

FUGA E ASSIMILAÇÃO EM PLOTINO

FLIGHT AND ASSIMILATION IN PLOTINUS

RAFAEL VIEIRA GOMES*

Resumo: Este trabalho procura apresentar uma leitura dos conceitos de Fuga (*phygḗ*) e Assimilação (*homoíosis*) em Plotino, em sua exegese de Platão, tendo em vista certo debate e interpretação que oscila entre uma abordagem “literalista” e uma compreensão alegórica do percurso assinalado por estes termos. Qual é o significado da “jornada” de Fuga e Assimilação em Plotino? “Fugir daqui” corresponde a uma espécie de negação do corpo, do mundo e dos sentidos, como entenderam alguns comentadores, ou os textos nos possibilitam outra leitura? E a Assimilação, como unificação (*bénosis*) a deus, o que significa, como se dá e como é possível?

Palavras-chave: Fuga, Assimilação, Virtude, Unificação.

Abstract: This article presents a reading of the concepts of Flight (*phygḗ*) and Assimilation (*homoíosis*) in Plotinus' exegesis of Plato. It considers a certain debate and interpretation that fluctuate between a 'literalist' and an 'allegorical' understanding of the process indicated by these terms. What is the meaning of the “journey” of Flight and Assimilation in Plotinus? Is this “flight away from here” a kind of denial of the body, or the world and the senses, as some commentators have argued, or do the texts make possible another reading? What is meant by assimilation as unification (*benosis*) with God, how does it occur, and what makes it possible?

Keywords: Flight, Assimilation, Virtue, Unification.

“FUGIR DAQUI”

Platão, por volta da metade do diálogo *Teeteto* (176 b)¹, afirmou que é preciso fugir daqui, pois necessariamente os males rondam esta região e residem aqui. Essa fuga, segundo ele, consiste em assemelhar-se a deus (*homoíosis theôî*), tornando-se justo e piedoso com ajuda da sabedoria. Plotino, nas *Enéadas*, tratado 19 [I 2] – *Sobre as virtudes*, inicia o texto citando literalmente este trecho do *Teeteto* de Platão; e acrescenta: “essa assemelhação

* Rafael Vieira Gomes é doutorando em Filosofia pela Unifesp (Universidade Federal de São Paulo), bolsista Capes. E-mail: rvgomes83@gmail.com.

¹ Trata-se da famosa digressão sobre o filósofo e a cidade. Cf. Platão, *Teeteto* (172 d – 177 b).

se dá, portanto, por meio da virtude” (*Enéadas*, 19 [I 2], 1, 5)². As virtudes são, assim, para Plotino, o meio pelo qual se faz possível a assemelhação ao divino, e, por conseguinte, a realização da verdadeira felicidade (*eudaímonia*) e bem-aventurança (*makaría*); bem como possibilitam a ascensão da alma ao inteligível para o “verdadeiro conhecimento” (*gnôsis*) e sabedoria (*sophía*). Mas, se a assemelhação a deus se dá pela virtude (*aretê*), e, se é isso o que Plotino chama de “Fuga”, o que significa propriamente, em sua exegese de Platão, “fugir daqui”? Trata-se, tal como entenderam alguns filósofos e comentadores contemporâneos³, de uma fuga *literal* do sensível e, portanto, de um desprezo e desvalorização do corpo e do mundo? Ou a leitura de alguns textos das *Enéadas* nos possibilitam outra interpretação mais *alegórica* de seu pensamento?

De acordo com os seus primeiros tratados, fugir dos males e assemelhar-se a deus mostra-se como a necessidade da alma de remontar-se, em um processo de despojamento e conversão (*epistrophê*), a si mesma, em um movimento de simplificação e unificação, de um retorno do exterior para o mais íntimo, por meio do exercício da dialética e das virtudes⁴. Em contraposição ao tema, mais metafísico da filosofia plotiniana, da processão (*próodos*) ou da expansão da realidade a partir da unidade do princípio até a máxima multiplicidade e dispersão da matéria, o tema da conversão e do retorno da alma parece corresponder ao aspecto mais ético de seu pensamento⁵. Porém, esse aspecto ético se dá em paralelo ao desvelamento da natureza verdadeira e original da alma, em uma jornada de purificação (*kátharsis*) e de autoconhecimento.

Todavia, em Plotino, esse conhecimento de si e do princípio inteligível superior parece se dar para além do nível dos discursos, silogismos e raciocínios, apesar de o discurso e a razão (*lógos*), o nível da *diánoia*,

² As traduções utilizadas aqui, das *Enéadas* são as de José Carlos Baracat Júnior (2006) e Jesus Igal (1985-1998). As traduções do espanhol são de autoria própria, assim como as traduções dos comentários em francês. As citações das *Enéadas* constam: primeiro, da ordem cronológica do tratado; segundo, da ordem sistemática de Porfírio entre colchetes; seguidas do número do capítulo e das linhas.

³ Essa é uma leitura que historicamente se tornou bastante comum, pelo menos entre parte considerável de seus especialistas e comentadores modernos. Vide, por exemplo: ARNOU, 1921, p. 31 – 40; O’MEARA, 2004, p. 146 ss; e BODÉÛS, p. 256-264. Essa leitura “literalista”, da ética platônica e plotiniana, aparece também em alguns filósofos contemporâneos, tais como: Nietzsche (e.g. 1999, § 1 – 9) e Bergson (e.g. 2006, p. 160-161).

⁴ Cf. 1 [I 6]; 19 [I 2]; 20 [I 20].

