



Aufklärung. Revista de Filosofia

ISSN: 2358-8470

revistaaufklarung@hotmail.com

Universidade Federal da Paraíba

Brasil

Schubert Coelho, Humberto

PLOTINO E O PROBLEMA DAS ORIGENS NA METAFÍSICA SUBJETIVO-OBJETIVA

Aufklärung. Revista de Filosofia, vol. 4, núm. 3, septiembre-diciembre, 2017, pp. 181-190

Universidade Federal da Paraíba

João Pessoa, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=471557051012>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

## Plotino e o problema das origens na metafísica subjetivo-objetiva

[PLOTINUS AND THE PROBLEM OF THE ORIGIN IN THE SUBJECTIVE-OBJECTIVE METAPHYSICS]

Humberto Schubert Coelho \*  
Universidade Federal de Juiz de Fora

**RESUMO:** Plenamente ciente de que a metafísica tem de ser um discurso sobre homem e natureza, e que, se este discurso quiser remontar às causas últimas tem de lidar com a unidade sistemática de ambas as esferas, Plotino se empenha em reconstituir a ordem lógica da história do mundo. Isso evidencia o quão impróprios são os modelos de ciência baseados em uma perspectiva puramente exterior sobre “coisas”, os quais condenam o homem a uma alienação fáustica. Embora respeitáveis, os esforços no sentido de uma concentração unilateral sobre princípios internos tampouco produzem verdadeira sabedoria, já que a constituição finita e mundana do ser humano torna obrigatórias as experiências do mal e do nada. Este artigo pretende enfatizar, então, os elementos plotinianos que mais tarde se tornariam linhas mestras de expressões neoplatônicas na renascença, no romantismo e no idealismo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Intelecto; alma; unidade; mal; Deus

**ABSTRACT:** Fully aware that metaphysics must be a discourse on both man and nature, and that this discourse, in order to trace their way back to the ultimate causes, has to deal with the systematic unity of such differentiated spheres, Plotinus continuously struggles to reconstitute the logics of world history. This clarifies the insufficiency of a science exclusively understood as an exterior point of view about “things”, which condemns man to a Faustian alienation. Although respectable, the projects of a unilateral concentration on the interne principles also do not produce wisdom, since the mundane ad finite constitution of man makes the experience of evil and nothingness mandatory. This article emphasizes, thus, the plotinian elements that would be converted in central tenets of modern movements such as the Neo-Platonism of the Renaissance, Romanticism and German Idealism.

**KEYWORDS:** Intellect; Soul; Unity; Evil; Good

FAUSTO: *Tu que o mundo inteiro circundas,  
Poderoso espírito, quão perto te ti eu me sinto.*  
ESPÍRITO: *Tu te igualas ao espírito que conheces,  
Não a mim!*  
FAUSTO: *Não a ti? A quem então?  
Eu, imagem da divindade!  
E nem mesmo a ti!*<sup>1</sup>

*Se há uma filosofia transcendental, ela é a de Plotino.*<sup>2</sup>

\* Doutor em Filosofia. Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora-MG

## IDEALISMO, OU, METAFÍSICA SUBJETIVO-OBJETIVA

A par de aspectos aristotélicos e estoicos significativos, a perspectiva idealista da escola platônica constitui a espinha da metafísica plotiniana.

Platão não diferencia a determinação do determinado. Isso desponta na sua definição de arquétipo e ideia como o determinante do determinado, a beleza do belo. O que define o belo é a beleza, e a beleza não é outra coisa senão a presença do belo em algo.

Em geral a filosofia platônica representa uma ruptura com as anteriores por conciliar as preocupações metafísicas com as epistêmicas. Há um grau de realismo dogmático, mas este é mais um dogma epistêmico do que metafísico. Conforme Florian Finck, sentenças platônicas revelam invariavelmente uma imbricação entre metafísica e epistemologia através da própria definição dos termos, como por exemplo: *Tò mèn pantelos òn pantelos gnostòn*, “O ser perfeito é perfeitamente conhecível”, ou *Mè òn dè medame pànte ágnoston*, “O que não é, não é de modo algum conhecível” (FINCK, 2007)<sup>3</sup>.

Platão confessa, no “Parmênides”, que a divisão não pode ser absoluta, mas tem de ser uma gradação em um mesmo ambiente do ser. Do contrário, a transcendência absoluta das ideias resulta nos seguintes problemas: 1-*métexis* (participação) é impossível, pois, seja parcial ou total, compromete a autarquia das ideias. 2- *mimesis* também é impossível, pois seria necessária uma terceira substância para fazer a ligação, numa regressão infinita. 3- o conhecimento torna-se impossível. Um mundo realmente numinoso é *ipso facto* incognoscível (WATSON, 1909. p. 12)<sup>4</sup>.

