

**A ASCESE PLOTINIANA**

## PLOTINIAN ASCESIS

**Gabriela Bal**

Mestre em Ciências da Religião – PUCSP

e-mail: bal@uol.com.br

**Resumo:** Este artigo procura esclarecer no pensamento do filósofo neoplatônico Plotino (205 – 270 dC) o papel da ascese na condução da Alma na direção do Princípio, que ele mesmo denomina, entre outros nomes, Um, sendo sua meta a unificação da Alma com este Princípio. Para tanto Plotino propõe uma ascese que se realiza dialeticamente a partir do conhecimento de si mesmo, ou seja, do reconhecimento da sua proximidade ou distância com relação ao Princípio. A ascese plotiniana convida ao abandono das ilusões com respeito ao conhecimento do Intelecto discursivo (primeira etapa); assim como a ilusão do conhecimento de si e da própria alteridade em relação ao Princípio (segunda etapa); tendo como meta o abandono de si mesmo e da alteridade na experiência unitiva (terceira etapa). A reflexão que aqui se desenvolve fundamenta-se na própria obra de Plotino (*Éneadas*), bem como de seus comentadores.

**Palavras-chave:** Plotino, neoplatonismo, ascese, purificação, presença, alteridade, experiência unitiva.

**Abstract:** This article aims to clarify the role of the ascesis when guiding the Soul towards the Principle in the thought of the neoplatonic philosopher Plotinus – 205-270 DC. He calls the Principle, among other names, the One. His main objective is the unification of the Soul with this Principle. Plotinus proposes an ascesis which takes place dialectically through self-knowledge, that is, the recognition of one's proximity or distance to the Principle. The plotinian ascesis invites you to abandon your illusions regarding the knowledge of the discursive Intellect – 1<sup>st</sup> phase; as well as the illusion of self knowledge and the alterity in regard to the Principle – 2<sup>nd</sup> phase; the final objective is the abandonment of both the self and the alterity in the unitive experience. This thought presented here is based on the work of Plotinus (*The Enneads*), as well as of his commentators.

**Keywords:** Plotinus, neoplatonism, ascesis, purification, presence, alterity, unitive experience.

**D**a vida de Plotino sabemos apenas o que nos foi relatado por seu discípulo Porfírio, em sua célebre biografia – *A vida de Plotino*<sup>1</sup>. Consta que Plotino nasceu em Licópolis (hoje Assiout) no Egito, no ano 205 d.C. ( cf. Porfírio, 2, *apud* Brisson, 1992, p. 135) e que morreu em Campanie ao lado do médico Eustóquio, seu discípulo (cf. Brisson, 2002, p. 8). A vocação filosófica de Plotino é uma vocação tardia. Por ocasião de sua chegada em Alexandria, aos 28 anos de idade, ele buscou em vão pelas celebridades da filosofia de sua época e, muito entristecido por não ter encontrado ainda “o alimento de sua alma”, compartilhou com um amigo o seu pesar, sendo então encaminhado à escola de Amônio Saccas. Lá, ao ouvir suas palavras, disse: “Este é o homem que eu procurava” (Porfírio, 3, *apud* Brisson, 1992, p. 137). Amônio Saccas viveu a passagem do século II ao século III, podendo ser considerado um precursor do neoplatonismo. Amônio não escreveu uma linha sequer. Seus ensinamentos foram transmitidos oralmente a um pequeno grupo de discípulos, dentre eles Plotino, Orígenes e Herênio. A escola filosófica de Amônio preocupava-se, acima de tudo, com o progresso espiritual de seus alunos, por esse motivo ele era considerado mais um guia espiritual que um professor propriamente dito (Bréhier, 1924, p. iv-v).

Plotino permaneceu na escola de Amônio por onze anos.<sup>2</sup> Nessa ocasião, desejando um contato maior com a sabedoria persa e hindu, juntou-se ao exército do Imperador Gordiano III rumo ao Oriente. Após dois anos de expedição, com o assassinato do Imperador na Mesopotâmia, refugiou-se em Antioquia, antes de sua chegada a Roma, no ano de 245 (Porfírio, 3 *apud* Brisson, 1992, p. 137). Em Roma, ensinou àqueles que o procuravam sem, no entanto, revelar a eles a doutrina transmitida por Amônio Saccas. Em conformidade com a orientação de Amônio de não revelar os ensinamentos de sua escola aos não iniciados, Orígenes, Plotino e Herênio mantiveram ainda

<sup>1</sup> Porfírio, *A vida de Plotino e o ordenamento de seus escritos*. Conhecido simplesmente como *Vida de Plotino*, sua biografia foi editada juntamente com a primeira *Enéada*. As referências à *Vida de Plotino*, aos Tratados e sua respectiva organização nas *Enéadas* serão citadas conforme segue: em numeração arábica o número do tratado conforme a cronologia de sua escrita, entre colchete em numeração romana a *Enéada* seguida da posição do tratado na *Enéada*; e quando necessário capítulo e linhas. Ex. 1 [ I 6], 2, 14 -25.