⁵ Cf. Trouillard, 1955, passim.

apresentarem-se como etapas fundamentais para nos guiar e apontar o caminho⁶. Com efeito, o que Plotino parece sustentar em todas as fases de seu pensamento é que o verdadeiro conhecimento dá-se em uma “unificação” (*bênosis*) direta e suprarracional⁷ com o “eu” verdadeiro e original do nível superior da alma – e, conseqüentemente, com o divino –, representada pelo vocabulário da “visão” e da “experiência” (cf. 1 [I 6], 7, 13 – 21)⁸.

Essa conversão é, portanto, uma fuga da dispersão exterior, que resulta na queda nos males para a alma; e um retorno para si mesma, em sua mais profunda e primeira intimidade, como reconquista de sua verdadeira natureza primeira e original (*arkhaia phýsis*) e de seu bem mais supremo, o Uno-Bem como princípio supremo de toda realidade (cf. 9 [VI 9], 9, 12 – 22). Esse percurso é o encontro com o seu verdadeiro Amor, e com o seu mais profundo e original desejo por felicidade e plenitude (cf. 9 [VI 9], 9, 40 – 45). E por isso, a virtude é um desprendimento e um despojamento dos vícios, paixões e das realidades externas e inferiores que aprisionam a alma, e uma conversão a si mesmo, em um movimento de libertação e autoconhecimento:

‘Não está – disse Platão – fora de nada’, antes está com todos sem que o saibam. É que são eles que fogem fora dele, ou melhor, fora de si mesmos. Não podem, pois, alcançar àquele de quem fugiram, nem podem, após perderem-se a si mesmos, buscar outro. Tampouco um filho alienado e fora de si conhecerá a seu pai. Mas quem se conheça a si mesmo, também conhecerá sua origem (*Enéadas*, 9 [VI 9], 7, 29 – 35)⁹.

⁶ Vide: *Enéadas*, tratado 20 [I 3] – *Sobre a dialética*. A dialética como etapa propedêutica e pedagógica. Cf. JANKELEVITCH, 1998, passim.

⁷ Vide, por exemplo: 1 [I 6], 7, 1 – 12; 2 [IV 7], 10, 30 – 41; 9 [VI 9], 10, 8 – 10.

⁸ “Experiência” (*páskhō*), no sentido da “vivência”, “impressão”, “sentimento” (vide, por exemplo: 1 [I 6], 5). Por outro lado, a “visão” aparece por meio de uma série de termos, como, por exemplo, ópsis, *blépō*, *ómmátos*, *boráo*, *théa* (cf. 1 [I 6], 7 ss), dentre outros. No entanto, o termo experiência nesse trecho não está relacionado com o termo *empeiria*, ou *peira*, cuja tradução mais exata corresponde melhor ao termo experiência propriamente dito, usado em outros contextos por Plotino; e nem sequer faz alusão ao amplo quadro conceitual que esse termo possui na filosofia moderna, inexistente entre os antigos. Usamos “experiência” aqui, portanto, de um modo genérico apenas para descrever esse sentido de “vivência”, “sentimento” e “impressão” aludida por Plotino, como o fazem alguns tradutores e comentadores modernos. Cf. por exemplo: IGAL, 1982, tratado 1 [I 6]; e HADOT, 1997, p. 73-74.

⁹ Assim, o encontro com a origem é, antes de tudo, em Plotino, um reencontro e desvelamento de seu verdadeiro ‘eu’, pois: “... ao ver-se a si mesmo no momento mesmo da visão, se verá a si mesmo – ou melhor, se encontrará consigo mesmo e se sentirá a si mesmo...” (*Enéadas*, 9 [VI 9], 10, 10 – 12).

Contudo, a despeito da linguagem ambígua de Plotino que assinala a necessidade de abandonar “as antigas fulgências do corpo” e a dispersão na multiplicidade externa para adentrar no mais íntimo e despertar a visão interior (cf. 1 [I 6], 8, 1 – 6), Plotino ressalta o caráter não literal desse percurso, que ele identifica com a narrativa do retorno de Ulisses à Ítaca. Plotino vê no retorno de Ulisses um misterioso sentido, uma alegoria poética do retorno da alma à sua “pátria de origem”¹⁰. A alma, tendo provindo da unidade do princípio, se dispersa na multiplicidade e se perde enganada pelos encantos de “Circe”. Esta, proporcionando-lhe prazeres e belezas em demasia, a faz prisioneira em seu desterro, esquecida de sua pátria e dos seus. Até que um fastio e uma decepção com os prazeres aos quais se unia em seu exílio, e uma saudade deleitosa de sua “terra” e origem a leva a “fugir” e a empreender a grande viagem de retorno à pátria. A nostalgia inebriante, que representa o desejo ardoroso da alma de retroceder ao princípio, à sua Ítaca interior, é que a move em direção à origem. Porém, essa fuga, como jornada e retorno da alma, parece que só pode ser descrita como um percurso espacial como alegoria. “Fugir daqui”, nesse sentido em que trata Plotino, em sua exegese de Platão e dos antigos, não parece uma expressão tomada em seu sentido literal, de fuga daqui para alhures; mas em um sentido alegórico de despertar do domínio das paixões externas e inferiores para um olhar e uma visão interna superior (cf. 1 [I 6], 8, 23 – 28):

Mas, quando se diz que “é preciso fugir daqui”, já não se trata das coisas sobre a terra. Porque a fuga, diz ele [Platão], não é afastar-se da terra, mas, mesmo estando na terra, “ser justo e piedoso com sabedoria”, de modo que é dito que é preciso fugir dos vícios, uma vez que para ele os males são o vício e tudo que resulta do vício (*Enéadas*, 51 [I 8], 6, 8 – 14)¹¹.