Uma sutil, mas importante inovação ontológica de Xenócrates foi considerar as Ideias como momentos do *nous*. A totalidade das Ideias é o *nous*, logo, sua existência é ao mesmo tempo real e subordinada, pois dependente do *nous* (THIEL, 2006. p. 243)<sup>5</sup>. Tal concepção foi levada às últimas consequências por Plotino.

Ainda conforme Xenócrates, a primeira mônada é masculina, sendo, portanto, um pai para as demais. É o *nous*, espírito. A outra mônada primária é o princípio feminino, mãe do mundo, também conhecido como alma do todo, *psyché tou pantós*. (THIEL, 2006. p. 265) Esta ideia não poderia ser expressa de modo mais transparente do que na ordem das hipóstases.

O dualismo platônico, tanto no próprio Platão quanto em Plotino, é um dualismo gradiente e relativo, em nada comparável a um dualismo ontológico forte. Em parte o maniqueísmo, o cristianismo, ou alguns dos resíduos de ambos é que nos transmitiram esta impressão de uma guerra entre dois mundos: o do Bem e o do Mal, o de Deus e o do Diabo. Platão e Plotino – potencialmente a maioria dos pagãos – estavam preocupados principalmente com a *pensabilidade* do real, a qual não estaria disponível se o corte ontológico entre o Eterno e o transitório fosse demasiado profundo (MESQUITA, 2003. p. 41-45)<sup>6</sup>. O platonismo é suficientemente empirista para admitir que a mente se vincula tanto a matéria quanto às ideias, de modo a participar de ambas as realidades simultânea e efetivamente. A própria matéria é formada de acordo com os padrões atemporais, e as formas físicas são a todo o tempo referidas como reais por participação<sup>7</sup>.

A reviravolta metafísica de Plotino está em perceber “que Deus não apenas *tem* como também é Vida e Éon permanentes e eternos” (SCHMITZ, 1985. p. 268)<sup>8</sup>.

Ora, há princípios de unidade em diversos níveis, mas todos pressupõe um princípio supremo de unidade, que ele denomina precisamente de “Uno”. Platão já havia colocado o Uno no vértice do mundo ideal, mas o concebia como limitado e limitante. Plotino, no entanto, concebe o Uno como infinito. Somente

os naturalistas haviam falado de um princípio infinito, mas o concebiam na dimensão física. Plotino descobre o infinito na dimensão do imaterial e o caracteriza como potência produtora ilimitada. E, conseqüentemente, como o ser, a substância e a inteligência haviam sido concebidos na filosofia clássica como finitos, Plotino coloca o seu “Uno” acima do ser, da substância e da inteligência (REALE; ANTISERI, 1990. p. 340)<sup>9</sup>.

Importa observar que autores exegéticos como H. Krämer e T. Szlezák veem continuidade perfeita e certa sinonímia nas relações quantitativas e qualitativas, isto é, na geração dos números a partir do Uno e na decomposição do Intelecto, da Vida e da Matéria a partir do Primeiro, o Bem<sup>10</sup>. É certo que em ambos os casos a demonstração ou “visão” exata de como a geração se dá não é transparente ao intelecto, até porque o Bem está para além do intelecto e para além do ser – o que, por sua vez, é um corolário da identificação tipicamente plotiniana entre o ser e o intelecto. (CHARRUE, 1993. p. 247)

Este continua dependendo de uma união mística com o Uno para a intuição da verdade, e tal intuição não pode ser discursivamente passada adiante. Esse aspecto religioso do pensamento plotiniano vem contribuir para a interpretação de que, intelectual ou objetivamente falando, o diverso é de algum modo a mera perspectiva humana do real.

Com esta ascensão do intelecto a unidade, Plotino refina o diagnóstico do fundamento metafísico último rumo ao ser “si mesmo”, o *ato* de preservação da identidade e como este é produtor do diverso e subordinado. Uma fórmula que não mais se ausentará da meditação metafísica idealista. Nos termos de Plotino:

É em virtude da unidade que seres são seres.

Que poderia existir senão como uma coisa? Privada de sua unidade, a coisa cessa de ser aquilo pelo que é chamada: não há exército, exceto enquanto uma unidade: um coral, um rebanho, precisam ser algo unitário. Mesmo a casa ou o navio exige unidade, uma casa, um navio; desaparecida a unidade, fragmentam-se e seu próprio ser é alterado na medida da quebra de unidade.