<sup>2</sup> Plotino deixou a Escola de Amônio Saccas no mesmo ano de sua morte (243), mas não fica claro se ele deixou a escola antes da sua morte ou depois. De toda maneira, sabe-se que Amônio incentivou Plotino a seguir a expedição de Gordiano III. no mesmo ano. (Cf. Porfírio, 3 *apud* Brisson, 1992, p. 137)

por algum tempo após a morte de seu mestre a mesma orientação.<sup>3</sup> Herênio foi o primeiro a transmitir os conhecimentos recebidos de Amônio, sendo logo seguido por Orígenes. Plotino manteve-se por mais tempo fiel aos ideais de Amônio, tanto no que diz respeito à transmissão oral dos ensinamentos aos não iniciados, quanto à escrita dos mesmos (Porfírio, 3 *apud* Brisson, 1992, p. 137).<sup>4</sup> No entanto, pouco a pouco, Plotino começou a transmitir aos seus ouvintes o conhecimento recebido de Amônio e, somente aos 49 anos, após vinte e um anos de estudo e de ensino da filosofia, escreveu seu primeiro Tratado: (1[I 6]) *Sobre o Belo*. Seus escritos iniciais surgiram dos encontros que aconteciam na sua escola filosófica, nos quais ele incentivava seus alunos a elaborar as perguntas que conduziriam às reflexões que, mais tarde, tomariam o formato de um Tratado. Plotino escreveu ao todo cinqüenta e quatro Tratados. A pedido dele, Porfírio ordenou e corrigiu os Tratados (Porfírio, 24 *apud* Brisson, 1992, p. 177) e, após a morte de Plotino, dedicou-se também à redação de sua biografia.

Plotino escreve aquilo que fala, e fala de maneira a conduzir à contemplação. A ascese proposta por Plotino evidencia-se em cada tratado na forma com que os temas aparecem, desaparecem e retornam aprimorados. A disposição, ao mesmo tempo circular e elíptica, com que Plotino organiza seus ensinamentos proporciona aos seus interlocutores a oportunidade de realizarem, eles mesmos, sua própria ascese. Plotino indica a rota e a direção. Ele, à sua maneira, caminha com o leitor através do diálogo, dando referências a respeito das condições do caminho, oferecendo orientação a respeito daquilo que ele encontrará em cada etapa e indicando, quando necessário, onde encontrar alimento e descanso de modo que possa verdadeiramente encontrar a sua meta.

Estar livre em relação às realidades deste mundo.

Viver sem se deleitar com as realidades terrenas,

Fugir só na direção do Único.<sup>5</sup>

(9[ VI9], 11, 50- 52) ( Hadot, 1994, p. 115)

<sup>3</sup> Existem controvérsias sobre aquilo que poderíamos considerar como sendo um “pacto” (Reale, 1994, p. 413), um “acordo” (Ullmann, 2002, p. 247) e “os votos do silêncio” (O’Brien, Plotin et le voeu du silence. In Brisson, 1992, pp. 419-59).

<sup>4</sup> Para um aprofundamento nesta questão ver Chelonneix, “L’intention religieuse de l’esoterisme platonicien”, in Brisson, (1992, pp. 385-418) e O’Brien, “Plotin et le voeu de silence”, in Brisson (1992, pp. 419-59).

<sup>5</sup> Esta última frase do último tratado das Enéadas merece uma atenção especial. As versões não

Interessa a Plotino descrever o itinerário da Alma rumo à unificação e, se ele nos oferece uma descrição detalhada da topografia do inteligível, é com o intuito de apenas nos conduzir, da maneira mais precisa possível, na direção do Um<sup>6</sup>. Do Um<sup>7</sup> emana uma *enérgia*<sup>8</sup>, uma radiação, uma efusão totalmente indeterminada. Essa realidade é o Intellecto Amante<sup>9</sup>. A *enérgia* que emana do Um pode ser concebida segundo o modelo de um raio que começa a se distinguir do seu centro, embora permaneça a ele ligada. Podemos reconhecer que, embora esta *enérgia* se esforce por permanecer confundida com o Um, ela não pode mais permanecer nesse estado porque, enquanto emanação da unidade absoluta, ela não consegue mais guardar em si mesma a potência Dele recebida (38[VI 7], 15, 22). É neste ponto que se inicia aquilo que consideramos como sendo o desdobramento<sup>10</sup> necessário. Saída do Um, a *enérgia* é atraída novamente pelo Princípio, a Ele retorna e vive a experiência do Um, anterior mesmo à visão (38[VI 7], 16), em virtude da proximidade existente entre eles.

---

entram em acordo. Em Pierre Hadot encontramos: “Fuir Seul vers le Seul”. Já em Bréhier: “Fuir Seul vers lui Seul”. Em Américo Sommerman: “Fugir, na solidão, ao solitário”. Em Armstrong: “Escape in solitude to the solitary”. Encontramos no tratado 49[V3], 10, 18 que “o absolutamente um é ‘*suel et solitaire*’” (Ham, 2000, p. 73). Ainda tentando encontrar uma boa versão para o português, optamos por utilizar a palavra Único, porque nos parece que a palavra solitário, no português, possui uma conotação mais emocional.

<sup>6</sup> Optamos por traduzir o termo grego *hén por Um*. Ainda que comentadores e tradutores de língua portuguesa, como Sommerman e Ullmann, utilizem o termo Uno em suas traduções, optamos pela utilização do termo Um, pois consideramos que, em sua “simplicidade”, este termo aproxima-se mais do sentido de unidade neutra que o termo evoca. Convém lembrar inclusive que o próprio Plotino utiliza o termo *hén* com ressalvas dizendo: “[...] nós o chamamos de Um *hén* por necessidade, para podermos através deste nome designá-lo uns aos outros nos conduzindo assim a uma noção de indivisibilidade e buscando unificar a nossa alma”. (9 [VI 9], 5, 37-41)

<sup>7</sup> Utilizarei o termo Um para designar o Princípio a fim de manter a coesão do texto, embora esteja baseando-me no tratado 38 [VI 7] que utiliza o termo Bem no mesmo sentido.