¹⁰ OLIVEIRA, 2008, passim.

¹¹ Sobre esse ponto, vide o comentário feito por Pierre Hadot (1997, p. 28): “Este mundo espiritual não é um lugar supraterrrestre ou supracósmico que os espaços celestes separam. Este não é um estado original irremediavelmente perdido ao qual só a graça divina poderá trazer. Não, este mundo espiritual não é outro que o eu mais profundo. Se pode atingi-lo imediatamente entrando em si mesmo”. Vide, também, o bellissimo comentário de E. Bréhier (1999, p. 185): “A diferença “daqui” e de “lá”, de superior e inferior não significa mais que a diferença entre a dispersão no sensível e a concentração interior”.

Dada a condição intermediária da alma entre o que lhe é superior (as hipóstases divinas) e o que lhe é inferior (a matéria), e dada a sua ânsia de ser de si mesma, por sua ousadia (*tólma*), a alma move-se muito por conta própria, deixando-se atrair e se apegar pelas imagens que lhe chegam pelos sentidos, voltando-se para elas demasiadamente. Ao correr e admirar mais o que lhe é externo e alheio, a alma identifica-se com a exterioridade, gerando a alteridade primeira (*prōtē heterōtēs*), tornando-se, assim, outra com relação ao divino e a si mesma. Desse modo, a alma fica impossibilitada de contemplar seu pai e a si mesma, afastando-se e alienando-se completamente de suas potências e de sua origem. Sua natureza profunda e interior torna-se latente e esquecida, o que torna impossível para ela conhecer a si mesma e contemplar as realidades suprassensíveis. Isto, por uma identificação excessiva com a passividade e multiplicidade externa, uma vez que, nesse estado, ela se torna passional e pessoal em grande medida, inquieta e perturbada por toda sorte de paixões, preocupações e ansiedades. Impossibilitada, por conseguinte, de voltar-se serena e tranquila a si mesma, a alma acaba injusta e sumamente infestada de paixões, alheia a si mesma, sem poder ascender ao inteligível. E, assim, incapaz de realizar a felicidade e o verdadeiro conhecimento: “como as crianças que, arrancadas recém-nascidas dos braços de seus pais e criadas longe por longo tempo, se desconhecem a si mesmas e desconhecem seus pais” (*Enéadas*, 10 [V 1], 1, 1 – 10).

Esse estado de identificação e fusão da alma com a matéria, em uma espécie de materialização da alma (em sua dispersão na exterioridade) pode prosseguir até que ocorra o que Plotino chama em alguns textos de “a morte da alma”¹², ou seja, a sua imersão completa na matéria, tal como o ouro coberto pela terra, confundindo-se e identificando-se completamente com as aderências que lhe são alheias.

Entretanto, mesmo para esse que, encantado com a sua própria imagem, assim como Narciso que mergulhou e desapareceu nas profundezas das correntes de um rio, ainda há a possibilidade de fuga e libertação, caso volte seu olhar da escuridão e fluência do devir e olhe para o que lhe ilumina (cf. 1 [I 6], 8, 10 – 18). Nesse sentido, para os que são capazes de fugir, a experiência do mal torna-se um conhecimento mais claro do bem, além de possibilitar à alma a atualização de suas potencialidades e a exteriorização de

¹² Cf. por exemplo, em: *Enéadas*, 51 [I 8], 13, 21 – 26.

suas virtualidades que desconhecia. Portanto, segundo a filosofia plotiniana, é nesse grande trabalho de ordenação e governo do mundo sensível que a alma tem a possibilidade de exercer suas potencialidades para a virtude, adquirindo experiência e conhecimento mais claro do bem e de si mesma (cf. 6 [IV 8], 7, 10 – 20). Para isso, é preciso dominar a matéria; porém, só poderá dominá-la o que estiver puro, ou seja, livre e desimpedido da dispersão exterior, o que se adquire pela verdadeira virtude (cf. 51 [I 8], 8, 29 - 30), que corresponde melhor às purificações (*kátharsis*):

É como se algo de ouro fosse um ser animado e logo, após sacudir-se de todo térreo que havia nele, sendo antes desconhecedor de si mesmo porque não via o ouro, se maravilhasse já então de sua própria natureza ao ver-se acendrado e pensasse que, desde logo, não necessitava de nenhuma beleza postiça, sendo preciosíssimo por si mesmo contanto que lhe permita estar em si mesmo (*Enéadas*, 2 [IV 7], 10, 47 – 54).

Não obstante, a despeito da aparência de certa desvalorização do sensível – em oposição aos gnósticos que entendiam o mundo físico como mal em si, inclusive como obra de uma espécie de demiurgo mal –, Plotino elogia o cosmos e o mundo afirmando sua beleza, divindade, perfeição e simetria (cf. 33 [II 9], 16, 49 – 57). Além disso, considera a experiência sensível como condição para a verdadeira contemplação inteligível. Aquele que não honra não ama e não admira a beleza e a divindade dos deuses presentes no mundo, ou seja, a divindade presente na natureza sensível, tampouco, diz Plotino, honrará a beleza e a divindade inteligível¹³. Isso não é próprio de um homem sábio, mas de alguém que está totalmente desprovido tanto de sentidos como de inteligência, e de quem está longe de vislumbrar o mundo inteligível, pois não vê nem sequer o sensível (cf. 33 [II 9], 16, 37 – 40). Portanto, a “visão” da beleza inteligível, da qual fala Plotino, supõe a visão da beleza sensível, pois sem ver e reconhecer esta última se torna impossível a contemplação da primeira. De modo que, aqueles que depa-ram com a beleza sensível sentem uma espécie de perturbação e alcançam a reminiscência da realidade verdadeira. É dessa experiência que surge o amor apaixonado (cf. 33 [II 9], 16, 45 – 50). E assim, a visão inteligível é uma espécie de aprendizado, aprofundamento e expansão da visão do sensível.