Considere-se planta ou animal; a forma material subsiste na unidade [...]

A saúde similarmente é a condição de um corpo agir como unidade coordenada. Beleza deriva dos membros e padrões serem controlados pelo princípio de unidade. Excelência moral é o agir de uma alma em um todo concordante, trazida à unidade ([VI 9], 1. p. 614)<sup>11</sup>.

Dada a inefabilidade do Uno, ele só pode ser acessado por êxtase, isto é, estado supra-humano para além da cognição ou voluntariedade. Contudo, os elementos mais imediatamente ligados ao Uno são precisamente Intelecto e Alma (esta última como vontade e ação), de modo que os caminhos da sabedoria e do esforço continuam ainda como os mais apropriados à aproximação do Uno.

Mas esse “conhecimento” permanece reservado àqueles que realizam o percurso de simplificação e retorno para o nível mais profundo da raiz da alma; por meio da purificação, da prática das virtudes e da dialética.

Há um laivo de esoterismo na convicção de que somente aqueles que realizam o percurso “moral” e “epistemológico” de desvelamento ou reconquista de seu “eu” profundo fazem-se dignos da visão extática. Porém, isso não significa “exclusivismo”, pois a divindade “não está fora de nada” (GOMES, 2012. p. 143)<sup>12</sup>. Trata-se muito mais de uma convicção empírica (Plotino e outros experimentaram o êxtase) e das

consequências lógicas da metafísica idealista: o mistério da origem do ato intelectual está em preceder o intelecto, a volição, ou qualquer outra forma pela qual ele poderia ser apreendido; e, ao mesmo tempo, somente estes lhe estão suficientemente próximos.

Há na alma um caráter não-descendencial que se contrapõe ao seu âmago individualizado. “Uma parte da nossa alma, ou, dito com maior cuidado, “algo da” nossa alma não se separa do mundo inteligível, não entra em nosso corpo, mas permanece sempre “no alto”, em ininterrupta contemplação do inteligível. Geralmente, não sabemos nada dessa atividade superior da nossa alma, porque o centro da nossa consciência se localiza em um âmbito inferior.” (SZLEZÁK, 2010. p. 288)

Campolina Martins associa competentemente a percepção plotiniana do Uno a um tipo de metafísica da subjetividade: “Em Plotino, a interioridade, o aprofundamento do eu em si mesmo, ultrapassam de imediato o eu, e ascendem a uma realidade que faz esquecer, ao Uno transcendente, que está acima de toda determinação. A subjetividade é, pois, inseparável da transcendência; não é possível descobrir-se a si mesmo sem ultrapassar-se” (CAMPOLINA MARTINS, 2004. p. 13)<sup>13</sup>.

Precursor da grande “descoberta” da subjetividade pelo Idealismo Alemão, Plotino faz a dualidade derivar da dialética produtiva da unidade original. O próprio espírito precisa ser didaticamente dividido conforme suas etapas ou fases processuais. “O *noús* que através de seu esvaziamento total, de seu aniquilamento, *mé noús*, capta o Uno, é o *noús prótos*, o mesmo que, antes de sua emanação, coincidia com o Uno; e o *noús katharós*, a inteligência purificada de toda dualidade congênita que a divide em *pensamento pensante* e *pensamento pensado*. Para Plotino, a alma deve se separar de toda a forma (*aneídeos*) se ela quiser que nela, nada impeça a iluminação pela natureza primeira.” (CAMPOLINA MARTINS, 2004. p. 17)

Mas, e agora tão próximo de Goethe quanto do Idealismo<sup>14</sup>, a lógica da fundamentação metafísica do espírito fomenta imediatamente uma cosmogonia onde a justificação do mal assume o papel preponderante.

## COMO O BEM HIPOSTASIA O MAL?

Após a hipostasiação do círculo divino, que encerra o espírito, mas ainda prescinde da multiplicidade dos entes, a existência praticamente implica na necessidade de contraposição radical ao círculo divino; implica no mal.

O conceito mesmo de emanação caracteriza uma identidade entre a origem e o produto, mas ao mesmo tempo marca uma diferença hierárquica entre o princípio e o seu desdobramento, bem como para cada desdobramento subsequente. (FERRATER MORA. Verbete *Emanación*. p. 508)<sup>15</sup>

Os primeiros dois desdobramentos produzem uma tríade divina, o quarto tem de produzir um diferente que é o oposto do círculo divino, mas dentro da divindade os três níveis são também hierarquicamente separados. O Uno é o absoluto insondável e indefinível, a Inteligência (*nous*) é absoluta e está acima de tudo, mas já traz em si os primórdios da divisão, pois é específica. A Alma do Mundo, finalmente, fecha o círculo da divindade representando o hálito efetivo do Absoluto.