<sup>8</sup> Optamos pela transliteração do termo grego *enérgia* porque o seu sentido na língua grega não se encaixa em qualquer outro termo da língua portuguesa. Pierre Hadot, no comentário ao Tratado 38 [VI 7], também utiliza o termo transliterado ao se referir à *enérgia*, pp. 37-8.

<sup>9</sup> Utilizaremos o termo Intellecto Amante ao nos referirmos à realidade indeterminada imediata ao Um, porque este termo deriva do termo grego *noûs erón*. Pierre Hadot, na Introdução do *Traité 38* (1987, p. 39), esclarece que existem “dois Espíritos, ou em todo caso, dois estados do Espírito: o Espírito amante e o Espírito pensante (38 [VI 7], 35, 27-30)” e que ele mesmo denomina como Espírito Nascente e Espírito Acabado. E na Introdução ao *Traité 9* (1994, p. 30), ao se referir a esta mesma realidade, Hadot utiliza ainda o termo Intellecto Amante.

<sup>10</sup> O termo desdobramento é aqui sinônimo de emanação.

A Forma (*êidos*) é uma emanção do Um, sendo que o Um não tem Forma. A Forma recebe seu limite e delimitação não daquele que é anterior a ela mesma, que como vimos não tem Forma, mas sim do ato que é ao mesmo tempo visão do reconhecimento da separação e da distância com relação à origem. A Forma primeira delimita-se por si mesma, em si mesma, e não por uma ação do Um. O Um permanece em si mesmo, imóvel. Do Um é emanada a primeira Forma, e esta emana por sua vez uma Forma mais enfraquecida que, como um reflexo da Forma primeira, é chamada de Forma Transcendente no Intelecto. Até este momento o Intelecto (*noûs*) está em contato direto com o Um, ele “vê e contempla” de uma maneira informe e não intelectual. É somente a partir do instante em que ele dirige seu olhar para o Um, ao se afastar Dele, que ele vê o Um refletido nas *Formas que são um reflexo da potência do Um*. Convém ressaltar que é o ato de se voltar na direção do Princípio que oferece limite e determinação à realidade subsequente.

A intermediação entre os planos sensível e inteligível ocorre através do reflexo das Formas inteligíveis presentes na Alma (*psykhé*) do mundo – do *lógos*<sup>11</sup>. O enfraquecimento das Formas Inteligíveis, decorrente do desdobramento necessário, alcança seu limite na Alma Vegetativa, ou seja, na Natureza (*phýsis*). Concebidos enquanto atos da Alma Universal, os *logoi*<sup>12</sup> correspondem à Forma que chega ao mundo sensível a fim de dar vida às coisas inanimadas, dar forma aos corpos, informar e produzir os animais e os seres viventes. Para Plotino, o limite da realidade sensível corresponde à Matéria (*hýle*), ou seja, à ausência de Forma. Ao evidenciar a distância com relação ao Princípio, cabe à Forma não apenas caracterizar a hierarquia existente entre o sensível e o inteligível, mas especialmente estabelecer os seus limites. Compreender o papel da Matéria no pensamento de Plotino exige um esforço no sentido de ultrapassarmos não apenas as limitações do pensamento discursivo, bem como de qualquer aproximação intuitiva ou intelectual que possamos ter a seu respeito. É por este motivo que Plotino, como Platão (*Timeu* 52b), afirmam que a Matéria só pode ser percebida por um “raciocínio bastardo”.

---

<sup>11</sup> O termo *lógos* foi traduzido de diferentes maneiras pelos estudiosos de Plotino. “Razão” é o mais comum dentre eles. Optamos por não traduzi-lo, mas por diferenciá-lo através da grafia em itálico por se tratar de um termo que, em sua especificidade na língua grega, possui um significado que cuidaremos de elucidar em nosso trabalho, como veremos a seguir.

<sup>12</sup> Este termo expressa o plural do termo *lógos*.

A dificuldade que encontramos em aprofundarmo-nos no entendimento deste tema convida-nos a ultrapassarmos os limites do próprio pensamento discursivo, o que muitas vezes parece-nos impossível. Considerando que a Matéria é ausência de Forma e que “a alteridade se encontra em tudo que não é o Um” (Trouillard, 1955, p. 17) – e que, portanto, tem uma Forma – qual seria a relação existente entre a ausência de Forma da Matéria e a anterioridade do Um com relação à Forma? Para Plotino, a Matéria não se opõe ao Um, mas estabelece com ele uma relação de complementaridade necessária. Assim como não podemos afirmar que a Forma se oponha ao Um – sabemos que ela é simplesmente “outra” (alteridade) – tão pouco podemos afirmar que a Matéria se oponha ao Bem e corresponda, portanto, ao Mal (*kakón*).

O Um está em Tudo sem se retirar de si mesmo. Por isso não podemos dizer que existe privação do Um, mas apenas privação da Forma (12 [II 4], 13; 14). A Matéria é considerada por Plotino como sendo o “substrato da Forma” e o seu limite.<sup>13</sup> No esquema do desdobramento necessário, a matéria oferece limite à indeterminação, no momento do transbordamento ou do irradiar da potência. Por este motivo podemos afirmar que a Matéria contribui para o surgimento das realidades sensível e inteligível ao oferecer-lhes o limite e o suporte para que estas possam “voltar-se a si mesmas” e ao seu Princípio. Impermeável, a Matéria “participa sem participar”; das Formas<sup>14</sup> enfraquecidas que dela se aproximam, servindo apenas como “suporte” para que estas retornem à sua origem, ao oferecer-lhes a resistência capaz de impulsioná-las nesta direção. Privada da força e da potência que lhe permitiria voltar-se na direção do Princípio, a Matéria corresponde ao limite da realidade sensível.