¹³ “Se, pois, veem com indiferença as coisas daqui, também veem as de lá. A continuação, portanto, das de lá são belas as daqui” (*Enéadas*, 33 [II 9], 17, 27 – 28).

Para ascender à visão superior é preciso saber ver e reconhecer a realidade e a beleza do mundo sensível¹⁴.

Segundo Bréhier, o sensível e o inteligível em Plotino não são dois “mundos” separados e opostos. Para ele, segundo uma comparação sugerida pelo próprio Plotino (cf. 38 [VI 7], 22, 25 – 36), o sensível está para o inteligível como o rosto está para a expressão da fisionomia: “é no rosto sensível que há partes simétricas e dimensões calculáveis; a expressão não é suscetível nem de divisão nem de medida”¹⁵. Interpretação que o permite, diante de alguns dos textos que vimos acima, emitir um juízo muito perspicaz e pertinente, concebendo a contemplação inteligível como “aprofundamento da sensação”¹⁶.

É nesse sentido que Plotino nos exorta a “fugir”, ainda estando aqui e exercendo nossa função própria, que não consiste apenas em entender, mas também em comandar e governar o sensível. O que parece nos confirmar o teor “metafórico” dessa “Fuga”, uma vez que a “separação” (*kborismós*) a que se refere Plotino, de acordo com os textos que vimos, não parece possuir nenhum tipo de conotação espacial, nem de desprezo moral do corpo e do sensível. Mas parece referir-se apenas à capacidade da alma de não se deixar dispersar, dominar ou se identificar com a multiplicidade exterior, em uma cisão com a sua natureza profunda e interior, abandonando suas potências psíquicas superiores em busca de uma realização e identificação externas.

A ASSIMILAÇÃO (*HOMOÍOSIS*) E OS NÍVEIS DA ALMA

Mas se a “fuga” não corresponde ao desprezo e à negação do corpo e do mundo, o que é e como se dá esse percurso? Resposta que, parece, pode ser melhor compreendida com outra pergunta anterior e mais fundamental: como é possível que o retorno para si, para a natureza primordial da alma, possa corresponder ao retorno e à assimilação ao divino e ao Uno, princípio de todas as coisas? O que é possível traduzir ainda em outros termos: como

¹⁴ Vide HADOT, 1997, p. 47-49: “Saber ver o mundo sensível é prolongar a visão do olho para uma visão do espírito...”.

¹⁵ BRÉHIER, 1999, Introduction, p. X.

¹⁶ “Ora, o mundo inteligível é precisamente essa face interior das coisas, cujo conhecimento parece ser, bem antes que uma abstração, uma sorte de aprofundamento da sensação. A beleza de um rosto não consiste em simples simetria das partes; pois rostos simétricos podem ser frios demais para serem belos, ela está na expressão da fisionomia, nesse calor indefinível que o anima. É esse calor que Plotino chama inteligível”. *Ibidem*, p. XVI.

é possível que a estrutura transcendente e “metafísica” de toda a realidade esteja presente no interior da alma humana? Ora, talvez, de modo muito sucinto, Plotino nos respondesse que assim como estão presentes no interior de toda natureza sensível, já que são a fonte e o princípio de todo cosmos, estão presentes também no interior do homem¹⁷. O externo à alma é aquilo que dela procede e lhe é inferior e externo, ou seja, a matéria. O Uno e o Intelecto, e a Alma (hipóstase), sendo anteriores e princípios, são interiores a alma humana particular, e estão diretamente presentes e relacionados a ela. O Intelecto (*Noûs*) por meio da Alma, e o Uno por meio do Intelecto¹⁸.

Além disso, existe na própria alma, que é imagem do Intelecto e do Uno, uma estrutura gradual processiva que a permite coincidir com a realidade transcendente, pois, como afirma Santa Cruz: “A estrutura própria do universo como um todo é própria também do ser humano, que contém em si os mesmos níveis ontológicos e noéticos”¹⁹. Assim, segundo a concepção plotiniana, “... a alma humana possui a mesma natureza que a da realidade em seu conjunto”, como uma espécie de símile do universo, ou um “microcosmos”²⁰: com sua parte superior não discursiva pode tocar o Intelecto²¹; e o Uno pode atingir com aquilo que Plotino chama, em alguns textos, de “o centro

¹⁷ O que de fato responde em 10 [V 1], 10, como veremos. Vide também a metáfora plotiniana do Uno como “centro de todas as coisas” (*Enéadas*, 9 [VI 9], 8, 20 – 21).

¹⁸ Mas não presente de modo imanente, já que Plotino afirma que o Intelecto e o Uno estão acima do homem sensível. “O Intelecto, entretanto, atua em torno daquele como quem vive ao seu redor. A Alma, por outro lado, dançando por fora em torno do Intelecto, olhando a ele e escrutando o interior dele, vê a deus por meio do Intelecto” (*Enéadas*, 51 [I 8], 2, 23 – 26). Trata-se aqui, não da metáfora vertical da processão, mas da metáfora circular. Segundo Pradeau (2003, p. 57), essa metáfora é mais precisa, pois: “... os princípios não são exteriores uns aos outros” [...] “Que cada realidade inteligível contenha seu princípio e lhe assemelhe funda a possibilidade para nós de uma assimilação a deus: o ‘Bem’ platônico, a bondade ela mesma, daqui em diante identificada ao Primeiro princípio, o Uno, está em nós mesmos”.

