

PLOTINO E A ESCOLHA DE HÉRACLES. PAIXÕES, VIRTUDE E PURIFICAÇÃO

PLOTINUS AND THE CHOICE OF HERACLES. PASSIONS, VIRTUE AND PURIFICATION

MAURICIO PAGOTTO MARSOLA*

Resumo: Partindo da exegese plotiniana do mito de Hércules, seja como atleta da virtude, seja como imagem da dupla condição humana, trata-se de investigar a relação entre paixões, virtude, purificação e prazer. Tal investigação da relação entre esses elementos da ética plotiniana torna-se uma via privilegiada de acesso para questionar uma interpretação puramente dualista da antropologia de Plotino. O processo pelo qual tais elementos se relacionam devem ser compreendidos no *continuum* da vida do sábio, cuja norma última de vida é o Uno inefável.

Palavras-chave: *kátharsis*; *bedoné*; dualismo; antropologia; Plotino.

Abstract: Starting from Plotinus' exegesis of the Heracles myth – either an athlete of virtue or an image of the double condition of humankind – we investigate the relationship between passion, virtue, purification and pleasure. An investigation of these elements in Plotinus' ethics opens up a valuable way of questioning the purely dualist interpretation of Plotinian anthropology. The process by which such elements relate to one another must be understood in the context of the *continuum* of the life of the philosopher, for whom the ultimate rule of life is the ineffable One.

Keywords: *kátharsis*; *bedoné*; dualism; anthropology; Plotinus.

Referida a Pródico nas *Memorabilia*¹, de Xenofonte, a imagem da escolha de Hércules, entre o prazer e a virtude, é conhecida na tradição platônica em referência à problemática da escolha moral e à relação entre virtude, prazer e paixões. No contexto da narrativa das *Memorabilia*, Hércules depara-se, no início de sua jornada heróica, com duas jovens, uma bela e voluptuosa, e a outra, austera e serena, que representam respectivamente o prazer e a virtude. Dialoga com ambas e escolhe a via da virtude. É como imagem (*eídolon*) atlética da prática da virtude que Plotino refere-se a Hércules² no tratado IV 3

* Mauricio Pagotto Marsola é professor de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, Brasil. E-mail: mauriciomarsola@uol.com.br

¹ XENOFONTE. *Memorabilia* II, 21-40; PRÓDICO, B 21-34 (Untersteiner).

² As referências ao mito de Hércules estão em *Enn.* IV 3 [27], 14, 16; 32, 24-27. 29; I 1 [53], 12, 30-39.

[27], 14. 32 (*Aporias acerca da alma*). E ainda, no tardio tratado I 1 [53], 12, 30-39, como imagem da dupla condição humana: com uma natureza inteligível, mas mergulhada no sensível, ele é capaz da virtude que o assemelha ao divino, embora voltado à ação, possa dispersar-se na multiplicidade do mundo sensível.

Sabemos que o uso do mito é um procedimento comum nas *Enéadas*, tendo um caráter didático e alegórico, já que o mito é instrução (*dídaxis*) e aponta (*deiknuntes*)³. Ele guarda a função de configurar, segundo o desdobramento temporal, realidades que são, enquanto tais, simultâneas no inteligível⁴. O mito demanda, no entanto, um esclarecimento⁵, aquele mesmo ato de tornar algo claro (*saphés ti*) que o exegeta busca com relação aos textos do “divino Platão” e dos antigos⁶. Ao contrário do que pensam alguns intérpretes⁷, o mito não está no mesmo plano que o *lógos*. Embora, muitas vezes, o mito seja uma imagem que, articulada a outras imagens, remete-se a uma superação dinâmica da imagem⁸, requer o trabalho da razão discursiva.

O caso da imagem de Hércules é exemplar neste sentido, pois faz com que interroguemos sobre que tipo de atleta é o sábio, isto é, qual é o seu exercício particular⁹. Além disso, apesar de a narrativa não ser diretamente visada por Plotino, a escolha de Hércules remete-se, de um lado, à problemática da escolha ou deliberação (*proairesis*¹⁰), de outro, à questão da atitude do sábio

³ Cf. *ibid.*, VI 9 [9], 4, 15-16 (papel similar ao que é dito da linguagem com relação à contemplação).

⁴ Cf. *ibid.*, III 5 [50], 9, 24-27; IV 3 [27], 9.

⁵ Nesse contexto alegórico aparece, por exemplo, o mito de Hermes, em III 6, 19-26. Sobre a questão do mito, cf. PÉPIN, J. Plotin et les mythes. *Revue Philosophique de Louvain*, nº 53, 1955, p. 5-27; CILENTO, V. Mito e poesia nelle *Enneadi* di Plotino. In: *Les sources de Plotin*. Fondation Hardt, 1960, p. 243-323; ÉON, A. La notion plotinienne d'exégèse. *Revue Internationale de Philosophie*, nº 92, 1970, p. 252-289; com uma posição diversa, ver SZLEZÁK, T. A. *Platon und Aristoteles in der Nuslebre Plotins*. Basel; Stuttgart: Schwabe Verlag, 1979, cap. 1.

⁶ Cf. V 1 [10], 8-9.

⁷ A exemplo de PÉPIN, J. *op. cit.*, p. 25-27.

⁸ Cf. BRÉHIER, E. Images plotiniennes et images bergsoniennes. In: *Études de philosophie antique*. Paris: PUF, 1955, p. 292-307, notadamente p. 305 s.; DILLON, J. Image, symbol, and analogy: three basic concepts of neoplatonic exegesis. In: *The significance of neoplatonism*. Norfolk, International Society for Neoplatonic Studies. 1976, p. 247-262.