Como o Uno é praticamente inabordável, devemos nos ater ao inteligível ou espiritual e ao sensível, ambos regidos respectivamente pelas forças da Inteligência (*nous*) e da Alma do Mundo. Cabe lembrar, contudo, que aqui o ser é ainda imaterial e perfeitamente adequado ao intelecto, correspondendo de algum modo ao que Platão propusera como o mundo das ideias. Para Plotino há indubitavelmente um mundo espiritual onde as formas correspondem à sua mais perfeita racionalidade, e as

sensações são consequentemente pulcras. As almas perfeitas podem gozar deste mundo enquanto não estagiam no mundo material.

Após o círculo divino ou espiritual, a emanção adquire forçosamente um caráter alienado, e, por isso, radicalmente inverídico, sombrio, morto e vazio. Eis a matéria. Prova *a posteriori* disto é o fato de a matéria ser essencialmente divisível, concentrada sobre si, atômica, isto é, individualizada, inanimada e ausente de inteligência. Sob qualquer aspecto concebível ela é o exato oposto do Uno, do Espírito, e da Alma. “O mal não é estrangeiro à ordem do universo, pois ele resulta dessa ordem”, e “aceitar a ordem universal é aceitar os degraus para o bem, pelo que se deve aceitar indiretamente o mal” (HADOT, 1989. p. 146; 147)<sup>16</sup>

O mal não nem uma concessão nem um acidente de percurso, não se origina de nenhum erro fundamental ou de uma decisão do Supremo em tolerar sua existência. Ele existe porque o ser atingiu o seu ponto máximo de expansão; existe como limite ao próprio ser. E este limite é sobre todos os aspectos uma ocasião fortuita para que haja mais vida, mais entes, mais dinâmica e contraste na esfera do ser. ([III 2], 5. p. 165)

A matéria só se submete temporariamente à forma. Sua natureza quer sempre “esquivar-se” dos princípios inteligentes que a tentam regradar. ([III 6], 13. p. 215) Mas isto ela não logra, ou cairia no não-ser. Sua tendência ao mal é sempre temperada por uma porção de Bem, Espírito, Intelecto, sem os quais ela não subsistiria em qualquer medida.

Se o mal fosse identificado com a matéria cairíamos no problema da justificação do ser da matéria que, então, teria de ser nulo. Conversivamente, atribuir-se-ia realidade e substância ao que Plotino definira como negatividade e ausência de ser absolutas (ULLMAN, 2008. p. 266)<sup>17</sup>. O mal tem de se opor, por razões lógicas, à existência e ao ser, constituindo-se mera tensão contrária, contraponto do círculo divino.

Resumindo os atributos da matéria, mas não podendo exaurir-se nela, o mal se revela como um “vazio desregrado”, ([I 8], 3. p. 68) algo que não tem parte com o Bem ([I 8], 5. p. 70). É, pois, inapropriado atribuir ao corpo ou a outras espécies de matéria organizada a origem do mal. Tais elementos já representam um estágio intermediário entre mal e bem, entre o princípio disforme e a ordem. Ele poderia ser uma matéria em seu estado mais plenamente caótico, destrutivo e estéril. Esta matéria, contudo, praticamente inexistente. É uma ideia de matéria, um “princípio material”. Como nossa imagem no espelho, que parece estar atrás do próprio espelho, a duas vezes a distância entre nós e a lâmina de prata, o propósito da matéria é produzir esta impressão de distanciamento, de ausência de vida, ordem e bem. Ao intensificar a ilusão de uma existência maléfica e corrupta ela reforça em nós a ideia do Bem e do Uno. Mas a matéria existente está, como a lâmina do espelho, à meia distância entre o ser e o não ser, entre o original e o reflexo<sup>18</sup>.

É tão patente o caráter negativo do mal ou da materialidade que, para o espírito já habituado à meditação, ele passa a revelar-se cada vez mais como pedagogo. Além de sua necessidade na economia metafísica, ele adquire, então, propósito ético.