¹⁹ SANTA CRUZ, 2007, Intr. XXIX.

²⁰ Essa concepção é certamente inspirada pelos diálogos platônicos; especialmente *Filebo* (30 a 5-6) e *Timeu* (30 b8), nos quais o homem aparece como um símile do universo composto de alma e corpo. Pois, assim como o universo é formado por um corpo múltiplo e coordenado e por uma alma que lhe ordena, o homem também é composto de alma e corpo. E, como o conhecimento se dá entre semelhantes, na medida em que a alma atualiza seus níveis superiores, coincide com as realidades transcendententes e as contempla, tornando-se semelhante ao divino e, portanto, sábia, divina e bem-aventurada.

²¹ Por exemplo: “... conhecemo-nos a nós mesmos bem porque conhecemos também a potência que conhece o Intelecto com essa mesma potência, inclusive porque nos transformamos nele...” (*Enéadas*, 49 [V 3], 4, 6 – 8). Trata-se do intelecto da alma, ou da parte intelectual da alma (cf. 43 [VI 2], 22, 1 – 11).

da alma”, aludindo a uma espécie de nível supraintelectivo, coincidindo centro com centro, tal qual dois círculos concêntricos²². Porém, a presença das hipóstases para o homem não significa que elas lhe sejam imanentes. Em si mesmas, elas lhe são transcendentais, apesar da presença “imediate” para aqueles que são capazes de percebê-las, ou melhor, para as potências da alma que lhe são afins; o que representa certo paradoxo, concebendo o divino como imanente e transcendente ao mesmo tempo²³. A princípio, o que é imanente ao homem, – parece-nos – é, sobretudo, a semelhança que ele guarda em si, em sua alma, em uma gradação de níveis, com as realidades divinas. E é essa semelhança que, pela supressão momentânea da alteridade, torna o princípio presente²⁴. Essa concepção está atrelada ao que Igal chama da concepção do “eu atual” do homem, uma vez que em Plotino o homem se identifica com o nível que atualiza e exercita preponderantemente²⁵. Nesse sentido, no momento em que o homem se volta e atualiza suas potências superiores, coincide com as hipóstases e, de certa forma, as tem de modo imanente, contemplando-as e unindo-se a elas²⁶. Isso significa que, para Plotino, o homem contempla e se uni ao grau de realidade correspondente ao nível atual de sua alma em exercício. É, pois, a semelhança do vidente com o visto que torna possível a visão, retomando a fórmula platônica que afirma

²² “... com isso coincidimos por nosso próprio centro com o que se poderia chamar o centro de todas as coisas, encontrando assim repouso” (*Enéadas*, 9 [VI 9], 8, 20 – 23). Sobre a metáfora da sobreposição dos círculos comparada com a união do centro da alma com o Uno, vide: (9 [VI 9], 10, 17 – 19 ; e 10 [V 1], 11, 9 – 15).

²³ Cf. ARNOU, 1921, p. 151-181. Isso ocorre porque não há, segundo Plotino, nenhuma separação ou mediação entre a alma e o Intelecto, assim como entre o Intelecto e o Uno há apenas, no limite, alteridade (cf. *Enéadas*, 10 [V 1], 6, 45 – 53). Por isso, superada a alteridade (moral e cognitiva), estamos, de certo modo, diretamente presentes ao divino, em dois níveis: primeiro ao Intelecto e, em um nível superior, ao Uno. Sem que isso signifique a perda da alteridade ontológica e estrutural da alma.

²⁴ Para o Intelecto (cf. *Enéadas*, 31 [V 8], 11); e para o Uno (cf. 9 [VI 9], 8, 30 – 34).

²⁵ IGAL, 1982, p. 92.

²⁶ Provavelmente, é isso o que quis dizer Plotino ao seu médico e amigo Eustóquio, em suas últimas palavras: “esforça-te por elevar o que de divino há em nós até o que há de divino no universo (V. P. 2, 25 – 27). Contudo, segundo P. Hadot (1994. p. 40), a noção de “coincidência” com o Uno sugerida por Plotino, inclusive pela metáfora matemática dos círculos sobrepostos, só pode ser realmente compreendida como uma metáfora: “... o relativo não pode nem coexistir, nem coincidir com o Absoluto, ele só pode tender a ele, se aproximar indefinidamente...”. No entanto, a análise dos textos nos mostra que, em ocasiões raras e especiais, parece que Plotino indica que o sábio pode “experimentar” a “união” e até certa coincidência com o princípio, eliminando momentaneamente sua alteridade cognitiva e talvez moral, o que chamamos de Assimilação ao Uno propriamente dita (cf. *Enéadas*, 9 [VI 9], 9 ss).

que o conhecimento se dá entre semelhantes²⁷. Em outras palavras: a realidade percebida e contemplada pelo homem corresponde ao nível psíquico que esse homem exercita e atualiza, dada certa semelhança e equivalência entre um determinado nível da alma e a hipóstase correspondente²⁸. Essa atualização dos níveis superiores, dada pela conversão e pela contemplação é que plenifica a alma e a torna perfeita:

Do mesmo modo que esta tríade de que temos falado existe na natureza, assim é preciso pensar que também habita no homem. Quero dizer: não “dentro do homem sensível” – pois esta tríade é transcendente²⁹ –, mas “em cima do homem que está fora das coisas sensíveis” e está fora do universo inteiro. Pois assim também “a casa do homem” é a que Platão caracteriza como “o homem interior”. Portanto, também nossa alma é coisa divina e de uma natureza distinta, como o é a natureza universal da Alma. Mas é alma perfeita a que está dotada de inteligência (Enéadas, 10 [V 1], 10, 1 – 13).

