado. A fonte do *velho sábio grego* continua a jorrar sabedoria, questionamentos, divergências etc. Cabe aos corajosos (por conhecerem o que podem enfrentar) estudiosos do plotinismo a missão de disseminar a profundidade que esta filosofia tem e o quanto sua influência pode ser sentida na história do pensamento humano, seja ele especificamente filosófico ou mesmo teológico.

Buscamos nessa dissertação, em princípio, expor a problemática da alteridade entre os antecessores de Plotino. Explicamos que basicamente a alteridade tem dois sentidos ao longo da história da filosofia: um voltado para a questão epistemológica e o outro de cunho ético. Na intenção de diferenciá-los, aplicamos a palavra *alteridade* para denominar o primeiro sentido e *outridade* quando nos referirmos ao segundo. Dedicamos assim o capítulo inicial ao exame de alguns pensadores que consideramos relevantes para esse trabalho, começando pelos relatos da mitologia grega feitos principalmente (e possivelmente) por Homero e Hesíodo, e logo após passando para o de Tales de Mileto, considerado o primeiro filósofo. Percorremos sucintamente inúmeros pensadores até chegarmos aos dois maiores representantes da filosofia helênica antiga: Platão e Aristóteles. Todo esse esforço de nossa parte preparava o terreno para a filosofia do licopolitano.

No segundo capítulo introduzimos o sistema de Plotino sob a luz do conceito de alteridade, ou seja, tentamos ante os movimentos de processão e retorno, destacar o papel da alteridade seja no âmbito metafísico fazendo parte da origem das outras hipóstases (que não o Uno), seja no nível sensível, na matéria. Nesse itinerário chegamos ao ser humano e foi necessário expor a definição plotiniana deste como alma e defender a unimultiplicidade desta. Só após isso pudemos, no terceiro capítulo, compreender o retorno do homem à divindade, ao

Uno. Assemelhação, conversão, purificação, simplificação, assimilação etc., todas essas palavras nos remetem ao sábio plotiniano e sua solitária cruzada mística em direção ao só. Todavia encontramos em diversas passagens das *Enéadas* e da *Vida de Plotino* subsídios para defendermos a ideia de que este sábio é o melhor dos amigos e se importa com o(s) outro(s). Sendo esse outro, um outrem, acreditamos ter demonstrado como positiva a possibilidade de se falar numa outridade em Plotino.

O título que escolhemos nos traz uma grande responsabilidade: Quando todos nós somos um. Na verdade é uma espécie de jogo de palavras. O *quando* não é utilizado como advérbio de tempo, e sim como um condicional. O *nós* não está ali apenas enquanto pronome plural de primeira pessoa: esse *nós* está no sentido plotiniano, é nosso verdadeiro eu. *Somos um* porque todas as nossas almas, retornando a unidade inteligível, são apenas uma. Tal título traduz realmente nossa intenção neste trabalho.

Trazemos ainda por fim, como conclusão deste texto, algumas palavras de Hadot acerca da relação que as escolas filosóficas da antiguidade tinham com o outro. Ora, qual o combustível de toda essa especulação ética? Não nos parece errônea a explicação de Hadot (2014, p.313): “[...] parece que a perfeição da relação com o outro culmina no respeito e no amor pelos outros. Para todas as escolas, o que motiva profundamente sua escolha de vida, assim como seu discurso, é o amor pelos homens”. A resposta pode ser (e tomara que seja) o amor.

REFERÊNCIAS

TRADUÇÕES DAS *ENÉADAS*:

ARMSTRONG, A.-H. 1966-1988. **Plotinus**, texto grego e tradução inglesa em 7 volumes (vol. I: introdução, **Vida de Plotino** e **Enéada I**; vol. II: **En. II**; vol. III: **En. III**; vol. IV: **En. IV**; vol. V: **En. V**; vol. VI: **En. VI 1-5**; vol. VII: **En. VI 6-9**) Loeb Classical Library, Cambridge/ Mass, Harvard University Press.