⁹ I 4 [46] 8, 24-27.

¹⁰ Sobre a *proairesis*, que não examinaremos diretamente neste trabalho, cf. II 3 [52], 2, 17; 9, 38; III 1 [3], 9, 1; III 3 [48], 3, 19; III 4 [15], 5, 3; 5, 14; IV 3 [27], 12, 23; 13, 3; IV 4 [28], 31, 48; 33, 17; 36, 24-26; 39, 24; 40, 23. 27; 42, 6; IV 7 [2], 5, 3-4; V 4 [7], 1, 29; VI 1 [42], 12, 34; VI 3 [44], 26, 10; VI 8 [39], 17, 3. Cf., ainda, ROMANO, F. Azione morale e libero arbitrio in Plotino. In: VEGETTI, M.; ABBATE, M. (org.). *La Repubblica di Platone nella tradizione antica*. Napoli: Bibliopolis, 1999, p. 151-191.

diante da relação entre o prazer e a virtude. Se o sábio (*spoudaios*) aparece como aquele que efetivamente realiza a felicidade (*eudaimonía*)¹¹, qual seria a estrutura moral que articula sua escolha? Como ele se posiciona entre o prazer e a virtude em seu itinerário na direção do Uno, norma última de sua vida?

A imagem do sábio como grande atleta da virtude (*mégas athletés*) é comentada por Plotino no tratado I 4 [46], 8. Note-se que o termo *athletés* é um *bápax* na obra plotiniana, e diz respeito ao verdadeiro combate daquele que está inserido na dinâmica da purificação das paixões e do exercício da virtude, segundo a dupla condição humana, isto é, mergulhado no plano sensível, mas partícipe do inteligível. Paradoxal, entre a possibilidade de dispersão no sensível e de unificação interior, tal dinâmica nos conduz à necessidade de uma dupla investigação. Em primeiro lugar : (a) aquela que se refere ao tema da *kátharsis*, na medida em que o tema do *atleta* diz respeito ao exercício que visa à realização do bem e que permite ao sábio fazer face àquilo que não é desejado, ao tornar sua alma inquebrantável (*duskinétos*) e impassível (*duspathés*)¹². A ascese permite resistir, de modo igual, tanto ao prazer (*hedoné*) quanto ao sofrimento (*pónos*). O exercício diuturno da virtude é efetivado no combate contra as afecções (*pathe*) exteriores e, já não mais perturbado por elas, confere ao sábio uma disposição estável na dinâmica de retorno à interioridade e àquela parte mais excelente da alma, que pertence essencialmente ao inteligível. Coetânea a essa questão, deparamo-nos com (b) o dilema da condição dupla do homem a que Plotino se refere diretamente no tratado I 1 [53], mais precisamente, no contexto em que aparece a figura de Hércules. Além da referência à atitude moral do homem pela imagem da ascese, Hércules representa a dualidade entre a alma e sua sombra¹³ que, no contexto do tratado 53, pode ser lido como imagem do corpo. Ou ainda, se relacionado ao tratado 46, a “sombra” ou “imagem” de Hércules pode ser lida como a imagem do homem comum, diferenciado do sábio, que tem sua vida voltada para o inteligível. Como lemos em I 1 [53], 12, 31-40:

¹¹ Particularmente, no referido tratado I 4 [46]. Para um comentário detalhado desse tratado e uma análise do problema do *spoudaios*, cf. SCHNIEWIND, A. *L'ethique du sage selon Plotin. Le paradigme du spoudaios*. Paris: Vrin, 2003, particularmente os capítulos III-VI.

¹² Cf. I 4 [46], 8, 28-30.

¹³ Cf. PÉPIN, J. Héraclès et son reflet dans le néoplatonisme. In: *Le Néoplatonisme*. Paris: CNRS, 1971, particularmente sobre Plotino, p. 174-178; SZLEZÁK, op. cit., p. 22.

“Parece que o poeta¹⁴ fazia essa distinção a respeito de Hércules, quando situou sua sombra¹⁵ (*eidolon*) no Hades e ele próprio entre os deuses, inspirando-se em diferentes versões: as que diziam que Hércules encontrava-se entre os deuses e, outras, que ele encontrava-se no Hades, portanto, dividindo-o. O discurso (*ho lógos*)¹⁶, talvez, possa ser entendido neste sentido: já que Hércules possuía a virtude prática e era considerado digno por suas qualidades de ser um deus (*diá kalokagathían theos einai*), embora fosse um homem voltado para a ação e não para a contemplação (*boti praktikós, all’ ou theoretikós*) e, por não poder estar inteiramente lá, ele está no mundo superior, mas algo dele permanece ainda no mundo inferior”.

Imagem da condição humana, bem como da superioridade da *theoría* sobre a prática, que se caracteriza pelas “virtudes políticas” (na linguagem da tradição platônica), essa passagem pode ser relacionada com diversos textos díspares das *Enéadas*, que não poderemos examinar exaustivamente. Voltemos nossa atenção, portanto, para a possível relação, como mencionamos, desse texto com o tratado 46¹⁷, em que o duplo uso de *allós* está relacionado à dupla natureza do homem, apresentando o tema do “outro homem” de Plotino. Apesar de não ser feita pelos comentadores de Plotino, a relação entre a dupla imagem de Hércules e a dupla condição humana parece privilegiada no tratamento do problema da relação entre purificação e prazer no contexto da ética plotiniana.