É nesse sentido que a Assimilação a deus corresponde e é consequência do percurso de “Fuga” da alma para a conquista de seus níveis superiores. Primeiro é preciso se preparar e tornar-se o máximo possível semelhante a deus pelo exercício das virtudes e da dialética. A dialética é responsável pela orientação e instrução pedagógica, servindo de guia para o esclarecimento e direcionamento do percurso da alma, realizando a sabedoria no nível do discurso. E as virtudes, políticas e purificadoras, permitem a alma desembaraçar-se dos vícios e de sua contaminação e dispersão exterior, para elevar-se pura (nua) e impassível para si mesma (suas potências superiores)

²⁷ Vide, por exemplo, *Rep.*, 507 c 6-8; 508 b 3; 509 a 1. Para Platão, o olho só pode contemplar o sol porque tem uma natureza semelhante (*bómoios*) à luz. Assim como a alma pode contemplar o bem, por ser-lhe semelhante. É a tese platônica, cuja origem (segundo Aristóteles) remonta a Empédocles (cf. *De Anima* I 2, 404b 11 ss), de que algo só pode ser conhecido por seu semelhante, e que é esse parentesco (*syngeneia*) que possibilita conhecê-lo e imitá-lo. O inteiramente dessemelhante não pode conhecer o objeto com o qual não tem nenhuma similitude e participação (*méthexis*). Segundo Arnou (1921, p. 143 ss), essa semelhança plotiniana está fundada em uma “simpatia universal”, que é consequência, no limite, da unidade fundamental de todas as coisas.

²⁸ “Porque mediante uma coisa como esta, dentre as que há em nós também nós nos pomos em contato com aquele, e nos juntamos com ele...” (*Enéadas*, 10 [V 1], 11, 13 – 15). Ou: “... pelas potências pelas quais o pensante é naturalmente capaz de coincidir com o pensado; e é de crer que o pensante está por semelhança e coincide com seu congêneres...” (*Enéadas*, 9 [VI 9], 8, 27 – 29).

²⁹ A despeito desta tradução feita por Igal, o verbo utilizado por Plotino é *khōrismós*, e relaciona-se à ideia de separação.

e, conseqüentemente, para as realidades divinas³⁰. Deste modo, devidamente preparada, a alma é capaz de retroceder a si mesma, livre da “mistura” e “contaminação” exterior, e “tocar”, assim, diretamente o inteligível e o divino.

As virtudes políticas nos tornam melhores, porque nos ordenam, metrificam e delimitam as paixões e os desejos externos, produzindo temperança, coragem, justiça e sabedoria no nível do homem externo e ativo³¹. Contudo, certamente é o processo catártico das purificações que mais propriamente nos assemelha ao divino, por nos possibilitar retroceder à nossa pureza e natureza original. Isso, pela progressiva superação da identificação aos níveis inferiores e externos, desembaraçando-se e desapegando-se das afecções e paixões relacionadas à percepção parcial, “pessoal” e limitada desse nível (cf. 19 [I 2], 3, 12 – 23). Esse procedimento corresponde a um despojamento e uma renúncia gradual dos desejos (*epithymía*) e amores perecíveis e externos para voltar-se para o amor profundo e conatural da alma por seu princípio (cf. 46 [I 4], 6, 25 – 30). É, portanto, voltando-se para si mesma que a alma se desembaraça e se liberta da dominação de seu nível inferior, atingindo primeiramente seu grau intermediário pela *diánoia*, desenvolvendo a compreensão e a sabedoria pelo discurso.

No entanto, pelo progresso do exercício dialético, de análise e síntese, aliado ao trabalho das virtudes, a alma vai ascendendo e superando o discurso em uma compreensão cada vez mais profunda e intuitiva (cf. 20 [I 3], 4, 12 – 19). Nesse nível, a alma unifica-se em seu íntimo em um estado de silêncio e quietude, superando a alteridade e multiplicidade das imagens e dos discursos exteriores para contemplar-se a si mesma; tornando-se de “sujeito” que contempla “objeto” contemplado (31 [V 8], 11, 12 – 18). Essa unificação interior, com seu nível mais profundo, representa o primeiro nível da unificação e Assimilação a deus, no nível do Intelecto (*Noûs*), por meio da contemplação inteligível direta e diáfana da essência, a intelecção (*noésis*). Entretanto, a despeito da realização da sabedoria, beleza e da “vida verdadeira” no nível do Espírito, a alma ainda anseia, aqui, pelo “contato” e “unificação” final com o seu princípio. Pois, após a realização e efetivação da contemplação e Assimilação inteligível, a alma, alçada ao seu nível superior, se depõe de toda forma e despoja-se de toda multiplicidade, ainda que

³⁰ Cf. respectivamente os tratados 20 e 19 na ordem cronológica; I 3 e I 2, na ordem eneádica de Porfírio.