O Homem participa tanto da realidade sensível, na qual está inserido, como das realidades inteligíveis, às quais tem acesso na medida de suas possibilidades. Apesar de Plotino ter como meta conduzir os seus alunos e

---

<sup>13</sup> Plotino afirma no Tratado 26 [III 6], 7, 1 que “a matéria é o substrato dos corpos”. Para ele, os corpos são uma mistura de Forma e matéria. No final deste tratado (19, 31), Plotino retorna à questão do substrato ao relacionar, no mito *phirigeno* de Cibele, a “Mãe de todas as coisas” à matéria. Ver também a mesma idéia no Timeu (50 b-51 a).

<sup>14</sup> A questão da participação da matéria sensível no inteligível é apresentada por Plotino diferentemente nos tratados. Por exemplo, no tratado 6 [IV 8], 6 Plotino afirma que a matéria participa do inteligível e no tratado 51, [ I 8], 3, 4-5 ele afirma que a matéria é privação total do Bem e, portanto, não pode participar do ser, pois que é não-ser.

leitores na direção da unificação, através da purificação da Alma<sup>15</sup>, ele de maneira alguma condena e, muito menos, despreza a realidade corporal e sensível, como nos fazem crer muitos dos estudiosos do neoplatonismo. Plotino reconhece na beleza sensível o reflexo da harmonia das Formas inteligíveis, e afirma que aquilo que é o mais belo no sensível é a manifestação melhor das coisas inteligíveis, da sua potência e da sua bondade. Diz ele, também, que tudo é sempre solidário, as realidades inteligíveis e as sensíveis; as primeiras existindo por si mesmas, as outras recebendo a sua existência por participação (*methéxis*) das primeiras, ao imitar a Natureza inteligível (6 [IV 8], 6, 28).

Plotino nos lembra que o homem é uma Alma e um corpo (*sôma*). Interessa a ele compreender o composto “Alma-homem” porque é apenas na medida em que alcançamos a compreensão deste composto que podemos vislumbrar a realização da nossa meta: a unificação da Alma. Não existe, para Plotino, apenas um homem, senão muitos homens a conviver em um Único Homem – aquele que importa – o *Homem Unificado*. O “homem interior” (10 [V 1]), ou “senhor de si mesmo” (39 [VI 8] e 49 [V 3]) (sinônimos do Homem Unificado), relaciona-se através da Alma racional tanto com a realidade sensível (à qual ele não se identifica e que, no entanto, não abandona) e o Intelecto Discursivo. Cabe à Alma racional realizar a intermediação entre as afecções sensíveis e as impressões vindas do Intelecto, por isso dizemos que ela é ponte apenas e não finalidade em si mesma. Quando a Alma racional reconhece a si mesma iluminada pela luz do Intelecto Discursivo, ela torna-se ciente da sua distância e do seu afastamento com relação à Origem. Ao alcançar este patamar do conhecimento de si mesma, a Alma racional cessa toda e qualquer atividade, e, ao ser atraída a um plano mais elevado, vive a vida do Intelecto Discursivo (aquele que tem a visão simultânea de si mesmo em todas as coisas). Desta maneira, a Alma alcança a possibilidade de abandonar toda ilusão com relação a uma posição mais elevada na hierarquia das realidades, podendo assumir apenas sua real função de intermediária entre elas. E esta corresponde à primeira etapa da ascese.

A segunda etapa da ascese corresponde à experiência que de fato conduz à unificação. Apesar das limitações do discurso, Plotino utiliza incansavelmente este recurso porque ele sabe que no discurso encontra-se uma

<sup>15</sup> Sobre a temática da purificação, ver o tratado 1 [I 1], 6 e sua origem reflexiva, o *Fedon* de Platão (69b-d).

das chaves que permitem o acesso ao inteligível em nós. Embora o discurso racional e o conhecimento conduzam apenas a um conhecimento parcial do inteligível, seu papel na ascese consiste em apontar na direção do caminho, indicar o caminho e servir como guia. Por força da persuasão<sup>16</sup>, a Alma deve ser “convencida” da existência da fonte de onde emana a luz que a ilumina (e que ainda desconhece), pois somente assim poderá reconhecer que procede do Intelecto e que a ele deve retornar abandonando todo elemento estranho à sua natureza. Ao se voltar na direção do Princípio, ao ser atraída nesta direção, a Alma se distancia da realidade sensível, realizando aquilo que costuma se chamar de conversão<sup>17</sup>. A purificação da alma depende de um esforço e um empenho que se realiza através do exercício que consiste no reconhecimento e eliminação de toda dessemelhança para que, então, se sobressaia apenas a semelhança com relação ao Princípio, pois, como sabemos, “o semelhante atrai o semelhante” (*Timeu* 45c), e assim realiza-se gradualmente a unificação da Alma até a sua realização plena – na experiência unitiva propriamente dita – que corresponde a terceira e última etapa da ascese.

Plotino não apenas indica as etapas a serem galgadas no processo de unificação, mas realiza uma parte da própria ascese junto com o leitor ao oferecer seu próprio discurso como primeiro impulso para a “jornada

---

<sup>16</sup> Utilizamos aqui a palavra persuasão no sentido grego de *peithô*, ou seja, persuadir, convencer. Sobre esta questão ver os tratados 49 [V 3], 6, 7-18; 23 [VI 5], 11, 5-7; 19 [I 2], 1,52; 38 [VI 7], 40, 2-5; Platão, *Leis*, X, 903b 1.