BARACAT JÚNIOR, José Carlos. **Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino Introdução, tradução e notas**. 2006. 700f. Tese (Doutorado em lingüística) — Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2006

IGAL, J. **Plotino, Enéadas, em 3 volumes** (vol. I: Vida de Plotino, En. I-II; vol. II: En. III-IV; vol. III: En. V-VI), Madrid: Editorial Gredos, 1982 (Biblioteca Clássica Gredos, 57).

PLOTINO. **Primeira Enéada**. Tradução, introdução e notas de José Rodrigues Seabra Filho e Juvino Alves Maia Junior. Belo Horizonte: Edições Nova Acrópole, 2014.

PLOTINO. **Tratado IV. 9 [8]: Sobre se todas as almas são uma**. Tradução e notas de José Carlos Baracat Júnior, (Tradução inédita, cedida pelo autor).

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

OUTRAS OBRAS CITADAS E CONSULTADAS:

ARISTÓTELES. **Física**. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

_____. **Ética a Nicômaco** (Coleção Os Pensadores – Vol. 2). São Paulo: Nova Cultural. 1991.

ARNOU, René. **Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin**. Roma: Presses de l'Université Grégorienne, 1967.

_____. **Histoire de la philosophie, Tome premier. L'Antiquité et le Moyenâge**. Librairie Félix Alcan, Paris, 1928, 788 pages en un volumen.

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

RIST, J. 1971. 'The problem of "otherness" in the Enneads', in **Le Néo-platonisme**. Actes du colloque de Royaumont 9–13 juin 1969. Paris: 77–88.

BEZERRA, C.C. **Compreender Plotino e Proclo**. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2006.

BRANDÃO, Bernardo Guadalupe. “**Só em direção ao só: considerações sobre a mística de Plotino**”. Horizonte, Belo Horizonte, v. 6, n. 11, dez. 2007

BRÉHIER, E. **La filosofia de Plotino**. Trad. Lucía P. Prebisch. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1953.

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

CALVO, J. M. Zamora. **A amizade do sábio em Plotino**. Journal of Ancient Philosophy, Vol. II. 2008.

COOPER, J. M. **Pursuits of Wisdom: six ways of life in ancient philosophy from Socrates to Plotinus**. Princeton: Princeton University Press, 2012.

FEUERBACH, Ludwig. **Filosofia da Sensibilidade. Escritos (1839-1846)**. Trad. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. 2005.

GAARDER, Jostein. **O Mundo de Sofia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GOBRY, Ivan. **Vocabulário grego da filosofia**. Martins Fontes. São Paulo, 2007.

GOLDSCHMIDT, Victor. **Os Diálogos de Platão: estrutura e método dialético**. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002

GRAÇA, José Augusto Caiado Ribeiro. **Antifonte - III. O Filósofo**. 1994. Disponível em: <<http://www.ulisses.us/antiga/antif-3-aug.htm>>.

GUBERT, Paulo Gilberto. Alteridade e reconhecimento do outro em Ricoeur. **Thaumazein: Revista Online de Filosofia**. Ano IV, n.7, p. 73-89 Jul. 2011. Disponível em: <http://www.periodicos.unifra.br/index.php/thaumazein/article/view/156/pdf>

HADOT, Pierre. **O que é a Filosofia Antiga**. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 6ª ed. 2014.

HESÍODO. **Teogonia: a origem dos deuses**. Estudo e tradução de J. A. A.Torrano. 3ª ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.

JOLIF, V. Y. **Compreender o homem: introdução a uma antropologia filosófica**. São Paulo: Herder, 1970.

LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradutor Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 2008.

LAVAUD, Laurent. **D'unemétaphysique à l'autre: figures de l'altérité dans la philosophie de Plotin**. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2008.

LÉVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

MARQUES, Marcelo Pimenta. **Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

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

MORAIS, Regis. **Filosofia do Diálogo**. Campinas, São Paulo: Editora Alínea, 2011.