³¹ Cf. *Enéadas*, 19 [I 2], 2, 14 – 22. Segundo Pradeau (2003, p. 118), nesse nível, identificando as virtudes com limites ou medidas, Plotino está no âmbito dos termos da ética aristotélica: “... que define a virtude como uma (justa) medida das paixões, como uma ‘metropatia’”.

essencial. Inclusive, da sabedoria, da contemplação e da beleza, ao perceber uma luz que lhe infunde (ou lhe desperta), pela graça, o desejo e o amor profundo pelo seu “verdadeiro amado”, o Bem (cf. 38 [VI 7], 23, 1 – 10).

Ora, essa etapa final do percurso, que representa o ápice da “experiência” de plenitude, unificação e divinização da alma, se dá pela renúncia e pelo despojamento último de todas as coisas. É o estado de profunda “solidão serena” e quietude, de superação de toda alteridade (inclusive, da cognição e da contemplação intuitiva) que torna possível para a alma o contato e a unificação com o Uno, em uma “experiência” silenciosa, divina e extática (cf. 9 [VI 9], 11, 22 – 24). Aqui, segundo Plotino, não há mais nenhuma dualidade e, por isso, em quietude, unidade e repouso absoluto a alma é capaz de tocar e “coincidir” (até certo ponto) com o centro de todas as coisas, com a unidade absoluta que sustenta e mantém todas as coisas; já que, una e sem alteridade, a alma está imediata e diretamente presente àquele que não tem nenhuma alteridade³².

CONCLUSÃO: O SIGNIFICA ALEGÓRICO DA “FUGA” E A UNIFICAÇÃO (*HÉNOSIS*)

Trata-se, portanto, assim nos parece, de um contínuo processo de despojamento e renúncia de todos os níveis da alma, até atingir o seu nível superior e mais profundo. Contudo, (e, aqui, talvez, descobrimos um ponto crucial de nosso trabalho) não sem antes realizar devidamente cada nível de acordo com a sua natureza própria e sua “função”. Não se trata, definitivamente, de uma renúncia de realizar a bom termo cada nível da alma. Esse despojamento, que caracteriza o sentido alegórico da “Fuga”, parece se dar “espontaneamente” pela realização e efetivação da natureza de cada nível, como consequência da plena consumação de seu fim próprio. Por exemplo, é a realização da virtude no nível do homem externo e inferior (as virtudes políticas) que permite a alma se desembaraçar dos vícios e, portanto, realizar a ascensão purificadora para níveis mais profundos. Logo, a renúncia e a supressão da identificação ao nível inferior e externo dá-se pela realização da função própria desse nível que, fundamentalmente, consiste em procurar o que lhe é necessário e natural (eliminando as dores e infortúnios) (cf. 19

³² Cf. por exemplo: “E então é quando é possível ver aquele e ver-se a si mesmo segundo é lícito ver: a si mesmo esplendoroso e cheio de luz inteligível [*phōtōs plērē noētōū*]; ou melhor, feito luz mesma, pura e leve; feito deus [*thēon genōmenon*]; ou seja, sendo deus, se verá todo incendiado [*anaphthénta*] naquele instante...” (*Enéadas*, 9 [VI 9], 9, 58 – 60).

[I 2], 5, 6 – 20), servindo o máximo possível de “instrumento” para a alma realizar a virtude e o “aprendizado” necessário no sensível.

Ora, a realização do necessário e natural, de modo virtuoso e moderado, sem excessos e vícios parece corresponder à busca pela efetivação de sua “função” e de seu fim, que consiste em ser um perfeito “instrumento” para a alma entoar sua música de virtude e sabedoria (cf. 46 [I 4], 16, 22 – 30). Por outro lado, no nível da *diánoia* também não se trata de uma renúncia pura e simples do discurso e do raciocínio. A superação e o “despojamento” da razão se dá, parece, pela efetivação de sua capacidade pelo exercício dialético. À medida que a alma desenvolve e se exercita por meio do discurso, alcançando compreensão e sabedoria discursiva, sua apreensão cognitiva vai se tornando cada vez mais profunda e unificada, fundindo a distensão das palavras em uma “visão” clara e imediata da realidade mesma, para além dos símbolos e aparências. Trata-se, portanto, de uma efetivação e realização da “função” mesma de nosso nível dianoético de guiar a alma e fazer a intermediação pedagógica entre o nosso nível passional e externo à apreensão e “experiência” espiritual e inteligível. Contudo, alçada à contemplação e à “verdadeira virtude” da vida do Espírito, a etapa superior do percurso (em direção ao Uno) também não consiste em uma renúncia simples e direta da atividade noética e contemplativa. Mas, trata-se, antes, de uma realização e efetivação da atividade própria desse nível, ou seja, a contemplação e “visão” da essência como consumação da verdadeira ciência e sabedoria e da verdadeira virtude, para, em seguida, vislumbrar a “luz” imaculada do princípio (cf. 32 [V 5], 7, 7 – 10).