<sup>17</sup> Cf. Pierre Hadot em seu artigo *Conversio*, in *Plotin, Porphyre – Études néoplatonicienne*, 1999, pp. 37-42. O termo grego *strophé* e suas composições *epistrophé* e *methanóia* designam o movimento perfeito (movimento circular) próprio dos deuses, do céu e do mundo porque ele é o movimento próprio do Intelecto e da reflexão. Ao entrar no vocabulário filosófico, este termo tem um sentido cosmológico e noológico no qual, desde a origem, o círculo representa o símbolo do retorno a si da inteligência. E que no Mito da caverna serve para representar a rotação do olho da alma da obscuridade para a luz (*Republ.* VII 518c 7). Para os estóicos, o movimento circular se torna constitutivo de toda realidade substancial. As palavras da família *strophé* servem para designar o movimento de retorno ao centro ou o interior que, segundo a doutrina do movimento tônico, dá à substância a sua coesão: o movimento tônico é com efeito um movimento que, indo do centro para a periferia, engendra as dimensões e as qualidades da substância, e que, ao voltar da periferia para o centro, dá à substância seu ser e sua unidade. Coesão, ser e unidade resultam, portanto, da *epistrophé* para o interior. A sistematização começada pelos estóicos se aperfeiçoa com os neoplatônicos. A *epistrophé* torna-se para eles a lei fundamental tanto da realidade como da vida moral. Para Plotino, o Um volta a si, o que significa que ele permanece em si mesmo (10 [V 1], 6,18). A geração da Inteligência e depois a da Alma se efetuam pela conversão da hipóstase inferior para a superior que a ilumina e limita.



solitária”. O exercício da Dialética<sup>18</sup> corresponde ao exercício progressivo do conhecimento, através do qual a Alma racional, pela intermediação do *logus*, é conduzida ao Intelecto Discursivo. Assim como a dialética platônica, a Dialética plotiniana se estabelece a partir do diálogo por meio do qual os participantes, reconhecem a sua semelhança ou proximidade, distinção ou distância com relação à Verdade e o Bem. Este é o verdadeiro sentido e finalidade da Dialética na ascese plotiniana e a sua diferença com relação à heurística.

O conhecimento adquirido através da Dialética promove a superação de si mesmo a cada etapa da ascese. Assim, quando nos reconhecemos em um dado nível de realidade somos imediatamente atraídos a um patamar mais elevado, e galgamos de um reflexo mais enfraquecido da potência a uma potência mais elevada. O si-mesmo que se torna conhecido é superado sempre que estabelecemos as nossas diferenças com relação a tudo aquilo que não somos; e não somos apenas aquilo que agregamos e que nos é exterior. Por isso toda purificação é desprendimento e desapego com relação àquilo que não nos pertence desde a origem.

Se no início da jornada Plotino aponta para os sentidos sensíveis porque eles realizam a intermediação entre a realidade sensível e a inteligível, no meio do caminho ele oferece ao “viajante solitário” – por meio do seu próprio discurso – os elementos através dos quais este poderá reconhecer-se em cada etapa, seja a partir de assertivas positivas, negativas ou simplesmente ao apontar os elementos que compõem a paisagem, tão rica e variada (9 [VI 9], 3, 6). E quando nada mais pode ser dito, ainda assim Plotino recorrerá aos mitos, metáforas e alegorias que evocam a lembrança e conduzem a Alma a um conhecimento de outra ordem (supra-intelectual) que se realiza diretamente através da luz que emana do Um (ainda indefinida e indeterminada no Intelecto Amante).

Ao penetrarmos no santuário somos convidados à visão e, a partir daqui, o caminho é solitário. O sábio encontra em si mesmo aquilo que antes ele buscava encontrar nos outros, conhecendo a si mesmo ele se torna “auto-suficiente” no sentido de que agora ele não precisa mais de guias que lhe indiquem o caminho. Ele já encontrou aquilo que buscava, a si mesmo, mas

---

<sup>18</sup> Utilizaremos a grafia maiúscula para diferenciar a Dialética plotiniana dos demais sentidos correntes do termo.

ainda não realizou aquilo que mais lhe importa, a sua unificação. Quando as palavras não servem mais como guia e a Alma e o Intelecto discursivo calam, a “Presença silenciosa” fala. O conhecimento do inteligível e o conhecimento de si mesmo se confundem, e o mistério diz respeito menos ao objeto a ser conhecido do que à possibilidade de se conhecê-lo em si mesmo. Realizar a “visão”, eis o maior mistério: tornar-se um com o Um.

Embora somente aqueles que já percorreram as mesmas paisagens saibam reconhecer o que é dito, é prosseguindo ainda com a descrição da realidade inteligível que Plotino confirma o viajante em seu caminho solitário. À medida que nos aproximamos do Princípio, descortina-se um horizonte novo a ser percorrido, indicando que não alcançamos o termo de nossa viagem. Ainda que tenhamos vislumbrado no conhecimento do Intelecto Discursivo a realização de nossa meta, ao chegarmos aí descobrimos que ainda falta ultrapassar uma passagem estreita de infinita potência. Falta-nos conhecer – e aqui conhecer é sinônimo de experimentar –, tornar-se outro que o si-mesmo com o qual convivemos até então. Abandonar o “Outro” que somos e nos tornarmos Um com o Um. O Ser é o “Outro” com relação ao Um. Enquanto emanção primeira do Princípio, ele nasce da visão que a *enérgeia* tem de si mesma no instante em que a sua potência não pode mais ser retida em seu interior. A potência dá origem, assim, ao ato que realiza o afastamento de seu Princípio e que corresponde ao momento de indeterminação, conhecido também como Intelecto Amante. Ainda em contato direto com o Um, sua visão e contemplação são informes e não intelectuais.