1. O TEMA DO “OUTRO HOMEM” E A CONDIÇÃO DUPLA DO HOMEM

Foi R. Bodéüs¹⁸ quem, em um artigo freqüentemente citado nos estudos sobre a ética plotiniana¹⁹, tratou um dos pontos centrais em que desejamos apontar algumas observações ao ressaltar o problema da vida moral como puri-

¹⁴ A referência é a HOMERO. *Odisséia*, 601-604.

¹⁵ Neste caso não sigo a tradução de Pépin (*eidolon*=reflexo), pois “sombra” parece mais adequado ao próprio contexto mitológico, embora saibamos que o contexto não é o do vocabulário da *skia*. De qualquer modo, nas demais passagens nossa opção para traduzir *eidolon* será sempre o termo *imagem*.

¹⁶ Note-se como o *mythos* é referido como *ho lógos*, o discurso, demandando imediatamente uma explicitação discursiva.

¹⁷ Cf. I 4 [46], 14, 10-26.

¹⁸ Cf. BODÉÜS, R. L'autre homme de Plotin. *Phronesis*, 28, 3, 1983, p. 256-264.

¹⁹ Há uma recensão na análise do *status quaestionis* da ética plotiniana feita por SCHNIEWIND, op. cit., p. 18-19; cf., ainda, LINGUITI, A. *La Felicità e il Tempo. Plotino, Enneadi I 4-I 5*. Milano: LED, 2000; BUSSANICH, J. The invulnerability of goodness. The ethical and psychological theory of Plotinus. In: CLEARY, J.; SHARTIN, D. (Org.). *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, v. VI, 1990, p. 151-184.

ficação e distanciamento do sensível. Analisando a expressão “*allós anthrōpos*”, presente no tratado 46, o autor afirma que o “outro homem” de Plotino seria o “verdadeiro homem”, o que pertence ao inteligível, ou seja, o *spoudaios*, aquele que atingiu a felicidade perfeita. Ora, a distinção entre o *spoudaios*, que é verdadeiramente homem, e os outros, que o são apenas “parcialmente”, reflete um dualismo problemático para a ética.

Trata-se, portanto, de tornar-se totalmente outro, uma vez que a vida ética visa a um estado “sem mistura” em que o homem não possui mais apegos somáticos. Ela é definida por um estado de mudança radical que consiste em separar a alma, cuja essência é noética, da sociedade com o corpo²⁰. Desse modo, o sábio vive puramente segundo a parte da alma voltada para o inteligível. Tal passagem do homem a um estado “outro”, diverso daquele comum, voltado ao sensível, consiste na mortificação do componente sensível, ou seja, em um exercício de “insensibilização”²¹ a fim de que permaneça estranho ao sofrimento do próprio corpo e, ainda mais, ao dos outros²², purificando-se, portanto, das paixões. Essa concepção é negativa na medida em que não se trata da aquisição de uma identidade da qual o homem estaria antes desprovido, mas consiste na perda de tudo que não é especificamente ele próprio. O “outro homem” plotiniano realizou, portanto, uma ruptura radical com o sensível, que não implica uma modificação daquilo que o faz ser humano, conquanto a separação do corpo seja um corolário moral. A antropologia plotiniana estaria, segundo Bodéüs, articulada por um “dualismo fundamental”, que nega que o homem seja outra coisa além de sua alma noética, cuja consequência é que o sábio negligencia seu próprio corpo. O distanciamento de seu corpo faz com que o sábio se distancie igualmente dos outros, de modo que a ética plotiniana seria essencialmente “negativa”²³.

Como poderíamos equacionar a problemática da atitude do sábio diante do prazer e das paixões? Ampliemos o espectro desse modelo interpretativo, considerando hipoteticamente a ética plotiniana como: a) um resgate da ética

²⁰ Cf. BODÉÛS, R., *ibid.*, p. 259.

²¹ Cf. BODÉÛS, *ibid.* O termo de comparação é com o “homem novo” de Paulo Apóstolo (cf. Ef. 4, 24; Rm. 6, 6), que difere do “outro homem” plotiniano, pois o primeiro se configura pela introdução de uma outra vida, sobrenatural, que preserva completamente o composto de corpo e alma. A diferença entre ambos, no campo moral, seria “incomensurável”, visto que está fundada em uma diferenciação antropológica.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 260. Nesse sentido, o atleta da virtude é aquele que, pela força hercúlea (referência à imagem de Hércules) de domínio sobre as paixões e sobre a atração dos prazeres, vive a vida dos deuses já no sensível. Ou melhor, vive segundo aquilo que há de mais divino em si e que pertence ao divino: a parte superior da alma, que não desceu do Intelecto e permanece nele.

estóica no que concerne à indiferença do sábio com relação às paixões e ao sofrimento; b) unida a uma viva coloração provinda da ortodoxia platônica de Plotino²⁴, que teria como referência essencialmente o *Fédon*²⁵. Além disso, c) em seu dualismo essencial²⁶, a ética plotiniana se aproximaria de determinadas concepções gnósticas. Aqui estaríamos diante de uma contradição explícita, visto o esforço plotiniano de afastar-se da gnose.

Em III 2 [47], 15, 53-54, lemos: “Pois é somente com a parte sábia que é preciso aplicar-se seriamente às coisas sérias; o outro homem (*allos anthropros*) é apenas um jogo (*paignion*)”. Essa passagem faz parte da célebre imagem da cena de teatro, que contrasta com o mundo real, pois evoca a divergência entre o “homem externo” e o “homem interno”. O homem que vive e age somente segundo o exterior (sensível) não percebe que suas ações estão atreladas a algo que não é nada mais que uma sombra (*skia*) daquilo

²⁴ A propósito de uma leitura da obra plotiniana a partir da referência ao *cânon* platônico, no contexto da afirmação da ortodoxia platônica, ver ATHANASSIADI, P. *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif. De Numénius à Damascius*. Paris: Les Belles Lettres, 2006. Cabe notar que o grande ponto de apoio ao qual Athanassiadi se refere é a polêmica contra os gnósticos no tratado 33.