Todavia, parece que é pela percepção da limitação e insuficiência de cada nível que a alma desperta para a necessidade de prosseguir a realização da jornada catártica e de sua “peregrinação” até o princípio. O nível externo do “homem inferior”, por não ser capaz de realizar o desejo e o amor natural da alma por liberdade, plenitude e felicidade no nível da ação exterior (mesmo no domínio da virtude), causa decepção e desapontamento, provocando o desejo e a reminiscência do princípio. Em contrapartida, a distensão simbólica e imagética do discurso apresenta-se ainda distante da efetivação completa do percurso, embora sua realização permita o direcionamento pedagógico e instrutivo da alma. E, por fim, mesmo o nível superior da contemplação direta e intuitiva da essência, a despeito de sua realidade eterna e divina, ainda é incapaz de realizar completamente o desejo da alma por unidade e plenitude. Logo, a realização de cada nível, segundo sua “função” e seu fim, vem acompanhada da percepção (ou da compreensão) de sua respectiva

insuficiência e limitação para a execução do máximo desejo da alma, não obstante sua importância crucial para que possa prosseguir e percorrer a jornada. E, aqui, evidencia-se o papel fundamental: a) da dialética como instrutora e pedagoga do caminho; b) das purificações como movimento progressivo de ascensão por meio da renúncia, do desapego e do “despojamento” contínuo dos níveis alcançados e realizados pela alma. Portanto, essa capacidade ética de desprendimento aliada à busca da sabedoria e do conhecimento parecem ser pressupostos fundamentais para a alma que “despertou” para o desejo e a necessidade de retroceder a si mesma e ao princípio. Com efeito, é voltando-se para si mesma, em sua Ítaca interior, que a alma encontra-se com o divino; e é em sua Assimilação ao divino que a alma torna-se mais propriamente “si mesma”, tal como em sua origem. Assim como, alegoricamente, Ulisses que retornou à sua pátria “esquecida”, reassumindo sua posição real; ou a imagem do amor das almas, representada, por exemplo, pelo mito do nascimento de Afrodite, ou do amor de Éros e Psykhé, que culmina com a ascensão da Alma para a morada dos deuses, conquistando por fim a “divinização” e a imortalidade perdidas:

E uma vez que a alma tenha a sorte de alcançá-lo e o Bem se faça presente, ou melhor, se manifeste presente nela quando ela se faça desinteressada das coisas presentes preparando-se o mais formosa possível e assemelhando-se ao Bem (preparação e adereço bem familiares aos que se preparam) uma vez, pois, que a alma veja ao bem aparecendo de súbito dentro dela (pois não há nada entre ambos e já não são dois; mas uma só coisa: enquanto aquele está presente, não poderias distingui-los; uma imagem [*mímēsis*] disso a vemos ainda nos amantes daqui [*entaûtha erastai*] desejando fundir-se [*synkrînai*] com seus amados [*erōmenoi*]), a alma então nem se dá conta de que está no corpo nem diz de si mesma que é alguma outra coisa: nem que é homem, nem que é animal, nem que é ser, nem tampouco que o é todo (a visão dessas coisas não seria uniforme), nem tampouco dispõe de tempo [*skbolēn*] nem tem desejo [*thēlei*] para essas coisas, mas que, como o Bem era precisamente o que buscava, agora que o tem presente, vai ao seu encontro e se põe a olhá-lo em vez de olhar-se a si mesma. Quem é ela que o olha? Nem sequer para reparar nisto dispõe de tempo (*Enéadas*, 38 [VI 7], 34, 8 – 23).

[Recebido em outubro 2015; Aceito em janeiro 2016]

- ARNOU, R. *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Paris: Librairie Felix Alcan. Collection historique des grands philosophes, 1921.
- BERGSON, H. A percepção da mudança. In: *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BODEÛS, R. *L'autre homme de Plotin*. Phronesis, 28 (1983) p. 256-264.
- BREHIER, É. *La philosophie de Plotin*. Paris: Ancienne Librarie Furne, 1999.
- HADOT, P. *O que é filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999. p. 239.
- _____. *Plotin: Traité 9*. Paris: Les Éditions du Cerf. 1994.
- _____. *Plotin ou a simplicité du regard*. Paris: Gallimard, 1997.
- HENRY, P. & SCHWIZER, H.-P. *Plotini Opera*. Oxford, Clarendon Press, (Editio minor) 1964-1982. V. I-III.
- JANKELEVITCH, V. *Plotin, Ennéades I 3: sur la dialectique*. Paris: Les éditions du Cerf. 1998.
- NIETZSCHE, F. *O crepúsculo dos ídolos*. Obras incompletas. Sel. de textos de Gerard Lebrun; trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- O'MEARA, D. *Plotin: une introduction aux Ennéades*. Paris: Éditions du Cerf, 2004.
- OLIVEIRA, L. A exegese de mitos em Plotino e Porfírio. In: *Revista Archai*, Brasília, n. 1, p. 73-94, Jul. 2008.
- PLATÃO. *Filebo*. Tradução de C. A. Nunes. Belém: UFPA, 1974.
- _____. *Diálogos: Teeteto e Crátilo*. Tradução de C. A. Nunes. Belém: UFPA, 1988.
- _____. *Timeu, Crítias, O segundo Alcebiades, Hípias Menor*. Tradução de C. A. Nunes. Belém: UFPA, 2001.
- PLOTINO. *Enéadas I, II, III*. Introdução, tradução e notas de J. C. Baracat Júnior, 2006. 700 f. Tese (doutorado em letras) – Faculdade de letras, Universidade Estadual de Campinas: Campinas, 2006.
- _____. *Enéadas*. Introducciones, traducciones y notas de J. Igal. Madri: Gredos, 1985-1998, vol. I-III.
- _____. *Enéadas: textos essenciais*. Traducción, notas y estudio preliminar M. I. Santa Cruz; M. I. Crespo. Buenos Aires: Colihue. 2007.
- _____. [PLOTIN]. *Traité 9*. Introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot. Paris: Les Éditions du Cerf. 1994.
- PRADEAU, J.-F. *L'imitation du principe: Plotin et la participation*. Paris: Vrin, 2003.
- TROUILLARD, J. *La procession plotinienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.
- _____. *La purification plotinienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.