NARBONNE, Jean-Marc. **A metafísica de Plotino**. Tradução Mauricio Pagotto Marsola. São Paulo: Paulus, 2014.

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

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

OLIVEIRA, Maria Eduarda Martins de. **A fraternidade entre alma do mundo e a almas individuais na filosofia de Plotino**. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-24082010-144425/>>. Acesso em: 2016-06-20.

OTTO, Rudolf. **O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS. **Coleção Os Pensadores**. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

NASCIMENTO, Tadeu Júnior de Lima. **O homem e as virtudes: a ideia de assemelhação com o divino em Plotino**. 2014. 80f. Monografia (licenciatura em Filosofia)— Universidade estadual da Paraíba, Campina Grande, 2014, p. 9. Disponível em: <http://dspace.bc.uepb.edu.br/jspui/bitstream/123456789/3264/1/PDF%20-%20Tadeu%20J%C3%BAnior%20de%20Lima%20Nascimento.pdf>.

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

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

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

_____. **Teeteto**. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 3. ed. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa: 2010.

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

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

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

_____. *O Sofista*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. – **Diálogos de Platão**. Volume X. – Belém: EDUFPA, 1975.

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

REALE, Giovanni. História da Filosofia Grega e Romana (Vol. IX): **Léxico da Filosofia Grega e Romana**. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2014a.

_____. **Plotino e o Neoplatonismo**. História da Filosofia Grega e Romana, vol. VIII. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2014b, 3ª ed., 210 p.

_____. **História da Filosofia: Filosofia pagã antiga**, v. I, tradução Ivo Stomiolo, 3ª ed. São Paulo : Paulus. 2007.

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

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

ROSSET, Luciano; FRANGIOTTI, Roque. **Metafísica: antiga e medieval**. São Paulo: Paulus, 2012. (Coleção Filosofia).

RUIZ, Castor B. Emmanuel Levinas, alteridade & alteridades – questões da modernidade e a modernidade em questão. In: Souza, R.T.; Farias, A.B.; e Fabri, M. (orgs.). **Alteridade e Ética**: Obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Lévinas. Porto Alegre: Edipucrgs, 2008, pp. 117-148.

SANTOS, David G. **Metafísica, ética e religião em Plotino: tradução e estudo da Enéada VI. 7 (38)**. 2013. Tese de Doutorado, Filosofia (Filosofia Antiga), Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, 2013. Disponível em: <http://biblioteca.posgraduacaoredentor.com.br/link/?id=3315620>

SANTOS, José Trindade dos. **Para ler Platão: a ontoepistemologia dos diálogos socráticos**. Tomo I. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

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

SCOTT, Julian. **A doutrina da alma nas *Enéadas***. Nova Acrópole/ Inglaterra. In: PLOTINO. **Primeira *Enéada***. Tradução, introdução e notas de José Rodrigues Seabra Filho e Juvino Alves Maia Junior. Belo Horizonte: Edições Nova Acrópole, 2014.

SODRÉ, Olga. **Percurso filosófico para a concepção de alteridade**. Síntese - Rev. de Filosofia, Belo Horizonte: v. 34, n. 109, 2007, p. 157-184.

SPINELLI, Miguel. **Filósofos Pré-Socráticos. Primeiros Mestres da Filosofia e da Ciência Grega**. 2ª ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

STAMATELLOS, Giannis. **Plotinus and the presocratics: a philosophical study of presocratic influences in Plotinus' *Enneads***. State University of New York, Albany, 2007.

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

ULLMANN, Reinhold Aloysio. **Plotino: um estudo das *Enéadas***. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008a.

_____. *O homem e a liberdade em Plotino*, in. **Teocomunicação**. n° 160. Porto Alegre, p. 252-269, maio/ago. 2008b. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/4488>

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

VERNANT, J. -P. **Entre mito e política**. Tradução Cristina Murachco. (2ª ed.) São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2002.

VOLTAIRE. **Dicionário filosófico**. Trad. Marilena de Souza Chauí, Bruno da Ponte e João Lopes Alves. In: Os pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.