²⁵ Como já foi dito, de acordo com essa interpretação, a ética plotiniana seria essencialmente dualista, sendo o sábio o que alcançou a indiferença total com relação ao sensível e vive a verdadeira vida, segundo a parte mais nobre da alma, negando os sentidos. Assim, “a fuga do só para o Só” (*phygé monou prós mónon*): VI 9 [9], 11, 51; o “separar tudo” (*ápbele pánta*); V 3 [49], 17, 38 e expressões correlatas, devem ser entendidas neste sentido. Portanto, a referência platônica é essencialmente ao percurso ascendente descrito no *Banquete* e o processo de desprendimento do corpo e do sensível é tal como aparece no *Fédon*, radicalizando o pensamento segundo a fórmula *soma-sema* (corpo como túmulo ou prisão da alma). Esse mesmo contexto do *Fédon* fornece, no interior do trabalho exegético de Plotino, a idéia condutora da vida moral segundo a qual o sábio dirige-se da multiplicidade sensível à unidade inteligível, superando o obstáculo corporal.

²⁶ Nesse contexto, a consideração da ética de Aristóteles seria posta a serviço de Platão, de modo que Plotino manteria-se na ortodoxia platônica. De acordo com esse modelo de interpretação, dificilmente Plotino poderia considerar questões aristotélicas como a da *akrasia*, uma vez que o conhecimento das paixões leva-nos a uma postura de domínio da “vontade” pelo intelecto no contexto do dualismo corpo/alma (referido, entre outros, pelo texto citado de Bodéüs). Assim, como Plotino lê a *República* a partir do *Banquete*, da imagem da parelha alada do *Fedro* e, neste ponto, essencialmente do *Fédon*, o conflito intrapsíquico (entre as partes irascível, apetitiva e racional da alma), que aparece no Livro VIII da *República*, tampouco seria levado em consideração. Já é um pressuposto que o sábio pratique as virtudes praticadas pelo homem comum, mas ele é um homem divino e bem-aventurado, uma vez que seu fim último é a *homoiosis theó*: “pois esta é a vida dos *deuses* e dos *bomens divinos* e *bem-aventurados* (*kai outos theón kai anthrópon theiôn kai eudaimónón bios*), separação das coisas, vida que não encontra prazer nas coisas daqui (...)” (VI 9 [9], 11, 50). Sobre a questão da *akrasia*, cf. BOBONICH, C.; DESTREE, P. (Org.). *Akrasia in greek philosophy: from Socrates to Plotinus*. Leiden: Brill, 2007.

que está além (*epékeina*). O sábio conhece qual é a parte de seu ser que deve realizar suas ações com seriedade (*en spoudaios tois ergois*). Este é o “homem outro”, que contrasta com o homem comum.

Esse “homem outro” (*anthropos allos*) é o que se tornou radicalmente diverso em relação ao homem de ação, ou seja, ao homem voltado à parte da alma mergulhada no sensível (cf. I 4 [46], 15-13). Há uma diferença qualitativa entre esse homem da ação e o *spoudaios*, uma vez que este vive segundo o que há de mais excelente em si, a saber, o *noûs*. Ele não é apenas a “imagem” (*eidolon*) ou a “sombra” (*skia*), mas o homem verdadeiro, cuja vida perfeita não é apenas potencial. É um outro com relação às coisas exteriores (*ho anthropos allos hon he tá exo*). O “outro”, nesse contexto, marca a distinção com relação àquilo que é exterior (*exó*). Além de indicar a dupla condição inerente à vida humana, o contraste entre o “outro homem” e o “homem outro” indica a condição de vida do sábio. Apesar da aparente proximidade, considerado o vocabulário dual, Plotino, na verdade, pretende opôr-se à perspectiva gnóstica, cuja antropologia bipartite divide o homem em duas “raças”, a dos terrenos e a dos gnósticos ou espirituais. Cabe ao gnóstico, mais precisamente, muitas das características que Bodéus aplica ao sábio plotiniano, o “outro homem”.

Essa diferença, bem como a atitude autêntica do sábio plotiniano, pode ser examinada se voltarmos nossa atenção para dois termos estratégicos para a compreensão dessa atitude e que surgem no contexto dos tratados referidos (46 e 53), a saber, as noções de *kátharsis* e *hedoné*.

2. KÁTHARSIS E HEDONÉ

a) *Kátharsis*

Não cessar de esculpir a própria imagem, essa a tarefa do sábio plotiniano, que age como um escultor de sua própria existência. Essa imagem é representativa do processo de purificação empreendido por ele. Recordemos que no *Fédon* as virtudes são denominadas de “purificações” (*aretai katharseis*)²⁷. Essa passagem²⁸ é ocasião para a exegese que Plotino elabora no tratado I 2

²⁷ PLATÃO. *Fédon*, 69b. O processo de purificação com relação ao sensível refere-se, de um lado, à idéia de que o conhecimento verdadeiro é independente da sensação, ligada ao corpo, causa de perturbação para o pensamento. De outro, trata-se igualmente de uma prática moral que visa à purificação corporal, correspondente à pureza exigida pelo conhecimento, instaurando a necessidade filosófica de ascender da multiplicidade sensível à unidade inteligível.