Deste contraste decorre que o sábio deve ser a um só tempo hábil em manter seu espírito voltado para o inteligível, esquivando-se das enganações e dispersões provocadas pelo mundo, como desprendido, altruísta e abnegado, já que o egoísmo e a ensimesmação alienante são características da materialidade em franca oposição ao divino ou espiritual que tudo conecta, unifica e vivifica. Porque “o mal espregueira por este mundo segundo uma lei necessária”, mas a alma foi “projetada para escapar do mal” ([I 2], 1. p. 30)

## A ALMA E O CONHECIMENTO.

Em Plotino a alma é a medida perfeita do conhecimento por participar de dois mundos ao mesmo tempo. Originada do mundo das ideias e radicada no mundo transitório ela tanto conserva a faculdade de unificação quanto está sujeita à divisão de sua atenção entre as coisas finitas. Vive literalmente as duas realidades (SCHAEFFLER, 1963. p. 156)<sup>19</sup>.

Seguindo este dualismo metafísico (veremos adiante como é um dualismo subordinado), as funções cognitivas da alma dividem-se também em intelectão e dianoia.

Dianoia era para Plotino o processo do pensamento particularmente oposto às sensações, que nos transmitem uma massa de dados. À dianoia cabe a dissecação das informações sensoriais. Sua função é separar o que está unido, uma parte útil, mas vulgar do processo de conhecimento, se comparada à função do intelecto, que é a de conhecer os princípios, isto é, o ser das coisas. Esta concepção teria imenso impacto sobre a obra de Goethe, sendo uma das razões para que ele iniciasse sua crítica ao pensamento analítico de Kant, estimulando com isto o Idealismo e o Romantismo.

Para Plotino, enquanto a operação analítica é conduzida pela dianoia, a operação sintética pode ser conduzida pela razão ou pelo intelecto. A razão se submete ao intelecto, que tem caráter intuitivo e capacidade de apreender a verdade. O raciocínio seria uma ferramenta em sentido contrário, que parte dos elementos díspares para tentar deduzir verdades. É, contudo, muito mais *natural* do que se poderia supor, mesmo diferenciando-se do intelecto, que é divino. A razão está presente nas coisas e as mantém em ordem e cooperação. É a ordenação perpassando a multiplicidade, evitando o caos, enquanto o intelecto é a identificação do conhecimento com a verdade, isto é, o ser.

Além destas minúcias cognitivas, a oposição concreta entre espiritual e material é imprescindível para a composição da ascensão à verdade.

Enquanto para outras filosofias os aspectos físicos e mentais do homem representam modos de um mesmo ser, o indivíduo plotiniano é um organismo composto por elementos significativamente distintos e em escala gradativa do mais espiritual ao mais material. Verdadeiro símile da hipostasiação cósmica, o homem não apenas não se resume a uma unidade psicofísica, ele também é mais complexo do que a dualidade alma/corpo. Ele se divide em pelo menos corpo material, entelúquia ou alma corpórea (IV, 7), *psyche* ou alma incorpórea e *nous*, e a morte física elimina apenas as duas primeiras.

Sintetizando platonismo e estoicismo, a *metempsychose* plotiniana é a passagem da alma por vários corpos, a partir da qual ela adquire experiência sobre a limitação e corrupção de seu aspecto material e, com o tempo, passa a voltar-se paulatinamente para a parte espiritual de sua natureza. Tal é a doutrina apresentada na quarta Enéada.

Como o livre-arbítrio depende socraticamente da expansão do conhecimento, a experiência vivida acaba por protagonizar a história da ascensão da alma ao Supremo, mesmo que todo o instrumental necessário para esta ascensão já esteja incutido na natureza divina da alma. Daí a necessidade teórica de uma expansão temporal desta experiência através da reencarnação.

Franz Koch defendeu que esta relação entre livre-arbítrio expandido pela experiência, experiência dilatada pela reencarnação, e um monismo de fundo que agrega ultimamente os opostos e justifica geneticamente o acesso intuitivo à verdade, e que é a base da doutrina de Herder e Goethe, teria sido herdada de Plotino, onde estes elementos são apresentados como a grande síntese da filosofia antiga. Para Koch, este

dinamismo orgânico unifica o monadismo da Academia, a enteléquia e o Primeiro Motor aristotélicos e a ordem natural estoica, mas poderia ser também descrito como um casamento uma unidade espinosana e uma individualidade leibniziana, entre Providência e livre-arbítrio, entre o Uno/Todo e os existentes particulares. Esta complexidade não se permite descrever facilmente como panteísmo ou teísmo, evocando necessariamente o conceito de panenteísmo.

“É correto definir a filosofia de Plotino como panenteísta, em consideração à relação de entrelaçamento entre imanência e transcendência” (KOCH, 1925. p.12)<sup>20</sup>.