Na perspectiva da simplificação da Alma podemos reconhecer três passagens importantes: de um lado a passagem da Alma racional ao Intelecto Discursivo que corresponde à primeira etapa da ascese, e, com relação à segunda passagem, do Intelecto Discursivo ao Intelecto amante, o reconhecimento por parte do Intelecto Discursivo dos elementos que o caracterizam. Quando o Intelecto Discursivo reconhece, através da luz que emana do Intelecto Amante, a sua distância com relação ao Princípio, ele se reconhece “Outro” que o Princípio, de onde nasce a “Identidade ou o Si-mesmo”<sup>19</sup> e a partir do qual se estabelecem todas as relações. Para que possamos conhecer as relações existentes entre os Seres e entre estes e o Princípio; e mais, para que possamos conhecer o que nos separa do Princípio, devemos adentrar na realidade dos

---

<sup>19</sup> Relativos aos Gêneros primeiros. Cf. nota abaixo.

“Gêneros primeiros”<sup>20</sup> do *Sofista* de Platão – Ser, Identidade, Alteridade, Movimento e Repouso – e, através da apropriação original de Plotino, sermos encaminhados à realidade da “Díade Indefinida”<sup>21</sup> plotiniana – Movimento primeiro e Alteridade primeira<sup>22</sup> – de modo a realizarmos a passagem da “unidade-múltipla” do Intelecto Discursivo ao Intelecto Amante e deste para o Um.

Os Gêneros expressam, ainda que imperfeitamente, a perfeição da unidade a qual representam. A dificuldade que encontramos em compreender uma realidade como a dos Gêneros reside no fato de que só conseguimos pensar cada um deles separadamente. E, separadamente, eles não dizem, a não ser de si mesmos, aquilo que os distancia da unidade à qual em seu conjunto eles remetem. Ainda que nada possa ser dito a respeito do Princípio há muito que dizer da realidade “indefinida” que o circunda. Conhecer o “momento” de indefinição que dá origem aos Gêneros ajuda-nos a reconhecer aquilo que ainda nos separa do Princípio, aquilo que falta abandonar para que a união se realize. Descobrir a passagem que conduz do inteligível ao Um, transpor o estreito infinito que os separa e une, representa, sem dúvida, um grande desafio. Adentrarmos no “momento de indeterminação” do qual tudo emana e para o qual tudo se volta, realizar o mesmo movimento através do qual torna-se possível “a visão anterior à visão” é o mesmo que ter a experiência do “estremecimento do Um no Intelecto Amante” (Montet, 1996, pp. 141-2).

Do Ser chegamos aos “Cinco Gêneros” e da tríade daí extraída – Movimento- Identidade- Alteridade – fomos conduzidos à Díade Indefinida – Alteridade Primeira e Movimento Primeiro. Para que possamos compreender esta realidade devemos lembrar o que foi dito no início e retomá-lo agora de outra maneira: porque o Um transborda, ele gera o que é diferente dele mesmo

<sup>20</sup> Utilizaremos a grafia maiúscula ao nos referirmos aos Gêneros primeiros de Platão e de sua apropriação por Plotino.

<sup>21</sup> Utilizaremos a grafia maiúscula ao nos referirmos à Díade Indefinida de Plotino.

<sup>22</sup> Plotino não define de maneira objetiva a Díade Indefinida como Movimento primeiro e Alteridade primeira como o fazemos aqui, embora afirme “que o movimento e a alteridade nascem juntos” (12 [II 4], 5, 29-34) e que eles correspondam à Matéria. Compartilhamos com Danielle Montet a idéia de que “o movimento e a alteridade, fatores da matéria inteligível, são qualificados de primeiros; este movimento e esta alteridade não afetam o Primeiro, mas se definem ao deixá-lo, ao se afastar. Reciprocamente, considerado então o *Nous*, a matéria é fator de identidade enquanto dimensão constitutiva de toda forma” (Montet, 1996, p. 230).

e isso só acontece porque no Movimento primeiro aquilo que foi emanado se afastou do Princípio dando origem àquilo que é diferente, ou seja, a Alteridade primeira. Então, o Movimento e a Alteridade primeira correspondem à Díade indefinida a partir da qual tudo o mais encontrará a sua Forma.

Por trás da idéia da Díade indefinida<sup>23</sup>, Plotino revela aquilo que define o seu pensar. O chão a partir do qual Plotino constrói o seu pensar diz respeito menos às Formas, e mais a tudo aquilo que, anterior a elas, é impassível, infinito e eterno. A trama se tece a si mesma e, assim, surgem as realidades. A mesma trama permanece eternamente porque, por trás dos reflexos, permanece aquele que tudo emana, e o que permanece tece a trama que estabelece a coesão entre as partes, e que não é nem o Princípio, nem o seu reflexo, mas simplesmente o que a sustenta e mantém porque não muda. O que não muda é a Matéria. A “Matéria do inteligível”<sup>24</sup> é o pano de fundo de todo o pensamento de Plotino.

A Matéria do inteligível explica o surgimento das realidades umas a partir das outras. Anterior à Forma, a Matéria do inteligível estabelece com ela uma relação de complementaridade necessária. Discutido exaustivamente pelos estudiosos<sup>25</sup>, o engendramento do Intelecto pelo Um é ainda objeto a ser desvendado. Tomando como referência o momento de indefinição pré-noética e o surgimento do Intelecto amante, a Alteridade Primeira pode ser considerada como Matéria – não com relação ao Um porque ele permanece impassível e é auto-suficiente – que limita e dá suporte ao Movimento Primeiro do qual ela surge e a partir do qual decorrem todas as demais relações processivas.