²⁸ Cf. a esse respeito, o perspicaz artigo de BRÉHIER, E. *Aretai katharseis*. In: *Études de philosophie antique*. Paris: PUF, 1955, p. 237-243.

[19]²⁹. Nesse texto, porém, Plotino segue a noção aristotélica segundo a qual a virtude é um estado adquirido³⁰, constituindo-se não como uma natureza ou essência de um ser, mas como uma “segunda natureza”. Trata-se da excelência pela qual o ser realiza a finalidade dada por sua essência. A prudência, por exemplo, é a excelência da parte deliberativa (*tó logistikón*) da alma.

A análise de um segundo componente da virtude deve considerar a implicação de uma composição de partes na alma, que consiste na relação de uma parte à outra, cuja idéia provém de *República IV*, e que relaciona a virtude moral à noção racional de justa medida com relação ao apelo das paixões. Esses dois traços aproximam-se, uma vez que a virtude pode ser ativa somente em uma alma composta, nascendo do domínio progressivo da razão sobre a parte desejanste. Ora, a virtude-purificação não apresenta nenhum desses traços, já que a pureza de um ser remete à sua própria essência, não podendo, portanto, ser algo adquirido.

Assim, purificar-se não é apenas dominar as paixões, mas separar a alma (pelo processo da *aphairesis*³¹) do estado que a prende (ao corpo), para que ela se torne ela própria³², equilibrando, desse modo, o movimento que torna as paixões impuras por meio de um movimento inverso³³. Trata-se de um movimento de retorno à essência e não de um estado adquirido pelo hábito, não apenas de uma disposição interna da alma para deliberar por uma justa medida, relativa a nós.

Parece haver, no entanto, uma espécie de jogo dialético³⁴ no posicionamento de Plotino face ao texto platônico do *Fédon*, que marca a sua originalidade no quadro exegético do tratado 19. A purificação não encontra o elemento positivo que seria o bem: “A purificação é a supressão de todo elemento estranho; ora, o bem é algo outro que uma supressão” (I 2 [19], 4, 6-7). A supressão, portanto, bastaria para produzir o bem no ser que seria bom antes de ser impuro. Tal seria a consequência lógica da imagem material da purificação. Mas é aqui que essa imagem encontra seus limites,

²⁹ *Acerca das virtudes.*

³⁰ I 2 [19], 1, 37-39; 3, 19-24.

³¹ I 2 [19], 4, 5-7.

³² Sendo “nela mesma e por ela mesma (*auté kat’ autém*)” (*Fédon*, 67d).

³³ Cf. BRÉHIER, op. cit., 1955, p. 240.

³⁴ Bréhier menciona uma espécie de crítica dialética (*espèce de critique dialectique*) empreendida por Plotino à noção de “virtude-purificação” (cf. *ibid.*). Não parece ser propriamente o caso de uma crítica, mas de uma forma de lidar com a discussão acadêmica, que integrara a noção aristotélica de virtude moral como algo adquirido, articulando-a à dimensão da *kátarsis*. É precisamente esse o ponto em que a posição de Plotino, com relação à *kátarsis*, adquire uma originalidade surpreendente.

pois a virtude não seria mais a purificação, mas aquilo que permanece após a purificação (cf. I 2 [19], 4, 7-12).

A purificação torna-se, portanto, o momento de um processo de conjunto, com diversas fases, visto que a alma tem a potência de voltar-se para o bem e tornar-se *agathoeides*. Mas, em razão de sua audácia (*tolma*), pode igualmente voltar-se para o oposto³⁵. Seu bem é unir-se àquilo que lhe é congênere (cf. I 2 [19], 4, 12-16), pois o semelhante é conhecido e amado pelo semelhante, e seu mal é separar-se disso. Daí que o ser deva passar pela conversão (*epistrophe*)³⁶ em seu percurso em direção ao Uno-Bem, considerado como seu fim último. Note-se que Plotino observa que a conversão precede a purificação (4, 12-16), o que instaura uma circularidade entre conversão e purificação. Mas, como poderia haver algo anterior à purificação já que ela supõe um movimento primeiro? Ora, o meio de purificar o intelecto é o próprio intelecto³⁷, de modo que é necessário que nos remetamos a um Intelecto primeiro, que age no ser por sua participação nele.

Desse modo, a purificação é o processo que assemelha progressivamente nosso intelecto ao Intelecto divino³⁸. Ela diminui progressivamente a influência do corpo e das paixões, sem, contudo, eliminá-la³⁹. No limite, a alma se diviniza, assemelhando-se ao Intelecto e, por fim, ao Uno (I 2 [19], 6, 6-9). Trata-se de uma reabsorção gradual do inferior no superior, do humano no divino, não do modo como a razão coordena e domina o império das paixões⁴⁰, mas do modo em que o sábio retorna à sua natureza originária (*arkhaia phúsis*).

Retomemos nosso tema inicial. A sombra de Hércules seria precisamente o oposto a essa parte da alma, presente apenas no inteligível. Essa natureza poderia referir-se, na linguagem plotiniana, ao centro da alma, que pode ser interpretado como o centro de nós mesmos (VI 9 [9], 8, 19-20). Em outra palavras, pode ser entendido como a unidade originária que configura o Uno na alma, em torno do qual ela gira, segundo a analogia da alma concebida como círculo. Desse modo, o círculo geométrico é uma imagem material da “circularidade” ideal da alma, que representa a dependência da alma para

³⁵ Do ponto de vista ontológico, é precisamente a *tolma* da Alma hipóstase que constitui o sensível ao mergulhar na matéria.