Trata-se claramente de um monismo muito complexificado. Se quisermos manter termos tradicionais como ‘monismo’, somos obrigados a observar que este é um monismo dinâmico, suas divisões não são ilusórias ou constituem um problema epistêmico, são ontológicas. No sistema das emanações, não se trata em qualquer momento de uma expansão elástica do ser, mas de uma expansão para outra realidade, hipóstase. E ao invés de ser uma expansão para uma dualidade, as hipóstases inauguram uma escada com diversos níveis. As dualidades são processuais, dialéticas, não ontológicas, e chegam a emular noções performativas como a do cristianismo ou do Idealismo Alemão: “Com Plotino, o que surge pela primeira vez no horizonte grego do ser é a possibilidade *do* cosmos, ele próprio, por intermédio da vontade original do Uno em se engendrar a si mesmo, de *hipostasiar a si mesmo*, quer dizer, de *realizar sua própria possibilidade*” (NARBONNE, 1994. p. 104)<sup>21</sup>.

A metáfora apropriada para a emanação de Plotino é a do Sol. O ser original emite seus raios em todas as direções, a luz é o seu patrimônio e a sua criação, não o próprio Sol (ZELLER, III, 1923. p. 550-561)<sup>22</sup>. E a estrutura do Sol em si já contém camadas de realidade que o constituem como um sistema. O Sol já não é o Uno. E a metáfora é tão melhor quanto mais se a entender noologicamente, para usar a distinção de Narbonne em relação às metafísicas cosmológicas (grega) e ontológicas (medieval); trata-se, portanto, de uma metafísica da “subjetividade”, que ainda merece as aspas porque dimensões importantes da subjetividade só vieram à consciência no período de Agostinho a Hegel.

Um monismo mais simples passaria perfeitamente bem com reabsorção da alma no Todo após a morte. E o fato de não ser assim denota a importância muitas vezes negligenciada da individualidade da alma para Plotino. Uma vez procedida a hipóstase do círculo divino ao universo dos particulares, estabelece-se um problema grave de divisão entre a pulcritude da essência e a contingência do ente.

O retorno da alma ao Princípio é, então, um problema de esforço continuado, de ascese permanente, não podendo ser minorado por qualquer expediente.

O fim supremo da filosofia racional é a volta da alma para o seu princípio e nisso se encontra o ápice da liberdade enquanto capacidade de escolha. [...] É voltando-se sobre si mesmo, retornando à sua própria identidade, sendo o que ele sempre foi, que ele chega a Deus. Como? Na medida em que ele dialeticamente se nega, se esvazia, precisamente aí, ele descobre esta presença única e luminosa. (CAMPOLINA MARTINS, 2004. p. 17)

Se a alma é bem-sucedida nesta ascese, sua existência é pontuada por momentos extáticos em que sua origem no Uno torna-se evidente. Como o Uno é o Bem, a virtude não se define (negativamente) por proibições ou afastamentos de algo, do mundo, ela se define pela capacidade da alma exercitada na contemplação de manter o estado contemplativo, “ela é uma atenção contínua ao divino, um perpétuo exercício da presença de Deus”. (HADOT, 1989. p. 99)

O êxtase neoplatônico, objetivo final da filosofia, é bem mais que uma projeção



astral em que o espírito se desprende do corpo. É também e principalmente um estado mental de hiperconcentração sobre as verdades racionais, de cujos primórdios temos experiência quando estamos tão absorvidos em atividades intelectuais a ponto de nos esquecermos de comer, dormir ou outras necessidades físicas. Só não se pode definir como intelectual porque o intelecto corresponde já à primeira emanção. Mas estando imediatamente unida a Deus, a Inteligência é a melhor imagem concebível sobre o que o encontro com o Uno deve representar. Na Inteligência, nossa alma se identifica de tal modo com a clareza dos princípios universais, que é tomada de infinito arrebatamento pela beleza, perfeição e justiça das puras formas.

Para evitar o discurso místico, sempre vago e francamente inverídico em seu esforço de expressar o inefável, temos de nos ater à parte mais elevada da metafísica, a atividade mais nobre do intelecto, que é a investigação de suas próprias causas. “A vida do intelecto divino é também um ato: é a luz primordial despejando luz, primeiro sobre si mesma, sua própria tocha: doador de luz e iluminado ao mesmo tempo; o autêntico objeto intelectual, ao mesmo tempo conhecendo e conhecido, vendo por si e sem necessitar de outro para ser visto. Autossuficiente para a visão, uma vez que aquilo que ele vê é ele mesmo.” ([V 3], 8. p. 390)

E Beierwaltes faz a síntese mais condensada e complexa que se pode encontrar sobre Plotino e sobre como seu pensamento está vinculado ao idealismo em mais de um aspecto:

Em Plotino a estrutura do pensamento e a maneira de escrever são expressões de uma contemplação conceitualmente fundada, e de uma meditação circular em torno de seu objetivo ideal, de uma concentração rigorosa sobre a interioridade de seu próprio pensamento, e, ao mesmo tempo, de seu próprio fundamento transcendente [...]