Porque a Matéria não se relaciona nem com o Princípio, nem com o que dele decorre, pode ser considerada, por este motivo, como sendo o elemento a partir do qual todas as relações se estabelecem. Retomando a idéia de um “pensamento bastardo”, para que possamos compreender o que

<sup>23</sup> Plotino utiliza diferentes nomes ao se referir à Díade indefinida: visão indiferenciada, 7 [V 4], 2, 4-6; desejo, 49 [V 3], 11, 12-13; Vida 38 [VI 7], 17, 13-16; energia primeira, 38 [VI 7], 17, 8-13; eternidade, 45 [III 7], 6, 1-12; infinito 34 [VI 6], 3, 1-3, 27-33.

<sup>24</sup> Utilizaremos o termo “matéria do inteligível”, *hylé noeté*, ao invés de matéria inteligível – termo utilizado por Bréhier –, porque compartilhamos da opinião de P. Aubenque (*apud* Laurent, 1992, p. 103, nota 1) de que o termo proposto por Bréhier “é inexato”.

<sup>25</sup> Dentre os estudiosos que se dedicaram à questão da matéria do inteligível destacamos aqui Jean-Marc Narbonne (1998), *Traité 25* (especialmente p. 102-12) e *Traité 12*; Danielle Montet (1996), *Archéologie et généalogie- Plotin et la théorie platonicienne des genres*.

a Matéria do inteligível representa deveríamos ainda nos abster de pensar (se é que é possível) e penetrar neste momento de indefinição anterior ao pensamento. É difícil expressar aquilo que acontece antes mesmo que tudo aconteça, que existe antes mesmo da existência, o que quer dizer, aquilo que permite que a existência aconteça. Plotino consegue ainda dizer do indizível. Considerando que tudo o que compreendemos até aqui dizia respeito à Forma, reconhecíamos apenas a nossa semelhança com relação a ela.

A indeterminação relativa às Formas representa uma inversão de perspectiva, pois, com relação ao Princípio, nada muda. A perspectiva do Um é sempre a mesma. Somos nós que mudamos a nossa perspectiva ao nos aproximarmos da indefinição da Díade – Movimento Primeiro e Alteridade Primeira. Mas o que significa esta inversão de perspectiva? Quando deixamos de nos relacionar apenas com as Formas, às quais nos identificamos, encontramos a indeterminação da Matéria. E é aí que ocorre a inversão do olhar. Se até aqui reconhecíamos a nossa semelhança com relação ao Princípio através dos reflexos presentes nas Formas, ao abandonarmos os reflexos chegamos ao seu “fundo” – a Matéria – a partir da qual surge tanto a possibilidade da determinação, como a inversão da ordem da emanção: ao nos voltarmos e abandonarmos a nós mesmos, realizando, no retorno à origem, a unificação da nossa Alma.

Plotino descreve esta inversão do olhar e a mudança de perspectiva daquele que tem a “experiência do Um” correspondente à terceira e última etapa da ascese. No momento em que estamos no Um não existe mais o Outro, mas apenas a totalidade que tudo abarca. E, quando retornamos da unidade suprema, descobrimos que nós é que somos Outros com relação ao Um, pois só podemos reconhecê-lo a partir da nossa distância e alteridade. É aqui que acontece a terceira passagem que corresponde a uma inversão de perspectiva da Alma em seu caminho para a unificação. Aquilo que conhecemos como nós mesmos se estabelece a partir da distância; é por este motivo que dizemos que quando a distância não existe, não existe nem mais o Si-mesmo. Conhecer a si-mesmo é se reconhecer outro que o Princípio. Fruto da Alteridade e do Movimento Primeiros, o Si-mesmo é aquele que primeiro conhecemos e o último a ser abandonado. Todo retorno é retorno a si mesmo. Por este motivo

podemos dizer que o Si-mesmo é como um “centro” invisível ao redor do qual gira a Alma e o Intelecto.<sup>26</sup>

Ainda que sejamos atraídos pelas Formas, antes delas se encontra Aquele que nos atrai em primeiro lugar (38 [VI 7], 33), ao qual nos relacionamos apenas na medida em que nos despojamos nós mesmos de toda Forma, pois com relação à realidade inteligível, diferentemente da sensível na qual o que nos separa são os corpos,<sup>27</sup> o que nos afasta do Princípio é a nossa Alteridade.<sup>28</sup> Deste modo, para que o Um possa ser re-conhecido pela Alma, esta deve despojar-se de toda Forma (9 [VI 9], 7, 15) e, assim, desconhecendo-se a si mesma é Nele que ela é Outra, e os dois são Um. Em sua proximidade, o Intelecto Amante toca o Um e o seu conhecimento é imediato. Não tendo alteridade em si o Um está sempre presente em si mesmo e, por isso, é Presença (*parousía*) para os outros. É na Presença que conhecemos o Um em nós. Plotino ainda encontra palavras para dizer da experiência do indizível:

E quando a alma tem a chance de encontrá-Lo, quando ele vem a ela, melhor ainda, quando Ele lhe aparece presente, quando ela se desvia de toda outra presença, estando preparada para ser a mais bela possível e tendo chegado assim à semelhança com Ele (pois esta preparação, essa ordenação, são bem conhecidas por quem as pratica), O vê aparecer subitamente em si (pois nada há entre eles e já não são dois, mas os dois são um; com efeito, tu não podes mais distingui-los a partir do momento em que Ele está aí: a imagem disso são os amantes e os amados neste mundo que querem muito fundir-se um com o outro), quando a alma não tem mais consciência de seu corpo, nem que se encontra neste corpo e ela não diz mais que é diferente Dele: homem ou animal ou ser ou tudo (pois olhar as coisas é, de alguma maneira, fazer diferenças, e, por outro lado, ela não tem prazer em voltar-se para elas nem em desejá-las; mas, depois de tê-Lo buscado, quando Ele está presente, vai a Seu encontro e é para Ele que ela olha em vez de para si mesma, e ela

<sup>26</sup> Embora saibamos que o Um é o centro e que neste sentido a nossa afirmação pode soar contraditória, tomamos em consideração aqui o fato de que ainda que o Um não seja nada daquilo que conseguimos conceber a seu respeito, Ele é o único que permanece somente em si mesmo e é apenas neste sentido que aqui relacionamos por analogia o si-mesmo com o centro.