³⁶ A referência é explicitamente à *periagoge* da alegoria da caverna. A conversão permite a visão (*thea*) do ser.

³⁷ Cf. PLATÃO. *Fédon* 69c: o pensamento é tomado como *katharmós*.

³⁸ Cf. TROUILLARD, J. *La purification plotinienne*. Paris: PUF, 1955, p. 34 s.

³⁹ É por isso que a expressão *ápbele pánta*, se pensada a partir dessa problemática, deve ser sempre traduzida por “separa tudo”, nunca “suprime tudo”. Separar, neste contexto, nunca é suprimir, eliminar o corpo.

⁴⁰ Cf. BRÉHIER, *op. cit.*, 1955, p. 242.

com uma unidade transcendente, da qual ela provém e à qual ela retorna. É precisamente esse movimento de retorno que se configura como a *epistrophe*, termo ligado ao processo da *kátharsis*. O retorno à sua natureza originária é uma condição para a união com o Princípio, termo do processo de conversão. Essa circularidade pode ser entendida como o movimento original da alma não corrompida, ou seja, a vida da alma enquanto sua natureza própria, de acordo com sua natureza originária⁴¹.

O que, porém, caracteriza a relação entre *kátharsis* e *epistrophe*? Trata-se de um processo de retorno à natureza originária com uma dupla face, a ontológica e a ética. Ora, é para sua natureza original que o sábio retorna, visando à supressão da dualidade. Tal supressão constitui, no plano intelectual, uma apreensão do Uno, como termo de um processo de investigação filosófica, mas também como termo de um processo de domínio contínuo das paixões. A *epistrophe*, portanto, é um processo contínuo que a imagem do centro e do círculo indicam de modo privilegiado⁴². E é como processo vital que devemos compreender também a *kátharsis*. O sábio não é aquele que tão somente suprimiu uma parte de seu ser, ou seja, seu corpo e todos os prazeres.

⁴¹ A alma sofre uma espécie de ruptura dessa circularidade quando entra em contato com outra natureza, a corporal. Não se trata aqui de instaurar uma dicotomia de tipo gnóstico. Ora, é precisamente esta dicotomia, que compreende o corpo como signo do sensível e da matéria tomada como o mal, que Plotino censura nos gnósticos (cf. PLOTINO, *op. cit.*, II 9 [33]). Trata-se de dois níveis de realidade diversos cuja diferença é tratada por Plotino nos termos dessa ruptura da circularidade (cf. *ibid.*, VI 9 [9], 8, 3; 16-17). Por oposição ao estado em que a alma foi separada do corpo, estamos mergulhados no corpo, assim como o homem possui os pés mergulhados na água (9, 17). Plotino volta ainda outras vezes, no mesmo tratado (8, 29; 9, 8) ao problema do estatuto do corpo, insistindo não exatamente em seu caráter negativo, mas no distanciamento da alma com relação à sua origem. Ela separa-se e torna-se esquecida, descuidando de sua parte superior, seu *apex* ou seu centro, estar separado dessa origem. Segundo Plotino, nesse texto enigmático, mas sugestivo do ponto de vista da *epistrophe* e da metáfora centrológica, é pela parte superior de nossa alma, aquela que não submergiu no corpo, como os pés do homem na água, que coincidimos, segundo o centro de nós mesmos, com o centro de todas as coisas, qual seja, a unidade primeira, “além da essência”. É neste ponto que o sábio situa-se “além da essência” (*epékeina tés ousías*: PLATÃO. *República* 509b 9; cf. VI 9 [9], 11, 43). Tal coincidência é imaginada por Plotino conforme o modelo da coincidência entre os centros de grandes círculos concêntricos e o centro de uma esfera (cf. VI 9 [9], 8, 20-22), de modo que a alma aparece como um grande círculo da esfera universal, da qual o Uno é o centro.

⁴² Aliás, é a imagem do centro (*kentron*) e do círculo que constituem o eixo central da metafísica da luz articulada no processo exegético da analogia solar de *República* VI, 508-509. Cf. PLOTINO, *op. cit.*, VI 7 [38], 76, 24 et seq.

b) *Hedoné*

Embora concebido por alguns como fim (V 9 [5], 1), o prazer possui uma relação com a *eudaimonía* (I 5 [36], 4). O prazer do sábio é estável, diz Plotino, é serenidade (I 4 [46], 5-12). A dinâmica intrapsíquica entre desejo do múltiplo e a tendência para o Uno, cuja exigência é a unificação (*henosis*), e cujo meio é a *kátharsis* vinculada à *epistrophe*, é constitutiva da alma mergulhada no sensível. Recordemos a lição do mito de Hércules há pouco mencionada: há uma dupla condição do homem, na qual, a) de um lado, a alma está mergulhada no sensível, com a vida fragmentada na alternância entre desejos sensíveis, isto é, entre o prazer e a dor; b) de outro, uma vida fora do tempo e do espaço, objeto de nosso desejo de retornar à nossa natureza originária, a pura fruição do Intelecto Divino. A alma possui, portanto, a *dúnamis* de libertar-se do peso que a aprisiona (VI 9 [9], 4, 23). Contudo, tal dualidade não deve ser entendida como uma dicotomia que identifica o prazer sensível ao mal. O encontro do belo sensível pode ser uma experiência de unidade (cf. I 6 [1], 1) que nos conduz ao prazer. No tratado sobre o Belo, Plotino exalta a harmonia da beleza sensível como signo da beleza inteligível⁴³, sendo uma etapa de ascensão para o inteligível.