O objetivo do neoplatonismo: conceber o Uno como fundamento originário de tudo, sob a medida de seu em-Si, falha ao final em razão da língua, concebida categorialmente e determinada pela diferença. O índice dessa falha de todas as apreensões linguísticas imediatas do Uno são as metáforas, as analogias, os paradoxos, mas sobretudo a dialética negativa, a circulação e a abordagem do Princípio, que nega todo categorial e experiências egóicas que a ele se relacionem. Deste esforço resulta um impulso antidogmático que afeta o discursos filosófico: uma linguagem indireta, meditações multiplicadas, sempre aberta a questões... Ao encontro da tão citada proibição wittgensteiniana “sobre o que não se pode falar, deve-se calar”, o pensamento neoplatônico – paradigma da metafísica – se compreende como *risco conscientemente assumido* de explicitar e circunscrever com precisão dilatada o núcleo central do pensamento, que não é acessível à meditação (BEIERWALTES, 2000. p. 226-227)<sup>23</sup>.

## CONCLUSÃO.

Porfírio nos relata em seu “Vida de Plotino” que o mestre teria invocado um espírito no templo de Ísis ante a exigência de um sacerdote egípcio. A invocação teria resultado não na chegada de uma mera alma humana, mas na presença de um Deus, a qual teria sido insuportável para o sacerdote. (PLOTINUS, 1930. p. 8)

Podemos bem imaginar que uma passagem como esta, especialmente envolvendo Plotino, seja o fundamento dos esforços do Fausto nos caminhos da magia<sup>24</sup>. Mas enquanto o doutor se encontra tão aturdido quanto o sacerdote egípcio, o mestre licopolitano parece não estar sujeito a tais dificuldades.

Ainda contando com permissividade hermenêutica, os esforços de Fausto em controlar os arcanos resultam menos frutíferos do que seu estado cognitivo final,

propiciado pela abdicação de seu individualismo e regresso ao seio materno. O primeiro esforço está radicado na perspectiva cosmológica a partir da qual Fausto e o hierofante sabem pertencer ao Todo e, por meio deste saber, têm a convicção de o poder devassar. O segundo é uma realização subjetiva de identificação entre ser e saber, mútua implicação de ação e pensamento, só acessível quando o esforço da liberdade é aplicado na educação das próprias volições e o saber ilumina a si mesmo.

Numa demonstração final de que o saber exterior está subordinado ao saber interior, Plotino permanece impassível diante da figura que aturde os mais experimentados taumaturgos.

## REFERÊNCIAS

- BEIERWALTES, Werner. *Platonisme et Idéalisme*. Paris: Vrin, 2000.
- CAMPOLINA MARTINS, A. H. A alma como princípio de liberdade e o infinito em Plotino. *Numen* 7, n. 2 (Ago-Dez 2004) p.13-25.
- CHARRUE, Jean-Michel. *Plotin lecteur de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1993.
- COELHO, H. S. Livre-arbítrio e sistema: conflitos e conciliações em Böhme e Goethe. Juiz de Fora: UFJF, 2012. Tese de doutorado defendida na Universidade Federal de Juiz de Fora, Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, 2012.
- FERRATER MORA, J. Dicionário de Filosofia. Buenos Aires: Sudamericana, 1964.
- FINCK, F. *Platons Begründung der Seele im absoluten Denken*. Berlin: Walter de Gruyter, 2007.
- GOETHE, J. W. *Faust: Gesamtausgabe*. Leipzig: Insel, 1887.
- GOMES, R. V. “Esoterismo” e conhecimento em Plotino.” *Kinesis* 4, n. 07 (Julho 2012), p. 134-149.
- HADOT, Pierre. *Plotin au la simplicité du regard*. Paris : Études Augustiniennes, 1989.
- KOCH, F. *Goethe und Plotin*. Leipzig: J.J. Weber, 1925.
- MESQUITA, A. P. *Platão e o Problema da Existência*. Lisboa: Centro de Filosofia, 2003.
- NARBONNE, Jean-Marc. *La Métaphysique de Plotin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. 1994.
- NATORP, P. *Platos Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig: Dürr’schen, 1903.
- PLOTINUS. *The Enneads*. Traduzido por Stephen McKenna. London: Faber and Faber, 1930.
- REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia*. Vol. 1. São Paulo: Paulus, 1990.
- SCHAEFFLER, R. *Die Struktur der Geschichtezeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1963.
- SCHMITZ, H. *Die Ideenlehre des Aristoteles – Ontologie, noologie, theologie*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1985.
- THIEL, D. *Die Philosophie des Xenokrates im Kontext der alten Akademie*. München-Leipzig: K. G. Saur, 2006.
- ULLMAN, R. “O homem e a liberdade em Plotino.” *Teocomunicação* 38, n. 160 (Maio-Ago 2008), p. 252-269.
- WATSON, J. M. *Aristotle’s Criticisms of Plato*. London: Oxford University Press, 1909.
- SZLEZÁK, Thomas Alexander. *Platão e Aristóteles na doutrina do nous de Plotino*. São Paulo: Paulus, 2010.
- ZELLER, E. *Die Philosophie der Griechen: in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Hrsg. Eduard Wellman. Leipzig: Reissland, 1923.