<sup>27</sup> Tratado 9 [VI 9], 8, 30. “Pois os corpos impedem os corpos de comunicarem-se entre si, mas os incorporais não estão separados pelo obstáculo dos corpos. Não é então pelo lugar que os incorporais podem estar distantes uns dos outros, mas pela alteridade e pela diferença.”

<sup>28</sup> A relação entre os “Gêneros primeiros” e a alteridade é descrita no tratado 38 [VI 7] cap. 13 e 39.

não tem prazer em ver quem é, ela que olha), porquanto certamente ela não trocaria nenhuma de todas as outras coisas por Ele, mesmo se lhe fosse dado o céu inteiro, pois sabe que nada há de mais precioso e melhor que Ele (pois ela não pode subir mais alto, e todas as outras coisas, mesmo que estejam no alto são para ela descenso de modo que nesse momento lhe foi dado julgar e conhecer perfeitamente que “é Ele” que ela desejava, e afirmar que nada há que seja preferível a Ele (pois lá engano nenhum é possível: encontrar-se-á onde mais verdadeiramente o verdadeiro? E o que ela diz, portanto: “É ele!”, é mais tarde que ela pronuncia, agora é seu silêncio que diz, e plena de alegria, não se engana, precisamente porque plena de alegria, e nada diz, não por causa do prazer que lhe acomete o corpo, mas porque ela se transformou naquilo que era outrora quando era feliz) [...] Se acontecesse que todas as coisas ao seu redor fossem destruídas, seria isso mesmo o que ela haveria de querer, contanto que somente estivesse com Ele: tão grande é a alegria que ela alcançou. 38 [VI 7], 34, 9-37 (Hadot, 1999, pp. 232-3)

### Referências:

- ARMSTRONG, A. H. *Plotinus in seven volumes*. London: Harvard University Press, 1988.
- BRÉHIER, Emile. *Plotin: Ennéades I*. Paris: Les Belles Lettres, 1924.
- \_\_\_\_\_. Emile. *Plotin: Ennéades II*. Paris: Les Belles Lettres, 1993. (Première édition 1924)
- \_\_\_\_\_. *Plotin: Ennéades III*. Paris: Les Belles Lettres, 1925.
- \_\_\_\_\_. *Plotin: Ennéades IV*. Paris: Les Belles Lettres, 1927.
- \_\_\_\_\_. *Plotin: Ennéades V*. Paris: Les Belles Lettres, 1999. (Première édition 1931)
- \_\_\_\_\_. Emile. *Plotin: Ennéades VII*. Paris: Les Belles Lettres, 1992. (Première édition 1932)
- \_\_\_\_\_. *Plotin: Ennéades VI 2*. Paris: Les Belles Lettres, 1938.
- BRISSON, Luc. et al. *La vie de Plotin II*. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1992.

- BRISSON, L; PRADEAU, J-F (dir). *Traité 1-6*. Paris: GF Flammarion, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Traités 7-21*. Paris: GF Flammarion, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Traités 22-26*. Paris: GF Flammarion, 2004.
- FATTAL, Michel. *Études sur Plotin*. Paris: L' Harmattan, 2000.
- HADOT, Pierre. *Plotin: Traité 38*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Traité 9*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994
- \_\_\_\_\_. *Plotin, Porphyre: Études néoplatoniciennes*. Paris: Societée d'édition Les Belles Lettres, 1999.
- \_\_\_\_\_. *O que é filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999.
- HAM, Bertrand. *Plotin: Traité 49 V. 3*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2000.
- LAURENT, Jérôme. *Les fondements de la nature dans la pensée de Plotin: Processión et participation*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1992.
- MONTET, Danielle. *Archéologie et généalogie. Plotin et la théorie des genres*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1996.
- NARBONNE, Jean-Marc. *Plotin: Les deux matières*. [Ennéade II,4(12)]. Introduction, text grec, traduction et comentaire. Paris: Librarie Philosophique J. Vrin 1993.
- \_\_\_\_\_. *Traité 25. Introduction, traduction, commentaries et notes*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1998.
- O'BRIEN, Denis. *Plotinus on the origin of matter: An exercise in the interpretation of the "Enneads"*. Bibliopolis, 1991.
- PLATÃO. *Timeu*. Présentation et traduction par Luc Brisson. Paris: GF Flammarion, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Platão Diálogos. Timeu – O Segundo Alcebiades – Hípias Menor*. Tradução direta do grego de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Fedon*. Introdução, versão e notas de Maria Teresa Schiappa Azevedo. Brasília: Editora UNB/Imprensa Oficial, 2000.



- REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. v. IV. São Paulo: Loyola, 1994.
- SOMMERMAN, Américo. *Plotino: Tratados das Enéadas*. São Paulo: Polar Editorial & Comercial, 2000.
- ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *Plotino: Um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- TROUILLARD, Jean. *La Purification Plotinienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.