Há, portanto, vários níveis em que podemos compreender o prazer sensível e o inteligível que se combinam em nossa dinâmica vital, sendo que o termo *hedoné* e o adjetivo *bedu* aparecem em várias passagens das *Enéadas*. Eles permitem a identificação de um pensamento plotiniano do prazer e da verdadeira harmonia. Em VI 9 [9], 11, 45-50 lemos:

Quando alguém sai da contemplação, novamente elevando-se à virtude que está em si mesmo, percebendo que ele é ornado por ela (*kekosmeménon*), será novamente aliviado do peso pela virtude (*di'aretés*), dirigindo-se para o Intelecto e para a sabedoria, e, pela sabedoria, para ele [o Uno] (*kai dia sophías ep'auto*).

Nesse percurso em que o sábio insere-se no processo contemplativo de busca de união com seu Princípio, seja por um itinerário intelectual, seja por um processo unitivo, a sabedoria remete à ação virtuosa (*kai dia sophías ep'auto*). Aliás, no mesmo tratado, Plotino havia dito que são as purificações e as virtudes, e não apenas os discursos, as capazes de nos conduzirem até o Princípio (cf. VI [9], 3). As imagens sinestésicas apresentadas por Plotino no trecho acima

⁴³ Cf. a esse respeito, NARBONNE, J.-M. La quête du Beau comme itinéraire intérieur chez Plotin. *Separata* distribuída pelo Centre d'études sur la pensée antique "kairos kai logos", 1997.

citado (o sábio é ornado [*kekosmeménon*] pela virtude, torna-se belo e leve por meio dela) contrastam com aquilo que na seqüência do texto será afirmado em relação à vida dos deuses e dos homens divinos (*theon kai anthropon theion*): “(...) distanciamento das coisas daqui, vida *sem prazer* com relação às coisas daqui (*apallage ton allon ton tede, bios anedonos ton tede*)”.

Relacionada à temática da *katardis*, a ausência de prazer concernente àquilo que é chamado de “coisas daqui” ou “coisas deste mundo”, como traduzem alguns, pode ser contrastada com outras passagens em que o prazer é visto de outro modo. Assim, nesse contexto, podemos considerar dois níveis, duas formas ou duas dimensões de prazer: aquele imediato e provindo da saciedade do desejo e da paixão e o outro, implícito no ato de contemplação e que acompanha a vida do sábio. Há, portanto, uma tensão entre *kátarsis* e *bedoné*, mas igualmente uma busca de equilíbrio. Pois “a meta não é estar isento de erro (*hamartia*), mas ser deus” (I 2 [19], 6, 2-3)⁴⁴.

Apesar de sua duplicidade, da exigência de superação da alteridade para filosofar a propósito do Uno, o sensível não é visto pelo sábio a partir de um esquema dual em que ele temeria o sensível como algo que o retire de sua suposta “concentração” voltada para o inteligível. Ao contrário, situa-se num itinerário⁴⁵ que passa pela beleza sensível em direção à interioridade⁴⁶. A evasão do mundo rumo ao inteligível não possui outra intenção que a de revitalizá-lo, fundando o mundo sem deduzi-lo e descobrindo que o mundo em que vivemos não possui seu princípio em si mesmo⁴⁷. Desse modo, a ética plotiniana reconhece a necessidade da vida no corpo e não limita as relações com o sensível a uma estrita e simples oposição⁴⁸.

⁴⁴ O tema da *bedone* deve ser melhor explorado em sua relação com a virtude, uma vez que é um tema quase ausente na bibliografia plotiniana; ressaltamos os artigos de LAURENT, J. Plotin et le plaisir de vivre. In: *L'homme et le monde selon Plotin*. Paris: ENS, 1999, p. 103-113; RUTTEN, C. Le plaisir chez Aristote et Plotin. In: DIXSAUT, M. *La fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*. v. 2: *Contextes*. Paris: Vrin, 1999, p. 149-168.

⁴⁵ Cf. VI 9 [9], 3, 15-20.

⁴⁶ A dinâmica de superação do múltiplo sensível é análoga àquela da investigação intelectual, que superou o plano da razão discursiva, visando uma *presença* que supera a ciência. (...) *katà parousian epistémês kreittona*: VI 9 [9], 4, 3. Mas a razão discursiva continua tendo seu papel no processo de busca em direção ao Uno.

⁴⁷ Cf. TROUILLARD, J. La gènesse du plotinisme. *Revue Philosophique de Louvain*, nº 55, 1955, p. 477-478.

⁴⁸ A vida segundo o intelecto, podendo estar vinculada à união com o Uno, não é uma mera propedêutica, que deve absolutamente ser superada em uma *unio mystica* com o Princípio. Ao contrário, a via do intelecto não é somente uma figuração do exercício especulativo no plano da razão discursiva, mas o reconhecimento da harmonia do plano sensível, no qual o sábio vai progressivamente orientando-se pelo paradigma do inteligível.

3. CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS

Podemos, assim, considerar três níveis na dinâmica em direção ao Princípio Primeiro, norma última para o sábio⁴⁹. Em primeiro lugar, o nível da *katharsis*, entendida como *aphairesis* e *haplosis* (trabalho negativo em que o prazer dispersivo e que escraviza o homem é abandonado). Em segundo, o exercício da virtude (positivo). E, por último, acompanhada do prazer característico do sábio, a união com o Intelecto (*henosis*, que pode ser entendida, nesse contexto, como a leitura plotiniana da *homoiosis theo*) e com o Uno.