## NOTAS

- 1 GOETHE, J. W. *Faust. Gesamtausgabe*. Leipzig: Insel, 1887. p. 149.
- 2 DÖRRIE, H. Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus. Citado por CHARRUE, Jean-Michel. *Plotin lecteur de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1993. p. 250.

- 3 FINCK, F. *Platons Begründung der Seele im absoluten Denken*. Berlin: Walter de Gruyter, 2007.
- 4 WATSON, J. M. *Aristotle's Criticisms of Plato*. London: Oxford University Press, 1909.
- 5 THIEL, D. *Die Philosophie des Xenokrates im Kontext der alten Akademie*. Münschen-Leipzig: K. G. Saur, 2006.
- 6 MESQUITA, A. P. *Platão e o Problema da Existência*. Lisboa: Centro de Filosofia, 2003.
- 7 Foi sem grande esforço que Natorp identificou o platonismo com o idealismo transcendental. NATORP, P. *Platos Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig: Dürr'schen, 1903.
- 8 SCHMITZ, H. *Die Ideenlehre des Aristoteles – Ontologie, noologie, theologie*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1985.
- 9 REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia*. Vol. 1. São Paulo: Paulus, 1990.
- 10 SZLEZÁK, Thomas A. *Platão e Aristóteles na doutrina do nous de Plotino*. p. 177- 203. E também no seguinte trecho deste autor: “O pensamento verdadeiro deve levar a uma posse concreta do pensado e, para Plotino, isso é possível unicamente se o pensante tem, em seu interior, o pensado e lhe é idêntico. 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-mesmo.” p. 206.
- 11 PLOTINUS. *The Enneads*. Traduzido por Stephen McKenna. London: Faber and Faber, 1930.
- 12 GOMES, R. V. “Esoterismo” e conhecimento em Plotino. *Kínesis* 4, n. 07 (Julho 2012) p. 134-149.
- 13 CAMPOLINA MARTINS, A. H. “A alma como princípio de liberdade e o infinito em Plotino.” *Numen* 7, n. 2 (Ago-Dez 2004).
- 14 Ver a comparação entre Goethe, Böhme e Plotino em COELHO, H. S. *Livre-arbítrio e sistema: conflitos e conciliações em Böhme e Goethe*. Juiz de Fora: UFJF, 2012.
- 15 FERRATER MORA, J. *Diccionario de Filosofia*. Buenos Aires: Sudamericana, 1964.
- 16 HADOT, Pierre. *Plotin au la simplicité du regard*. Paris: Études Augustiniennes, 1989.
- 17 ULLMAN, R. “O homem e a liberdade em Plotino.” *Teocomunicação* 38, n. 160 (Maio-Ago 2008).
- 18 Esta discussão é minuciosamente aclarada pela tese de promoção de Thomas Alexander Szlezák, *Platão e Aristóteles na doutrina do nous de Plotino*.
- 19 SCHAEFFLER, R. *Die Struktur der Geschichtezeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1963.
- 20 KOCH, F. *Goethe und Plotin*. Leipzig: J.J. Weber, 1925.
- 21 NARBONNE, Jean-Marc. *La Métaphysique de Plotin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. 1994.
- 22 ZELLER, E. *Die Philosophie der Griechen: in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Hrsg. Eduard Wellman. Leipzig: Reisland, 1923.
- 23 BEIERWALTES, Werner. *Platonisme et Idéalisme*. Paris: Vrin, 2000.
- 24 Sobre a ampla influência de Plotino sobre Goethe, ver a obra de Franz Koch “Goethe und Plotin”.