Assim como o filósofo de *República*, 582d, o *spoudaios* plotiniano, tal como o homem comum, não ignora os prazeres corporais, embora somente ele seja capaz de experimentar os prazeres que derivam da parte racional da alma. Não recusa o prazer, mas o integra e supera aqueles que são inferiores com relação ao *nous*⁵⁰. Não se depara a cada dia com o dilema de Hércules, mas situa-se em uma dinâmica ascendente da vida moral.

Seria, portanto, a recusa radical do corpo e do sensível, que instaura um dualismo constitutivo, a marca distintiva da ética de Plotino? Não. A *kátharsis* é um processo, não exclui a *hedoné*. Plotino não recusa o sensível, mas ressalta o caráter “duplo”, ou melhor, flutuante da natureza humana. Trata-se de um retorno à origem, de uma identificação com seu ser originário, mas que não é algo diverso de uma identificação consigo mesmo, o autêntico conhecimento de si⁵¹. Nesse processo, o *spoudaios* encontra-se em um estado de quietude (*hesukhia*), por oposição ao desejo de fazer muitas coisas (*polupragmonein*)⁵². Como diz Bréhier, a moral do domínio das paixões pela razão quer se desenvolver nas condições múltiplas e cambiantes de uma conduta; a outra volta-se para o encontro de sua identidade. Em termos bergsonianos, aquela é uma moral fechada, a moral apenas do exercício das virtudes

⁴⁹ Cf. BEIERWALTES, W. Das Eine als Norm des Lebens. Zum metaphysischen Grund neuplatonischer Lebensform. In: KOBUSCH, T.; ERLER, M. (Org.). *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*. München; Leipzig: Saur, 2002, p. 121-151.

⁵⁰ Cf., sobre a questão da alma não descida, vinculada ao problema da *eudaimonía*, LINGUITI, A. Plotino sulla felicità dell'anima non discesa. In: BRANCACCI, A. *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale*. Napoli: Bibliopolis, 2001, p. 213-236; cf. MCGROARTY. *Plotinus on eudaimonia. A commentary on Ennead I. 4*. Oxford/New York, Oxford University Press, 2006.

⁵¹ Pois a essência não é distinta da origem, segundo o princípio platônico seguido por Plotino.

⁵² I 3 [20], 4, 30-36. Análogo ao que é dito do Intelecto e da Alma em VI 7 [45]. Tal homologia entre os textos pode ser explorada nesse sentido, o que pode indicar uma homologia entre a alma individual e a Alma hipótese, que terá implicações éticas profundas, dentre as quais a própria possibilidade de autoconhecimento por parte da alma. Ora, o auto-conhecimento em sentido próprio existe no Intelecto Primeiro.

políticas (para empregar o vocabulário platônico), a outra, uma moral aberta, que busca retomar, em sua origem, o fluxo moral do qual as virtudes políticas são emanações longínquas. Isso representaria uma verdadeira inversão da moral⁵³. A assimilação do homem ao divino é dada pela relação ascendente, não por um domínio violento das paixões, não do superior ao inferior, pelo domínio do superior sobre o inferior. Essa assimilação ocorre no *continuum* vital do sábio. Deve-se ressaltar que a purificação da alma não é o bem, mas a sua condição (I 2 [19], 4; IV 7 [2], 10), preparando a alma em si mesma (cf. III 6 [26], 5) para que todas as suas potências possam ser voltadas para a sua melhor parte, a inteligível, a sua *arkhaia phúsis*⁵⁴. Tal “natureza originária” denota a verdadeira natureza da alma, o seu ser original.

O sábio, todavia, não abandona os outros, pois sua ação possui um caráter pedagógico. A amizade do sábio é a do homem interior, pois partilha com os outros o intelecto (cf. I 4 [46], 15, 23-25). Por isso, seu ser contrasta com o desagradável (*apbilos*) ou com o insensível (*agnomon*). Seu exercício na virtude aplica-se também à relação com o outro (cf. I 4 [46], 15, 22 et seq.)⁵⁵. Há, sem dúvida, uma negatividade que atravessa o conteúdo da ética plotiniana, que, porém, é de seu termo último⁵⁶, a saber, o Uno-Bem, tomado como “*epekeina tes ousías*” (cf. *Rep.* 509b9), e que nela instaura um caráter dinâmico. 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 Princípio⁵⁷. Essa negatividade aponta para um processo vital contínuo do sábio, já que ele jamais pode deduzir normas e deveres do Uno, mas apenas buscá-lo, sem cessar de esculpir sua própria imagem, que o assimila à unidade Primeira, além da essência.

[recebido em maio 2007; revisado pelo autor em fevereiro 2008]

⁵³ Cf. BRÉHIER, *op. cit.*, 1955, p. 243.

⁵⁴ VI 9 [9], 8, 14; VI 5 [23], 1, 16; II 3 [52], 8, 14; IV 7 [2], 9, 28; cf. PLATÃO. *Banquete*, 192e 9; *República*, 611d 2; *Timeu* 90d 5.

⁵⁵ Nesse contexto, poderíamos considerar o exemplo do filósofo platônico que retorna à caverna, mas não nos deteremos na possibilidade de comentar esse aspecto, que Plotino teria colhido da *República*. Sobre a preocupação política presente no neoplatonismo e sua relação com a alteridade, O’MEARA, D. *Platonopolis. Platonic political philosophy in Late Antiquity*. Oxford University Press, 2003, p. 28-60; SCHNIEWIND, *op. cit.*, p. 154-169.

⁵⁶ Cf. BEIERWALTES, *op. cit.*, p. 134.

⁵⁷ Cf. PRADEAU, J.-F. *L’imitation du Principe. Plotin et la participation*. Paris: Vrin, 2003.